

Universidade de São Paulo  
Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas  
Departamento de filosofia  
Programa de pós-graduação em filosofia

Ivan de Oliveira Vaz

**A torção do vazio: a emergência da teoria do sujeito de Alain  
Badiou à luz de Jacques Lacan**

Versão corrigida

São Paulo

2021

Ivan de Oliveira Vaz

**A torção do vazio: a emergência da teoria do sujeito de Alain  
Badiou à luz de Jacques Lacan**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Vladimir Pinheiro Safatle.

Versão corrigida

São Paulo

2021

Autorizo a reprodução e a divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

### Catálogo na Publicação

#### Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

V393t

Vaz, Ivan de Oliveira A torção do vazio: a emergência da teoria do sujeito de Alain Badiou à luz de Jacques Lacan / Ivan de Oliveira Vaz; orientador Vladimir Pinheiro Safatle - São Paulo, 2021.  
943 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.  
Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. FILOSOFIA MODERNA. 2. FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA.  
3. CULTURA - - ASPECTOS FILOSÓFICOS. 4. FILOSOFIA - HISTÓRIA. 5. IDEOLOGIA. I. Safatle, Vladimir Pinheiro, orient. II. Título.

## **ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**

### **Termo de Anuência do (a) orientador (a)**

**Nome do (a) aluno (a):**

Ivan de Oliveira Vaz

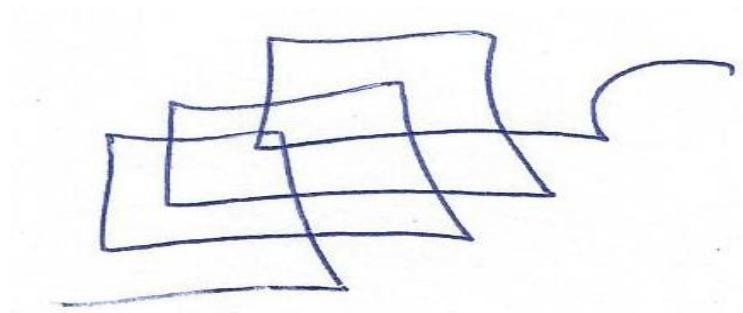
**Data da defesa:** 20/09/2021

**Nome do Prof. (a) orientador (a):**

Vladimir Pinheiro Safatle

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP.**

São Paulo, 10/11/2021



---

*(Assinatura do (a) orientador (a))*

VAZ, I. A torção do vazio: a emergência da teoria do sujeito de Alain Badiou à luz de Jacques Lacan. 2021. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

Aprovado em:

**Banca Examinadora**

Prof. Dr.: \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Prof. Dr.: \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Prof. Dr.: \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

## **Agradecimentos**

Meus mais sinceros agradecimentos a Vladimir Safatle, pela confiança depositada neste trabalho. E agradecimentos igualmente sinceros aos integrantes da banca por sua leitura atenta e generosa, quem sejam, os professores Gabriel Tupinambá, Giuseppe Bianco e Ricardo Fabbrini.

Antes de mais, agradeço especialmente aos meus pais, Raimunda Oliveira e Elias Vaz, e aos meus irmãos, Leandro Vaz e Guilherme Oliveira.

Agradeço também aos amigos e aos familiares, colocados aqui, lado a lado, porque não me foi negada a sorte de encontrar entre os familiares quem eu pudesse reconhecer como verdadeiros amigos, e, entre os amigos, aqueles em meio aos quais eu pude me sentir como que em família.

Assim, os meus agradecimentos se estendem a muitos familiares e amigos que não estão mencionados aqui, mas que nem por isso são menos estimados.

Isso dito, não posso deixar de agradecer nominalmente: a Arthur Moura; a Cristiane Vaz; a Daniel Leal; a Danilo Silvestre; a Dario de Negreiros; a Fernão Paola; a Francesco Tomei; a Inti Nicolai; a Jefferson Viel; a Jéssica Andrade; a João Gabriel Moura; a Leandro Resende; a Lucas Carpinelli; a Lucius Jacob; a Luiz Fernando Botto (sem a ajuda de quem a parte deste trabalho dedicada a Lacan simplesmente não existiria tal como veio à luz); a Marcos Evangelista; a Maria Bertoche; a Mateus Ramos; a Michel Amary; a Nina Clarice Montoto; a Pedro Augusto Borges; a Pedro Penhavel; a Rafael Almeida; a Raul Zampaulo; a Régis Alves; a Renato Fernandes; a Ricardo Parro; a Roberto Abreu; a Verônica Alcover Sala; a Thiago Ferreira de Souza; a Victor Hugo Coelho.

Agradeço a todas as secretárias do departamento de filosofia da USP, a Luciana, a Mariê, e, em particular, a Geni Ferreira, que sempre demonstrou uma inacreditável paciência diante da minha total falta de capacidade de lidar com assuntos burocráticos.

Também destino um agradecimento a todos os membros do grupo de orientandos do professor Vladimir Safatle, que criam, pela sua interação sempre viva, um lugar ímpar de discussão e circulação de ideias: espero não ter faltado para com o alto nível dos debates que têm vez nesse grupo, os quais, certamente, influenciaram vários dos encaminhamentos que tentei dar aos problemas investigados aqui.

E, por fim, mas não por último, agradeço ao CNPq, pelo auxílio financeiro que tornou possível a realização desta pesquisa.

## Resumo

VAZ, I. A torção do vazio: a emergência da teoria do sujeito de Alain Badiou à luz de Jacques Lacan. 2021. 943f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

O presente trabalho tem como objetivo a exposição rigorosa da formulação de uma nova concepção teórica de sujeito que a filosofia de Alain Badiou colocou ao alcance de uma consideração mais detida do pensamento a partir da data de 1982, com a publicação daquela que pode ser enxergada como a sua primeira obra filosófica verdadeiramente original, a saber, o livro que atende pelo nome de *Théorie du sujet*. A abordagem escolhida para alcançar esse objetivo foi a de proceder a um minucioso exame do percurso histórico de elaboração dessa nova concepção teórica de sujeito: se, num primeiro momento, quando se estabelece uma inegável afinidade do jovem filósofo para com a tradição da chamada epistemologia histórica francesa e para com o estruturalismo – tendo essa dupla afinidade se concretizado pela adesão de Badiou, na década de 1960, ao programa teórico de Louis Althusser de estimar o verdadeiro peso científico do materialismo histórico –, se nesse primeiro momento o jovem Badiou vem a recusar categoricamente a noção filosófica de sujeito, deveremos, pois, explicar não só como ele se dispõe a reabilitá-la logo em seguida, mas também como ela se torna um operador teórico absolutamente fundamental em sua filosofia. Para tanto, fez-se inevitável restabelecer com o máximo apuro a influência que as ideias de Jacques Lacan exerceram sobre o percurso trilhado por Badiou nessa transição: aplicamo-nos, então, a compreender o que existe de singular no ensino do psicanalista francês que justifique a preeminência que as suas ideias adquiriram para a formulação de uma nova filosofia da parte de Badiou, tendo em consideração sobretudo o lugar de destaque que Lacan confere à noção de sujeito, a fornecer desse modo um contraste muito significativo com o lugar reduzido ou inexistente que lhe reservava a intelectualidade francesa das décadas de 1960 e 1970. Será possível entender assim não só como foi necessário a Badiou aproximar-se das ideias de Lacan para aprimorar as suas próprias, mas também como ele pôde ir além do psicanalista na apreciação filosófica de um novo sujeito.

**Palavras-chave:** marxismo, psicanálise, estruturalismo, dialética, sujeito

## Abstract

VAZ, I. The twisting of the void: the emergence of Alain Badiou's theory of the subject in the light of Jacques Lacan. 2021. 943f. Thesis (Doctorate degree) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

The present work aims at the rigorous exposition of the formulation of a new theoretical conception of the subject that the philosophy of Alain Badiou made available to a more detailed consideration of thought from 1982 onwards, with the publication of what can be seen as his first truly original philosophical work, namely the book that goes by the name of *Théorie du sujet*. The approach chosen to achieve this objective was to carry out a thorough examination of the historical course of elaboration of this new theoretical concept of the subject: if, at first, when is established an undeniable affinity of the young philosopher with the tradition of the so-called french historical epistemology and also with structuralism – this dual affinity being materialized by Badiou's adhesion, in the 1960s, to Louis Althusser's theoretical program of estimating the true scientific weight of historical materialism – if, at this first moment, the young Badiou refuses categorically the philosophical notion of the subject, we must therefore explain not only how he sets out to rehabilitate it immediately afterwards, but also how it becomes an absolutely fundamental theoretical operator in his philosophy. Therefore, it was inevitable to re-establish with the utmost care the influence that the ideas of Jacques Lacan exerted on the path followed by Badiou in this transition: we apply ourselves, then, to understand what is unique in the teaching of the French psychoanalyst that justifies the pre-eminence that his ideas acquired for the formulation of a new philosophy on the part of Badiou, considering above all the prominent place that Lacan gives to the notion of subject, thus providing a very significant contrast with the reduced or non-existent place that the French intelligentsia of the 1960s and 1970s reserved for it. In this way, it will be possible to understand not only how it was necessary for Badiou to approach Lacan's ideas in order to improve his own, but also how he was able to go beyond the psychoanalyst in the philosophical appreciation of a new subject.

**Keywords:** marxism, psychoanalysis, structuralism, dialectics, subject



## Sumário

Introdução .....	12
Parte I – Queda e Ascensão do sujeito na trajetória inicial do jovem Alain Badiou .....	28
I. 1. Capítulo 1 - A filosofia do conceito .....	29
I. 1. 1. Jean Cavaillès .....	34
I. 1. 2. Gaston Bachelard .....	62
I. 1. 3. Georges Canguilhem .....	69
I. 2. Capítulo 2 – Claude Lévi-Strauss, ou de como o estruturalismo devém ciência do homem .....	79
I. 3. Capítulo 3 – Louis Althusser, ou de como o marxismo se refunde na encruzilhada da epistemologia histórica e do estruturalismo .....	96
I. 4. Capítulo 4 - Alain Badiou, filósofo do conceito .....	119
I. 4. 1. “L’autonomie du processus esthétique” .....	129
I. 4. 2. “Le (re)commencement du matérialisme dialectique” .....	133
I. 4. 3. “La subversion infinitésimale” .....	148
I. 4. 4. “Marque et manque” .....	155
I. 5. Capítulo 5 – Estruturalismo e história, ou das revoluções a que podia aspirar o jovem filósofo do conceito .....	177
I. 6. Capítulo 6 - Badiou e a via subjetiva da política, ou de como Maio de 68 desbancou o programa teórico de Althusser .....	224
Parte II – O sujeito em eclipse, ou de como Jacques Lacan pensou um sujeito do inconsciente em virtude da estrutura .....	291
II. 1. Antecedentes teóricos de um freudiano tardio .....	294
II. 2. Uma ortodoxia analítica feita possível pelo estruturalismo .....	305
II. 3. A nova visada da psicanálise e do inconsciente tal como implicada pela antropologia estrutural .....	328
II. 4. Discrepâncias estratégicas em face da estrutura: a ausência de um referente natural para a psicanálise .....	345
II. 5. Ligeiro reparo a Markos Zafirooulos .....	350
II. 6. O nascimento do homem para a linguagem enquanto nascimento do homem para o desejo .....	357
II. 7. Irredutibilidade da psicanálise ao campo analítico da estrutura .....	372
II. 8. A desordem que se acusa na junção da linguagem e do sexual e a consequente impaciência dos nomes .....	379
II. 9. O estatuto de cientificidade a que aspira o estruturalismo pode servir de ancoradouro para a psicanálise? .....	385
II. 10. O galileísmo estendido que o estruturalismo faz valer e a maneira da psicanálise lacaniana de se posicionar em relação a ele .....	395

II. 11. O <i>clinamen</i> que a psicanálise lacaniana afeta ao estruturalismo enquanto este se relaciona a uma <i>práxis</i> .....	406
II. 12. O viés prático-lógico da psicanálise lacaniana tal como o dá ver o “mito dos três prisioneiros” .....	412
II. 13. As obliquidades lógicas de Lacan como resposta às desrazões em que incorre a razão (I): o sintoma .....	422
II. 14. As obliquidades lógicas de Lacan como resposta às desrazões em que incorre a razão (II): a inexistência de uma metalinguagem .....	428
II. 15. As obliquidades lógicas de Lacan como resposta às desrazões em que incorre a razão (III): o expediente poético .....	433
II. 16. A via oblíqua da palavra analítica em seu entroncamento com o caminho que levaria à autenticidade do ser .....	441
II. 17. O ser indecível que faz esquivar a psicanálise lacaniana a toda perspectiva heideggeriana .....	449
II. 18. Revisão lacaniana do <i>cogito</i> cartesiano.....	455
II. 19. Por onde o ensino lacaniano margeia a ciência moderna e a excede na investigação da causa do desejo.....	462
II. 20. A relativa proximidade teórica de Lacan para com a epistemologia histórica e o encaminhamento matemático do ensino do psicanalista.....	470
II. 21. O vazio como elemento que responde pela irreduzível singularidade do “pós-estruturalismo” de Lacan.....	490
II. 22. A formulação da proposição “Não há relação sexual”: o passo cantoriano avançado por Jacques Lacan .....	499
Parte III – “Do sujeito enfim em questão” .....	541
III. 1. O enquadre político-filosófico do sujeito na modernidade.....	554
III. 2. Os desdobramentos político-filosóficos da interrogação subjetiva empreendida pela dialética hegeliana.....	568
III. 3. A síntese política da dialética hegeliana como atualização do liberalismo em detrimento da democracia: sobre algumas limitações subjetivas da filosofia de Hegel.....	595
III. 4. A divisão prático-lógica operada por Marx sobre a <i>Aufhebung</i> hegeliana: o sujeito da tradição revolucionária comunista.....	604
III. 5. Se não a verdade de uma nova política, então uma nova política da verdade.....	659
III. 6. <i>Intermezzo</i> foucaultiano: sujeitos, verdades e diferenças .....	667
III. 7. Encontros em meio a desencontros, e vice-versa: duas modalidades distintas de crítica imanente ao Cidadão Sujeito .....	676
III. 8. A política de Lacan: o sujeito que a psicanálise faz entrever comporta uma revolução? .....	715
III. 9. Antecedente freudiano para uma <i>Aufhebung</i> falhada.....	742
III. 10. Interdição a que se pense a verdade e o absoluto em função de um sujeito e de uma substância: crítica ao aristotelismo de Hegel .....	754
III. 11. O Outro da vida e uma vida outra.....	770

III. 12. A dupla articulação que o marxismo e a psicanálise encontram para o sujeito: inexistência de uma proporção tanto na política quanto no amor .....	783
III. 13. Anti-filosofia como prevenção contra a vinculação essencial entre <i>philos</i> e <i>sophos</i> ...	792
<b>Parte IV – De como o sujeito faz ser a falta através de uma torção que se acusa no eclipse em que uma determinada estrutura tem a sua jurisdição posta em questão .....</b>	<b>808</b>
IV. 1. Formalização da cisão de Hegel: o algoritmo do limite e o limite do algoritmo.....	813
IV. 2. Demócrito e Mallarmé como figuras da dialética estrutural .....	832
IV. 3. Em direção a um além da meia-verdade “mal-dita” de Lacan.....	840
IV. 4. Álgebra e topologia, ou de como os matemas fazem repensar o materialismo e a dialética.....	866
IV. 5. – A efetiva divisão do sujeito de Lacan e a conseqüente reposição de um materialismo afim à potência de cisão afirmativa da dialética .....	883
<b>Conclusão.....</b>	<b>903</b>
<b>Referências bibliográficas .....</b>	<b>919</b>
<b>Obras de Alain Badiou: .....</b>	<b>919</b>
<b>Obras de Jacques Lacan: .....</b>	<b>921</b>
<b>Bibliografia geral:.....</b>	<b>923</b>

## Introdução

De maneira abreviada, podemos dizer que o objetivo desta tese consiste muito simplesmente em apresentar a teorização do sujeito tal como proposta por Alain Badiou no final da década de 1970 e início da década de 1980. Mas, tão logo o leitor se disponha a percorrer o caminho que traçamos ao longo de nosso trabalho, é provável que ele seja tomado da impressão de que os métodos aqui empregados desconvêm a um objetivo que se pretende relativamente simples em seu escopo: por que estender por um percurso tão longo essa exposição, quando, ao que tudo indica, bastaria analisar e comentar *Théorie du sujet*, que é a obra em que a supracitada teorização do sujeito de fato veio a ganhar corpo? Decerto, cuidando para não faltar para com o seu zelo investigativo, o leitor não deixará de observar que a análise e o comentário detidos dessa obra em específico não se encontram ausentes do presente trabalho, havendo para elas um correspondente efetivo na última parte de nossa tese. Mas, mesmo em face dessa importante evidência, persiste ainda a questão: por que então estabelecer uma distância tão grande entre a introdução e a parte dedicada à análise e ao comentário de *Théorie du sujet*, mantendo-as separadas por mais de setecentas páginas? Poder-se-ia dizer que, ao acrescentar tanto às elaborações de *Théorie du sujet*, estaríamos sugerindo que o que lhe falta para se tornar minimamente inteligível possui espessura aproximada, se não equivalente ou até maior que a do volume original da própria obra que pretendemos elucidar: não seria um insulto mais tolerável o pedir ao autor que reescrevesse por completo o seu livro? Ora, indo na contramão de uma tal impressão, é exatamente porque não esperamos que este trabalho seja uma mera imagem especular da mencionada obra que nos esforçamos para reconstituir o devido relevo das questões em torno das quais *Théorie du sujet* se elabora: a nossa prioridade não é tanto a de chegar a uma resposta que seja imediatamente reconhecível em sua simplicidade, e sim a de atravessar o complexo emaranhado dos problemas em meio aos quais a teorização proposta por Badiou pode verdadeiramente fazer algum sentido. Para cumprir com essa tarefa, de forma um tanto contraditória, é preciso resistir ao sentido que essa obra parece entregar de pronto com o seu título: a inescapável equivocidade que envolve a palavra “sujeito” – uma vez que ela corresponda a um tópico de fundamental importância na história do pensamento filosófico que conheceu as mais diversas concepções – nos obriga a prevenir o leitor quanto a possíveis

confusões. Esse é um dos principais motivos para distendemos num percurso tão longo a nossa exposição: o sujeito se enuncia aqui num novo sentido, e, a bem da verdade, na teorização de Badiou, ele só pode fazer qualquer sentido quando reportado ao que é efetivamente novo. Pelo que se torna apreciável uma outra razão para que o nosso percurso tenha sido tão distendido: como dar a ver o que é novo sem antes ocupar-se, mesmo que seja apenas de modo alusivo, daquilo que é velho? Se esse algo de novo se deixa associar ao nome Alain Badiou, é preciso apreender esse nome no “limite da despersonalização”. Com isso, desejamos mostrar que, na melhor das hipóteses, o que um grande filósofo como Badiou pode tornar operante é uma certa impropriedade de seu nome próprio.

Com esse breve recurso à ideia de impropriedade<sup>1</sup>, não queremos de maneira alguma privar o pensamento de Badiou de sua singularidade. Em vez de assim proceder, para nós, aquilo que se trata de assinalar em primeiro lugar é a própria singularidade que o nome Badiou faz valer na tradição do pensamento filosófico. De outra maneira, para dar prosseguimento à nossa investigação, deveremos encontrar amparo na velha convicção dialética de que o verdadeiramente singular não existe senão em referência ao universal. Preceito que deve ser bem entendido, pois se um não se pensa senão em referência ao outro, não é porque o singular tenha se mostrado secundário relativamente ao universal, como se ele existisse apenas para ser sacrificado no templo dessa majestade titânica que, com o único fim de assegurar a sua soberania, revela-se capaz até mesmo de devorar os próprios filhos. Se a ideia de verdade ainda é pertinente, como realmente tenciona sustentar a filosofia de Badiou, ela só pode sê-lo na medida em que, colocando-se à altura do universal, não acarreta o esmagamento do singular. Assim, como acreditamos ficar evidente ao longo de nosso trabalho, é de fato a velha convicção dialética que Badiou espera manter viva em sua filosofia – convicção que toca de muito perto o advento do novo, posto que, reiteradamente, o que falta no curso ordinário da vida cotidiana é uma tal verdade, a qual viria a comprovar-se a um só tempo como universal e como singular. Contudo, essa convicção será afirmada por meio de operadores conceituais de alguma maneira estranhos à própria dialética, o que permite aos seus partidários recomeçar em novos termos a marcha que a verdade em questão faz menção de colocar em movimento. Basicamente, isso quer dizer que, na abordagem escolhida por esta tese, a filosofia de Badiou não é enxergada

---

<sup>1</sup> Quando falamos em impropriedade, fazemos eco ao que Gracchus Babeuf chamava de “impróprio”, ideia que Vladimir Safatle trouxe à nossa atenção. Não registramos ao acaso o nome que nos possibilitou esse acesso, porque, tal como outras ideias em torno das quais a presente introdução ganhou forma, o que está em jogo é uma dívida que vai além da simples orientação acadêmica: ela consiste na inspiração de toda uma série de questões em referência às quais tentamos conduzir a nossa investigação.

como se a derivar de imediato das ideias das quais ela pode ser dita descender: se ele atravessa o furo descoberto e redescoberto por três grandes dialéticos – quais sejam, Hegel, Marx e Lacan –, furo em que a verdade costuma ser indicada faltar reiteradamente quando da apreciação de uma determinada circunstância mundana, ele o faz unicamente para suplementar esse furo com uma nova torção em que vêm a irromper as verdades.

Se o leitor aceitar a cumplicidade que nós agora lhe propomos, diremos que é como se Badiou fosse a personagem central de uma peça a que esperamos conceder o devido lugar para que ela se desenvolva nos mais sutis detalhes de sua trama. Isso dito, o melhor enredo para essa peça talvez seja o de *A vida é sonho*, de Calderón de La Barca. Ainda que esse enredo seja bastante elementar e até que bem conhecido nos seus lances principais, vamos nos permitir recapitulá-lo aqui: o rei polonês Basílio, tendo consultado os astros quando do nascimento funesto de seu filho – nascimento que se diz funesto porque se faz acompanhar da morte da rainha –, chega à conclusão de que o horóscopo vaticina para o príncipe recém-nascido o terrível destino de tornar-se um tirano, o que leva o monarca a tomar a decisão de encarcerar desde cedo o seu herdeiro, na esperança de evitar que este último alguma vez suba ao trono; no entanto, passados os anos de juventude do príncipe, tendo havido tempo o suficiente para que o arrependimento o assedie – dada a possibilidade de que houvesse interpretado mal os astros –, o rei arma um estratagemas para descobrir se o seu filho, Segismundo, é mesmo imprudente e violento a ponto de não prometer para si nenhum outro destino senão o de tornar-se um tirano. O estratagemas do rei envolve a revelação da verdade a Segismundo, tentando com isso descobrir como ele se comporta tão logo lhe tenha sido dado conhecer o seu direito natural e legítimo de um dia concentrar em sua pessoa o poder absoluto de um monarca; o estratagemas, porém, consiste em fazer crer ao príncipe que o episódio da revelação dessa verdade não passou de um sonho, estratagemas a ser utilizado caso a predição do horóscopo se confirmasse, poupando dessa forma o reino, mas também o próprio Segismundo, cujo espírito teria sido entregue a uma revolta muito difícil de ser contida em seu cárcere uma vez que ele houvesse se transformado num dia em príncipe, e, no seguinte, de volta em prisioneiro. No decorrer da peça, o estratagemas acaba se mostrando necessário, porque Segismundo, revoltado com o tratamento que havia recebido até então, destrata a todos – aos súditos, aos criados mais próximos e ao próprio pai –, vindo a cometer um homicídio logo em seguida pelo motivo um tanto fútil de se sentir desacatado por alguém que lhe recomendava prudência. O ponto alto da trama, no entanto, corresponde precisamente ao momento em que, para-além da insignificância em que o sonho ameaça submergir tudo o que diga respeito à vida, o destino se desmente: após

uma série de reveses – os quais conduzem a uma guerra civil travada entre aqueles que querem ver Segismundo coroado e aqueles que continuam apoiando Basílio –, tendo as forças que lutam ao lado do jovem príncipe triunfado, contra todas as probabilidades, assim, o herdeiro se decide a interromper o curso que lhe havia sido predito pelas estrelas, o que acontece no exato instante em que ele se ajoelha diante do rei derrotado e renuncia a todos os seus impulsos tirânicos. O desfecho da peça, que hoje em dia pode ser muito facilmente confundido com um *happy end* – ou seja, um banal final feliz –, nos é pertinente graças a essa indicação de que o novo não irrompe a não ser quando se abandona a própria lógica do velho: não é com “injustiça e vingança”<sup>2</sup> que se pode dar combate à inflexível ordem do destino, mas tão somente com esse gesto oblíquo que recusa ceder a ela a ação do sujeito.

Com certeza, não queremos dar a entender com esse pequeno desvio teatral que Badiou avaliza tal e qual o papel do famigerado rei-filósofo de que falava Platão em *A República*, assim como não é o caso de reconhecê-lo como um legítimo herdeiro da tradição dialética para, então, declará-lo o único e verdadeiro soberano de seus vastos domínios conceituais. Contrariando uma e outra hipótese, em verdade, ao nos referirmos ao enredo de *A vida é sonho*, tentamos prevenir o leitor quanto ao grande erro que seria antecipar uma inevitável destinação tirânica para o pensamento filosófico de Alain Badiou: muito embora ele seja bem conhecido por reivindicar de modo afirmativo (e às vezes com demasiado entusiasmo) o legado da política revolucionária do marxismo, não se costuma reconhecer que o seu pensamento nunca se quis como uma justificativa mais ou menos razoável para os horrores do socialismo realmente existente. A propósito do quê é preciso estabelecer, de saída, a existência de uma diferença crucial que aparta Badiou tanto de Hegel quanto dos vários descendentes do inventor ou descobridor da dialética para a modernidade: no filósofo francês, a história nunca se pensa como um Todo. O que quer dizer que Badiou não acredita que para sustentar o vínculo filosófico entre o singular e o universal seja realmente exequível pensar o processo de uma reconciliação ulterior que levaria ao fim da História. No gesto oblíquo com que Badiou afirma uma nova teorização do sujeito, existe uma recusa de amplo efeito, a qual é recusa até mesmo de se condicionar à estrita lógica da negatividade hegeliana. Sem dúvida, não queremos dizer com isso que Badiou seria em tudo avesso ao pensamento de Hegel, declaração que apresentaria a ligeira inconveniência de ser falsa. Mas essa discrepância pontual, que de certa forma o aproxima de outros teóricos franceses seus contemporâneos, ajuda a colocar em perspectiva a enorme dificuldade de apreender o que há de verdadeiramente singular em seu

---

<sup>2</sup> Cf. DE LA BARCA, 2012, p. 805.

nome próprio, o qual evoca, por um lado, os vínculos dialéticos entre o particular e o universal, mas esquiva-se, de outro, da referência ao fechamento de uma História que a razão faria pensar na maiúscula de uma unidade majestática. A única maneira de dar conta dessa enorme dificuldade, nós acreditamos, é confrontá-lo, contínua e repetidamente, com nomes que, de forma direta ou indireta, se revelam pertinentes para que o pensamento de Badiou dê lugar a uma nova teorização do sujeito, ao mesmo tempo em que se verifica, uma e outra vez, que esses nomes não governam por inteiro o seu destino. Observando que a palavra “siderado” significa originariamente o que “sofre ação funesta dos astros”, vamos nos permitir dizer então, com o auxílio de um neologismo, que a exposição desta tese foi pensada de modo a dar ver um Badiou em *dessideração* – a atribuir-se, ademais, à sua deriva subtrativa, a qual escreveremos *desideração*, o significado da ação de concorrer para um certo desiderato. Ou, para nos apoiarmos uma vez mais numa fórmula distendida: Badiou pode ser dito concorrer para o desiderato de um novo sujeito do pensamento na exata medida em que se subtrai ao destino que lhe assinava uma filosofia suposta estar investida do poder absoluto de promover, pelo só desenvolvimento de sua própria lógica conceitual, o advento do novo. Pois, digamos de uma vez, a teorização do sujeito proposta por Badiou é nova também sob um outro aspecto, qual seja, o de que o discurso filosófico, ao mesmo tempo em que deve se reportar ao novo, passa a não deter mais sobre este a prerrogativa conceitual de seu ulterior desenvolvimento efetivo.

Essa é uma outra maneira de afirmar a impropriedade que o nome próprio Badiou coloca em cena, pois, em resumo, o aspecto destacado acima a respeito do que é novo em sua teorização do sujeito significa que as verdades não são propriedade da filosofia. A nossa escolha de tentar lançar alguma luz sobre essa nova teorização do sujeito valendo-nos do enredo de uma peça de teatro pode até suscitar a impressão de trair a sua completa falta de consistência: de maneira até muito apropriada, a escolha de uma peça que tem por título *A vida é sonho* tornaria evidente que o pensamento de Badiou só pode dar lugar a uma filosofia que, mantendo-se alheia a qualquer coisa que se possa chamar seriamente de razão, se dissolve inteiramente na matéria onírica de uma releitura ficção. Que outra destinação poderia lhe convir, tendo em vista o seu local de nascimento, nenhum outro senão o confuso ambiente intelectual da filosofia francesa do século XX, onde a razão por muito tempo foi cultivada em meio às erva-daninhas das teorias literárias até que não fosse mais possível distinguir uma coisa da outra? A questão, entretanto, é que afirmar a impropriedade das verdades tem que ver justamente com a contestação de uma ideia em particular que se costuma fazer da razão: não se trata de maneira alguma de dizer que a realidade não passa de uma ficção, ou ainda que as



leis descobertas pelas ditas ciências exatas são absolutamente determinadas pelas condições sócio-históricas em meio às quais elas teriam surgido; antes, o problema refere-se à impossibilidade de explicar a pretensão ao universal mantida por uma razão que, ainda assim, apoia-se na ideia de um indivíduo que a domina e a emprega unicamente dentro dos limites de suas capacidades finitas. Sob essa forma, as verdades e a razão têm de ser concebidas necessariamente como a posse de um sujeito, seja ele empírico ou transcendental; e, por sua vez, o exercício da razão nada mais seria que o uso, inato ou adquirido, que se faz de uma certa ideia, a qual, em determinadas circunstâncias, poderia representar-se como uma verdade. O problema, de todo modo, é que, a despeito de sua aspiração à universalidade, ao confinar-se aos limites de um sujeito individual, a filosofia se vê obrigada a pensar a razão e as verdades a uma certa distância do infinito: na tentativa de assegurar que a finitude humana nunca represente um obstáculo quanto a perceber se as ideias são ou não adequadas à realidade, a solução encontrada é a de separar em absoluto a sensibilidade e a afetividade humanas tanto do mundo que as circunda como do infinito que elas nunca poderiam abarcar. Desse ponto de vista, o homem, que até o presente momento é o único ser a quem cabe a identidade de um sujeito da razão, nunca pensa verdadeiramente quando frui uma obra de arte ou quando está amando. No entanto, em firme contraposição a essa concepção, para Badiou, o sujeito não diz respeito ao uso refletido de uma verdade que lhe pertenceria de fato ou de direito, mas a um acontecimento que, sendo portador de uma singularidade irreduzível, obsta em absoluto à razão que ela dê prosseguimento à sua atual legislação do pensamento: a razão é então colocada em causa, não a propósito da permanência mais ou menos estável de uma certa ordem, mas em referência a uma determinada prática, obra ou criação que, por sua vez, faz menção a um pensamento impossível de ser acomodado dentro dos limites do mundo conhecido, e que, através de sua interrupção pontual, deixa entrever uma nova ordem. Portanto, esse novo sujeito vem a ser indagado, por exemplo, quando se depara a existência de números que não podem ser escritos em função da razão de dois inteiros, existência que dá a pensar não só que o domínio das matemáticas é muito mais vasto do que se acreditava a princípio, mas também que esse domínio incrivelmente vasto não é uma reles ficção, uma perigosa ilusão em que se desencaminhariam os homens, porque o mundo também pode ser calculado em função desses outros números (os quais, no entanto, não podem ser mensurados em nenhum lugar do mundo). E, indo além das matemáticas e das ciências que elas nunca deixam de renovar, esse novo sujeito também seria passível de indagação a propósito de um acontecimento artístico, de um acontecimento amoroso e, como deveremos apreciar com maior detalhe nesta tese, de um acontecimento político.

Toda essa caracterização do sujeito que nos permitimos realizar no último parágrafo resume, na verdade, alguns dos desenvolvimentos mais tardios do pensamento filosófico de Badiou. Referi-los assim, de forma um tanto sintética, apresenta a vantagem de melhor dar a ver como o sujeito teorizado pelo filósofo francês é realmente novo. Não escapará ao leitor, contudo, o fato de que a nossa tese se ocupa, em sua maior parte, de um trecho do percurso trilhado por Badiou que, bem antes de instalá-lo nesse outro sujeito, lhe terá permitido chegar à sua nova teorização. De sorte que não deveremos nos debruçar sobre esses aspectos, ou pelo menos não diretamente. A nossa grande preocupação é a de situá-los em relação ao progresso das ideias do filósofo, expondo como eles ganham relevo e densidade à medida em que essas ideias tanto podem ser ditas atravessar quanto serem atravessadas pela composição vária, incrivelmente multifacetada, de certos questionamentos teóricos que ganhavam o cenário intelectual francês no período que vai da década de 1930 até a de 1970. Em razão disso, ao contestar a falsa ideia de que a “filosofia continental” não tem verdadeiro apreço pelas conquistas ou pela importância central da prática científica na modernidade, tivemos o cuidado de evidenciar como a teorização de Badiou é grande devedora de uma série de reflexões epistemológicas que fazem remontar o seu pensamento ao programa teórico da assim denominada filosofia do conceito. A confrontação de Badiou com teorizações diversas sobre a estética e, especialmente, sobre a política também providenciará lugares em que a sua renovada teorização do sujeito pôde adquirir consistência. Daí o conjunto sumamente heterogêneo de nomes que serão evocados mais de uma vez ao longo de nossa exposição: Jean Cavailles, Gaston Bachelard, Georges Canguilhem, Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser, Michel Foucault, Mao Tsé-Tung, Stéphane Mallarmé etc. Mas, nesse conjunto heterogêneo, será inevitável conferir destaque a um nome em especial: Jacques Lacan. Não é por mero acaso – antes, é tentando colocar-se à altura do desafio que o acaso lança ao conceito filosófico – que o esquema do que chamamos há pouco de *desideração* seja basicamente o mesmo que o pensado por Lacan a respeito daquilo que o psicanalista entendia como sendo a *separação*: se o sujeito do inconsciente encontra o seu desejo alienado na ordem estrutural do grande Outro, resta a ele se parir a si mesmo ao separar-se da Lei inflexível por meio da qual uma determinação extrínseca e tirânica insiste em reger o seu destino. Afinal, o motivo para o mencionado destaque se deve a que Lacan seja um dos teóricos mais importantes para apreender a impropriedade de um nome próprio. Ou em outras palavras, é preciso dizer que a nova teorização do sujeito proposta por Badiou concretiza-se tão somente através da nova teorização do sujeito efetuada por Lacan. No que seria possível enxergar mais um reflexo de um dos muitos lances de luz que irradiam desde *A vida é sonho*: lembrando o gesto histórico

de um outro Segismundo – que a certa altura de sua vida alterou o registro de seu nome próprio para *Sigmund* Freud –, gesto que consistiu não só em teorizar os mecanismos inconscientes de formação dos sonhos, mas sobretudo em mobilizar essa teorização para pensar uma prática de interpretação clínica que permitisse aos sonhadores melhor situar-se em relação à sujeição inconsciente que lhes impunham os seus desejos, fica indicado, assim, que alguma coisa no próprio sonho é irreduzível à só matéria vã dos sonhos. Da mesma forma, essa pode ser considerada uma das razões para que o dito de Lacan segundo o qual a verdade tem estrutura de ficção seja imprescindível para uma nova consideração das verdades: longe de operar uma desmaterialização mágica que teria dissolvido toda realidade em pura ficção, a mencionada proposição é dotada dessa virtude porque, evitando despistar-se da transmissão discursiva a que aspira toda verdade, torna possível colocar em relevo o que nesta é da ordem de uma prática irreduzível a qualquer discurso. Com efeito, no contexto do caminho percorrido por Badiou até chegar a uma nova teorização do sujeito, Lacan é o pensador que com maior pertinência propôs que a verdade não era uma propriedade da filosofia, pois o fez sem perder de vista o horizonte das relações dialéticas entre singular e universal, ousando ir até mesmo contra Hegel nesse sentido: assim, é o anti-filósofo quem indica ao filósofo o meio de proceder a uma nova incursão no Real.

Pensando ainda no tablado que nós quisemos montar para que a trama da *desideração* de Badiou se desenrolasse a contento, poderia ocorrer a alguém as seguintes perguntas: por que o tempo de palco do protagonista às vezes parece tão reduzido? Por que conceder tanto tempo a gente que dá a impressão de adentrar a cena em completa indiferença à trama principal, quando não com o único propósito de desdizer o personagem central? Essas perguntas, que não deixam de ser legítimas, talvez percam o seu poder de penetração na matéria em discussão tão logo se tenha recuperado a dramaticidade que uma verdade tem de ser entendida colocar em cena. Argumentar, redarguir, e fazê-lo não só uma, duas, três, mas inúmeras vezes.... todo esse longo expediente discursivo acompanha a filosofia desde o seu início, e isso pelo menos a contar a partir dos diálogos para lá de cabotinos que se dispôs a escrever aquele inimigo declarado da poesia que era Platão: ainda que alguns desses diálogos possam ser excessivamente aparentados à encenação de simples monólogos – considerando-se que apenas as perguntas que Sócrates é capaz de rebater gozem do privilégio de uma atual enunciação –, esse jogo de alternância da palavra fornece mostras suficientes de como à razão não convém apresentar-se sob a voz de uma única pessoa. De outra maneira, pode-se dizer que esses são sintomas, precisamente, de que a verdade não é o objeto de uma posse, e que, assim, ela não se

presta a ser propriedade de ninguém (esse sendo, aliás, o sentido cifrado que damos à palavra "impropriedade"). Por isso, nós não trabalhamos aqui com essa nova concepção de sujeito tal como se houvéssimos providenciado a ocasião para verificar se a sua posse legítima cabe à pessoa, seja física ou jurídica, de Alain Badiou. Contrariando aqueles que acreditam que, de um lado, os problemas filosóficos é que seriam individualizáveis e reconhecíveis imediatamente em sua generalidade, e, de outro, que as investigações dedicadas especificamente à singularidade dos autores não poderiam resultar em nada mais do que em fabulosas hagiografias, o nosso trabalho – que acreditamos estar amparado numa certa tradição – defende a posição de que um nome próprio, quando apreendido no limite de sua despersonalização, pode fazer indagar também o caráter impróprio das verdades: esses nomes seriam pontos de acesso especiais para retomar a formulação singular de determinados problemas, os quais, ainda que dependam das circunstâncias particulares em que surgiram, não são de todo redutíveis a estas últimas. Assim, se, como esperamos sustentar nesta tese, um nome próprio funciona realmente como um ponto de acesso especial para os problemas singulares que a irrupção das verdades traz consigo, ele só vem a fazê-lo na condição de indicar como se torna operante a impropriedade através da qual os que tomam parte nas verdades podem valer efetivamente como *ninguém*, no sentido de ser um absolutamente qualquer<sup>3</sup>: o que se enuncia aqui não como um simples ardil, como aquele que Odisseu concebeu para enganar Polifemo, a preservar, assim, a sua integridade física e lhe permitir o regresso a Ítaca, onde ele pôde ser de novo rei; em vez disso, trata-se de colocar-se verdadeira e afirmativamente como ninguém, isto é, como um qualquer, não sendo essa condição a da mera constatação da insuficiência da Lei no que diz respeito a conceder ao novo um estatuto de cidadania, mas o outro absoluto da insuficiência de uma certa Lei. Posição afirmativa que encontra o seu correspondente mais próximo na impessoalidade de quem assina a demonstração de um teorema matemático.

Para além de qualquer dúvida, o nosso propósito não poderia ser nunca o de confundir sem mais filosofia e matemática, como se os grandes nomes de um desses domínios fossem perfeitamente equivalentes aos do outro: a seguir os desdobramentos das ideias de Badiou, as matemáticas até podem ser tidas como se fossem equivalentes à ontologia, mas isso não sem que se preserve uma diferença irreduzível entre a maneira de elas discorrerem sobre o ser e a forma da filosofia de refletir as proposições sobre o ser. Muito embora a sua inequívoca filiação às matemáticas constitua uma prova suficiente de que não existe aí qualquer menção de ceder

---

<sup>3</sup> Cf. BADIOU, 1988, p. 23.

ao irracionalismo, o que move essa decisão de Badiou não é uma tentativa ingênua de tornar toda a filosofia calculável, e isso pelo motivo bastante simples de que mesmo lá nos domínios em que reina o cálculo há também o que não se deixa calcular de imediato: ou seja, mesmo lá persiste alguma coisa que não se deixa apresentar propriamente como um objeto, algo que chega até o ponto de se colocar como o seu outro absoluto, e que reatualiza, portanto, a pertinência de falar num sujeito. No entanto, a pureza da enunciação impessoal proporcionada pelas matemáticas não pode ser lograda do mesmo modo pela filosofia, ou pelo menos não sem que disso resulte um simples logro. Do que se segue que, ainda que desejemos expô-lo no limite da despersonalização, o nome Badiou nos obriga a uma série de incursões particulares, tornando preferível a escolha de organizar essas incursões segundo uma narrativa mais ou menos linear, a fim de não comprometer em demasia a inteligibilidade da progressão das ideias do filósofo. Com efeito, a nossa exposição segue uma cronologia que coincide em boa medida com o desenvolvimento temporal de um determinado período de sua vida: em linhas gerais, começamos por situar os seus escritos epistemológicos da década de 60, passando em seguida à consideração de seus trabalhos militantes mais diretamente ocupados com a política, os quais foram publicados na década de 70, para só então chegar a *Théorie du sujet*, que veio a público em 1982. Só que, apesar de os extremos desta tese coincidirem mais ou menos com a cronologia do referido período da produção intelectual de Badiou, o ritmo de sua progressão é decidido por momentos em que o filósofo tangencia problemas que ultrapassam de muito os seus questionamentos particulares: é esse o motivo para que, na primeira parte deste trabalho, haja tanta demora para colocar em cena o protagonista, uma vez que o expediente combinado das teorizações epistemológicas da filosofia do conceito e das novas inquirições realizadas pelo estruturalismo no campo das humanidades sirva ao preparo de um renovado encontro do jovem filósofo com as ciências; como é também esse o motivo para que o último capítulo dessa primeira parte tenha um caráter quase anedótico, dado o envolvimento direto do filósofo com o acontecimento político do Maio de 1968 francês, o que o coloca em confronto aberto com o pensamento de Louis Althusser. Detalhe ainda mais importante, é em referência a um desses momentos que deveremos justificar a interpolação de toda uma parte, a segunda, que vem a ser inteiramente dedicada a Lacan, parte que, respeitando ela mesma uma certa linearidade, discrepa significativamente do curso indicado por aquela que a antecede: disposta numa encruzilhada difícil de apresentar, ela se destina a tornar evidente como a teorização que Badiou se propõe a fazer do sujeito com vistas à política acaba sendo decisivamente atravessada pela teorização do sujeito que Lacan, de forma mais ou menos cifrada, havia empreendido a propósito do amor. A terceira parte de nosso trabalho, iniciando-se desde o entrelaçamento das

teorizações de Badiou e de Lacan, acusa onde o filósofo e o psicanalista convergem, mas também onde diferem, e isso no contexto de uma tentativa de recompor a pertinência do termo “sujeito” na acepção que lhe emprestou a modernidade, termo que faz remontar pelo menos até o grande acontecimento político da Revolução Francesa. Por sua vez, as discrepâncias apresentadas na terceira parte recobram o seu peso lógico na parte seguinte, em que o comentário a *Théorie du sujet* desdobra efetivamente a diferença entre as concepções de sujeito de Badiou e de Lacan, ao dar a ver como o filósofo responde a acontecimentos que o psicanalista nunca quis ou pôde reconhecer como sendo efetivamente dotados de um relevo conceitual, quais sejam, as revoluções comunistas do século XX, mas também o da criação do método de *forcing* pelo matemático norte-americano Paul J. Cohen.

Não ignoramos que esse começo diferido, ou ainda essas interpolações, bem como esses entrelaçamentos e essas digressões, enfim, esses recursos que têm de se mostrar tão oblíquos numa tese, nós não ignoramos que todos eles são expedientes que acabam dificultando a apreensão geral dos problemas aqui discutidos. Por um lado, essa bem pode ser a consequência de um defeito de nossa exposição, um defeito que talvez não tenhamos conseguido sanar em nossa tentativa de estabelecer o melhor caminho para deparar a novidade da teorização do sujeito proposta por Badiou. A esse respeito, no entanto, é preciso que se diga que o objetivo dessa pesquisa só se tornou realmente claro quando ela estava próxima de ser concluída: as dificuldades que tornaram necessários esses recursos oblíquos só puderam ser apreciadas em toda a sua extensão à medida em que a investigação ia progredindo, de sorte que não havia como antecipá-las e, assim, precaver-se completamente em relação a elas. Esse aspecto fica particularmente explícito se se leva em consideração a escrita daquela parte “interpolada” que dedicamos por inteiro à teorização do sujeito de Lacan: ela pretende dar conta de uma dificuldade enorme, a saber, a de que um teórico tão distante dos anseios imediatos do Badiou militante da década de 1970 – como de fato o era aquele psicanalista que jamais se dedicou realmente a falar de uma efetiva política revolucionária – pôde dar uma contribuição tão grande para que fosse levada a bom termo uma nova teorização do sujeito que estava preocupada, em primeiro lugar, com a política. Com efeito, adotar esses expedientes oblíquos foi a única maneira que encontramos de evitar incorrer na tola ideia de que, para o bem e para o mal, Badiou nada mais seria do que um astro da filosofia francesa contemporânea. Não acreditamos que ele deva ser visto nem como um ídolo eterno e nem como uma simples moda passageira. A cintilação que o nome Badiou transluz, que é realmente fugaz, traduz o caráter de exceção a ser reconhecido tanto a esse como a outros nomes: ela tem necessariamente de colocar em

causa a fecundidade excepcional de alguns pensadores franceses do século XX, boa parte dos quais identificáveis ou situáveis em função do que se chamou de estruturalismo. E, como tal, ela não pode deixar de se reportar a esse estranho céu de ideias em que, curiosamente, houve um esforço tão notável para que empalidecessem e se apagassem de vez as estrelas-guias da metafísica, do sujeito e da verdade: o brilho cintilante do nome Badiou só é perceptível quando se se toma ciência de que ele está sempre prestes a se perder na multidão constelada de outros importantes nomes. Com isso, esperamos transmitir a nossa convicção de que Badiou é uma exceção num momento da história da filosofia ele mesmo excepcional – o que explica tanto que ele se beneficie de ser lido em referência a esse momento, como também que ele ajude enormemente a relê-lo.

Por fim, antes de adentrarmos o texto propriamente dito, apresentaremos de maneira sumária o caminho a ser seguido: como não queremos extraviar o leitor logo no início, achamos por bem informar um resumo de nosso percurso. Seguem, portanto, os pontos que resumem as quatro partes em que se articula o presente trabalho:

- A primeira parte, que se divide em seis capítulos, começa por cuidar da filosofia do conceito, tratando de três nomes em especial, que seriam Jean Cavailles, Gaston Bachelard e Georges Canguilhem, a conceder-se um claro destaque ao primeiro deles, já que foi esse extraordinário filósofo o responsável por cunhar uma tal expressão. Começar por aí pareceu-nos absolutamente necessário, porque a filosofia do conceito inaugura uma tradição autenticamente dialética que de modo algum é redutível à sua contraparte hegeliana, de sorte que a divergência aí rastreável pode ser encontrada até na produção teórica mais madura de Badiou. No segundo capítulo dessa primeira parte falamos da antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss, nome fundamental não só para entender o estruturalismo, mas também a guinada estrutural de Jacques Lacan: será possível compreender então como na França das décadas de 50 e 60 se difundiu uma certa expectativa de que as humanidades estariam prestes a ingressar de vez nos domínios do mais estrito rigor científico, graças ao respaldo que elas passavam a receber de uma “matemática qualitativas” (assim nomeada pelo antropólogo). O terceiro capítulo, por sua vez, fala do marxismo epistemológico-estrutural de Louis Althusser, cuja estranha conformação teórica não se discerne bem a não ser em referência aos preceitos discutidos nos capítulos anteriores. No quarto capítulo, enfim, Badiou é situado em função das coordenadas providenciadas pela epistemologia histórica e pelo estruturalismo, a fim de compreender como ele se relaciona com o

marxismo um tanto peculiar de Althusser: se bem que o capítulo se dedique a mostrar como a entrada de Badiou na filosofia do conceito se deu pela via de acesso que lhe apresentou o programa teórico althusseriano, ao mesmo tempo nos preocupamos em tornar evidente certas discordâncias para com Althusser que colocavam o jovem filósofo mais próximo de Cavaillès, de Bachelard e dos estruturalistas, analisando-se, para tanto, quatro de seus mais importantes textos publicados na década de 60. Um tópico deve ser objeto de atenção nesse contexto: o da recusa, por parte de Badiou, da noção lacaniana de sujeito, a testemunhar, quanto a esse aspecto, uma grande influência da concepção althusseriana de ideologia. No capítulo quinto dessa primeira parte, levando-se em conta que, antes de aproximar-se da epistemologia histórica e do estruturalismo, Badiou havia sido muito influenciado por Jean-Paul Sartre, buscou-se responder a seguinte pergunta: como a filosofia do conceito, especificamente sob a forma que ela assume no pensamento de Althusser, pôde satisfazer as exigências de alguém tão preocupado com o engajamento político, quando ela aparentava encerrar-se num estreito círculo onde nada mais tinha lugar senão a ciência e as suas exigências de rigor conceitual? Na tentativa de esmiuçar esse problema, falou-se das diferentes abordagens do tempo e da história que podem ser encontradas em Lévi-Strauss e Althusser, remontando a uma divergência mais básica a esse propósito, que distinguiria sensivelmente o estruturalismo da epistemologia histórica. Nesse capítulo, analisa-se parcialmente o primeiro livro de filosofia de Badiou, *Le concept de modèle*, trazendo à luz uma primeira síntese teórica a conjugar rigor matemático e anseios políticos revolucionários. E, no sexto e último capítulo, fala-se de como, aos olhos de Badiou, Maio de 1968 colocou o pensamento de Althusser em completo descrédito, abrindo uma via subjetiva para retornar ao marxismo por intermédio, entre outras coisas, de uma nova leitura de Hegel e de sua dialética.

- A segunda parte, como antecipado, é inteiramente dedicada a Jacques Lacan, mantendo-se como alvo o caráter essencialmente contraditório de sua empresa teórica. Aproveitando os esclarecimentos dados na primeira parte sobre o estruturalismo, que deverão ser acrescidos de outros ou aprofundados em sua complexidade na medida em que o requeira a exposição, deverá tornar-se claro que essa parte se justifica pela necessidade de explicar como o psicanalista propõe uma nova abordagem para acercar-se daquilo o que aparentemente passava a excluir-se irrevogavelmente dos domínios da razão pela estrutura, que seria o sujeito. Em verdade, é nisso que consiste a importância de assinalar a contradição que atravessa todo o ensino de Lacan: para o psicanalista,



não se trata de pensar o sujeito a despeito da estrutura, mas, de certa forma, é questão de pensá-lo em virtude dela. Desse propósito francamente contraditório, que singulariza Lacan em contraste com os demais estruturalistas, resulta uma forma ela também singular de lidar com a ciência: ainda em contraste com outros grandes nomes do estruturalismo, o psicanalista enxerga a ciência como se ela fosse investida de uma capacidade muito própria de historicizar a realidade, o que o aproxima da epistemologia histórica. No entanto, como será possível constatar ainda nessa parte da tese, se Lacan encontrava-se de alguma maneira próximo da epistemologia histórica, ele se distinguia de um pensador como Louis Althusser por não conceber a sua *práxis* como se devesse conformá-la de maneira estrita a uma prática científica. Essa *práxis* orientada pelo conceito, que é mais arte do que ciência, não obstante ter se beneficiado muito da aproximação que em certa época Lacan realizou em direção ao estruturalismo, testemunha uma exclusão interna a este último na medida em que, distanciando-se cada vez mais de qualquer ciência da linguagem, o psicanalista disponha-se a pensar a lógica de sua interveniência prática com a ajuda das matemáticas: como se a aprofundar o aspecto combinatório e, portanto, algébrico da estrutura até torcê-lo contra si mesmo, Lacan teria feito uma crítica imanente ao estruturalismo, levando-o além de sua tendência “sistemática”, até que as “matemáticas qualitativas” que Lévi-Strauss indicou serem a sua pedra fundamental pudessem confrontar a indecidibilidade do ato analítico. Se essa parte causa alguma estranheza – uma vez que, sem nada falar sobre política, ela se segue ao capítulo sexto da primeira parte, em que se torna evidente como Badiou envereda por uma teorização que tem em conta o sujeito em virtude, justamente, da política –, é em referência a essa crítica imanente ao estruturalismo e à relativa aproximação da epistemologia histórica que se deve compreendê-la: a questão que relaciona Badiou a Lacan não passa diretamente pela política, tratando-se, antes, de pensar uma *práxis* que, se não se confunde com a ciência, nem por isso se mantém alheia ao seu rigor conceitual.

- A terceira parte descortina um outro horizonte para a investigação a fim de melhor apreciar as convergências e as divergências das teorizações voltadas ao sujeito que são elaboradas por Lacan e por Badiou: adotando uma perspectiva histórica mais ampla, indica-se como os dois são herdeiros de uma linhagem do pensamento moderno que confere um destaque inédito ao sujeito, tanto no plano da filosofia quanto no plano da política, linhagem que se inicia com Kant, e que se desdobra na reinvenção da dialética, com Hegel e com Marx. Assim, essa parte faz ver que, apesar de não se referirem à

política de uma mesma forma, as duas concepções de sujeito descendem daquilo o que Étienne Balibar chama de “cidadão sujeito”, noção teórico-prática que adquire a sua real consistência a partir da Revolução Francesa: cada uma à sua maneira, elas são tributárias da contestação prática da servidão que sustentava o *ancien régime* na Europa; mas, também a revelar uma série de particularidades em cada caso, elas são fundamentalmente críticas para com a cidadania moderna em seus ideais e, sobretudo, em sua realização concreta. Ao estabelecer um tal eixo político para a articulação do problema, ficará mais claro como o sujeito pensado por Badiou se diz político num sentido que não contempla jamais o sujeito pensado por Lacan. E, também por intermédio dessa articulação, poderemos argumentar que, se não ensina nada a Badiou sobre a verdade da política, Lacan ensina muito sobre uma nova política da verdade que a psicanálise teria descoberto e que era preciso restabelecer na *práxis* que lhe é própria. Com o objetivo de melhor entender o que esse entrelaçamento de sujeito e verdade apresenta de novo, estabelece-se na sequência um breve confronto com algumas das ideias esposadas por Michel Foucault na segunda metade da década de 70 e início da década de 80: como essas ideias resultam em concepções muito específicas de sujeito e de verdade, as quais fazem valer uma crítica à psicanálise e ao marxismo, o contraste com Badiou e com Lacan serve à explicitação de que a política da verdade a que se votam estes dois nunca perde de vista a contradição e a universalidade que o sujeito implicaria. De modo que, distanciando-se da “filosofia da diferença”, tanto Lacan quanto Badiou podem ser entendidos reafirmar alguma validade para a dialética. E, detalhe o mais crucial, eles o fazem de forma tão singular que haveria nessa reafirmação uma espécie de reconhecimento de algumas das críticas que a filosofia da diferença endereçou à dialética. Tendo esse último aspecto em conta, o trabalho vai ser encaminhado no sentido de tematizar o contributo teórico do pensamento de Lacan para uma nova reafirmação da dialética, movimento ele mesmo contraditório uma vez que o próprio psicanalista fosse abertamente contrário à ideia hegeliana de *Aufhebung*, muito cara à tradição revolucionária marxista: apesar das aparências de que nenhum processo dialético poderia ter um desfecho positivo desde aquilo o que prescreve o ensino lacaniano, a abordagem matemática que ele leva às últimas consequências faria divisar uma nova lógica da cisão investida da capacidade de subtrair-se às limitações filosóficas de Hegel. Com o quê, emenda-se à nova consideração do sexo proposta pelo anti-filósofo uma outra consideração da política através da qual vislumbrar uma nova

filosofia: a filiação dos dois, deveremos argumentar na ocasião, é a de uma ética do impossível.

- A quarta parte traz o derradeiro comentário a *Théorie du sujet* a que este trabalho não poderia se furtar. Nela, tem lugar a recapitulação, levada a efeito com apuro e rigor, de como Badiou elabora uma concepção pós-lacanianana de sujeito, reportando-se, assim, a uma verdade que, concernindo à tradição dialética, não pressupõe a *Aufhebung* hegeliana, e nem tampouco se confina à meia-verdade “mal-dita” de Lacan.

O trabalho é longo e difícil, e a paciência, como de hábito, prova-se uma companheira indispensável para conduzi-lo até o seu termo. Só podemos esperar não ter fracassado de todo em respeitar as complexidades teóricas que ele envolve, e ter inspirado, assim, alguma paciência da parte daqueles que, dispondo-se a lê-lo, concedem a ele a única completude possível, mesmo que provisória, a que ele poderia aspirar; e isso não porque acreditemos ter providenciado ao leitor respostas definitivas, mas porque confiamos que a investigação aqui conduzida só pode verdadeiramente recomeçar na inquietude de cada um que se propõe levar adiante as suas indagações.

**Parte I – Queda e Ascensão do sujeito na trajetória inicial do jovem Alain Badiou**

## I. 1. Capítulo 1 - A filosofia do conceito

O programa de uma filosofia do conceito organiza um repertório teórico que se revela indispensável para avaliar a formação do pensamento de Alain Badiou.<sup>4</sup> E isso não por acaso, pois esse programa representa um dos capítulos mais significativos do pensamento contemporâneo francês, uma vez que o seu nome enfeixa toda uma série de problemas e mesmo um certo estilo de raciocinar que se tornou hegemônico na França da década de 1960. Com efeito, filosofia do conceito pode ser dita a vertente que, num certo período, expande alguns dos lineamentos estabelecidos pela assim chamada epistemologia histórica das décadas de 1930 e 1940, ao promover um encontro das noções que orientavam esta última com uma outra escola de pensamento, muito mais famosa, a atender pelo nome de estruturalismo, que, por sua vez, adquire real consistência na França das décadas de 1950 e 1960. Um tal programa faz nascer, portanto, uma múltipla frente que impõe, logo de saída, uma enorme dificuldade aos seus estudiosos: a de que, sob o nome de “filosofia do conceito”, estejam compreendidos autores tão numerosos e, a um só tempo, tão singulares. Assim, argumentamos que recompor o pensamento de Badiou em suas diretrizes iniciais requer uma certa familiaridade com alguns desses nomes, ou bem com as principais ideias carregadas por eles. Mas, justamente, uma dificuldade ainda maior, para não dizer uma patente impossibilidade, acaba por impor-se em decorrência do próprio esforço de reconhecer essa inter-relação, colocando-se como obstáculo

---

<sup>4</sup> O próprio Badiou nos coloca no caminho dessa pista, ao declarar, no prefácio a *L'aventure de la philosophie française*: “Para pensar a origem do momento filosófico francês da segunda metade do século XX, é preciso remontar ao início desse século, quando começam a se constituir na filosofia francesa duas correntes verdadeiramente diferentes. Algumas balizas: em 1911, Bergson profere em Oxford duas conferências muito célebres, publicadas em seguida na compilação *La Pensée et le mouvant* [*O Pensamento e o movente*]. Em 1912 aparece o livro de Brunshvicg que tem por título *Les Étapes de la philosophie mathématique* [*As Etapas da filosofia matemática*]. Essas duas intervenções (que se dão pouco antes da guerra de [19]14 – [19]18, o que não é indiferente) fixam para o pensamento orientações – na aparência, ao menos – em tudo opostas. Bergson propõe uma filosofia da interioridade vital, a qual subsume a tese ontológica de uma identidade do ser e da mudança apoiada sobre a biologia moderna. Essa tendência será seguida durante todo o século, até Deleuze incluso. Brunshvicg propõe uma filosofia do conceito, ou mais exatamente da intuição conceitual (oximoro fecundo desde Descartes), apoiada sobre as matemáticas, e a descrever a constituição histórica dos simbolismos em que de alguma maneira são recolhidas as intuições conceituais fundamentais. Também essa orientação, que liga as intuições subjetivas aos formalismos simbólicos, continuou durante todo o século, numa borda mais científica com Lévi-Strauss, Althusser ou Lacan, [e] numa borda mais artística com Derrida ou Lyotard. Nós temos, portanto, no início do século, o que eu chamaria de uma figura dividida e dialética da filosofia francesa. De um lado, uma filosofia da vida; de outro, para encurtar, uma filosofia do conceito” (BADIOU, 2012c, pp. 10 e 11). Vale lembrar que, em *Logiques des mondes*, ao referir essa linhagem nascida com Brunshvicg, Badiou enumera alguns de seus descendentes, tais como “Cavaillès, Lautman, Desanti, Althusser, Lacan e eu mesmo” (BADIOU, 2006, p. 16).

ao prosseguimento de nossa marcha já no início de seu percurso: não seria factível proceder a uma análise de cada um dos nomes compreendidos pela filosofia do conceito – muito embora seja possível imaginar que o melhor fosse recuperar a singularidade do próprio nome de Badiou pelo contraste com a singularidade de todos os outros nomes em referência aos quais ele seria entendido contrapor-se. Essa impossibilidade acabaria se impondo sobretudo se quiséssemos cumprir com um tal expediente pela só adoção da via das influências e das genealogias estritas, o que converteria o nosso trabalho num exercício infundo de remissões. Se nos entregássemos de pronto a essa tarefa, em breve, estaríamos perdidos em meio ao cipal de influências que cada uma dessas personagens admitiria e mesmo demandaria em sua genealogia privada.

A propósito da complexa rede de influências em que se desdobra a filosofia do conceito, talvez fosse mais prudente tomar um caminho análogo àquele apontado por uma crítica literária, que, naturalmente, fala desde o espaço conceitual que lhe é próprio, mas que nos convém por ser o lugar de uma intersecção das escritas:

Os movimentos de vanguarda do início do século [XX] foram coletivos, cosmopolitas e intercomunicantes. Seus representantes eram estrangeiros, viajantes, exilados, transnacionais. As ideias estavam no ar, e cada um as apanhava como queria ou como podia. Portanto, mais do que em outros períodos da história literária, a questão dos empréstimos e assimilações deve ser tratada em termos de intertexto, e não de influência. Os resultados interessam mais do que as origens (PERRONE-MOISÉS, 2000, pp. 211 e 212).

Tal como nos entrechoques dos quais surgiram as vanguardas artísticas do século XX – que não deixam de providenciar um modelo interessante para abordar as grandes correntes do pensamento filosófico no mesmo período –, teríamos cânones mais ou menos bem estabelecidos, assim como heterodoxias mais ou menos bem-sucedidas. No solo internacional (solo que, não obstante, continua sendo essencialmente europeu), tal como havia sido providenciado pelos herdeiros da filosofia crítica e da fenomenologia, emergia algo de substancialmente novo – não raras vezes como o resultado de um trabalho extremamente consciencioso que era, basicamente, o de levar até às últimas consequências o que tinha sido proposto pelos homens que viriam a ser superados por esses esforços mesmos.<sup>5</sup> Lidamos, assim, com elementos moventes, o que em muito dificulta o seu rastreamento. A título de

---

<sup>5</sup> Não é por outra razão que Michel Foucault discriminou as linhagens do pensamento francês como descendentes de duas leituras distintas das *Investigações lógicas* de Edmund Husserl (Cf. FOUCAULT, 1994, p. 764). A minuciosa reconstituição de Warren Montag dos antecedentes de Louis Althusser, em *Althusser and his contemporaries* [*Althusser e seus contemporâneos*], providencia um importante subsídio à indicação de Foucault, apontando, por exemplo, que Roman Jakobson, um dos principais nomes do estruturalismo, também se inspirou nas *Investigações lógicas*.

ilustração, pense-se, quanto à consolidação dessa mesma filosofia do conceito a que estamos nos reportando no presente momento, no papel desempenhado pelos estrangeiros Alexandre Koyré e Roman Jakobson, dois russos que vieram contribuir enormemente para a consolidação, respectivamente, do que se chama de epistemologia histórica e de estruturalismo. Pense-se ainda no intercâmbio de Jean Cavaillès e de Albert Lautman em Göttigen e em Hamburg. Ou em Claude Lévi-Strauss, em seus trabalhos de campo no Brasil e seu exílio em Nova York, onde viria a conceber a primeira obra propriamente estruturalista a situar-se fora do círculo linguístico, que não é nenhuma outra senão *As estruturas elementares do parentesco*. Por fim, pense-se nas figuras em quem os encontros das duas escolas de pensamento essenciais à filosofia do conceito efetivamente aconteceram, como Michel Foucault ou Louis Althusser.

Entrecruzam-se, pois, as escritas, cujos léxicos provêm dos nomes que cobrem o vasto espectro do estruturalismo e da epistemologia histórica, numa rede intrincada e bastante extensa que ultrapassa as fronteiras nacionais da França – e a que faz jus o retrato providenciado por Leyla Perrone-Moisés, mesmo que ele se encontre aqui deslocado de seu contexto original. Poder-se-ia imaginar que devêssemos recorrer, portanto, aos intertextos de tal maneira que seria preferível apoiar-se diretamente nos resultados, pondo de escanteio as reconstituições maçantes que se servissem largamente de contextualizações ou de argumentos genéticos indevidos. Não estaríamos viabilizando, assim, a construção de um plano auto-referente, como se os autores e as problemáticas estudados aqui fossem evidentes por si mesmos? Entretanto, tendo já em vista a impossibilidade dessa perfeita auto-referência, justamente para que possamos entender melhor certos resultados dessa complexa intersecção de escritas a estender-se no imenso quadro do pensamento francês do século XX – ou seja, exatamente para que possamos apresentá-los e apreciá-los como resultados –, optamos por destacar alguns dos léxicos (e as figuras que lhes estariam associadas) com os quais avaliar intersecções particulares, a saber, as decorrentes dos diferentes lugares onde esteve situado Badiou nos momentos mais decisivos de seu percurso filosófico inicial. Com isso em mente, neste capítulo, será necessário proceder a uma tentativa de alcançar uma medida para a envergadura intelectual<sup>6</sup> de Jean Cavaillès, de Gaston Bachelard e de Georges Canguilhem. Como esses três nomes já encontram-se em íntima conexão uns com os outros, dificultando o expediente cronológico de determinar quem precedeu quem, o recurso ao seu léxico permitirá, desde o ponto de vista daquela filosofia que mais apta se mostrou para reorganizar as problemáticas

---

<sup>6</sup> Isto é, refere-se aqui a extensão de suas ideias propriamente ditas, seu alcance institucional e, quanto a certos desdobramentos históricos, até mesmo a sua influência pessoal.

latentes no pensamento francês da década de 1960, que se realize uma incisão muito precisa através da qual atingir o essencial para a nossa pesquisa.

De nossa perspectiva<sup>7</sup>, aquele que emprestou o léxico central ao intertexto de toda a geração com que mais tarde deveremos nos preocupar<sup>8</sup>, mostrando-se capaz de fazê-la entrar na posse dos motivos essenciais em torno dos quais suas principais questões terão se desenvolvido, foi Jean Cavailles. Aquele mesmo filósofo, diga-se de passagem, que em decorrência de suas atividades na resistência armada à ocupação alemã na França durante a segunda guerra mundial foi assassinado pela *Gestapo* em fevereiro de 1944. Considerando-se a sua morte precoce, com incompletos quarenta e um anos, a sua grande influência foi devida sobretudo à divulgação de sua obra e de seus princípios teóricos por um restrito círculo de amigos, alunos e seguidores, dentre os quais deve-se destacar os nomes de Georges Canguilhem – responsável, em colaboração com Charles Ehresmann, pela publicação e pelo título de sua grande obra póstuma, *Sur la logique et la théorie de la science* [*Sobre a lógica e a teoria da ciência*] –, e de Gaston Bachelard, os dois fundadores, em França, de toda uma nova epistemologia e historiografia das ciências.<sup>9</sup> Certamente, dois autores que não se limitaram a divulgar o nome de Cavailles, mas que, direta ou indiretamente, acabaram por prolongar de maneira efetiva quais pudessem ser os significados da investigação filosófica que esse nome evocava. Num determinado círculo de intelectuais, portanto, percebe-se um movimento consciente de recuperação do legado de Cavailles, testemunhando para novas gerações as virtudes e as potencialidades de um autor que já não podia falar em seu próprio nome. Não são raros, assim, os pequenos “panfletos”, quase manifestos, rendidos ao papel pioneiro de Cavailles<sup>10</sup> – como numa outra linhagem, a saber, a do estruturalismo, era comum, ainda que por outros meios, render homenagens ao linguista suíço Ferdinand de Saussure. E, por um motivo bastante simples, podemos também nós servir-nos dessa figura mítica de pioneiro que muitos se permitiram enxergar em Cavailles: é porque é ele efetivamente a

---

<sup>7</sup> Qual seja, a de entender o contexto althusseriano em que se insere Badiou. Se for preciso sumarizar o objetivo deste primeiro capítulo (e, na verdade, também dos dois que a ele se seguem), diremos que, com ele, esperamos condicionar o leitor a se mover em meio à densa atmosfera conceitual que permeava os *Cahiers pour l'analyse*.

<sup>8</sup> Lembremos: está-se referindo aqui a feição multifacetada da filosofia do conceito, unindo epistemologia histórica e estruturalismo, dentre outros elementos (como, por exemplo, um certo espinosismo difuso).

<sup>9</sup> No que tange a esse restrito círculo, poder-se-ia ainda mencionar o nome de Alexandre Koyré, historiador das ideias relativamente independente, mas também influenciado por Cavailles; assim como, na década de 1960 (período a que se reporta a inquirição empreendida nesta seção de nosso trabalho), tem-se também Gilles-Gaston Granger, Jules Vuillemin e Jean-Toussaint Desanti, todos os três seus alunos.

<sup>10</sup> Lembre-se aqui do texto de Canguilhem, “Vie et mort de Jean Cavailles” [“Vida e morte de Jean Cavailles”], além de outros, tais como “L’oeuvre de Jean Cavailles” [“A obra de Jean Cavailles”], de Bachelard, e “Jean Cavailles ou la montée vers Spinoza” [“Jean Cavailles ou a ascensão em direção a Espinosa”], de Gilles-Gaston Granger.



conclamar a necessidade de instituir, contra uma filosofia da consciência – que tinha basicamente no neo-kantismo e na fenomenologia husserliana os seus maiores epígonos – o que se chama então de uma *filosofia do conceito*. Que fique bem claro, a locução “filosofia do conceito” – a ser empregada mais tarde tanto por Foucault<sup>11</sup> quanto por Badiou para referirem-se às respectivas tradições nas quais eles pretensamente estariam inseridos – não goza necessariamente de univocidade. Mas, na medida em que ela, numa determinada época, parece estabelecer um novo horizonte para a filosofia na França, e também na medida em que outros autores (neste caso, Badiou em especial) entendem poder apropriar-se dela para atender a seus fins, convém esclarecer alguns de seus motivos básicos.

Como era de se esperar, ocupando-nos do pensamento de Cavailles, deveremos restringir-nos àquilo que verdadeiramente importa para aclarar o significado tanto da rejeição como da posterior acolhida do registro conceitual da subjetividade por Badiou ao longo de sua trajetória filosófica. Mas, por outro lado, é bom que se advirta que o repertório do filósofo da matemática é surpreendentemente amplo, e que ele deverá reverberar sob múltiplas formas nas questões a serem tratadas mais adiante em nossa pesquisa. Sendo assim, em vez de simplesmente nos referirmos à obra que realiza como que uma síntese de seu pensamento (a já citada *Sur la logique et la théorie de la science*<sup>12</sup>), preferimos uma espécie de visada geral sobre a sua trajetória intelectual, apoiando-nos, para tanto, no belo livro de Pierre Cassou-Noguès, *De l'expérience mathématique – Essai sur la philosophie des sciences de Jean Cavailles* [Da experiência matemática – Ensaio sobre a filosofia das ciências de Jean Cavailles].

---

<sup>11</sup> Em um texto sobre Georges Canguilhem, escrito no fim de sua vida, Foucault teria dito: "Sem desconhecer as clivagens que, durante os últimos anos e desde o fim da guerra, puderam opor marxistas e não-marxistas, freudianos e não-freudianos, especialistas de uma disciplina e filósofos, universitários e não-universitários, teóricos e políticos, parece-me que se pode reencontrar uma outra linha de partilha que atravessa todas essas oposições. É aquela que separa uma filosofia da experiência, do sentido, do sujeito, e uma filosofia do saber, da racionalidade, do conceito. De um lado, uma filiação que é a de Sartre e de Merleau-Ponty; e, em seguida, uma outra, que é a de Cavailles, de Bachelard, de Koyré e de Canguilhem. Sem dúvida, essa clivagem vem de longe e seria possível fazer remontar esse tracejado ao século XIX: Bergson e Poincaré, Lachelier e Couturat, Maine de Biran e Comte. E, em todo caso, nesse ponto, estava estabelecido, no século XX, que era por meio dele que a fenomenologia seria recebida na França" (FOUCAULT, 1994, p. 764). Bertrand Ogilvie, em seu *Lacan – a formação do conceito de sujeito*, repara que esse tracejado desenhado por Foucault não compreende muito bem a figura de Lacan: o psicanalista é tanto um pensador do sujeito como um pensador do conceito. Não por acaso, o mesmo poderia ser dito de Badiou, quem, em sua própria reconstituição da linhagem histórica da filosofia do conceito, parece dividir internamente a reconstituição proposta por Foucault: no interior do conceito, que é todo ele oposto à consciência, separam-se entre si os formalismos matemáticos e o vitalismo.

<sup>12</sup> Presumivelmente, a sua obra mais influente, inclusive para a época pertinente à formação filosófica inicial de Badiou.

### I. 1. 1. Jean Cavailles

O livro de Pierre Cassou-Noguès cobre a produção intelectual de Jean Cavailles desde suas duas teses (a complementar e a principal, redigidas, respectivamente, no período de 1936 a 1937, e no ano de 1938), passando pelos artigos “La pensée mathématique” [“O pensamento matemático”] e “Transfini et le continu” [“Transfinito e o contínuo”], até chegar ao extremo de sua obra póstuma, o livro editado por Canguilhem e Ehresmann, *Sur la logique et la théorie de la science*. Em todo esse percurso, apresenta-se a preocupação do filósofo de acompanhar aqueles que, à época, eram alguns dos mais recentes avanços das matemáticas.<sup>13</sup> E, ao lado dessa preocupação, torna-se evidente uma confrontação efetiva com essas descobertas, numa laboriosa reconstituição de sua problemática e dos reflexos filosóficos<sup>14</sup> que elas provocam: manifestava-se não só um conhecimento de causa dos caminhos pelos quais enveredavam as matemáticas, mas também uma erudição filosófica capaz de indagar como tais caminhos atravessavam e redirecionavam a razão. Apesar de decisivamente influenciado por seu antigo professor, Léon Brunschvicg, que já se aventurava a pensar a razão humana como sendo fundamentalmente relacionada às ciências modernas (linha a que Bachelard e Canguilhem também darão continuidade), Cavailles subvertia as exigências neo-kantianas do relativismo crítico de seu velho mestre a fim de pensar uma razão que não fosse apenas dependente dos progressos científicos, mas, mais do que isso, que fosse imanente a eles. Caminhando mais rente ao seu escopo, seria preciso dizer que Cavailles terá se esforçado por pensar uma razão imanente ao devir das matemáticas.

Como o fará mais tarde Badiou, o fundador da filosofia do conceito reportava-se, então, à teoria dos conjuntos de Georg Cantor. Reportava-se igualmente à axiomatização de Richard Dedekind. E o fazia ainda à empresa formalista de David Hilbert e ao teorema do contínuo de Kurt Gödel, bem como ao paradoxo de Thoralf Skolem. De forma sumária, Cavailles havia tido o cuidado de escrutinar o movimento geral a partir do qual se propunha uma refundação das matemáticas: movimento testemunhado em uma nova aurora da ciência, ele alimentou a esperança da total inteligibilidade das matemáticas, sendo tocado adiante pelos projetos inteiramente formalistas ou logicistas da constituição daquelas como uma espécie de pensamento absoluto (isto é, um pensamento cuja referência caberia inteiramente a si mesmo).

---

<sup>13</sup> No caso, as operadas no final do século XIX e início do século XX. Em particular, como ficará claro pelas referências a seguir, a moderna teoria dos conjuntos e o problema dos fundamentos das matemáticas, cuja problemática é reconstituída em suas duas teses.

<sup>14</sup> Atendendo aos fins próprios de nossa pesquisa, deveremos nos concentrar nos ditos “reflexos filosóficos” do devir das matemáticas, operando uma mutilação bastante óbvia da obra de Cavailles, a qual conduz-se muito rente à história do pensamento matemático. Deveremos, pois, nos contentar com menções esparsas a alguns poucos autores e a suas teorias, não podendo nos aprofundar em seus detalhes técnicos.

Numa atmosfera crítica, de contínuo questionamento e delimitação de seu campo – ou ainda, de inédita expansão de suas fronteiras e instituição da autonomia de sua jurisdição –, as matemáticas assumiam como nunca antes a possibilidade de realizar um programa que não deixava de acusar a sua filiação ao sonho de um sistema de pensamento perfeitamente unívoco (talvez o último avatar de uma *mathesis universalis* e de um *calculus ratiocinator*, tal como imaginados, respectivamente, por René Descartes e Gottfried Leibniz). Alçava-se, pois, um vertiginoso voo em direção ao infinito<sup>15</sup>, desapegando as matemáticas das mundaneidades que ainda pudessem macular a sua pureza: a tese complementar do filósofo, ao exemplificar e testemunhar esse movimento, principiava exatamente por registrar o fato de que a aritmética e a geometria não mais necessitavam do respaldo do sensível, de tal maneira que os métodos propriamente analíticos<sup>16</sup> adquiriam não só um mais vasto domínio, como também uma prerrogativa quanto aos direitos de fundar as matemáticas.<sup>17</sup>

A questão é que uma tal prerrogativa não demorou muito tempo para encontrar um desmentido. De Cantor a Dedekind, e de Hilbert a Gödel, é como se Cavaillès, além de observar as elevações da ideia, pudesse reparar igualmente nas súbitas depressões que o seu campo descortinava: era essa a inquietante paisagem que se oferecia àqueles que tinham a paciência de percorrer com um olhar atento as ondulações que resistiam ao aplainamento então em curso das matemáticas. De certa maneira, aquilo em que resultava a impossibilidade de dar cabo do

---

<sup>15</sup> Curiosamente, esse “voo em direção ao infinito” apresenta uma importância crucial tanto para Cavaillès como para Badiou. Nem que fosse por essa intersecção mínima, pode-se dizer que nas empresas teóricas de Cavaillès e de Badiou há um mesmo fascínio diante da possibilidade, secundada por Cantor, de efetivamente pensar o infinito. Nesse sentido, pode-se entender que Badiou é fiel à filosofia do conceito como o teriam sido poucos de seus epígonos, ainda que a sua própria doutrina filosófica entre em desacordo com a epistemologia de Cavaillès.

<sup>16</sup> O que se refere aqui como analítico não corresponde ao sentido que Kant atribuía a uma tal palavra, isto é, como a qualificação de um juízo que nada acrescenta à matéria julgada, pois dela afirma somente o que o conceito envolve por si só (como seria o caso, por exemplo, com a proposição “uma pessoa solteira é alguém que não se casou”). Ao referi-lo, estaríamos mais próximos da concepção fregeana, tal como reconstituída por Jairo José da Silva em *Filosofias da matemática*: “Se uma demonstração possível de uma proposição envolve apenas leis gerais e definições, essa proposição é *analítica*; se, pelo contrário, qualquer demonstração dela lança mão de verdades de escopo limitado (como os axiomas da geometria), ela é *sintética*” (DA SILVA, 2007, p. 127). Não se perca de vista, contudo, o que diz Jairo José da Silva um pouco adiante em seu livro: “A identificação do lógico com o analítico é uma invenção de Frege, mas nós podemos muito bem definir o conceito de analiticidade diferentemente” (DA SILVA, 2007, p. 136). Essa estratégia, como explicado em *Filosofias da matemática*, foi adotada pelo círculo de Viena, que, a exemplo de Ludwig Wittgenstein, concebeu a analiticidade com um escopo prioritariamente linguístico, em tentativa de evitar as aporias em que incorreu Frege.

<sup>17</sup> Uma ligeira discordância entre Cavaillès e Brunschvicg quanto a este pormenor merece a nossa atenção: enquanto este remontava a Descartes o instante em que as matemáticas teriam finalmente se libertado do sensível, Cavaillès, melhor informado dos progressos feitos à época pelas matemáticas, considerava que o criador do plano que acabou por levar o seu nome ainda procurava na geometria uma confirmação sensível para os procedimentos algébricos. Cf. CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 26. O que o horizonte instituído pela filosofia do conceito possibilita, entretanto, é uma nova visada sobre a obra de Descartes, que seria um dos responsáveis por evidenciar, por meio de seu *cogito* inédito e o método que lhe seria correspondente, o lugar daquilo que em Cavaillès atenderá pelo nome de espaço combinatório. Visada a ser contrastada com o “retorno a Descartes” de Lacan e de Badiou.

referido aplainamento era a efetiva recapitulação da crise que a filosofia das matemáticas teria experimentado no final do século XIX<sup>18</sup>: de maneira contraditória, essa crise teria sido ocasionada por uma espécie de hiper-produtividade conceitual em que o nascimento de novos domínios teóricos, como o das geometrias não-euclidianas, colocava em questão a validade das próprias matemáticas, posto que os seus antigos domínios, classicamente tidos como referentes de um pensamento verdadeiramente rigoroso e perfeitamente capaz de clareza e certeza, houvessem sido questionados e relativizados como nunca antes. Afinal, como se assegurar da validade de uma matemática tão radicalmente nova, se ela vinha subtrair algumas das certezas que de certa maneira nortearam o próprio racionalismo da filosofia moderna? Uma produtividade conceitual de tal maneira expansiva não ameaçava os próprios limites dentro dos quais o rigor matemático poderia ser verificado e validado? Assim, quando irrompe triunfalmente o infinito atual, tal como concebido por Georg Cantor, a questão é recolocada: como garantir a uma empresa teórica tão ambiciosa, que se queria apta a conceder estatuto de cidadania à ideia de um “infinito atual”, que esse seu impulso não redunde em mera soberba metafísica, em auto-engano teórico ou em pura e simples ilusão verbosa? Afinal, não parecia ser nada razoável a constatação, a que havia chegado Cantor, de que existem infinitos maiores do que outros. Em resposta a esse perigo, de absoluta inconsistência conceitual, os próprios matemáticos puseram-se a pensar nos fundamentos de sua disciplina. E desse esforço surge toda uma série de construtos teóricos bastante engenhosos, cada um dos quais orientados segundo as diretrizes de diversos formalismos e logicismos que prosperaram no início do século XX. Momento de verdadeiro esplendor para a lógica e para as matemáticas, como dito antes, ele fomentará o ideal de uma totalização do campo das matemáticas como se fosse um domínio absolutamente pensável em si mesmo. O que pode ser tido como uma descrição adequada, mas somente até que um limite inultrapassável por fim lhes fosse assinado: esse limite é o da incompletude imposta pelo teorema de Gödel, o qual prevê, a partir do ano de 1931, a possibilidade de que existam teoremas verdadeiros que, devido às limitações axiomáticas então explicitadas a propósito de toda a matemática, seriam impossíveis de serem

---

<sup>18</sup> A esse propósito, convém dizer, com Jairo José da Silva, que, paradoxalmente, foi a partir dessa crise que a filosofia das matemáticas adquiriu verdadeira consistência: “Como uma disciplina filosófica com caráter próprio, ela é uma criação relativamente recente; seu aparecimento na cena filosófica remonta a fins do século XIX, aproximadamente, e deve muito à chamada ‘crise dos fundamentos’. Essa ‘crise’, caracterizada por um abalo de confiança nos alicerces das matemáticas - muito exagerada nos meios filosóficos -, se estendeu das últimas décadas dos Oitocentos até as primeiras do século XX, e foi desencadeada por uma série de paradoxos - alguns reais, outros aparentes - descobertos na teoria dos conjuntos e na lógica que pareciam pôr em questão a confiabilidade dos métodos matemáticos” (DA SILVA, 2007, pp. 26 e 27).

provados, fazendo escolher, dessa forma, entre a consistência e as próprias matemáticas.<sup>19</sup> Com isso, as altas esperanças de elevar as matemáticas de uma vez por todas até o reino das ideias puras teriam recebido mais do que um simples contragolpe. Em verdade, elas foram revertidas em certeza quanto à indecidibilidade que medrava no seio das próprias matemáticas: decorrência necessária da descoberta de Gödel, os formalismos e os logicismos, dispostos de maneira a submetê-las inteiramente à axiomatização ou mesmo à lógica propriamente dita, demonstravam-se irrealizáveis em suas aspirações mais ambiciosas, já que o plano das matemáticas descortinava uma espécie de paisagem acidentada que lhes seria intrínseca.

O espantoso, entretanto, é que, diante desse acontecimento, Cavailles nunca tenha falado em qualquer crise da razão. O que corresponde a um dos motivos para que a sua formulação epistemológica deva ser considerada *sui generis* – convindo evocar, pois, o mote de uma “experiência matemática” para caracterizá-la, como o faz Cassou-Noguès em seu livro. E é por reportar-se à matemática como sendo capaz de dar lugar a uma experiência conceitual que a doutrina de Cavailles aponta para um caminho interessante por meio do qual é possível divisar um outro lugar em que se torna evidente a divergência entre as chamadas filosofia continental e filosofia analítica, posto que essa divergência não resulte aí nem de ignorância desta por aquela, como tampouco da ausência ou presença de disposição que cada uma tem para reconhecer a devida importância do pensamento formal e objetivo das matemáticas: ao advogar por essa sorte de experiência conceitual, o filósofo francês inscrevia a não-mundaneidade das matemáticas num registro completamente outro do que aquele a que recorria a tradição dita analítica. Como se sabe, ainda que os analíticos mantenham como uma de suas maiores preocupações a objetividade do conhecimento – o que influencia o projeto de uma lógica geral, a qual justificaria inapelavelmente a existência de si e das matemáticas enquanto disciplinas sumamente racionais, passíveis, como tais, de completa demonstração<sup>20</sup> –, nunca lhes foi possível dispensar-se por inteiro do caráter não intuitivo que apenas um mundo suprassensível reivindicaria tranquilamente para si: de uma forma ou de outra, recorria-se sem maiores mediações à constituição desse reino separado, o qual resta inalcançável à experiência propriamente dita, a dar vez a uma dimensão que mesmo para os positivistas lógicos apresentava-se como face impassível da idealidade – ainda que, como exigido por suas inquirições a respeito do sentido, as quais reduziam o caráter não intuitivo do suprassensível a

---

<sup>19</sup> O resultado desse impasse é o de que as matemáticas, por serem imprescindíveis para o pensamento racional, são preferidas em lugar de uma consistência total.

<sup>20</sup> O que não deixava de ser uma forma de lhes garantir alguma objetividade, uma vez que as matemáticas, despidas de quase todo aspecto sensível como é de sua natureza, poderiam crer-se próximas demais das ficções.

uma instância linguística, essa idealidade se encontrasse confinada aos limites da tautologia. De sorte que, para esses mesmos positivistas lógicos – que, em sua cruzada contra a metafísica, mostravam-se completamente indispostos a aceitar o platonismo de um Frege ou de um Gödel –, as matemáticas dispunham-se como uma face ideal com a qual contrapor a outra face com que a ciência deve compor-se, qual seja, a face da experiência sensível: enquanto de um lado viriam depositar-se os dados empíricos, que seriam a fonte irrecusável de qualquer conhecimento efetivo da realidade, de outro, viriam dispor-se as formalizações lógico-matemáticas, supostas providenciar a gramática em que poderia expressar-se todo e qualquer sentido. Ou seja, mesmo para aqueles que haviam restringido drasticamente o escopo da razão à positividade do que pode ser pensado objetivamente, ainda era necessário lançar mão das abstrações da matemática e da lógica, numa tentativa de coordená-las com a sua contraparte empírica: de certa forma, o que se intencionava era reunir, através de um reiterado confronto, aquelas que pretensamente seriam as duas faces que compõem o rosto da ciência, como se a permitir, assim, que convirjam num ponto específico duas coisas essencialmente distintas uma da outra, e que seriam perfeitamente discerníveis enquanto tais. De sua parte, Cavailles não negava que as matemáticas apresentam uma espécie de participação no ideal – pelo que, na sua perspectiva, elas não poderiam nunca ser decalcadas imediatamente do mundo da percepção. Ele negava, no entanto, que essas idealidades fossem permanências eternas, ou bem entidades sempre iguais a si mesmas que, altaneiras, pairassem acima do intelecto humano, o qual, por seu turno, através do concurso de alguma revelação ou elevação de si, dar-se-ia o trabalho praticamente nulo de recolhê-las e expô-las em sua verdade. E negava ainda que o intelecto, quando a praticar as matemáticas, estivesse torturando-se num trabalho que, apesar de hercúleo, seria destinado a anular-se por completo ao final de seu expediente, posto que dele não restaria nenhum traço no resultado último do processo.<sup>21</sup> Para Cavailles, as matemáticas não poderiam constituir-se como idealidades senão por meio de um intenso labor do conceito, procedimento avesso a essa espécie de decantação das formas a que se propunham os filósofos analíticos.<sup>22</sup> Se há alguma decantação através da qual as matemáticas podem adquirir, de maneira progressiva, um estatuto que faria distar irredutivelmente a sua idealidade de qualquer referente

---

<sup>21</sup> A questão não é exatamente a de ignorar, digamos, que um teorema, quando alcança a sua forma propriamente conceitual, não guarda mais a memória dos procedimentos de que resultou. Numa perspectiva mais afeita à dialética, a questão é que o que essa forma nega, ela de certa maneira o nega de maneira determinada.

<sup>22</sup> O que, decerto, não é nenhum procedimento tranquilo, uma vez que consiste na depuração interminável das equivocalidades que obstam a certas formulações lógicas. Na medida em que tem de admitir esse labor conceitual, Cavailles reconhece a importância do trabalho dos analíticos, sem lhes conceder, no entanto, a validade de suas concepções epistemológicas. Veremos isso mais adiante, quando comentarmos as objeções de Cavailles ao projeto de Carnap de uma sintaxe geral.

sensível, ela se processa através do próprio mundo sensível, e de uma forma tal que elas nunca podem subtrair-se a ele por inteiro: a sua produtividade ideal é sempre, e ao mesmo tempo, uma produtividade que tem lugar no mundo.

Nesse contexto, a locução “experiência matemática” merece uma consideração um pouco mais detida: em vez de fundar as matemáticas na experiência sensível, ela diz respeito ao processo através do qual as matemáticas alcançariam o seu estatuto de relativa idealidade. Logo, considerando que, para Cavailles, não houve nada que pudesse ser enxergado como uma crise da razão, faria sentido perguntar: entre dois abalos sísmicos, tais como os que se fizeram sentir nos domínios das matemáticas no final do século XIX e no início do século XX, onde aportar? Ao procurar apreender a razão imanente ao devir das matemáticas, Cavailles parecia responder que é a busca por um porto seguro que acabou se mostrando vã. Em vez de atracar de uma por vez todas, seria preciso situar-se no movimento ele mesmo – pelo que significamos o movimento infinito das descobertas que a sucessão das teorias secundaria aos sequiosos de navegar em novos mares.<sup>23</sup> Em outras palavras, mais prosaicas: as matemáticas, muito embora fossem reconhecidamente produtoras de resultados dotados de algum valor ideal, deixavam de ser visadas como se passíveis de uma síntese absoluta, ou isso pelo menos na medida em que esta última fosse pensada como um resultado simples a ser obtido por uma demonstração única. Elas passavam, portanto, a ser encaradas como o lugar de uma efetiva experiência. Nessa movimentação, a própria história das matemáticas contraía um eminente valor epistemológico. O que certamente poderia soar contraditório, considerando-se que não parece haver nenhuma área do saber mais estranha ao curso da história do que a das matemáticas<sup>24</sup>: em seus domínios, a cada nova grande descoberta, é como se a sua história deixasse de existir, pois as descobertas com maior alcance não permitem apenas estabelecer como os seus muitos segmentos deverão organizar-se a partir de então, mas permitem também identificar o porquê da relativa eficácia dos procederes anteriores a essas descobertas, fazendo com que sejam descartados, logo em seguida, os velhos ramos – dado cuja evidência rebrilhava com uma luz particular no contexto de uma tentativa (com um parcial sucesso) de sua refundação geral. Utilizando-nos de uma metáfora de Bachelard<sup>25</sup>, poderíamos dizer que, na história das matemáticas, quando de seus desenvolvimentos mais significativos, o cume reage sobre a base: trata-se de uma determinação

---

<sup>23</sup> Impede-se, assim, de recorrer aos objetos sensíveis, mas também aos modelos platônicos como referentes de uma dada teoria.

<sup>24</sup> Com a possível exceção, é claro, da filosofia, segundo as conhecidas teses de Hegel a respeito de sua história.

<sup>25</sup> Nós o fazemos a exemplo de Cassou-Noguès, que, a certa altura de seu livro, também recorre a essa metáfora. Cf. CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 22.

retroativa a manifestar uma efetividade que sugere ser exterior à história, e mesmo oposta a ela. Ora, mas, em concordância com essa virtude retroativa, o trunfo de Cavaillès é precisamente o de reconhecer que as matemáticas realmente possuem uma história ideal, e que essa história ideal viria a constituir-se numa espécie de travessia de sua história ordinária, a conformar desse modo uma experiência a contrapelo da cronologia mundana.<sup>26</sup>

Desde o início, deixemos bem claro o seguinte: essa produção das idealidades por meio da travessia daquilo que na história ordinária das matemáticas é mundano está muito distante de ser um rele anedotário, subtraindo-se, assim, a qualquer referência à psicobiografia deste ou daquele matemático.<sup>27</sup> De saída, é preciso notar que Cavaillès circunscreve a efetividade da experiência matemática aos gestos em que ela se perfaz. Dessa maneira, em 1939, numa tentativa de definir o conceito de experiência, Cavaillès, ao recorrer a uma ideia cara a Hilbert, estabelecia o seguinte: “Por experiência eu entendo um sistema de gestos regido por uma regra e submetido a condições independentes desses gestos” (CAVAILLÈS, apud CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 11). Por sua vez, esforçando-se para explicar a tentativa de pensar a experiência matemática através da importância que Hilbert ligava ao papel desempenhado pela manipulação dos signos, Cassou-Noguès introduz em seu comentário uma distinção tripartite: distinção que não se encontra nominalmente em Cavaillès, ela demonstra, no entanto, uma inegável aptidão para reorganizar e interpretar o seu trabalho conceitual, tendo sido cuidadosamente proposta desde algumas indicações dadas pelo próprio filósofo a respeito daquilo em que consistiriam a experiência matemática e os seus gestos correspondentes. A distinção tripartite faria menção, pois, à discriminação dos gestos naturais, dos gestos combinatórios e dos gestos operatórios. Uma vez que o pensamento de Cavaillès enraizava-se no solo neo-kantiano preparado por Brunschvicg, Cassou-Noguès pensa os gestos enquanto

---

<sup>26</sup> Ou seja, trata-se de uma “história ideal” que se constitui *desde* a “história ordinária”, mas que nunca se encerra dentro de seus limites.

<sup>27</sup> Em nada diferindo, para o fato de que essas psicobiografias sejam todas estranhas a tais desenvolvimentos, o quão importante qualquer um desses matemáticos tenha sido. Assim, exemplificando a dimensão conceitual do referido problema, quando situa as inovadoras teorias de Cantor, Cavaillès procura mostrar que elas respondem a uma série de questões suscitadas por outras teorias - aspecto a partir do qual ele também pretendia evidenciar a unidade das matemáticas. Cf. CASSOU-NOGUÈS, p. 30. Nisso haveria uma diferença para com Brunschvicg. Traduzimos aqui uma passagem do livro de Cassou-Noguès que lança luz sobre a querela entre os dois filósofos, a qual foi descontinuada um tanto abruptamente: “Tendo Brunschvicg reprovado Cavaillès por negligenciar a psicologia das matemáticas, este responde muito secamente: ‘Mas, senhor, esse problema não é de maneira alguma aquele que eu examino e, para ele, isso não tem nenhum interesse’” (CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 23). Num movimento filosófico geral, que também concerne à fenomenologia e à filosofia analítica, desacredita-se a psicologia, em grande parte pelo sensualismo e pelo solipsismo em que ela ameaçava encalacrar o pensamento. No caso de Cavaillès, entretanto, a novidade consiste em pensar a dimensão do sentido sem fazer recurso ao campo transcendental da consciência. Solução que escapava tanto ao subjetivismo de Brunschvicg como à intencionalidade husserliana tal como teria sido celebrada por Sartre em seu famoso texto “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”.



sinônimos de sínteses do diverso – herança kantiana que, antecipemos, será mobilizada contra Kant. Sendo todos os gestos mencionados acima sínteses do diverso, em Cavaillès, o que seria responsável por diferenciar os gestos combinatórios e operatórios dos gestos naturais era o campo próprio em que aqueles atuavam: campo onde ultrapassava-se a mera intuição sensível, ele providenciaria o lugar adequado ao trabalho matemático. Teríamos, assim, o espaço combinatório, espécie de construção conceitual a estender a percepção numa outra modalidade, e que seria como que um campo independente submetido a determinadas regras.<sup>28</sup> As combinações atenderiam, pois, pela possibilidade de manipulação dos signos nesse campo, articulando-os sob uma forma regrada. No que diz respeito às operações, estas consistiriam no “ato intelectual do matemático”, ato de enunciar tais articulações em proposições (como que trazendo à consciência as articulações inconscientes das combinações) e de relacionar as proposições por meio de demonstrações. Olhando através do prisma neo-kantiano, dois processos distintos e irreconciliáveis, a reclamar medidas divergentes das faculdades postas em jogo. No entanto, quanto ao trato que ele dispensará aos dois, Cavaillès deseja apresentá-los como duas faces de um mesmo e único processo, propondo a imanência das operações matemáticas à manipulação dos signos: “É uma combinação de signos que, para quem sabe ler, realiza uma operação” (CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 14).

Para Cavaillès, ainda que os dois últimos gestos, que são os gestos que perfazem propriamente o trabalho matemático, fossem qualitativamente distintos dos gestos naturais, eles conferiam às matemáticas uma materialidade, inserindo-as numa prática concreta<sup>29</sup>, como que emprestando corpo e movimento ao labor do conceito. Por isso que se diz que “(...) [a matemática] é uma operação que não pode acontecer a não ser quando se encarna nos signos” (CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 14). Os voos em direção ao infinito realizados por Cantor nada tinham que ver com os suspiros etéreos de um espírito que chegava, enfim, à perfeita conformidade consigo mesmo: eles se iniciavam desde os símbolos manipulados por intermédio de gestos aos quais convinham regras que lhes atribuíam uma espécie de extensão procedural, ultrapassando, por fim, a sua mera inscrição nas folhas volantes, mas não sem antes circular nessas próprias cifras. Se, como dizia Hilbert, “ninguém nos poderá expulsar do

---

<sup>28</sup> Espaço em que, certamente, os signos adquirem uma idealidade - o que já era um acréscimo às reflexões de Hilbert acerca deles, pois o matemático os compreendia quase que num registro inteiramente mecânico. Assim, os signos passam a ser os veículos de relações de pensamento específicas em vez de manifestar imediatamente a percepção o seu aspecto físico.

<sup>29</sup> A concretude da prática teórica opõe sua abstração, não ao real, mas ao intuitivo. Dessa maneira, para Cavaillès, não existem teorias matemáticas absolutamente abstratas, mas apenas mais abstratas relativamente às teorias que as mais novas vêm substituir.

Paraíso que Cantor criou”, é porque um tal Paraíso já havia se materializado na tessitura dos gestos a conformar a teoria dos números transfinitos desde um repertório particular de símbolos.<sup>30</sup> Com Cantor, o infinito ganhou uma inédita concretude, subvertendo praticamente todas as suas antigas elaborações. Mais do que isso: com o grande trabalho do matemático russo-alemão, um outro infinito chegou mesmo a impor-se em lugar de suas velhas medidas imaginárias, colocando-se, doravante, como uma referência absolutamente nova para a razão.<sup>31</sup> Ora, a seguir a nossa leitura, isso só poderia ser entendido propriamente se, em direção contrária a Brunschvicg – que buscava sempre remeter a ciência à consciência, como se aquela fosse coextensiva aos limites desta<sup>32</sup> –, se admitisse uma consciência continuamente reestruturada pela ciência, e um mundo a expandir-se à medida em que a ciência progredisse: em outras palavras, para Cavaillès, só se tem noção da magnitude do feito de Cantor se, ao invés de subordinar as matemáticas à consciência e ao mundo, o conhecimento do mundo e a consciência fossem reportados ao devir das matemáticas.

Optando pela imanência dos gestos operatórios aos gestos combinatórios – ou seja, imanente aos atos de composição sistemática com signos e figuras (atos comumente tidos por “mecânicos”<sup>33</sup>) é a própria conformação das operações intelectuais, que são as operações pelas quais os primeiros tornar-se-iam como que [mais] transparentes a si mesmos –, fazia-se viável pensar uma nova relação entre teorias intuitivas e teorias abstratas.<sup>34</sup> Em certa medida, uma tal compreensão do devir das matemáticas não deixava de registrar a precedência que o abstrato adquire sobre o intuitivo. Mas, a esse dado elementar, Cavaillès acrescentava uma dinâmica: o que quer dizer que, em sua epistemologia, as teorias abstratas progressivamente adquirem precedência sobre as teorias intuitivas, e o fazem através de um processo, sempre a partir das

---

<sup>30</sup> Que é certamente um repertório qualquer, afinal, os símbolos empregados não são essenciais para a validade da teoria. Mas, ainda assim, trata-se de um repertório determinado, operando segundo regras determinadas.

<sup>31</sup> Quanto ao infinito em Cavaillès, pode-se dizer que, por intermédio dessa referência, fazendo oposição a Henri Bergson, o filósofo da matemática permite, dentre outras coisas, que novas comunicações com Espinosa se estabeleçam na França: tal como no racionalismo do holandês, o infinito passa a ser o verdadeiro objeto do conhecimento racional, enquanto à imaginação convém o finito. Cf. PEDEN, 2014, p. 41. De certa maneira, com o seu recurso nada ortodoxo a Espinosa, Cavaillès aponta um outro caminho para se chegar à dimensão quase autônoma do sentido (como, aliás, o terá explicitado, a partir de outros referenciais, Gilles Deleuze).

<sup>32</sup> Em verdade, Brunschvicg já havia começado a pensar novas relações entre consciência e ciência, mas o fazia de forma a privilegiar o polo subjetivo, como se a consciência permanecesse separada, pairando acima da experiência: “A razão brunschvicguiana é um poder de invenção como que suspenso sobre a experiência. A razão para Cavaillès é um poder de [realizar] gestos na experiência e segundo a experiência” (CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 178).

<sup>33</sup> Obviamente, no quadro teórico de Cavaillès, eles não o seriam nunca, o seu projeto dependendo largamente da capacidade de encará-los como algo mais do que um simples gesto mecânico. O problema, assim, é o de saber como o sentido pode surgir das combinações dos signos. Cf. CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 108. Problema que, como se sabe, toca de perto ao estruturalismo.

<sup>34</sup> Relação que, lembremos, correspondia em alguma medida à tarefa histórica imposta à epistemologia pela situação então vigente das matemáticas.

teorias intuitivas, de tal maneira que aquelas de alguma forma pressupõem estas.<sup>35</sup> Pressuposição que, todavia, acaba por revelar-se recíproca, desdobrando-se, portanto, numa sucessão não-linear porque tensionada em duas direções simultaneamente, a redimensionar, de maneira reiterada, um e outro de seus polos: “(...) os campos abstratos reorganizam os campos intuitivos e, melhor, os campos intuitivos se integram aos campos abstratos” (CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 83). Assim, em sua tese principal, Cavallès recorre a exemplos de um expediente operatório que ele chama de generalização como sendo um processo no qual o devir matemático estaria presente em sua dupla tensão<sup>36</sup>: por meio de seus procederes, combinações já estabelecidas ganham um outro alcance, mais amplo, graças às novas disposições (ou, poderíamos dizer ainda, graças às novas escritas que nelas tomavam corpo) das operações que as apresentariam então em sua generalidade. Repetidas vezes instado pelas escritas ainda entremeadas de elementos intuitivos, o conceito depurado, que se apresenta sob formas cada vez mais abstratas, coloca-se, enfim, na ordem do dia.

A um só tempo, os gestos combinatórios e os gestos operatórios eram, sob um certo aspecto, aproximados, e, sob outro, separados. Como acontecia no caso acima mencionado, o do expediente das chamadas generalizações: nelas, o procedimento formal, que faz com que as combinações sejam apresentadas em sua generalidade, exige a cada vez um novo repertório de símbolos, pelo que acaba por acrescentar outras combinações àquelas que se desejava explicar. Essas novas combinações entre os signos permitiriam novas operações, sem que as novas combinações pudessem ser imediatamente aclaradas (ou, digamos assim, sem que elas pudessem tornar-se imediatamente “conscientes de si mesmas”): o resultado disso é um apelo a um movimento de contínua reformulação das teorias matemáticas. Ainda que ambas estejam fundamentalmente inscritas num mesmo processo, as combinações e as operações não podem nunca coincidir imediatamente umas com as outras. A necessária articulação entre os dois gestos como registros distintos nada mais era que a consequência de uma duplicação advinda à combinação dos signos quando estes tentavam “explicar” a sua própria efetividade – “explicação” que, como se pode ver, é necessariamente acompanhada de uma “complicação”. Justamente por isso, avalizando com um outro alcance a experiência matemática, Cavallès

---

<sup>35</sup> Pressuposto que não comporta nenhuma razão suficiente, como se o anterior contivesse o seu sucessor. Como veremos mais adiante, o que temos aqui é qualquer coisa da ordem de uma dialética.

<sup>36</sup> Cf. as pp. 86 e 87 do livro de Cassou-Noguès, em que se evidencia, através de um breve exemplo de como uma propriedade específica relativa a certos operadores de exponenciação pode ser generalizada, que essa ideia é tributária de algumas das teorizações de Dedekind. Quanto ao desenvolvimento ulterior da filosofia de Cavallès, diga-se que, na última fase de seu pensamento, a formalização e a generalização - dois métodos pelos quais ele articula o devir das matemáticas - deverão dar lugar ao que se designa então como a paradigmação e a tematização. Cf. CASSOU-NOGUÈS, 2001, pp. 273 e 274.

convocará o teorema da incompletude de Gödel para fazê-lo depor em favor da imprevisibilidade como componente essencial do devir das matemáticas (Cf. CASSOU-NOGUÈS, 2001, pp. 159 e 160). Num outro sentido possível para a expressão “experiência matemática” – a saber, o de uma experimentação num campo combinatório –, o teorema de Gödel descompleta as teorias matemáticas ao destituí-las, num mesmo ato, da certeza pela qual o matemático esperaria reger de forma absoluta uma dada teoria a partir de sua consistência interna: desde aquilo o que avançava esse teorema, nenhum sistema poderia ser dito explicitar a sua consistência “lógica”, sendo necessário, para tanto, recorrer a um sistema mais rico que o primeiro, ou seja, um “metassistema”, a ser construído em conformidade com o risco a que se expõe quem não sabe exatamente por onde será preciso seguir. As matemáticas - que o formalismo de Hilbert havia idealizado como um conjunto de procederes “mecânicos”<sup>37</sup> - passavam a ser encaradas como se dependentes em essência de conjecturas e hipóteses, encontrando-se dessa forma prenhes de tentativas e erros. Alguma coisa de imprevisível apresentava-se, portanto, no horizonte de cada uma das teorias, porque cada uma delas fomenta dificuldades a serem resolvidas por novas teorias – propondo, assim, que a imprevisibilidade de uma dada teoria fosse rematada pela teoria subsequente. Mas isso não sem que uma nova imprevisibilidade se constituísse no processo.<sup>38</sup>

\*

A despeito dessa imprevisibilidade característica da experiência matemática, de acordo com Cavailles, ao seu devir convém uma necessidade própria, porquanto, nele, a sucessão das teorias não esteja exatamente entregue ao acaso. Não se tratava, contudo, de uma necessidade lógica, fechada em si mesma, como se as matemáticas pudessem nascer de uma só vez, dispondo-se assim por inteiro num único procedimento de demonstração:

O devir [das matemáticas] é autônomo e necessário na medida em que as razões do devir são fenômenos interiores aos campos em devir, de sorte que se pode explicar o devir sem fazer intervir uma causalidade

---

<sup>37</sup> Que consistiriam, assim, em qualquer coisa da ordem de sistemas totalmente planejados e perfeitamente funcionais.

<sup>38</sup> De outra maneira, isso quer dizer que o campo de uma determinada teoria contém mais do que seus objetos. Ou seja, o que ela contém não são exatamente outros objetos, ou ainda os objetos de uma nova teoria, mas o horizonte de emergência de objetos pertencentes a uma nova teoria. Cf. CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 157. De sua parte, tentando responder às dificuldades originadas das questões elaboradas por Cavailles, Cassou-Noguès recorre a interseções com a fenomenologia, utilizando-se, para tanto, da intencionalidade husserliana e do *empiètement* de Merleau-Ponty. É interessante registrar que, segundo Cassou-Noguès, o pensamento de Cavailles não se restringe a uma filosofia do conceito, o que o desfecho de *Sur la logique et la théorie de la science*, obra que de alguma maneira permaneceu inconclusa, deixaria entrever. Um tal fato indica que essas comunicações a que se arrisca Cassou-Noguès, a relacionar entre si Cavailles, Husserl e Merleau-Ponty, não poderiam ser consideradas arbitrárias. Pelo escopo de nosso trabalho, porém, não poderemos nos deter nesses aspectos.

exterior. O campo possui as razões de seu devir, ainda que essas razões não determinem o devir de forma demonstrativa ou de forma que os seus primeiros termos determinem uma sequência recorrente (CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 139).

Antes, tratava-se de uma necessidade interna ao desenvolvimento das matemáticas, necessidade segundo a qual deveria processar-se o seu devir. E esse tinha de ser um devir que era um desdobrar-se redobrando-se, mas nunca como si mesmo – ou seja, um devir que era uma reprodução de si a implicar sempre uma recriação de si. Sua necessidade interna revelava a capacidade das matemáticas de voltarem-se para si mesmas, sem que, contudo, fosse necessário ou mesmo possível que elas permanecessem em si mesmas<sup>39</sup>: portanto, elas eram tomadas como se num movimento que sem dúvida poderia ser dito conter algo de crítico. Mas, ao resvalar nessa palavra, é preciso indagar: esse movimento é crítico tal como aquele instaurado por ou em nome de uma razão pura - sem que nos esqueçamos, afinal, de levar em conta o pano de fundo neo-kantiano contra o qual se erguia o prosclênio de Cavallès? O breve percurso feito até aqui já indica que não. E, de fato, na obra de Cavallès, opõem-se os matemáticos e os reflexos filosóficos decorrentes de suas teorias ao complexo epistemológico oriundo do kantismo. Dessa maneira, contra Kant, opõe-se Hilbert: o que quer dizer que, contra a filosofia crítica de Kant, assinala-se a prática crítica do movimento geral do qual fazia parte Hilbert, reconhecendo-se, portanto, a necessidade de percorrer a via aberta pela multiplicidade de regras que flagrantemente escaparam aos limites do entendimento da filosofia kantiana (Cf. CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 108). O que, por outra, torna imprescindível observar que Cavallès sustenta uma tal oposição sem, contudo, desprezar o que advém desse encontro: suspeitando, de um lado, de uma filosofia que se encerra dentro dos limites da razão pura, bem como, de outro, da epistemologia que toma as matemáticas como um simples programa mecânico de manipulação dos signos, ele podia ir além dessas duas perspectivas e de suas respectivas restrições. Sem nunca ceder quanto à precedência que aqueles verdadeiramente familiarizados com a prática matemática devem manter sobre o conhecimento distanciado dos filósofos, Cavallès decide, no entanto, reter algo ao plano transcendental das operações conceituais em que a filosofia havia se aventurado, tornando manifesta a sua vontade de produzir um novo pensamento a propósito do devir matemático através da superação de ambas as tendências mencionadas.

---

<sup>39</sup> Em termos de perfeita identidade a si, as matemáticas parecem nunca aceder a um tal instante, caracterizando-se por um diferenciar-se perpétuo. Como veremos, elas gozam de autonomia, só que a autonomia é também manifesta num processo, que é incessante produção de si mesmo.

Nessa toada, reconhecia-se que os juízos sintéticos *a priori*, incorporados na *Crítica da razão pura* por meio de um exemplo tomado à aritmética (o famigerado  $5 + 7 = 12$ ), de alguma maneira respondiam à imprevisibilidade das matemáticas, sem, contudo, rendê-las ao empirismo: com a filosofia kantiana, as matemáticas não se encontravam atreladas à experiência ordinária, e sim às condições gerais de toda e qualquer experiência, as quais teriam sido fornecidas pelas formas puras da intuição, a saber, o espaço e o tempo. Uma tal solução guardava as matemáticas das tautologias do analítico, na mesma medida em que interditava que fossem tomadas por meras abstrações do sensível. E, de fato, alguma coisa dos gestos combinatórios e dos gestos operatórios, tal como pensados por Cavallès, ficava entrevista no construtivismo por meio do qual Kant reconhecia a filiação da geometria ao espaço e da aritmética ao tempo – os dois, espaço e tempo, sendo formas puras que eram como que campos ideais onde as entidades matemáticas poderiam ser fabricadas. Porém, o circuito kantiano do esquematismo transcendental, a intermediar intuição e entendimento através da imaginação, mostrava-se francamente inadequado quando em confronto com as novas combinações e operações inventadas pelas matemáticas nos séculos XIX e XX: ele simplesmente não poderia prover o espaço em que elas tinham lugar – por exemplo, quando às geometrias não-euclidianas pretendia subentender um símile do espaço euclidiano, fixado na estética transcendental como horizonte inultrapassável de todo espaço concebível que fosse realmente passível de conhecimento.

Antecipando ou mesmo descobrindo todo um novo plano de operação para a filosofia na França<sup>40</sup>, Cavallès rompia o circuito kantiano – ou, mais precisamente, ele rompia com a tentativa de Kant de conter a experiência em limites completamente discerníveis para a razão, como se o pensamento pudesse muito tranquilamente subtrair-se àquela.<sup>41</sup> Em verdade, nem tão distante das observações que Hegel contrapunha à filosofia crítica no prefácio à *Fenomenologia do espírito*, Cavallès notava que a pretensão de instaurar uma investigação transcendental como operação da qual estaria ausente toda e qualquer experiência tem como

---

<sup>40</sup> Num outro sentido, Henri Bergson também rompe com esse circuito, como o expõe magistralmente Bento Prado Jr. em *Presença e Campo transcendental – consciência e negatividade em Bergson*. Como se pode concluir por esse livro, Bergson inaugura todo um estilo de interrogação filosófica que acaba marcando no cenário intelectual francês até mesmo os seus opositores, em particular Cavallès e Bachelard, que propõem uma das mais significativas alternativas à sua filosofia da vida.

<sup>41</sup> Ruptura que, como sugerido acima, não deixava de reconhecer a fecundidade de algumas das ideias de Kant. Fala-se aqui em ruptura no sentido de uma nova disposição de elementos que ainda demonstram algum interesse em serem mobilizados, elementos aos quais não poderia mais convir o antigo circuito. É como se a Kant não coubesse nem a estreiteza dos empiristas, nem a generalidade dos platônicos, faltando-lhe, entretanto, a dinâmica singular do devir das matemáticas.

pressuposição, em toda extensão de seu trajeto, nada menos que a própria experiência.<sup>42</sup> Em *Sur la logique et la théorie de la science*, a partir de uma crítica ao suposto estatuto transcendental da lógica na filosofia kantiana – que, como tal, tencionava buscar apreender o pensamento como ele deveria ser, e não como ele é (caso que exigiria, por sua vez, os concursos da psicologia) –, Cavaillès expunha o impasse decorrente do ato de apresentação do *a priori*, mantendo como o seu alvo a impossibilidade de depará-lo em sua positividade (Cf. CASSOU-NOGUÈS, 2001, pp. 252 e 253). O raciocínio do filósofo se constrói de maneira a dar a ver o absurdo em que Kant teria incorrido: é como se à pergunta sobre o que é o *a priori*, o filósofo alemão pudesse responder apenas que ele é o que a experiência não é, de tal forma que, antes de mais, seria preciso saber o que é a experiência (ou dela fazer a experiência) para chegar-se do *a priori*, conduzindo-se, assim, a uma rua sem saída. Logo, antes de serem identificáveis como elementos completamente distintos, sintético e diverso têm de pressupor-se um ao outro, porque a sua separação decorreria de uma decantação da experiência, como se eles não pudessem surgir enquanto tais a não ser como resultado de um processo negativo em que a experiência estaria de alguma maneira presente porque é a sua ausência a definir o *a priori* – que, em intentando não referi-la, referi-la-ia exclusivamente. Para serem pensados, sintético e diverso não podem nunca aparecer como absolutamente separados ou mesmo disjuntos numa sucessão; se alternos ou apartados, ainda assim não podem ser pensados, porque não há um diverso anterior a uma síntese, e nem uma síntese que se aplique a alguma outra coisa que não ao diverso. Tal e qual, as multiplicidades empíricas pressupõem o *a priori*, assim como o *a priori* pressupõe as multiplicidades empíricas, de tal forma que, para onde quer que se olhe, cai por terra o projeto kantiano de uma filosofia da consciência – isto é, o projeto de uma filosofia em que o pensamento é por inteiro transparente a si mesmo –, pois sempre a exigir uma experiência e, conseqüentemente, uma opacidade a si.<sup>43</sup>

O motivo constante da filosofia da consciência – motivo que, nos embates promovidos por Cavaillès, desdobra-se em outros níveis que não o de uma crítica à crítica da razão pura – será confrontado exemplarmente por uma espécie de “empirismo transcendental”.<sup>44</sup> Fazendo a

---

<sup>42</sup> Pode-se recorrer a uma outra passagem de Hegel, e dizer que aquilo o que Kant é incapaz de fazer é corresponder ao teor de verdade da pergunta essencial que ele mesmo enunciou: “Como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?”. Aparentemente, Kant teria indagado pela idealidade da experiência, mas não pela experiência da idealidade. Sobre a convergência entre as críticas que ambos, Hegel e Cavaillès, endereçam a Kant, Cf. LONGUENESSE, 2007, pp. 36 e 37.

<sup>43</sup> Cassou-Noguès nota que, ao estabelecer uma tal crítica, Cavaillès teria posto a questão de uma gênese empírica do transcendental e, de forma mais ampla, da emergência da consciência na experiência. Cf. CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 253.

<sup>44</sup> Expressão muito conhecida na pena de Gilles Deleuze, ela não nos parece completamente inadequada para captar algo de essencial ao pensamento de Cavaillès. Desse ponto de vista, parece-nos instrutivo que,

experiência das idealidades, o filósofo desmembrava as categorias kantianas, redesenhando, a partir do devir das matemáticas, outros tantos encontros possíveis entre o sensível e o inteligível. Eis que o espaço combinatório de Cavallès participa do sensível, inclusive a desfrutar de uma localidade: ele comporta, nessa face mesma com que se oferece aos sentidos, uma decisiva flexibilidade quanto às regras a definir a experiência sobre os signos - sem que percamos de vista, precisamente, que a sensibilidade pela qual os signos se apresentam possibilitaria toda sorte de metamorfoses do inteligível. De outra forma, diríamos que o espaço combinatório é, nas palavras de Cassou-Noguès, “ambíguo”, um “misto intelectual-sensível” (Cf. CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 108). Ele é uma espécie de plano sobre o qual se desenha o voo do conceito, voo apreensível apenas para aqueles capazes de acompanhar o deslocamento dos signos enquanto recompõem o seu “jogo” próprio. Nem tanto ao Céu e nem tanto à Terra, tem-se a ultrapassagem da imediatez do real através de um movimento que o modifica como que atravessando-o por dentro: “O campo teórico [dos objetos matemáticos] não é, portanto, situado fora do mundo, mas é uma transformação deste” (CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 170).

\*

Por muito boas razões, é significativa a parcela dos filósofos do século XX que, reconhecendo alguma importância às matemáticas enquanto modelo de objetividade para o pensamento – de analíticos a fenomenólogos –, falam de seus signos como dotados de uma idealidade. Eles muito provavelmente foram motivados a fazê-lo pela mobilidade não-sensível característica à indeterminação a partir da qual a álgebra molda as suas letras, cujo sumo exemplar é o proverbial “x” da questão. Pode-se mesmo recorrer a um exemplo que não deixa de conservar a sua importância para a história recente da filosofia francesa: o de que Edmund Husserl, no primeiro capítulo das *Investigações lógicas*, refira-se aos “valores de jogo” dos signos matemáticos, descolando-os, assim, de sua materialidade imediata.<sup>45</sup> Tem-se aí uma prova de que a rede intrincada das muitas tradições de pensamento com que por ora nos ocupamos, ao tratarmos de um período tão rico da história da filosofia, é verdadeiramente difícil de deslindar: quem se aventura a fazê-lo não pode confiar em demasia nas palavras de ordem, de outra maneira, arriscando-se continuamente a sustentar oposições que, se

---

paralelamente a uma certa crítica à filosofia de Kant presente na *Lógica do sentido*, Cavallès rejeite uma empresa filosófica que pretende se ocupar da condição da representação, mas que, paradoxalmente, degenera em representação da condição. Cf. CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 230.

<sup>45</sup> A esse respeito, voltando-nos para suas reverberações no pensamento francês do século XX, lembraremos que Jacques Derrida, em seu *A voz e o fenômeno*, compara a concepção husserliana de signo com aquela atribuível a Ferdinand de Saussure. Cf. DERRIDA, 2009, pp. 50 e 51, nota I.



precipitadas, têm de ressoar como pobres bravatas. Admitindo-se, como quase todos admitem - o que, por conseguinte, não poderia responder por suas divergências filosóficas - que o signo matemático venha a ser dotado de uma certa idealidade, resta saber como Cavaillès o faz: isto é, levando em conta o que já vimos, cabe apontar como pode o signo ser “histórico” e “ideal” ao mesmo tempo. Considerando que a resposta, em parte, encontra-se contida na peculiar confeição do espaço combinatório, uma breve comparação com alguns importantes nomes da filosofia analítica – desde o lugar que, por contraste, Cavaillès entendia não poder ser ocupado pela lógica – permitirá entendê-lo melhor.

Assim, evidenciando a originalidade de sua epistemologia, nós poderíamos destacar o reposicionamento da lógica que Cavaillès entende ser necessário efetuar ante os desafios de uma matemática que, como vimos, deveria ser concebida em sua autonomia ao mesmo tempo em que uma dinâmica lhe era assegurada. Hilbert já havia reconhecido a necessidade de uma teoria da demonstração, apelando ao desenvolvimento solidário entre a lógica e a matemática (Cf. CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 102). E, quanto a esse aspecto, Cavaillès não o desmentirá. No entanto, o filósofo se obrigava a repensar o lugar da lógica no contexto da imprevisibilidade própria ao devir das matemáticas (Cf. CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 140). E esse é um ponto crucial, que não deixa de ser importante para alguns dos desdobramentos do pensamento francês no século XX: ao romper com o circuito kantiano, Cavaillès percebeu que a tentativa de Kant de estabelecer a lógica aristotélica como *canon* do pensamento e as matemáticas como *organon* das ciências da natureza simplesmente não poderia sustentar-se, uma vez que as “maneiras de dizer”<sup>46</sup> próprias à lógica aristotélica já não tivessem mais a capacidade de delimitar o conhecimento – dado que essas mesmas maneiras de dizer fossem incapazes de acompanhar os volteios das novas demonstrações matemáticas, cuja inteligência passava a ser solicitada por seus deslocamentos imprevisíveis e imprevisíveis (Cf. CASSOU-NOGUÈS, 2001,

---

<sup>46</sup> Em todo caso, era assim que Léon Brunschvicg as enxergava, tendo estendido um tal diagnóstico a Frege, Russell e à sua descendência lógica: ele acreditava poder contrapor-lhes uma lógica que dissesse respeito, não a meras “análises linguísticas”, mas a novas “maneiras de pensar”. Cf. CASSOU-NOGUÈS, p. 257. Segundo o que pôde reconstituir Granger em seu texto “Cavaillès et Lautman, deux pionniers” [“Cavaillès e Lautman, dois pioneiros”] - que acrescentava ao inventário histórico o legado do pragmatismo matemático de Henri Poincaré -, uma tal percepção de Brunschvicg foi essencial para que Cavaillès e Lautman não se tornassem formalistas estritos. São significativas as repercussões desse não-formalismo na filosofia do conceito, tendo sido decisivas para a formação de um pensador como Louis Althusser, e, por meio deste, Alain Badiou, como se poderá constatar no prosseguimento de nosso trabalho. Seria inviável, contudo, deixar de destacar que as relações de Badiou com a escrita formal não são exatamente da mesma ordem daquelas que se observa em Jean Cavaillès, uma vez que o autor de *L'être et l'événement* adota, muito provavelmente por influência do estruturalismo (e, de certa forma, da filosofia analítica), procederes estritamente lógicos e formais. No entanto, também é inegável que alguma coisa de muito importante da filosofia de Cavaillès foi legada a Badiou, algo que faria menção ao seu “estilo” meta-teórico, o qual distingue este último da filosofia analítica.

p. 257). De outra maneira, diríamos que, na filosofia francesa contemporânea, os modos de pensar haveriam de conquistar relativa independência de um tal modo de dizer unívoco. Ou poderíamos mesmo estabelecer que os novos modos de dizer ou de escrever seriam discernidos em uma espécie de profunda solidariedade quanto às determinações do pensamento. Em alguns casos, esses modos de dizer ou de escrever seriam inclusive considerados como dotados da capacidade de engendrar novos modos de pensar, sem que houvesse a contrapartida da possibilidade imediata de domesticar a sua objetividade.<sup>47</sup> Caminho que, em Cavallès, pelo menos segundo os desígnios do autor, não se anunciava tão francamente, afinal, um modo de escrever específico – ainda que abarcando nele uma multiplicidade de formas – era tido como responsável por constituir as novas objetividades: o modo em questão não é nenhum outro senão aquele produzido em meio ao devir das matemáticas.

Sem afastar-se nesse quesito dos analíticos, Cavallès concedia a lógica como teoria da demonstração. Mas, poder-se-ia dizer, apenas para que a partir dessa concessão pudessem surgir as suas discordâncias. Dessa forma, a despeito de a lógica ser tida como uma teoria da demonstração, o filósofo não aceitava nenhuma delimitação prévia de uma verdade que viria estender-se sobre as matemáticas como se a definir o seu horizonte último. Fato que ele não ignorava, a lógica moderna certamente não corresponde à lógica aristotélica, tendo se dado uma verdadeira revolução com a passagem da predicação silogística à partição entre função e argumento, de natureza formal e simbólica. No entanto, os logicismos continuavam a prescrever uma univocidade – mesmo que, neste caso, se tratasse de uma univocidade da escrita. Ainda que um gigante da lógica como Gottlob Frege houvesse apresentado satisfatoriamente a irreduzibilidade da dimensão do sentido à referência<sup>48</sup>, ainda assim era sua pretensão uma referência que pudesse validar as proposições como científicas tendo como garantia única a sua incidência no verdadeiro: irreparavelmente desvinculado do mundo sensível, pretendia-se que o sentido fosse referendado por uma verdade indefinível. Em outras palavras, a univocidade lógica deveria comandar a plurivocidade das muitas apresentações do “ser” das matemáticas. Esse quadro altera-se com o chamado “segundo logicismo”, quando Rudolf Carnap define a sintaxe como “metassistema no qual são explicadas as regras que definem um sistema” (CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 273), implantando, com isso, as coordenadas do princípio de tolerância (Cf. CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 275): aos olhos de

---

<sup>47</sup> Na verdade, deixando entrever que, muito pelo contrário, o que se fazia era preparar as instâncias de dissolução dessa objetividade.

<sup>48</sup> Como consta do artigo clássico “Sobre o sentido e a referência (1892)”. Cf. FREGE, 2009, pp. 129 - 158.

Cavaillès, ele permite, então, uma multiplicidade das maneiras de dizer que não se incomoda a princípio em fixar a sua verdade lógica, admitindo, assim, inúmeras “coerências” para as teorias matemáticas, coerências que caberia ao lógico re-constituir. Para Cavaillès, esse trabalho, importantíssimo, traria à luz uma distinção crucial a separar o sentido propositivo [*sens posant*], que é a “significação da operação enquanto operante” (CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 272), do sentido proposto [*sens posé*], que vem a ser a “significação da operação enquanto operada” – duplicação que ressoa de alguma maneira a articulação dialética dos gestos combinatórios e dos gestos operatórios. Assim, o segundo logicismo teria respondido melhor à dinâmica da matemática. Porém, ao dar-se como seu objetivo a delimitação de uma sintaxe geral – sintaxe mais abrangente a ser depreendida das sintaxes particulares –, o segundo logicismo também incorria num erro inadmissível, qual fosse, o de tentar encerrar as matemáticas em limites transparentes à razão. O que significava que mesmo a lógica de Carnap, atinente às singularidades das inúmeras sintaxes possíveis, recaía num logicismo estranho ao devir das matemáticas quando intentava rematar a questão através de uma generalidade exterior ao trabalho conceitual destas.

Na visão de Cavaillès, o que Carnap teria ignorado, avivando um outro avatar para a filosofia da consciência, é que uma sintaxe geral permanece sempre exterior às matemáticas. Ou seria possível dizer ainda que uma tal sintaxe se mantém exterior à imprevisibilidade característica de sua produtividade inerente: aspirando à verdade mais geral, perdiam-se de vista as singularidades continuamente providas pelo devir da experiência matemática. Essa espécie de língua das línguas que seria a sintaxe geral teria por pressuposto uma certa compreensão do que seriam as matemáticas: nessa linha, elas nada mais seriam do que um conjunto de relações ideais, desde sempre acessíveis em sua pureza e exprimíveis num sistema qualquer, ou ainda num sistema geral (como de fato pretendia ser a sintaxe geral de Carnap). O que também transparecia na maneira como os positivistas lógicos, e os analíticos em geral, aplicam-se a pensar a idealidade dos signos matemáticos. Partindo de uma dualidade instaurada por Carnap, entre signo-evento [*sign-event*] e signo-motivo [*sign-design*] - dualidade que distinguiria perfeitamente o corpo sensível do signo da correspondente idealidade que esse signo incorpora nas relações mantidas com os demais elementos -, Cassou-Noguès ajuda a esclarecer o teor dessa divergência: “(...) Carnap concede imediatamente o signo-motivo e ignora a prática que o produziu a partir de um signo-evento na extensão da experiência” (CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 278). Desde a perspectiva de Cavaillès (que, devemos notar, nunca tomou conhecimento da dualidade acima referida), não é que o signo não compreenda

uma idealidade; antes, o problema consiste no fato de ele não ter sido imediatamente entregue ao matemático como *esta* unidade ideal. Com absoluta certeza, existe uma certa indiferença entre a forma sensível do signo e o seu valor correspondente no interior de um determinado sistema matemático: é indiferente, por exemplo, que sejam usados os signos “x” ou “.” para designar a operação de multiplicação, desde que satisfeitas as relações formais que caracterizam esta última. Aliás, uma vez que tenham sido atendidas essas exigências formais, o signo usado para designar essa operação poderia muito bem ser “&” – apesar de que o emprego do signo “&” com uma tal função não possa de maneira alguma ser considerado comum, o que, tendo em vista as formalizações que vigoram atualmente, poderia resultar em dificuldades consideráveis quanto à adoção dessa convenção. A questão, entretanto, é que os signos não são imediatamente indiferentes ao seu uso: é somente através de uma determinada prática – ou melhor, através de determinados atos, quais sejam, os que conformam os gestos combinatórios e os gestos operatórios – que os signos são dotados de alguma independência relativamente à sua materialidade:

O signo não é um objeto do mundo, mas se ele não reenvia a outra coisa da qual ele seria o representante, ele reenvia aos atos que o utilizam. [...] A definição de um formalismo completo não pode, portanto, reclamar uma tal barreira sensível: o que ela toma por começo absoluto nada mais é que evocação sub-reptícia de atos e de encadeamentos anteriores (CAVAILLÈS, apud. in CASSOU-NOGUÈS, 2001, pp. 277 e 278).

No curso de sua história – digamos, antes de impor-se essa sorte de minimalismo simbólico que é absolutamente fundamental à álgebra moderna, sendo de pronto reconhecível em seus procedimentos quase que estritamente formais –, era bastante comum que a matemática se apresentasse sob uma forma essencialmente “geométrica” (como era o caso para os gregos antigos) ou “discursiva” (como era o caso da álgebra dos árabes), apoiada que estava em expedientes alheios à “pureza” terminológica com que os seus praticantes encontram-se hoje acostumados. Ainda que, quando da consideração desses estágios “primitivos” da matemática, não seja possível dar por nenhuma transição real entre o sensível e o inteligível – como se fosse possível perceber o instante em que coleções de elementos sensíveis, como maçãs e peras, se transformaram nas quantidades abstratas dos números –, ainda assim é preciso entender que as matemáticas nunca se inscreveram num completo vazio. Em vez disso, na perspectiva de Cavallès, elas operariam por progressivas depurações, que são sínteses altíssimas a ultrapassar qualquer sentido particular desta ou daquela língua. O que a matemática inscreve, nenhuma outra língua pode traduzir sem expor-se aos equívocos. E se a lógica adquiriu um expediente

simbólico, isso ocorreu porque assim o permitiu a progressão das matemáticas – em lugar de as matemáticas deverem ser remetidas, em sua consistência, a algum fundamento lógico absoluto. De certa maneira, aquilo que se chama de razão ou de *lógos* modifica-se conforme progredam as matemáticas. E, justamente, elas são vistas progredir desde “baixo”, nos atos que o processo de sua dialética inscreve no “misto intelectual-sensível” do espaço combinatório. Pelo que vale reiterar: “Assim, o campo matemático não se encontra acima da experiência sensível. Ele é uma experiência aprofundada e transformada. Ele é transformação do campo sensível” (CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 327).

\*

A produtividade característica das matemáticas era apreendida em seu registro epistemológico graças à situação intermédia do espaço combinatório - com o que Cavallès descobria novos encaminhamentos para o pensamento francês, assim como para a apreciação filosófica das matemáticas. Deve-se notar, então, que a peculiar interpretação que Brunschvicg emprestava às formas puras da intuição da estética transcendental kantiana – como se se tratasse de formas que colocassem em causa simultaneamente uma sensibilidade e uma inteligibilidade<sup>49</sup> – é que deixava aberta a trilha pela qual Cavallès pôde enfim chegar à concepção de seu espaço combinatório (Cf. CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 109). No entanto, essa trilha, ele teve de encontrá-la por sua própria conta e risco, pois, mesmo que houvesse entroncamentos comuns àquela trilhada por seu mestre, a sua própria só pôde ser encontrada por uma escolha decisiva a dar-se entre as alternativas oferecidas pelos caminhos já percorridos por Brunschvicg. Entre Kant e Espinosa, que eram as duas referências maiores de seu antigo mestre, moveu-se progressivamente Cavallès, afastando-se do primeiro e em direção ao segundo: desde uma consciência que é um Eu penso imanente ao ato sintético (Cf. CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 78), tal como proposto em suas duas teses, o filósofo foi levado até uma reflexividade matemática que não lograva propriamente uma consciência porque engendrava reiteradamente descontinuidades “escriturais”.<sup>50</sup> Como resultado desse percurso, deparava-se uma espécie de opacidade residual interna ao devir das matemáticas – opacidade característica de um pensamento que, mesmo quando se pensa, não consegue tornar-se totalmente transparente a si. Reportando-se a essa opacidade, pode-se tentar explicar a referência de Cavallès, em *Sur la logique et la théorie de la science*, a um construto teórico oriundo do

---

<sup>49</sup> O que não deixa de ser um dos desdobramentos “lógicos” do idealismo alemão. Porém, nessa outra tradição do pensamento filosófico, tais desdobramentos costumavam ser mobilizados em outro sentido que não o do progresso científico.

<sup>50</sup> Isso que chamamos de descontinuidades escriturais se torna mais óbvio na obra póstuma de Cavallès.

*Tratado da emenda do intelecto*, qual seja, aquele que se designava como uma “ideia da ideia”, que era pensada por Espinosa, não como uma transparência da ideia a si mesma, e sim como um método, ou ainda como um caminho pelo qual se adentra a produtividade inerente ao pensamento. Polarizando o campo organizado por Brunschvicg, era como se Cavallès exigisse uma guinada ao racionalismo de Espinosa, e isso em detrimento dos privilégios concedidos por Kant à consciência e ao transcendental (Cf. CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 261).

Assim, passa a fazer sentido também que o espinosismo de Cavallès tenha redimensionado a autonomia da ciência, redimensionando, ato contínuo, a efetividade própria ao seu domínio. Recordemos que, no *Tratado da emenda do intelecto*, à suposta necessidade de que à posse de uma ideia verdadeira houvesse previamente a existência de uma outra ideia verdadeira, Espinosa comparava a fabricação de um martelo, que, por sua vez, poderia muito bem requerer o emprego de um outro martelo, e assim indefinidamente, a ponto de que a conclusão lógica devesse ser a de que os martelos nunca poderiam ter sido fabricados e, por extensão, que as ideias verdadeiras nunca poderiam ser alcançadas. À luz dessa nova epistemologia das matemáticas, pode-se dizer que o registro “instrumental” da metáfora utilizada por Espinosa não é de maneira alguma gratuito, testemunhando uma capacidade de fabricação a partir da qual caracterizar a operação do próprio pensamento. Entremeiam-se, aí, o inadequado ao adequado, numa “depuração” progressiva, sem deixar de revelar uma descontinuidade entre os atributos do pensamento e da extensão – descontinuidade existente de igual maneira em Cavallès, para quem o espaço combinatório permitia uma manipulação “intelectual” dos signos, ou seja, uma manipulação que não fosse meramente mecânica ou corporal. Haveria aqui, tanto em Espinosa como em Cavallès, uma descontinuidade entre *homo faber* e *homo sapiens*. Ou nem tanto uma descontinuidade entre essas duas instâncias em que o homem se encontra implicado, mas uma conjugação em sentido imprevisto, como se as duas estivessem inscritas no atributo do pensamento de maneira a quase conclamar uma nova figura: no caso, essa nova figura seria a do homem que sabe enquanto faz e refaz o saber – ou, ainda melhor, que *se* faz e refaz na fabricação do saber. Era um pouco como se a clássica oposição aristotélica entre *poiesis* e *práxis* dissolvesse-se reiteradamente na história das matemáticas, cujo devir comportaria uma incessante produção e também uma atividade em si mesma.<sup>51</sup> Trabalhando com categorias modernas, não é difícil perceber que um tal movimento

---

<sup>51</sup> Cf. CASSIN, 2014, pp. 821 e 822. Hegel também dissolve a oposição aristotélica no movimento dialético do espírito. Só que o filósofo alemão parece reinstaurá-la como precedência da *práxis* sobre a *poiesis* quando finalmente depara o Absoluto, ou seja, quando o espírito é pensado como identidade a si mesmo. Para tanto, vale conferir a definição de espírito fornecida por Bernard Bourgeois em *Hegel – les actes de l'esprit* [*Hegel – os atos*

também fluidificava a oposição sujeito-objeto, impedindo que qualquer um dos dois fosse entendido como polo absoluto do qual promana o conhecimento.

Evitando imiscuir-se ao platonismo de Bernard Bolzano, não era por outro motivo que Cavailles elogiava a sua maneira de situar a ciência – segundo o filósofo da matemática, inédita quanto à forma como lhe concedia autonomia:

[Com Bolzano,] Talvez [seja] pela primeira vez [que] a ciência não é mais considerada como simples intermediário entre o espírito humano e o ser em si – a depender ora de um, ora de outro, sem possuir realidade própria –, mas como um objeto *sui generis*, original em sua essência, autônomo em seu movimento (CAVAILLÈS, 2008, p. 36).

Afirmção de um movimento dotado de efetividade própria, ela estaria completamente ausente do pensamento de Brunshvicg, que ainda correlacionava a matemática ao mundo sensível, como se à física coubesse a prova empírica do valor de verdade das “quase-ficções” matemáticas. Em lugar de uma experiência do mundo, essa nova filosofia reportava-se a uma experiência dos signos – a repercutir, por fim, numa nova experiência do mundo. Como se numa percepção clarividente para a filosofia francesa – a ser respaldada mais tarde pelo estruturalismo –, Cavailles enxergava os signos como imanentes ao pensamento, dotando, assim, a linguagem de um valor que ultrapassa o da mera designação:

(...) o sentido não é colocado à parte do símbolo, como uma segunda coisa que o símbolo não faria mais que designar. O sentido não é um objeto positivo, captado numa intuição intelectual, um ato próprio. O sentido não é dado senão pela mediação de símbolos. Os símbolos são os objetos primeiros e mesmo os objetos verdadeiros dos atos matemáticos (CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 186).

Uma vez que os signos matemáticos tenham sido alçados à sua condição mais ou menos ideal através dos gestos a partir dos quais seria realizada a sua manipulação no espaço combinatório, haveria como que uma precedência desses gestos sobre os objetos, a fazer com que a experiência matemática encontrasse-se essencialmente atrelada a um “jogo” com os signos.

Inadvertidamente, essa precedência assumida pelos gestos – precedência que os signos facultariam sobre os objetos teóricos – faz com que Cavailles recupere uma palavra que no início do século XX havia sido cumulada de alguma suspeita na França, e que algumas vezes será reaproveitada em sua descendência (como no caso de Althusser), outras vezes afastada

---

*do espírito*]. Sem dúvida, caberia aqui uma comparação com a apropriação que Marx faz da *práxis*: muito embora não tratemos diretamente dessa correlação neste trabalho, acreditamos que a questão que ela envolve é tangenciada várias vezes ao longo do percurso aqui trilhado.

como se continente de inevitáveis excessos metafísicos (como parece ser o caso de Foucault): trata-se aqui da *dialética*. O que, sem perder de vista o horizonte neo-kantiano a dominar a academia francesa no início do referido século – situação que talvez encontrasse a sua personificação no mestre de Cavaillès, Léon Brunschvicg –, representa de fato um marco, por ter conferido à dialética um estatuto positivo em lugar de encerrá-la nas antinomias da razão. Com efeito, pode-se ler no desfecho de *Sur la logique et la théorie de la science*:

Não é uma filosofia da consciência, mas uma filosofia do conceito que pode fornecer uma doutrina da ciência. A necessidade geradora [*génératrice*] não é a de uma atividade, *mas de uma dialética* (CAVAILLÈS, 2008, p. 90, grifo nosso).

Entretanto, é natural proceder quase que imediatamente à seguinte indagação: por quê recorrer a uma tal palavra, que não deixava de encontrar-se associada a um certo idealismo, exatamente o avesso daquilo que se pretendia instituir com uma epistemologia atinente às singularidades a que garantem acesso as ciências? Para resolver um tal problema, lembremos do que diz Vincent Descombes a respeito do uso da palavra dialética na França durante a primeira metade do século XX:

Nada poderia ser mais característico que a mudança de conotação experimentada pela palavra *dialética*. Antes de 1930, entendia-se pejorativamente: para um neo-kantiano, a dialética era a lógica das aparências, enquanto para um bergsoniano ela não podia engendrar nada que não fosse uma filosofia puramente verbal. Depois de 1930, ao contrário, a palavra foi quase sempre usada num sentido elogioso (DESCOMBES, 1998, p. 10).

Ainda que a observação de Descombes esteja dirigida basicamente a registrar o uso que viria a destinar à dialética a famigerada “geração dos três H’s” – em conhecida menção à precedência espiritual que Hegel, Husserl e Heidegger haveriam de adquirir sobre a filosofia francesa na década de 1930, então sob a égide de uma imponente descendência fenomenológica, como também colocada sob a influência decisiva de Alexandre Kojève –, ela se mostra relevante igualmente no caso de Cavaillès por discriminar os inimigos comuns contra os quais a filosofia do conceito entendia insurgir-se: ou seja, contra os neo-kantianos e os bergsonianos. Neste caso, porém, acolhia-se a dialética reivindicando para ela uma acepção irreduzível a uma totalidade reflexiva; ou bem tratava-se de estabelecer uma dialética que se caracterizaria por uma reflexividade sempre incompleta – o que fazia a filosofia do conceito discrepar com a então reinante fenomenologia, por não aderir à consciência como meio de incisão reflexiva a perfazer uma inserção sem substância do ser no mundo através da relação entre aquele que intenciona e o que por ele é intencionado. Assim, dialética, além de ressaltar um certo caráter



discursivo das matemáticas, sublinhava o seu movimento contraditório, que, na epistemologia de Cavallès, conjugava necessidade e imprevisibilidade. Pode-se mesmo recorrer, como o faz Cassou-Noguès, à definição providenciada por Gilles-Gaston Granger para o termo filosófico em questão:

(...) por dialética, nós não entendemos nada mais que o movimento de reestruturação de um sistema de conceitos que resolve contradições e tensões internas, enquanto esse movimento não é redutível à dedução regrada de consequências a partir de proposições já postas (GRANGER, apud. in CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 144).

De forma um tanto surpreendente, com Cavallès, nasce uma dialética que não alcança nenhuma reconciliação de um Saber Absoluto, mas que, ainda assim, afirma a autonomia do pensamento em face do mundo: uma dialética que, espantosamente, se poderia crer mais próxima de Espinosa do que de Hegel.

\*

Em consideração da novidade representada pela filosofia de Cavallès e da maneira como ela concebe o movimento dialético que caracterizaria o devir da experiência matemática, não seria possível evitar uma reflexão, mesmo que breve, sobre o que tal movimento dialético diz do pensamento matemático, posto que, se são afirmadas uma necessidade e uma imprevisibilidade a propósito dele, é que esse pensamento não é uma completa derivação de si, uma misteriosa atividade de revirar-se do direito e do avesso e mostrar-se, nesse ato mesmo, sempre presente sob uma forma coincidente consigo mesma (como talvez seja costume interpretar a mais “conhecida” das dialéticas, nenhuma outra senão aquela esposada pela filosofia hegeliana). Não por acaso, os signos permanecem extrínsecos ao pensamento puro, ou são ainda o índice de que o pensamento opera por rupturas, quebras que seriam decisivas saídas de si mesmo. Com efeito, os signos suspendem a sua vocação de Ciência em sentido estrito. Ou pelo menos é o que eles podem ser considerados fazer de acordo com aquilo o que ensinava o idealismo alemão, que, mesmo em Hegel, não se propunha retemperar o grão de opacidade contido pelas matemáticas em seu mais íntimo, ao dependerem tão visivelmente dos signos e de suas operações<sup>52</sup>: nesse registro, a virtualidade de uma inescapável referência à

---

<sup>52</sup> Acompanhamos aqui a argumentação de Gerard Lebrun em *A paciência do conceito*: "Hegel não julga a matemática em nome de um ideal intuicionista, mas com base numa interpretação intuicionista - a do 5º parágrafo da *Dissertação de 1770* - à qual ele adere. (...) teria Hegel consentido em ver na matemática uma ciência liberada de toda referência ao sensível? Nesse caso, teria ela entrado em estado de graça junto a ele? Sem dúvida que não, visto que então ela teria se tornado o exemplar de um saber simbólico, uma pura manipulação de signos... Sim, mas o que é o simbolismo, para Hegel, senão a elisão das significações em proveito de signos traçados e, com isso, a última vitória do sensível sobre um procedimento que delas pretende dispensar-se" (LEBRUN, 2000, pp.

percepção deslegítima qualquer identificação das matemáticas à Razão Pura ou ao Absoluto do Espírito que retornou a Si mesmo.<sup>53</sup> Em Cavallès, as matemáticas como que pensam-se fora de si mesmas. Ou ainda, elas poderiam ser ditas perfazer uma linguagem que pensa por si mesma: o que quer dizer que essa linguagem pensa fora de qualquer pensamento puro. E, numa linguagem que pensa por si mesma, os signos não são signos de nada que exista no mundo, mas signos referidos aos atos em que eles se combinam, produzindo, assim, novas operações. Dessa maneira, as matemáticas necessariamente se apresentam num “corpo regulador” ou numa “escrita maquínica” - o que sem sombra de dúvida exige a atividade do matemático para que haja a devida produção de conceitos. No entanto, no instante mesmo em que passa a funcionar, uma tal “máquina” é mais do que a sua simples disposição dos signos ou a atividade consciente de seu operador: ela é uma dialética que impõe transformações a si mesma, integrando operações mais antigas sem nunca permitir, porém, que elas subsistam aí sob a sua velha forma, e a votar, desse modo, a consciência de seu operador e a consistência de seus elementos operatórios a uma perpétua mudança. Diríamos, assim, que as várias escritas fornecem a materialidade de suas identidades transitórias, ou mesmo o fundamento da duração das inúmeras temporalidades que lhes seriam próprias.<sup>54</sup> Donde resta uma característica geral do pensamento matemático, que é a de sua atividade de reiterada superação de si. Com Cavallès, insinua-se a pertinência conceitual de algo que não parece ser definível senão como

---

80 e 81). Nessa vinculação das matemáticas ao sensível, é como se Hegel denunciasse um traíçoeiro avatar do pensamento representativo. Mas, precisamente, o que a filosofia de Cavallès parece colocar em causa é que o advento de uma teoria dos números transfinitos indica que o pensamento matemático não estaria restrito à representação.

<sup>53</sup> Cf. ARANTES, 2000, nota 64, p. 361. O contraste com o idealismo alemão não poderia ser maior: de certa maneira, o que a Razão Pura kantiana secundava à sua descendência filosófica na Alemanha era a ambição de perfazer uma Ciência infinita, que, enquanto tal, seria perfeitamente acabada – logo, Ciência, grafada com maiúscula, a contrastar por completo com as ciências finitas que, como a matemática, têm um progresso infinito. Ora, o que propõe a filosofia do conceito é a deposição de qualquer Ciência, através do reconhecimento de que são as ciências “finitas” que colocam em movimento uma dialética. Aliás, decorrente dessa distinção, e também com um certo respaldo concedido pelo infinito cantoriano, esse é um dos motivos pelos quais Badiou mostra-se tão crítico a Hegel num de seus artigos publicados na década de 1960, o qual se intitula “La subversion infinitésimale” (artigo que comentaremos no capítulo quarto desta parte de nosso trabalho). E, dando continuidade a essas indisposições, esse é igualmente um dos motivos pelos quais Badiou deverá ser tão crítico à noção hegeliana de “mau infinito”, como se pode ver na meditação dedicada ao filósofo alemão em *L'être et l'événement*. Para uma análise aprofundada das diferenças sobre o infinito em Badiou e em Hegel, Cf. o artigo de Tzuchien Tho, “The Good, the Bad and the Indeterminate: Hegel and Badiou on the Dialectics of the Infinite” [“O Bom, o Mau e o Indeterminado: Hegel e Badiou sobre a dialética do infinito”].

<sup>54</sup> Nos arriscamos aqui a ler a filosofia do conceito de acordo com alguns de seus efeitos posteriores resultantes do viés teórico que a singulariza. Para melhor discernir o aspecto que por ora colocamos em destaque, por conseguinte, apoiamo-nos em indicações dadas por Badiou em duas ocasiões: a primeira delas, no artigo “Marque et manque: à propos du zéro”; a segunda, no seu primeiro livro de filosofia, *Le concept de modèle*. Esclareça-se que não estamos atribuindo a Cavallès ideias que seriam, na verdade, de Badiou: nas duas ocasiões, o jovem filósofo dá a entender que ele desenvolve um princípio de Bachelard, quem, por sua vez, deve ser reputado como um dos expoentes máximos da filosofia do conceito.

a infinitude de um pensamento não-idêntico a si mesmo (Cf. CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 219), ou um pensamento cuja virtude essencial é a de infinitamente diferir de si mesmo.<sup>55</sup>

O devir gerador das matemáticas – devir que se desdobra numa dialética em vez de numa atividade criadora<sup>56</sup> – resultava não só numa transformação de seu próprio campo, mas também tinha como seu efeito transformações que se propagam no mundo ele mesmo. Concedida a sua autonomia, um tempo era restituído às matemáticas, disso resultando que algo de novo no mundo irradiava-se a partir delas: “A matemática tem uma temporalidade própria que modifica o tempo natural” (CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 327). O que significava, precisamente, subtrair o tempo das matemáticas à cronologia mundana e à temporalidade característica da atividade consciente ou subjetiva de seus fautores. Uma tal consequência, Cavallès a depreendia mesmo no período em que teria sido mais influenciado pelo kantismo: quando se propunha a pensar o Eu como sendo imanente aos atos de síntese, o filósofo da matemática já criticava a tendência de Kant de confundir o tempo transcendental com o tempo fenomenal<sup>57</sup> – como se o filósofo, ao pretender instaurar o tribunal da razão pura, acreditasse estar em posição de estabelecer quais as condições da representação, mas estivesse na verdade enganando-se quanto ao fato de que o que ele realmente estava a fazer era fornecer uma espécie de representação dessas condições (Cf. CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 230). Se se confundem o tempo transcendental e o tempo fenomenal, restringindo, pois, os limites de um ao outro – e

---

<sup>55</sup> Isso não quer dizer, no entanto, que Cavallès não entenda as demonstrações matemáticas como sendo baseadas numa igualdade fundamental, o que era muito provavelmente o desejo de Bertrand Russell assinalar na declaração segundo a qual as matemáticas não passariam de uma “vasta tautologia” (Cf. AMSTER, 2010b, p. 178). Se insistimos quanto a isso que chamamos de “virtude de infinitamente diferir de si mesmo”, é porque um tal aspecto diz respeito ao devir das matemáticas, isto é, ele coloca em cena a escansão de sua história, a qual, poderíamos dizer, desdobra-se por meio de formas diversas de afirmar essa suposta igualdade fundamental das equações. Repare-se, no entanto, que Cavallès talvez tenha sido influenciado por uma outra compreensão do problema: na França, a contestação do império da tautologia teria em Henri Poincaré um ilustre representante. É bem sabido que, levando adiante a sua crítica ao formalismo e ao logicismo, Poincaré teria declarado: “Admitir-se-á, pois, que os enunciados de todos estes teoremas que preenchem tantos volumes são apenas maneiras distorcidas de dizer ‘A é A’?” (Cf. AMSTER, 2010b, p. 178, nota 9). Também é de sua autoria a seguinte descrição, a ser aplicada tanto aos logicistas como aos formalistas: “Escritores que só sabem de gramática, mas que não têm histórias para contar” (Cf. AMSTER, 2010b, p. 178, nota 9).

<sup>56</sup> Termo em que, aliás, fica clara a referência anti-bergsoniana dessa filosofia.

<sup>57</sup> Crítica à filosofia kantiana consequente com o gesto de adotar prioritariamente a perspectiva das ciências modernas. Repare-se que um filósofo pertencente a uma tradição completamente distinta, e praticamente oposta à de Cavallès – quem seja, o positivista lógico Moritz Schlick –, chega a conclusões similares em *Espaço e tempo na física contemporânea - uma introdução à teoria da relatividade e da gravitação*, fazendo-o, no entanto, a propósito do espaço: “Quando refletimos sobre formatos e distâncias, é claro que sempre os representamos em nossa consciência por meio de representações visuais, táteis ou cinestésicas. A razão disso é que, na medida do possível, relações conceituais não intuitivas sempre são apresentadas em nosso pensamento por meio de representantes intuitivos. Mas nunca se trata senão de representantes sensíveis do conceito de espaço físico, de modo que não se pode confundir aqueles com este e considerá-lo como intuitivo, *um erro que, como vimos, até mesmo Kant cometeu*” (SCHLICK, 2016, pp. 99 e 100, grifo nosso).

sem que o filósofo se dê conta de qual dos dois tempos realmente se impôs ao outro como seu limite –, a matemática não pode ser reconhecida em sua dimensão de experiência de novas idealidades. Por isso é que, num primeiro momento, Cavaillès deverá pensar uma espécie de tempo subjetivo escandido à medida em que sejam realizadas as operações matemáticas: “O tempo não é mais que ritmo, a ordem das etapas da síntese, ordem que não se pode abstrair das sínteses concretas e representar por si” (CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 226). Porém, uma vez que Espinosa tenha se tornado uma figura imprescindível para o seu programa filosófico (sem apagar de todo o filósofo de Königsberg das páginas de seu álbum de família), o devir das matemáticas deixa de envolver tão diretamente a consciência para ser pensado em sua peculiar reflexividade, que é a de uma produção dialética que nunca se totaliza. E, dando continuidade às suas intuições teóricas, temporalidade mundana e temporalidade matemática permanecerão infensas a qualquer confusão entre uma e outra, o que é um fato que a descoberta de Cantor teria enfatizado com uma incontestável solidez: “O matemático não pensa no tempo natural. Se ele pensasse no tempo natural, ele não poderia contar até o infinito e pensar o transfinito” (CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 236).

Nesse particular, aquilo que em Cavaillès responde pelo caráter histórico das matemáticas o distingue completamente da abordagem husserliana e de seus assemelhados. Em *A origem da geometria* – que é uma obra brevemente comentada por Cavaillès na última parte de *Sur la logique et la théorie de la science* –, ficava bastante claro o tipo de empresa teórica a que se entregava o maior nome da fenomenologia: com esse livro, Husserl pretendia promover uma espécie de desvelamento das intuições originais dos primeiros geômetras, recuperando, assim, a sua riqueza latente, que de alguma maneira teria se perdido em meio aos formalismos – intuições originais que, muito embora ainda estivessem contidas no presente uso da geometria, encontravam-se soterradas pelos simbolismos vazios de significado. Nesse empreendimento – que se pode entender como uma tentativa de presentificar a geometria a si mesma, através de uma análise de seus atos significativos – Cavaillès só podia enxergar um recurso indevido ao passado: um uso da história “(...) ao avesso, não como movimento em direção ao futuro, mas através do mito do retorno ao passado” (CAVAILLÈS, apud. CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 309). Ora, justamente porque a temporalidade matemática foi investida de alguma autonomia relativamente ao mundo e à consciência é que a sua história não admite nenhum retorno às origens. Uma tentativa de desvelar os seus verdadeiros significados recorrendo ao passado não poderia senão fracassar porque o seu próprio movimento – o seu tempo e a sua historicidade – é que produz uma ampliação de inteligibilidade (incluindo aí a

inteligibilidade das próprias matemáticas, pois uma tal inteligibilidade é aquilo mesmo para o que tende o seu movimento autônomo). Os métodos geométricos dos antigos gregos não subsistem nas matemáticas atuais tais e quais foram praticados por seus descobridores: eles sofreram transformações decisivas, que inclusive teriam tornado tais métodos irreconhecíveis para os que deles se utilizavam, mas não sem incrementar consideravelmente a sua racionalidade (isto é, pela ampliação da independência de seu campo de operações). Nas palavras de Cavallès:

Um dos problemas essenciais da doutrina da ciência é o de que, justamente, o progresso não seja [concebido como] um aumento de volume por justaposição – o anterior subsistindo ao lado do que é novo –, mas [como] a revisão perpétua de conteúdos por meio do aprofundamento e da rasura (CAVAILLÈS, apud in CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 310).

De forma que, concordando com Cavallès, seria preciso dizer que, se nós podemos entender melhor o fundamento racional dos antigos métodos geométricos, não é porque nós desvelamos as suas intuições originais, mas porque, no presente estado das matemáticas, pratica-se melhor a geometria.

De sorte que se está a apreender a historicidade das matemáticas desde um viés claramente “presentista”, ou desde um viés que, privilegiando aquilo que no presente se destaca como sendo as operações que maior inteligibilidade conferem às matemáticas, despreza tudo aquilo que seja um historicismo mundano:

Não há nada de tão pouco histórico – no sentido de um devir opaco, apreensível somente numa intuição artística – quanto a história da matemática. Mas também nada tão pouco redutível em sua singularidade radical (CAVAILLÈS, apud CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 141).

De certa maneira, vale para o devir matemático o que dizia Espinosa a propósito das relações entre o verdadeiro e o falso: *Veritas norma sui et falsi est* – “a verdade é medida de si mesma e do falso”. Ou seja, a matemática é medida de si, e, simultaneamente, é medida do mundo: no seu devir conceitual, o processo de transformação subentende um contínuo afrontamento da sensibilidade.<sup>58</sup> Se Kant pôde pensar um espaço que contém em si os limites de todos os

---

<sup>58</sup> Refere-se sensibilidade aqui em sentido muito próximo daquele que evoca o imaginário na obra de Jacques Lacan. Desde essa proximidade, pode-se observar outras convergências na história do pensamento francês do século XX. Uma delas, importante para o prosseguimento de nossa argumentação, é a que tencionam concretizar algumas teorizações de Louis Althusser a respeito da ideologia. Outra, não menos interessante, é a que se observa no encontro de Jacques Lacan com o trabalho de Alexandre Koyré, a permitir, por exemplo, uma releitura de um

espaços concebíveis, ele o fez devido a um certo formalismo de que o investiam a geometria euclidiana e, em sua esteira, a física newtoniana. Mas a cautela da filosofia crítica não foi capaz de preveni-lo quanto à necessidade de não se antecipar às matemáticas – ou bem quanto à necessidade de, por meio delas, continuar afrontando a inércia da sensibilidade. De maneira geral, poder-se-ia dizer que quem fala das matemáticas não pode nunca se antecipar às próprias matemáticas: o melhor que se pode fazer é advir-lhes, chegando logo após o acontecido. Talvez essa a razão para que a filosofia de Cavailles se constituísse, na expressão de Bachelard, como uma *meta-ciência* (Cf. CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 245): isto é, uma teoria que, sabendo impossível a dominação externa da temporalidade de um tal devir, renuncia a uma temporalidade que fosse exclusiva ao discurso meta-matemático a fim de, assim, de maneira indireta, reconhecer às matemáticas a sua precedência. Paradoxo consequente com a reflexividade singular do devir matemático: enuncia-se literalmente a autonomia de sua produtividade apenas quando se se coloca fora da experiência que necessariamente faz deparar com a sua opacidade intrínseca.

### **I. 1. 2. Gaston Bachelard**

Como notado mais acima, os ensinamentos de Cavailles - que foi, ele mesmo, um respeitado professor na academia francesa - serão difundidos pela França após a sua morte. Sobretudo através de seu livro póstumo, *Sur la logique et la théorie de la science* - livro que, pela premência das circunstâncias em que foi escrito (na prisão, não muito antes da morte de seu autor), deve ser considerado uma obra inconclusa. Assim, na medida em que cabe a outros filósofos a difusão de seus preceitos teóricos, era mais do que natural que eles o fizessem veiculando as suas próprias ideias, muitas vezes atuando em áreas inicialmente estranhas àquelas em que havia se estabelecido Cavailles. Gaston Bachelard e Georges Canguilhem serão dois dos principais nomes responsáveis por levar adiante a filosofia do conceito, emprestando-lhe um significado substancial. Mas, como era de se esperar, eles não o farão exatamente nos mesmos termos sob os quais se orientava aquele que primeiro enunciou essa palavra de ordem. Ainda que Bachelard tratasse de matérias um pouco mais próximas àquelas investigadas por Cavailles, tendo se ocupado principalmente da repercussão na razão das descobertas científicas operadas nos campos da física e da química (ou seja, em campos sumamente dependentes das matemáticas), ele não poderia ser considerado um filósofo da matemática tal como o seria

---

famoso texto de Freud sobre Leonardo Da Vinci, ao disputar a inserção do grande polímata italiano na tradição científica moderna. Quanto a este último, vale conferir a última sessão do quarto ano do seminário.

Cavaillès (e, nesse caso, muito menos o seria Canguilhem). E o primeiro dos dois como que revela uma curiosa interpenetração de interesses e resultados, sem que ela seja inteiramente explicável pela cronologia dos eventos. Pois, no que diz respeito a Bachelard, este teria iniciado suas publicações nas décadas de 1920 e 1930, compreendendo-se, já nesse período, algumas de suas mais importantes obras – ou seja, antes mesmo dos principais trabalhos de Cavaillès terem vindo à luz. Na impossibilidade de averiguar a precedência que a pessoa de um deles possa ter tido sobre o outro, não deixaremos de tratar aqui de convergências teóricas, mas também de sutis variações quanto aos sentidos contraídos pela filosofia do conceito em cada um dos casos. Isso levando em conta que, como consta da biografia escrita por André Parinaud, Bachelard só conheceu Cavaillès na década de 1930, no ano de publicação de seu clássico *Le nouvel esprit scientifique* [*O novo espírito científico*]:

Nós apuramos que Bachelard, em setembro de 1934, havia representado a França no oitavo Congresso internacional de filosofia, em Praga. Foi lá que ele conheceu Cavaillès, com quem se estabeleceu, de saída, um grande entendimento e uma sólida amizade (PARINAUD, 1996, p. 232).

Presumivelmente, um frutífero comércio de ideias inicia-se a partir de então. Mas, de nosso ponto de vista, bastaria ler um trecho de *La formation du esprit scientifique* [*A formação do espírito científico*], em que Bachelard afirmava, contra uma suposta virtude de “traduzir” outras realidades, a produtividade inerente às matemáticas, em particular quando atuantes no campo das ciências modernas: “O matematismo já não é descritivo e sim formador” (BACHELARD, 2005, p. 8). Independentemente de quaisquer pudessem ser as precedências espirituais, é, pois, óbvia a comunhão de ideias e a proximidade de seus léxicos.

Diga-se, então, que, tal como ocorria na filosofia de Cavaillès, o pensamento de Bachelard também exigirá uma ruptura com Kant – resultando, neste caso, no que Bernard Barsotti designa como sendo o *não-kantismo* do epistemólogo.<sup>59</sup> Entenda-se: o prefixo negativo não quer dizer, aí, uma rejeição absoluta da filosofia crítica; antes, ele evoca a “filosofia do não” e sua peculiar “dialética da diferença”, caracterizadas no processo pelo qual se produz um campo do saber que não só reorganiza aquele que o precede, mas que lhe acrescenta algo de fundamentalmente novo, algo de verdadeiramente imprevisto - como seria o caso das geometrias não-euclidianas em relação a Euclides, ou das mecânicas não-

---

<sup>59</sup> Cf. o ensaio “Le ‘non-kantisme’ de Bachelard: vers le sens transcendantal de la rupture épistémologique” [“O ‘não-kantismo’ de Bachelard: em direção ao sentido transcendantal da ruptura epistemológica”], contido no volume *Bachelard et l'épistémologie française* [*Bachelard e a epistemologia francesa*].

newtonianas em relação a Newton. Em outras palavras, o “não” assinala uma radical descontinuidade, mas uma descontinuidade que não é absoluta indiferença da nova forma à antiga, porque o novo que advém corresponde como que a uma suplementação do campo antigo, ou bem a uma transformação que passa a ter em consideração os antigos pontos cegos das teorias precedentes - permitindo, por exemplo, que uma geometria seja funcional mesmo que ela tenha se dispensado do axioma das paralelas (axioma que, recordemos, era considerado indispensável segundo a perspectiva franqueada pela geometria euclidiana). De certa forma, tendo em vista o seu propósito, a filosofia do não pode ser considerada operar onde a filosofia crítica supunha ser impossível. Isso posto, fica claro que a movimentação filosófica de Bachelard não anula o fato de que alguma coisa de muito importante havia sido alcançada por Kant: na perspectiva de Bachelard, ele teria redefinido o inteiro escopo da filosofia ao instalá-la num terreno que nada ou muito pouco teria o que ver com as elevadas aspirações da metafísica ou mesmo com uma doutrina do ser. É o que se pode constatar se procuramos a esclarecedora observação de Gérard Lebrun no início de seu *Kant e o fim da metafísica*:

A crítica substitui a teoria porque se trata apenas de sondar e testar aquilo que nós acreditamos estar no início dos dados imediatos – e de forma alguma de enunciar a verdade definitiva sobre tal ou tal região do Ser. Por onde se começa a ver qual erro de princípio poderia viciar a leitura da obra [de Kant]: ele consistiria em fazer da recondução ao *a priori* original um conjunto de asserções teóricas, como se Kant tivesse entendido nos comunicar a *sua* definição do belo, ou a *sua* compreensão do orgânico. Ora, é a partir de Kant que essa atitude ingenuamente “teórica” torna-se justamente incompatível com o projeto filosófico. A ponto de Kant indignar-se de que um “leibniziano” como Eberhard se obstine em encarar como uma teoria a filosofia de Leibniz (LEBRUN, 2002, p. 6).

A partir de Kant, a filosofia fica um passo mais próxima de compreender em que é que os filósofos continuam errando a propósito daquilo em que consiste o conhecimento. Com efeito, haveria nesse deslocamento da problemática filosófica efetuado pelo empreendimento crítico uma inegável proximidade com a forma através da qual o próprio Bachelard distingue a atitude do filósofo da do cientista, tal como sintetizada por Dominique Lecourt na seguinte passagem de seu livro sobre o epistemólogo francês: “(...) quando um filósofo lê uma palavra, ele tende a ver nela um ser; o cientista vê aí um conceito cujo inteiro ser resolve-se no sistema de relações em que ela está inscrita” (LECOURT, 1975, p. 37)

Não por acaso, a grandeza de Kant – a admitir aqui o padrão fornecido pela epistemologia de Bachelard – foi a de ter percebido que a física newtoniana, se não podia



arrogar-se o papel antes destinado à filosofia, pelo menos dispunha de forma consideravelmente nova os termos da razão: os juízos sintéticos *a priori* capturavam algo de muito próprio à física moderna, que, por seu formalismo matemático, de maneira alguma poderia ser compreendida como uma coleção de abstrações retidas ao contato com a infinita diversidade da empiria, sendo antes uma forma de organizar esta última através da apodicidade das matemáticas. Apoiando-nos mais uma vez no comentário preciso de Gérard Lebrun – só que agora valendo-nos de um texto mais próximo de nossos interesses, a saber, o texto que se intitula “A ideia de epistemologia”:

E é sob esse aspecto que se pode retomar em Kant o *tema epistemológico propriamente dito* (no final das contas, pouco considerado): essas ciências, que a *Crítica* toma como exemplos bem-sucedidos de racionalidade, são *ancillae rationis* [servas da razão] apenas de nome (e isso Husserl nunca perdoará a Kant). Ao contrário, é a razão, tornada autocrítica, que deverá reportar-se a elas para conhecer as condições de sua competência, para saber até onde se estende seu direito de determinar os objetos (LEBRUN, 2006, pp. 136 e 137).

Todavia, a física de Newton ainda sugeria uma correspondência pacífica entre a intuição e o conceito, como se este fosse capaz de recobrir aquela. Desde onde observa Bachelard, essa tranquila correspondência foi desfeita por inteiro pelos progressos científicos da física e da química, nos quais a matemática não traduz nenhuma realidade que possa ser imediatamente captada tal como o conceito a reestrutura: o pretense pareamento disso que seriam duas linguagens – quais sejam, a imperfeita linguagem das coisas e a quase-perfeita linguagem das matemáticas – fica inviabilizado pela tessitura operacional em que, por exemplo, um átomo é feito existir pela física moderna. O que significa que a matemática não traduz o mundo, porque, na verdade, ela o reforma. Com o que é preciso reconhecer que a intuição, através dos progressos conceituais da física e da química, passa a ser mediada decisivamente pelos instrumentos científicos, e isso enquanto os próprios instrumentos científicos pressuporiam a mediação - e, só então, a medição - das matemáticas.

Para Bachelard, a limitação da sensibilidade às formas puras da intuição só podia ser um sintoma de que a filosofia kantiana estava historicamente datada, tendo permanecido restrita, de modo inexplicável, ao horizonte descortinado por Newton e por Euclides. Como que a conferir à filosofia crítica uma história, Bachelard recusa a co-extensão da intuição pura à sensibilidade, conservando sob outros termos a investigação transcendental. De sorte que o seu não-kantismo jamais poderia ser entendido como uma simples restituição da física à

filosofia, senão que deveria aludir ao sentido oposto: ainda que não haja clivagem propriamente dita - o liame entre intuição e entendimento tendo sido refeito -, sobre a filosofia ainda pesa uma interdição quanto a limitar a atividade do físico por quaisquer meios externos à prática científica, inclusive (ou sobretudo) os impostos por uma investigação transcendental que procede como se o pensamento pudesse realmente ocupar o lugar de uma instância puramente reflexiva. De outra maneira, deveríamos dizer que, na perspectiva de Bachelard, a intuição kantiana poderia desdobrar uma virtualidade nela já contida, e que seria a de seu caráter eminentemente produtivo, detentor da virtude de fabricar como que novas apodididades. Pois é essa, afinal – como já testemunhou Lebrun –, a característica que possibilitava recuperar o núcleo epistemológico do pensamento de Kant. Ao que poderíamos somar o seguinte comentário de Barsotti:

(...) num caso como no outro, o que está essencialmente em funcionamento na transferência de apodididade do entendimento ao objeto é a atividade operatória como *produção* da intuição – não como *recepção* – atividade que, em Kant, não se reduz senão historicamente, mas não *filosoficamente*, às formas operatórias associadas aos conceitos da geometria euclidiana. Como o diz muito bem Bachelard: “as condições retidas por Kant como as condições *sine qua non* da possibilidade da experiência [...] não são de forma alguma, num novo pensamento, reveladas como *necessárias*” (BARSOTTI, 2003, pp. 202 e 203).

Confrontando filosofia e história das ciências, Bachelard acreditava depurar o núcleo de verdade do projeto crítico, tornando-o mais apto a pensar, dessa forma, uma outra situação histórica do progresso das ciências.

A nova disposição quanto à sensibilidade e à possibilidade de sua reformulação através das matemáticas faz refluir uma coisa sobre a outra, como se a filosofia fosse engolfada pelas ciências modernas. Ou talvez nem tanto engolfada, mas redesenhada nas areias banhadas por sua maré. A afirmação de uma precedência das ciências – em particular, das matemáticas e dos domínios que lhes são mais imediatamente próximos –, precedência que se coloca em relação à filosofia e à Razão, mostra-se relevante inclusive por meio de um amparo que ela encontra na etimologia, a qual envolve os procedimentos originais da aritmética. A seguirmos Bachelard, talvez percebêssemos que o uso da palavra Razão, muito embora esteja comprometido com a tentativa de fazer valer as prerrogativas de um pensamento que se quer em tudo comensurável com a realidade, não raras vezes se escora em nada mais do que num preconceito linguístico. Ou assim é o caso quando não nos damos conta de que, historicamente, o exercício da Razão foi secundado de maneira decisiva pelas matemáticas, a tal ponto que

toda previsão dos progressos da primeira só possa assegurar-se de uma única garantia, a saber, a de que ela deva colocar-se no encalço dessas mesmas matemáticas:

Em suma, a ciência instrui a razão. A razão deve obedecer à ciência, à ciência mais evoluída, à ciência em evolução. A razão não deve sobrevalorizar uma experiência imediata; deve pelo contrário pôr-se em equilíbrio com a experiência mais ricamente estruturada. Em todas as circunstâncias, o imediato deve ceder ao construído. Destouches repete-o muitas vezes: se em desenvolvimentos remotos a aritmética se revelasse contraditória, reformar-se-ia a razão para apagar a contradição e manter-se-ia intata a aritmética. A aritmética deu provas de eficiência, de exatidão, de coerência tão numerosas que não se pode pensar em abandonar sua organização. Perante uma contradição inesperada, ou mais exatamente perante a necessidade inesperada de uma utilização contraditória da aritmética, colocar-se-ia o problema de uma não-aritmética, de uma pan-aritmética, isto é, de um prolongamento dialético das intuições do número que permitiria englobar a doutrina clássica e a doutrina nova. [...] Não hesitamos em levar ao extremo a nossa tese para a tornar bem clara. Esta extensão da aritmética não está realizada. Supondo-a possível, queremos simplesmente afirmar que a aritmética, tal como a geometria, não é uma promoção natural de uma razão imutável. *A aritmética não está baseada na razão. É a doutrina da razão que está baseada na aritmética elementar. Antes de saber contar, eu não sabia de modo algum o que era a razão* (BACHELARD, 1979, p. 87, grifo nosso).

O reconhecimento de que a própria razão é devida à aritmética é também o reconhecimento da precedência das operações sobre os termos linguísticos: para dizê-lo de outra maneira, trata-se aí de afirmar a desidentidade entre conceito e palavra. Assim, em sentido contrário aos desencontros provocados pela interminável *disputatio* em que se estende o diálogo filosófico, valorizam-se os encontros da ciência, que se produzem em extensões procedurais. Em particular, valoriza-se um encontro crucial, a saber, aquele a reunir num único diálogo o experimentador e o matemático:

Se seguirmos com atenção, isto é, com um interesse apaixonado, a atividade da física contemporânea, veremos animar-se um diálogo filosófico que tem o mérito de uma precisão excepcional: o diálogo do experimentador provido de instrumentos precisos e do matemático que ambiciona informar estreitamente a experiência. Enquanto que, nas polêmicas filosóficas, é frequente o realista e o racionalista não conseguirem falar de uma *mesma coisa*, no diálogo científico temos a nítida e reconfortante impressão de que os dois interlocutores falam do *mesmo problema* (BACHELARD, 2006, p. 118).

Um tal encontro – que ocorre a propósito de problemas, e não de coisas – é que possibilita uma experiência concreta da dialética, a qual, de outra maneira, estaria relegada às vaidades idealistas da metafísica.

Não pode ser indiferente, portanto, o fato de que, quando se aplica a pensar os desenvolvimentos da física contemporânea – em particular aqueles que tiveram lugar com a mecânica ondulatória de Louis de Broglie e a teoria da relatividade de Albert Einstein –, Bachelard também lance mão de uma dialética (termo que, lembremos, consta do título de um de seus principais livros, *La dialectique de la durée* [A dialética da duração], de 1936). Dialética “recorrente e aberta” (Cf. FELÍCIO, 1994, p. 9), que pretende ascender ao simples como formalização, ela afasta o que haveria de irracional na intuição sensível (Cf. FELÍCIO, 1994, pp. 8 e 9): com ela, permite-se substituir as referências confusas próprias à equivocidade da linguagem comum, as quais seriam então transformadas em conceitos operacionais pelo recurso às matemáticas. Em ambos os campos da física há pouco mencionados, os dois construídos em solidariedade com uma matemática altamente cifrada – campos aos quais corresponde efetivamente a designação de um “novo espírito científico” –, a problematização da realidade não admite uma contrapartida imediata da observação, exercendo-se sobre domínios aos quais não se tem acesso a não ser por meio da incidência conjunta das teorias e dos instrumentos científicos. O que, para Bachelard, confirma o estatuto desses instrumentos como materialização das teorias: como explicar que este mundo que é observado através de um microscópio eletrônico não seja um simples jogo de imagens distorcidas, o efeito de um caleidoscópio um pouco mais sofisticado, como explicá-lo, perguntávamos, a não ser pelo conceito que reforma isso que se vê? A “nova” experimentação científica distende a observação em seus extremos, fazendo com que o olhar científico nunca adeje à superfície em que pousam os sentidos: ela opera fora dos “dados”, quer no “supra-liminar” da astrofísica, com a sua geometria do espaço-tempo determinada pela massa e pela energia; quer no “sub-liminar” da microfísica, com as suas partículas subatômicas.<sup>60</sup> Em vez do desvelamento da idealidade dos objetos tais como eles apareceriam à consciência – ou seja, em vez de uma fenomenologia em uma acepção vagamente husserliana –, Bachelard requer uma investigação dos meios de fabricação de novos dados a conformar novas consciências – ou, em suas palavras, ele requer uma *fenomenotécnica*. Exilado dos dados imediatos – tanto aqueles importados ao empirismo mais rasteiro quanto aqueles herdados a um certo vitalismo francês –, o novo espírito científico não se contenta em desprezar o intuitivo, ao invés disso construindo continuamente outras

---

<sup>60</sup> Não podemos deixar de reparar aqui no oxímoro de que se serve a ciência moderna: o subatômico, fragmentação daquilo que, segundo enuncia o nome “átomo”, não pode ser dividido. Um caso em que se torna particularmente evidente a desidentidade, preconizada pela filosofia então discutida, a discriminar um do outro conceito e palavra.

intuitividades com que substituí-lo. Como previsto pela filosofia de Cavallès, trata-se de um devir que se evade da vida, ou que a ela retorna à condição de ser capaz de negar o vivido.

Prevenindo-se de estacionar quer num ponto de partida perfeitamente imediato, quer numa chegada final absoluta – que são para ele como que a sua Cila e a sua Caríbdis – desfila o espírito científico em perpétua reorganização: em consonância com a filosofia de Cavallès, o espírito científico, tal como o concebe Bachelard, aplica-se a essa reorganização transformando a si mesmo e ao mundo. Não à toa, duas das metáforas capitais para Bachelard são aquelas que sugerem alguma interrupção, a dividir o progresso do conhecimento numa pausa e na posterior movimentação que se mostra necessária para que o espírito científico siga adiante em sua renovação: as duas metáforas a que nos referimos são a dos obstáculos e das rupturas epistemológicos. Os primeiros deverão ser removidos pela atividade incansável daqueles que verdadeiramente acolhem as injunções do trabalho científico, enquanto os últimos seriam os índices de que essa remoção foi realizada com sucesso, lançando uma visada retroativa sobre tudo aquilo que precede uma descoberta científica (pois, fazendo valer um novo tempo, são elas que tornam os eventos passados inteligíveis). Bachelard chega mesmo a perceber como são requeridas e implicadas, aí, uma série de transformações, de caráter tanto subjetivo quanto social – o que o leva a falar, de um lado, de uma psicanálise do conhecimento científico e, de outro, de uma *Cité scientifique* [Cidade científica]: do micro ao macro, o espírito científico reformularia continuamente a si e aos outros.

### **I. 1. 3. Georges Canguilhem**

Georges Canguilhem talvez possa ser considerado destoar enormemente do que propunham Jean Cavallès e Gaston Bachelard, atuando como que no reverso de suas respectivas empresas teóricas: enquanto os dois últimos prepararam os lineamentos de uma epistemologia histórica que procurava o seu subsídio nos principais desenvolvimentos da matemática, da física e da química, Canguilhem iniciou a complexa empresa teórica de uma *história epistemológica*, focada, por sua vez, nas ciências biológicas e na medicina. Essa distância, que de fato houve, não se reduzia a uma coleção de pequenas diferenças que, por sua soma, deveriam conformar um corpo completamente estranho àquele contra o qual nós o confrontamos. Antes, o que separava Canguilhem de Cavallès e de Bachelard parece ter sido um processo de aprofundamento ou ainda de expansão de suas diretrizes iniciais. Portanto, uma distância resultante, não de algo que permanece simplesmente alheio àquilo de que se distancia, mas sim de um movimento que o atravessa por dentro e que, assim, o leva mais adiante. A

seguir aqui os apontamentos de um dos muitos orientandos de Canguilhem, o althusseriano Dominique Lecourt:

O reconhecimento da historicidade do objeto da epistemologia impõe uma nova concepção de história das ciências. A epistemologia de Gaston Bachelard era histórica; a história das ciências de Canguilhem é epistemológica (LECOURT, 1975, p. 166).

De forma sumária, ainda que não nos seja possível e nem recomendável expor a complexidade do pensamento de Canguilhem como seria devido, nós tentaremos destacar a sutil e, ainda assim, poderosa transformação que ele teria operado sobre essas diretrizes. Como prova suplementar, notemos então que Canguilhem foi um dos grandes responsáveis, se não o grande responsável, pela difusão institucional e espiritual da filosofia do conceito: além de ter editado, junto a Charles Ehresmann, o livro póstumo de Cavaillès, também resenhou e explicou fartamente, numa série de textos dispersos (textos reunidos no volume *Études d'histoire et de philosophie des sciences*), qual a novidade representada pela filosofia de Bachelard. E três dos nomes mencionados com alguma frequência neste trabalho – quais sejam, Michel Foucault, Louis Althusser e Alain Badiou – foram profundamente marcados pela precedência institucional e espiritual assumida por Canguilhem. De modo que nós deveremos ensaiar uma breve resposta para a pergunta: o que significa a passagem de uma epistemologia histórica a uma história epistemológica?

Ora, de princípio, é preciso admitir que essa passagem responde a alguns problemas fomentados no interior da própria epistemologia histórica. No dizer daquele mesmo teórico althusseriano que citamos há pouco:

A prática da história das ciências inaugurada por Canguilhem coloca, pois, em movimento, [mas também] desenvolve e retifica as categorias epistemológicas bachelardianas em seu próprio campo (LECOURT, 1975, p. 167).

Sublinhemos aí a palavra “retifica”: alguma coisa na epistemologia bachelardiana exigia uma retificação, alguma coisa, precisamente, que dizia respeito à apreciação histórica do objeto epistemológico. Com efeito, essa alguma coisa parece ter o que ver com as dificuldades decorrentes de efetuar a transição de um domínio quase que inteiramente ideal, como seria o caso das matemáticas, para um domínio entremeado de elementos empíricos, como ocorre na física e na química. Já deve estar suficientemente claro que, a partir da perspectiva franqueada por Cavaillès, as matemáticas são apreendidas em seu processo de instituição de novas idealidades desde a sua inscrição no misto intelectual-sensível do espaço combinatório. No

entanto, esse caráter intrinsecamente produtivo do devir das matemáticas, que responde por sua historicidade, desfruta de uma uniformidade desconhecida por praticamente todas as demais áreas do saber científico: esse movimento, que é o movimento da inteligibilidade ela mesma, como que consegue aprofundar e rasurar todos os seus diferentes domínios. De sorte que, por mais numerosos que sejam os diversos domínios que conformam as matemáticas, elas como que se transformam por inteiro, mobilizando todo o seu imenso corpo, mesmo que para dispô-lo uma vez mais na sua multiplicidade de membros. É por isso que o seu viés histórico radicaliza-se firmemente no presente, porque às matemáticas cabem impreterivelmente os critérios de sua própria inteligibilidade (que, aliás, ela nunca chega a esgotar). Alguma coisa de semelhante pode ser dita acontecer à física e à química: se nos ativermos a um único exemplo, observaremos que a mecânica newtoniana já conseguia formular algumas das situações contempladas pela teoria da relatividade, com o detalhe de permanecer restrita à apreciação de corpos que se movimentam numa velocidade muito menor do que a da luz. Ou seja – para dizê-lo de maneira muito mais simples –, uma teoria física pode integrar elementos de uma teoria anterior: a mecânica newtoniana não será erroneamente considerada como uma circunstância particular da situação mais geral que seria representada pela teoria da relatividade. O problema é que essa capacidade de integração não se deve a um movimento uniforme da reflexividade produtiva da própria física; ela depende, isso sim, de uma certa capacidade de reformá-la matematicamente. A contingência se imiscui em sua progressão em mais de uma instância, afinal, a física (bem como a química) encontra-se na dependência do estado de desenvolvimento das matemáticas: o que significa que a sua inteligibilidade é a de uma reconstrução em alguma medida externa ao seu campo. Sem sombra de dúvida, o impulso formalista das matemáticas consegue dotar a física e a química de uma relativa autonomia, pelo que ambas, quando consideradas em suas manifestações mais atuais, deveriam ser remetidas ao próprio ato de sua singular construção (logo, sem que pudessem ser depreendidas diretamente do devir das matemáticas, pois as matemáticas, consideradas em seu próprio movimento, não prescrevem nem uma física e nem uma química). Só que essa autonomia nunca alcança a história de tais disciplinas: as rupturas epistemológicas produzem não só novos conhecimentos, como também uma série de restos. À história das descobertas científicas vem contrapor-se, como se fosse a sua face dividida, uma história do não-científico, enquistada no seio da física e da química (e, a bem da verdade, enquistada no seio de quaisquer ciências que não sejam as matemáticas).

As aludidas dificuldades consistem, então, na tentativa de Bachelard de explicar como procede o espírito científico que, em sendo reorganização de si e do mundo, deveria ser visado nessa dupla injunção, qual seja, a de perfazer uma dialética ao atravessar um “tecido de erros tenazes” (Cf. LECOURT, 1975, p. 139), e a produzir, assim, uma dupla face, que seria a do científico e a do não-científico. Com o intuito de resolver esse problema, Bachelard propõe o que ele chama de uma psicanálise do conhecimento científico: ela discriminaria uma *história ratificada*, “(...) ou história do científico nas práticas científicas”, e, por outra, uma *história caducada* e repleta de lapsos, “(...) ou história das intervenções do não-científico na prática científica” (LECOURT, 1975, p. 140). Uma tal formulação fracassa, porém, na medida em que não consegue produzir nenhuma história ratificada que não seja a das matemáticas, ao mesmo tempo em que não concebe uma história caducada senão como o domínio do não-histórico:

Mas se nós nos voltamos para as realizações dessa dupla história, descobrimos que o único exemplo de uma *história ratificada* que ele [Bachelard] elaborou – em *O Racionalismo aplicado* – ele o elaborou *vis-à-vis* à história das matemáticas, cujo caráter muito especial foi enfatizado pelo próprio Bachelard, seguindo [aí] Cavaillès, uma vez que as matemáticas manifestam imediatamente a existência do que ele chama de um “tempo lógico”, uma *identidade contínua*, a qual não é encontrada enquanto tal em outras ciências. Quanto à *história caducada* [*lapsed history*], ilustrações dela serão buscadas em vão: ela é pensada muito precisamente como uma não-história: como um “*museu de horrores*” ou como um “*magma informe*”. Isso dado, a conjunção das duas histórias e a sua mútua determinação permanece obscura (LECOURT, 1975, p. 140).

Na leitura de Lecourt, isso explicaria a guinada psicológica de Bachelard, que se limitou a pensar o não-científico como a região indistinta e arquetípica do imaginário – donde o fato de que a solução para promover a passagem ao científico fosse, na sua visão, uma nova orientação espiritual, autorizada por uma psicanálise *sui generis*:

(...) no termo “espírito científico”, é o *espírito* que tende a se tornar dominante; a noção de *trabalho* científico e, de forma correspondente, a de *preguiça* filosófica, tomam uma conotação subjetiva; a *aplicação* de um “racionalismo aplicado” ameaça tornar-se uma psico-pedagogia; *obstáculos*, por fim, podem ser entendidos como meras dificuldades, enquanto a *cidade científica* é concebida como uma “inter-subjetividade” (LECOURT, 1975, p. 141).

Por sua vez, Canguilhem não descuidará do caráter descontínuo que as descobertas científicas impõem à história. Mas, retificando Bachelard, ele prevenirá o erro simétrico: qual seja, o de que as rupturas que provocaram essas discontinuidades sejam a única face visível ou inteligível da história das ciências. Em direção que se pretende contrária a um erro muito comum, que é



cometido especialmente pelos cientistas que se arriscam a escrever a história de suas respectivas disciplinas, Canguilhem previne quanto a uma lenda que assediaria essa pretensa história: não a do mito das origens, mas a lenda que lhe seria como que simétrica, a saber, aquela que orienta toda a história para o acontecimento correspondente a uma determinada descoberta científica, como se essa medida explicasse tudo, ou ainda como se a realidade não fizesse mais que preparar o terreno para essa chegada. Como diz Canguilhem numa conferência em Montréal, servindo-se de uma fórmula verdadeiramente borgeana: “É ao procurar homologar a sua descoberta no passado, na impossibilidade de fazê-lo no presente, que um inventor inventa seus predecessores” (CANGUILHEM, 1970, p. 11). Sem os amparos seguros de um princípio ou de um fim absolutos, intenta-se apreender a história das ciências em suas ramificações labirínticas.<sup>61</sup>

Com efeito, se a epistemologia histórica primava pela desidentidade entre palavra e conceito, a empresa de Canguilhem depende, em grande medida, da capacidade de estabelecer essa desidentidade desde um ponto de vista histórico. Ou seja, uma história epistemológica se constitui quando ela é história dos conceitos científicos, não das palavras e nem dos resultados teóricos que se poderia querer representar com estas últimas. Com isso, nasce uma bibliofilia arrevesada, quase-borgeana, que é precursora do escrutínio febril com que Foucault se debruçará sobre os arquivos: atento ao encadeamento dos conceitos, o historiador das ciências deveria ser capaz de agitar as dormências da tradição, sem nunca tomar uma palavra pelo significado que lhe conferia uma teoria passada ou que lhe conferirá uma teoria mais avançada, a manter-se, assim, imune às confortáveis identidades que não fariam mais do que reencontrar o Mesmo no Outro. Revirando documentos convenientemente esquecidos, a história raciocinante das ciências rearticula a intrincada arquitetura dos conceitos. Isso conota uma nova temporalidade, ou bem uma nova apresentação do tempo: “Quer se trate de uma história reflexiva ou subversiva, encontra-se [aí] uma *distorção paradoxal da sucessão imediata*” (MACHEREY, 2009, p. 141). E esse breve comentário – que consta do texto “A filosofia da

---

<sup>61</sup> Com essa vocação para percorrer “ramificações labirínticas”, Canguilhem deixa entrever uma insuspeita proximidade com Jorge Luis Borges, afinal, é de autoria do escritor argentino a seguinte frase: “O fato é que cada escritor *cria* seus precusores” (BORGES, 2007b, p. 130). A despeito de sua proximidade literal – porque são praticamente idênticas as frases de um e de outro –, o problema com que o historiador das ciências tem de lidar é de outra ordem: quando o historiógrafo de uma ciência restringe-se a inventar os seus precusores, o que ele está escrevendo é uma ficção, e não uma verdadeira história da disciplina científica que se propôs a investigar. Mas não deixa de ser curioso que um dos maiores discípulos de Canguilhem, Michel Foucault, inicie *As palavras e as coisas* justamente a partir de uma espécie de comentário dedicado a um dos ensaios de *Outras Inquisições*, mesmo livro em que Borges fala da virtude dos escritores de escrever o seu próprio passado literário. Quanto à fórmula de Borges, teremos ainda oportunidade para comentá-la em uma outra nota de rodapé.

ciência de Georges Canguilhem”, de autoria de Pierre Macherey e precedido de uma pequena introdução de Louis Althusser – é outro testemunho do legado de Canguilhem à história do pensamento francês contemporâneo: essa “distorção paradoxal da sucessão imediata”, que é como que a invenção de uma nova grafia – uma em que poderia inscrever-se a realização bem-sucedida de uma “psicanálise da história do conhecimento científico” –, permitia apreender o conceito sob um novo prisma. Em primeiro lugar, por ter fornecido um critério para localizar a formação dos conceitos na realidade, pois um conceito se forma “(...) quando ele permite instituir um ‘protocolo de observação, e quando passa pela prática de uma sociedade” (MACHEREY, 2009, p. 144). E, enfim, por tê-lo feito apreendendo o conceito em seu teor eminentemente prático:

Trata-se, portanto, de perseguir a história *de fora* da própria ciência, o que é uma maneira de expressar que essa história é, de fato, a passagem de um “não se sabe que” a um “sabe-se”. Diremos ainda que é o esforço para se pensar a ciência em seu corpo real, o conceito, e não tanto em sua legalidade ideal. Modo de proceder propriamente dialético ou materialista (MACHEREY, 2009, p. 145).

De certa maneira, o legado de Canguilhem à história do pensamento francês contemporâneo foi nada menos do que o de ter possibilitado uma outra apreensão conceitual da história: doravante, de Foucault a Althusser, não deixarão de ser ressaltados o seu caráter prático e as suas temporalidades não-lineares – chegando mesmo a autorizar um encontro com o estruturalismo e a maneira inédita pela qual este concebia a relação entre os significantes e os significados. Diferindo essencialmente da solução arquetípica de Bachelard – a qual fixava para a imaginação, entendida como região do sensível a ser afrontada pelo espírito científico, uma posição quase que inteiramente estanque no receituário de suas fantasmagorias –, Canguilhem provém o não-científico com uma história (e nisso ele descobre um algo a ser reencontrado pelo estruturalismo, a saber, uma espécie de indiferença formal da “imaginação” às suas manifestações). Muito embora seja verdade que o comentário de Macherey citado acima padece de um certo viés marxista, nem por isso o núcleo de sua intuição poderia ser desprezado. E isso porque, na descendência de Cavailles a Canguilhem, passando por Bachelard, é a conformação de uma história epistemológica que mais evidentemente possibilita a singular recuperação que Althusser providencia para o marxismo – assim como, de certa maneira, ela também funciona como uma precursora da arqueologia do saber.

Nós não poderíamos ignorar, é claro, que os objetivos mais imediatos de Canguilhem nunca foram aqueles arrogados pelo materialismo dialético, pela arqueologia do saber ou

mesmo pela genealogia do poder – ainda que se possa imaginar um diálogo seu com cada um deles. No que diz respeito aos seus objetivos teóricos, uma história das ciências se deixa escrever porque haveria nela um interesse, o qual vem atestar-se por uma consistência dos valores que, para uma tal empresa historiográfica, seria muito mais do que a mera coerência dos fatos: a despeito de estabelecer que as ciências são nascidas de contingências, a sua história nunca se reduz a um pobre inventário de fatos arbitrariamente coligidos, e isso porque um sentido transparece na estratégia pela qual o vivente se aventura a conhecer a realidade. No caso de Canguilhem, realmente, esse algo é característico ao seu objeto de estudo - cuja singularidade foi muito bem reconhecida por Pierre Macherey (que, em seu texto, destacava objetos teóricos tais como o conceito de reflexo, a ideia de ambiente e o estudo sobre as concepções de normal e patológico) – e, como tal, ele faz a sua história epistemológica tender a uma fundamentação da estratégia em que se materializa o conhecimento científico: produz-se aí como que um descentramento do espírito científico de Bachelard, ou bem a história epistemológica poderia ser dita emprestar a este último um corpo (biológico). A ciência passa a reportar-se aos valores em lugar de permanecer adstrita aos fatos<sup>62</sup> – o que, na história do pensamento francês do século XX, aparenta deixar margem para derivas políticas, quer nietzscheanas, quer marxistas.

\*\*

Para encerrar essa pequena introdução à filosofia do conceito, nós enfatizaremos, ainda que de maneira muito breve, essa característica bastante peculiar de Canguilhem, que parece refletir-se em alguns dos pensadores políticos mais agudos que fizeram parte daquele movimento que, na década de 1960, se chamava, genericamente, de estruturalismo. Essa característica relaciona-se profundamente com a sua percepção de que a epistemologia histórica correspondia a uma espécie de descendência não-positivista do positivismo: de acordo com uma indicação que ele teria dado ao seu orientando Dominique Lecourt, o ensino de história das ciências nas faculdades de filosofia francesas – respeitando nisso uma disposição de Auguste Comte e de seus discípulos (Cf. LECOURT, 1975, p. 126) – teria sido muito importante para a instituição dessa epistemologia, nem que fosse pelo simples motivo de ter acostumado os estudantes a singularidades conceituais que não se ajustam de maneira alguma a uma condição genérica do homem enquanto ser pensante. Obviamente, que se trate aí de uma

---

<sup>62</sup> Como diz Fábio Franco, em sua dissertação sobre Canguilhem: “O mais importante aqui é o reconhecimento de uma outra ordem de exigências, de uma nova hierarquia de valores: trata-se das exigências vitais que nos impelem a agir sem que, para tanto, tenhamos sido orientados por algum conhecimento científico anterior” (FRANCO, 2012, p. 56).

descendência não-positivista do positivismo, isso não quer dizer que a epistemologia francesa não reconheça um alto valor para as ciências, inclusive em sua dimensão de acontecimento histórico – afinal, pelo que vimos até agora, já sabemos não ser esse o caso. Mas, sendo essa epistemologia tributária de um movimento que progride por rupturas, é a ideia de progresso que perde qualquer amparo seguro numa linearidade que conduziria necessariamente ao melhor dos mundos possíveis (como parecia ser o caso quanto à ideia das três etapas da evolução social, de acordo com a doutrina de Comte). Pois esse progresso não-linear, em Canguilhem<sup>63</sup>, estaria investido de uma verdadeira aptidão política, capaz de mobilizar uma crítica à forma como os fatos, supostamente inequívocos em sua tessitura de realidade, na verdade tendem a sequestrar as demandas sociais, submetendo-as à fatalidade de uma falsa agenda “objetiva”: assim, por exemplo, é essa aptidão política que transparece na crítica de Canguilhem ao uso que Auguste Comte e Émile Durkheim destinavam à noção de “normal” para categorizar sociedades e fenômenos sociais (Cf. FRANCO, 2012, p. 27). Ao trazer a distinção entre conceito e palavra para o seio da própria história – valendo-se, para tanto, do critério normativo de certos valores vitais –, Canguilhem fazia pensar uma racionalidade que, muito embora mantivesse um vínculo indissociável com as ciências, não seria apenas “operacional” ou “funcional”: isto é, com a sua filosofia, ele dava uma contribuição ímpar para pensar uma racionalidade que, além de desfrutar da funcionalidade e da operacionalidade muito próprias do método científico, o faria sem trair os valores em nome dos quais, antes de mais nada, as ciências teriam sido colocadas em prática.

Se pensamos em uma versão melhor estabelecida da teoria crítica, que não é nenhuma outra senão aquela elaborada sob os auspícios da assim designada Escola de Frankfurt, seria inevitável resvalarmos em uma tendência alternativa, bastante pronunciada nessa outra vertente teórica, qual seja, a de tomar distância em relação ao pensamento científico e à sua história a fim de, desse modo, constituir um campo de apreciação das consequências nefastas advindas da completa submissão da vida humana aos imperativos de uma progressiva racionalização instrumental. Tendência que, em face das catástrofes do século XX em que o incremento técnico-científico evidenciou o seu alheamento a qualquer apreço pela vida e pela dignidade humanas – catástrofes dentre as quais podemos destacar os campos de concentração e sua logística infernal, a guerra total e mecanizada, ou ainda a invenção de artefatos nucleares dotados do poder de aniquilar toda a humanidade –, uma tal tendência acaba representando

---

<sup>63</sup> Seguimos aqui as preciosas indicações contidas na dissertação de Fábio Nóbrega Franco, “A natureza das normas: o vital e o social na filosofia de Georges Canguilhem”.

uma atitude à qual não se pode negar alguma razoabilidade, e que se insinua mesmo como sendo estritamente necessária para o enfrentamento crítico dos horrores desse mundo. Mas, por esse mesmo critério, Canguilhem tem de apresentar-se de pronto como uma figura excepcional: dada a ocasião, sem que ele sequer cogite a possibilidade de abandonar as suas convicções quanto às relações que manteriam entre si a razão e a ciência, ele saberá criticar a guerra e a falsa análise objetiva por meio da qual gostariam de decretar a sua fatalidade (Cf. FRANCO, 2012, p. 11). Indo ainda mais longe, ele não só fará a crítica da guerra, como também moverá resistência prática à injustiça que a pior das guerras anunciava como sendo a lei vindoura a reger o mundo. Ao lado de Cavailles, combatendo na resistência à ocupação nazista da França, Canguilhem oferecerá um singular desmentido para a asserção de Adorno e Horkheimer segundo a qual o “(...) homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 21): na contracorrente de todos os cálculos, engajar-se na resistência não era uma decisão que pudesse basear-se naquilo que se podia fazer, mas tão somente naquilo que era necessário fazer.<sup>64</sup> Muito pouco inclinados a reverenciar um princípio cego de autoconservação, eles farão entrever, tanto com o seu exemplo prático quanto por meio de suas ideias, que o pensamento científico de maneira alguma implica uma “(...) subordinação da razão ao imediatamente dado” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 34).<sup>65</sup> E é por isso que, mais do que Canguilhem, Jean Cavailles é que será lembrado como a personagem histórica em quem o rigor do pensamento convergiu absolutamente com a inflexível ética que o guiava: ninguém menos que o filósofo que, em conversa com Raymond Aron sobre os motivos de aderir à resistência, teria dito, justificando o seu posicionamento através do espinosismo, que aquela luta era necessária como são necessários os encadeamentos

---

<sup>64</sup> Uma consequência que Badiou saberá retirar desse posicionamento é a de que, na tradição da filosofia do conceito, a oposição entre dever e poder ou é suspensa ou muda radicalmente de figura. Como as próprias matemáticas passam a comportar algo de imprevisível, o reconhecimento da necessidade de seu devir não implica que elas sejam uma realidade imutável, desde sempre dada. Como veremos, honrando de certa forma as singularidades de uma tal tradição filosófica, com a sua noção de sujeito, Badiou concebe um excesso imanente à realidade, de sorte que, mais tarde, invertendo Kant – para quem a impossibilidade factual de atender às exigências imperiosas da razão prática é completamente indiferente, bastando o dever como garante da possibilidade de cumpri-las –, ele pode decretar “porque você pode, você deve”.

<sup>65</sup> A despeito do que possa parecer, não estamos sugerindo aqui, de forma alguma, que a filosofia do conceito e a Escola de Frankfurt sejam absolutamente opostas uma à outra. Sem dúvida, não é possível ignorar que elas divergem consideravelmente no que diz respeito à apreciação do pensamento científico. No entanto, a própria natureza dessa divergência, que se refere ao caráter histórico de um tal pensamento, indica convergências insuspeitas entre elas, um pouco como se a abordagem da teoria crítica houvesse sido demonstrada possível também no campo da epistemologia. Nesse sentido, é preciso levar a sério a intuição de Foucault que, naquele mesmo texto em que demarcava as duas grandes correntes do pensamento francês contemporâneo, teria declarado: “Se for preciso procurar fora da França alguma coisa que corresponda ao trabalho de Koyré, de Bachelard, de Cavailles e de Canguilhem, é sem dúvida do lado da Escola de Frankfurt que se pode encontrá-la” (FOUCAULT, 1994, p. 767).

matemáticos e as etapas da ciência da matemática (Cf. CANGUILHEM, 2004, p. 29). Com efeito, Canguilhem teria sido afetado de tal maneira pelo caráter inflexível da decisão de Cavaillès que essa deverá ser uma das maiores lições transmitidas aos seus discípulos sobre o teor de verdade da filosofia do conceito:

À questão colocada por um professor da universidade de Estrasburgo - “para quê professores?” -, um professor da universidade de Estrasburgo, Jean Cavaillès, deu uma resposta mais esclarecedora através de sua morte de combatente do que por sua vida de professor. Para quê professores? Para saber, dada a ocasião, providenciar uma lição de ação àqueles que julgam essas duas noções incompatíveis. Cavaillès, filósofo combatente, ensina aos homens ditos de ação que a ação não é uma prática inconsistente e desleixada. Cavaillès, filósofo, matemático, nutrido de poesia, que citava Rimbaud em suas lições sobre a experiência, que dizia ter acreditado no mundo do *Bateau ivre* ao ter contemplado pela primeira vez o porto de Estrasburgo, ensina aos terroristas literários que, antes de ser a irmã do sonho, a ação deve ser a filha do rigor (CANGUILHEM, 2004, p. 30).

Nesse elogio do rigor, em que a célebre pergunta de Hölderlin – “para que servem poetas em tempos de indignação?” (HÖLDERLIN, 1999, p. 75) – é parafraseada com o fim de conceder lugar a uma figura mais modesta que, não obstante, saberia aliar pensamento e ação, o conceito não representa a morte da poesia, e sim o lugar em que ela mais decididamente se dispõe à vida.

## **I. 2. Capítulo 2 – Claude Lévi-Strauss, ou de como o estruturalismo devém ciência do homem**

O início de nosso percurso tem de compreender necessariamente a emergência do estruturalismo no ambiente intelectual francês das décadas de 1950 e 1960. Aqui, portanto, a referência à linguística, ainda que breve, faz-se obrigatória: de saída, enumeremos os nomes Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson e Émile Benveniste. Sob a égide desses nomes, é a linguística, com efeito, que providencia uma nova perspectiva, e até mesmo o amplo horizonte de toda uma nova objetividade a cumprir com os desígnios de uma era inédita para o pensamento francês: aliando-se à sistematicidade de uma matemática capaz de superar os limites impostos pelos métodos estatísticos – métodos comumente restritos a rerepresentar a inadequação da quantidade à qualidade –, ela criava um parâmetro completamente novo para as chamadas ciências humanas ao focar a linguagem como campo de fenômenos inteiramente formalizáveis, em especial quando decompostos pela fonologia em elementos solidários em sua mútua oposição sistemática. Uma tal objetividade devém programa de pesquisa, e, na medida em que confere autonomia à linguagem, ao conceder-lhe o estatuto de uma realidade à parte que reclamaria métodos de investigação próprios, concebe o homem como uma espécie de existência subordinada àquela que seria verdadeiramente decisiva para as determinações da estrutura: em outras palavras, dir-se-ia que de falante o homem passou a ser falado. Porém, a bem da verdade, ainda que essa fosse uma consequência implícita ao programa teórico da linguística estrutural, foi preciso que uma pessoa em particular realizasse essa travessia, permitindo com isso estender os resultados da linguística então em desenvolvimento à ciência do homem: referimo-nos a ninguém menos que Claude Lévi-Strauss, a quem podemos designar como o pai da antropologia estrutural.

Tendo como parâmetro o seu trabalho sobre os mitos e as numerosas referências nele contidas aos heróis culturais, poder-se-ia ficar tentado a descrevê-lo como um Prometeu que teria ofertado o fogo divino aos pobres homens decaídos, gesto através do qual uma luz pôde enfim brilhar sobre o seu semblante antes mergulhado em trevas. E mesmo que não venhamos a ceder a essa mitologia – cujo protagonista, atipicamente, seria o mitógrafo –, continuaria sendo difícil, entretanto, ignorar o papel central por ele desempenhado na reviravolta estruturalista. De forma que, ainda que nos seja escusado reconstituir as circunstâncias em que essa travessia se tornou possível – circunstâncias que dizem respeito ao seu encontro imprevisto

com Roman Jakobson<sup>66</sup> em Nova York, quando de seu exílio por ocasião da segunda guerra mundial, e, resultante desse encontro, a redação de *As estruturas elementares do parentesco* –, o fato é que foi ele, Lévi-Strauss, quem fez transbordar o formalismo da linguística estrutural para vastas regiões do mundo humano. E a ele seguem-se, lógica e cronologicamente, as demais estrelas-guia da plêiade estruturalista – dentre as quais figura em destaque o nome de Jacques Lacan, devedor substancial do pensamento do etnólogo, sendo mesmo possível afirmar que sem Lévi-Strauss não teria havido "retorno a Freud".<sup>67</sup> Para nós, as suas ideias adquirem aqui um duplo valor, na exposição com que intentamos reconstituir as correntes de pensamento entre as quais moveram-se Lacan e Badiou: o seu valor mostra-se tanto pelo que deverá traduzir-se em importações teóricas fundamentais para a psicanálise lacaniana quanto, em outro registro, por um estilo de pensamento representado à perfeição pelo etnólogo que, na esteira de Althusser, será duramente criticado por Badiou. À sua hora e vez, uma tal crítica deverá ser julgada por si mesma. Por ora, nos restringiremos aqui a uma apresentação sumária do pensamento de Lévi-Strauss a partir da qual caracterizar, em seguida, o programa althusseriano e os primeiros escritos filosóficos de Alain Badiou.

\*

A tomarmos a medida há pouco estabelecida, quando definimos em linhas gerais o que seria a filosofia do conceito, temos aqui uma outra vertente, a ser considerada em sua especificidade. É bem verdade que talvez sejam mais numerosos os pontos de convergência entre o estruturalismo e a epistemologia francesa do que as suas discordâncias, de uma maneira tal que, graças à novidade representada pelo surgimento do primeiro – novidade a permitir uma exitosa incursão nos territórios pantanosos das ciências humanas nunca antes realizada – ele, o estruturalismo, deverá inspirar à filosofia do conceito um novo fôlego, chegando a promover um eclipse de um programa pelo outro: na França da década de 1960, o nome propalado por toda parte é, predominantemente, o do estruturalismo, não o da epistemologia histórica e nem o da filosofia do conceito. Dessa maneira, apesar de os pontos de convergência serem

---

<sup>66</sup> É importante notar que o linguista russo já intentava e mesmo ensaiava voos extralinguísticos para o estruturalismo, os quais vieram unicamente a adquirir uma densidade conceitual efetiva com Lévi-Strauss. Cf., por exemplo, MILNER, 2008, p. 277. Aliás, como diz Warren Montag, a pessoa cuja vida em larga medida coincide com a história do estruturalismo, inclusive por seus deslocamentos geográficos, é Roman Jakobson. Cf. MONTAG, 2013, p. 54.

<sup>67</sup> Quem melhor reconstituiu o montante dessas dívidas talvez tenha sido Markos Zafiropoulos, em seu livro *Lacan et Lévi-Strauss – ou le retour à Freud*. Também a tese de doutorado de Léa Silveira Sales, *Determinação versus subjetividade apropriação e ultrapassagem do estruturalismo pela psicanálise lacaniana*, é leitura obrigatória para os que queiram tomar conhecimento da entrada de Lacan no estruturalismo. Discutiremos essas relações na parte segunda deste trabalho.



numerosos (sem o quê, aliás, um programa nunca poderia ter eclipsado o outro), é importante que reparemos na singularidade que faz com que o estruturalismo, sobretudo em sua acepção etnológica, pretenda-se um pensamento enraizado na experiência dos signos, pois somente assim estaremos em condição de garantir que não nos desencaminharemos quanto a possíveis equívocos a partir dos quais as duas tradições viriam a ser confundidas uma com a outra. Em capítulo posterior, isso deverá ficar mais claro, uma vez que existe uma distância significativa entre as maneiras como as duas tradições reportam-se ao tempo e à história. Mas, antes da história, foquemos a estrutura. Nosso problema, assim, consiste em entender como pôde uma estrutura convir ao mundo humano, bem como quais poderiam ser as consequências dessa expansão conceitual, sejam elas postas e/ou pressupostas. Adotando basicamente o parâmetro oferecido pelos marcos temporais de dois livros – quais sejam, em primeiro lugar, o marco representado por *As estruturas elementares do parentesco* e, completando o período a que dedicamos a nossa análise, o da coletânea de ensaios denominada *Antropologia estrutural*, os dois livros tendo sido publicados respectivamente em 1949 e em 1958 –, faremos um balanço da trajetória percorrida por Lévi-Strauss quando de sua “estreia” intelectual.<sup>68</sup> Duas características deverão apresentar-se então de forma mais enfática, a saber, a da objetividade contraída pelo pensamento e a de sua modalidade inconsciente.

Seguindo o itinerário proposto, diremos que a primeira das duas obras mencionadas acima configura um tratamento estrutural pioneiro, de acordo com Lévi-Strauss ele mesmo, o único propriamente transposto para os domínios da antropologia até então. No caso, este seria um tratamento conceitual dispensado exclusivamente aos sistemas de parentesco – em particular, às ditas estruturas elementares que, em contraste com as estruturas complexas, admitiriam uma vinculação essencial à categoria dos casamentos prescritos (Cf. LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 19). Evitando uma incursão muito aprofundada nas tecnicidades da matéria a que se vota *As estruturas elementares do parentesco*, notemos, sem mais delongas, a incrível vocação teórica de seu autor, a evidenciar-se aí pela sensibilidade que ele demonstra ter para com os chamados invariantes: esse livro, extremamente técnico na abordagem de suas questões específicas, descobre a existência de padrões estruturais a determinar a conformação de grupos humanos muito distintos entre si. A partir dessa obra, pode-se ficar com a forte impressão de que o universal terá sido franqueado às ciências humanas – um feito de não pouco valor, se se tem em mente tratar-se de um artefato raríssimo nos domínios em questão, quase

---

<sup>68</sup> Com essa palavra, queremos apenas designar o momento em que as ideias de Lévi-Strauss começam a afetar mais drasticamente o panorama do pensamento francês de sua época.

sempre perseguido em vão pela antropologia. Seria talvez o caso de perguntar-se se a antropologia estrutural não teria afrontado a máxima com que Pascal pretendeu esboçar um mapa para os continentes cujos limites encerrariam a certeza que habita os costumes dos homens, desenhando, assim, a fronteira do relativismo intrínseco a todas as demais máximas: "Verdade aquém dos Pirineus, erro além". Ao que tudo indica, a ciência relativa às matérias humanas estaria sempre na dependência da possibilidade de encimar essas e outras fronteiras igualmente elevadas. Mas como igualar, num único golpe de vista, o além e o aquém dos Pirineus? Com efeito, o ponto de partida de Lévi-Strauss era ele mesmo um dado universal, reconhecido como tal pelas muitas vertentes da antropologia, a ponto de revelar-se como o único a entrar em absoluto contraste com a experiência equívoca que os homens fazem uns dos outros. Contudo, tratava-se de um dado que a antropologia ainda não havia conseguido discernir senão em seu caráter eminentemente negativo, posto que ele se apresentasse sob a forma de uma proibição: é preciso esclarecer, pois, que esse dado correspondia à lei da interdição ao incesto, a qual está presente em praticamente todos os agrupamentos humanos, e, por isso, se faz notável pela sua capacidade generalizada, ainda que a princípio inespecífica, de estruturá-los.

Reconhecendo-se que a "(...) proibição do incesto possui ao mesmo tempo a universalidade das tendências e dos instintos e o caráter coercitivo das leis e das instituições" (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 49), o desafio consistia, portanto, em sustentar uma articulação conceitual que estivesse à altura da dupla injunção, natural e cultural, posta em causa por ela. Assim, não era questão nem de propor para ela uma origem estritamente social, nem tampouco de descobrir-lhe um fundamento biológico secreto, que fosse baseado em algum mecanismo instintivo herdado em meio ao processo evolutivo. Antes, o que se tratava de fazer era, desde o dado singular dessa dupla injunção, pensá-la justamente como a passagem da natureza à cultura. E podia-se entendê-la legitimamente como uma passagem porque ela se dá a ver como uma travessia, ou bem porque ela é entendida a partir de agora como se a orientar as direções e os sentidos de uma circulação entre duas regiões distintas uma da outra. De negativa, a interdição ao incesto passa, pois, a ser apreciada em seu aspecto positivo, enquanto é a instituição de uma troca:

A proibição do uso sexual da filha obriga a dar em casamento a filha ou a irmã a um outro homem e, ao mesmo tempo, cria um direito sobre a filha ou a irmã desse outro homem. Assim, todas as estipulações negativas da proibição têm uma compensação positiva. (...) A proibição do incesto, como a exogamia, que é a sua expressão ampliada, constitui uma regra de reciprocidade. (...) Esta só é instaurada para garantir e

fundar, direta ou indiretamente, imediata ou mediata, uma troca (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 91).

O interesse de assinalar um tal aspecto não deixa de relacionar-se com a positividade de que o pensamento sociológico francês, sob nomes tais como Émile Durkheim e Marcel Mauss, havia tencionado guarnecer a cultura humana, tratando-a como uma realidade específica governada por leis particulares – isto é, como se a sociedade fosse irreduzível à reunião atomística dos indivíduos que a compõem, não sendo solúvel em qualquer psicologia ou teoria biologizante. Porém, se é verdade que esse interesse está presente em Lévi-Strauss, em seu pensamento, ele se encontraria subordinado à proposta de explicar essa positividade social pela referência a uma outra ordem de fatos, os quais demandam ser encarados como pertencentes ao registro da linguagem. Para que não percamos aqui o fio da meada, diremos tratar-se de fatos que, para a sua correta apreciação, requerem os meios de objetivação descobertos pela linguística estrutural. De sorte que os elementos postos em evidência pela troca então instituída (no caso, as mulheres) só vêm a adquirir o seu “valor” de parentesco quando considerados em relação ao sistema no qual entrariam em circulação: o que quer dizer que, de imediato, não lhes seriam atribuíveis as designações individuais de mãe, filha, irmã etc.; ou melhor, essas designações não lhes seriam atribuíveis a não ser por intermédio do sistema de parentesco – como, aliás, ocorre a todos os demais indivíduos –, o que constitui o motivo pelo qual as mulheres são feitas circular, ou seja, para cumprir aí com a função de comunicar as respectivas designações de parentesco a cada um dos indivíduos do grupo que, só então, poderia aceder à condição de uma sociedade.

Com esse breve vislumbre do feito teórico de Lévi-Strauss, compreende-se melhor a nossa tentação de representá-lo como uma espécie de herói do pensamento francês contemporâneo: é como se ele houvesse realizado uma passagem absolutamente improvável depois de uma longa travessia que se estendeu em meio a uma noite em que o assédio da incerteza era a única constante. Ao imaginar essa passagem, tem-se qualquer coisa da ordem de um instante mítico a partir do qual a exploração antropológica poderia verdadeiramente começar: esse terá sido o grande deslocamento efetuado pela travessia que por ora acompanhamos. Assim, em *As estruturas elementares do parentesco*, depois de aproximar a lei da proibição do incesto do fato social total tal como este havia sido concebido e apreendido por Marcel Mauss na reciprocidade que conformaria a dádiva<sup>69</sup>, segue-se um longo percurso geográfico, numa tentativa cuidadosa de fazer frente aos fatos colhidos ao mundo inteiro, até

---

<sup>69</sup> Cf. o capítulo V de *As estruturas elementares do parentesco*, "O princípio de reciprocidade".

que os dois últimos capítulos desfecham a conclusão propriamente estruturalista<sup>70</sup>: de acordo com o etnólogo, haveria claros indícios de uma homologia entre a troca posta em causa pelo princípio de exogamia - o qual exige que cada indivíduo tome uma mulher num grupo que não aquele ao qual pertence o solicitante - e os fenômenos próprios ao campo da linguagem. Dessa forma, a interdição ao incesto, única lei universal conhecida pela antropologia, poderia ser correlacionada a uma outra universalidade humana, a saber, a que se concretiza na linguagem: correlação bastante vantajosa, uma vez que ela possibilitasse a análise dessa proibição nos termos de uma espécie de razão comunicativa. Contudo, a tal abordagem teria sido possibilitada nos termos de uma razão comunicativa que não estaria votada em princípio a qualquer entendimento prévio entre as partes contratantes, ainda que eventualmente permitisse a emergência de algum entendimento entre elas.<sup>71</sup> E isso porque, para o estruturalismo, a linguagem não se caracteriza como a atividade efetuada entre dois ou mais seres falantes<sup>72</sup> - atividade que, como tal, comunicaria a interioridade de cada um deles ao expressar os seus sentimentos ou ao fornecer o correspondente da imagem que os objetos mundanos teriam imprimido em suas mentes -, senão que o contrário é que seria verdadeiro. Ou seja, eles, os seres que se esforçam por comunicar-se entre si, passam a ser falantes, não em decorrência de sua razão interior, suposta pertencer aos homens pela posse da consciência e por sua virtude reflexiva, mas, antes, por se situarem relativamente à linguagem, que é uma ordem autônoma, estruturada pela posição que os seus elementos assumem uns em relação aos outros (ou bem pela oposição em que eles são feitos existir na sua mútua diferença). Por conseguinte, trata-se aí de uma ordem em que os elementos não teriam a capacidade de estabelecer aquilo o que são por uma referência imediata a uma essência que lhes seria particular, definindo-se apenas quando referidos aos demais elementos da estrutura em que estariam situados, na sincronidade por intermédio da qual o sistema lhes assina um lugar. Lugar que é móvel e intercambiável, desde que os seus deslocamentos produzam transformações pelo movimento recíproco que os elementos do sistema exigem uns dos outros, nos arranjos que acaso eles mostrem-se aptos a conformar. De outra maneira, está-se às voltas com uma razão comunicativa que não comunica nada, nem tampouco pressupõe como sua dimensão operacional a existência de uma intersubjetividade: o sentido, tal como teria ensinado a fonologia de Nicolai Trubetzkoy, depende do arranjo de elementos que, eles mesmos, não

---

<sup>70</sup> Cf. os capítulos XXVIII e XXIX, “Passagem às estruturas complexas” e “Os princípios do parentesco”.

<sup>71</sup> O que, é preciso dizer, implica que esse entendimento não possa funcionar exatamente sob o estatuto de uma reciprocidade intersubjetiva.

<sup>72</sup> Seres falantes ou pensantes, conforme autoriza estabelecer a equivalência uma longa tradição cujo exemplar mais célebre é provavelmente o do *lógos* grego. Cf. ONIANS, 2000, p. 14.

possuem sentido algum. A proibição do incesto fornecia exatamente a ocasião para observar essa articulação - qual seja, a da passagem do não-senso ao sentido -, só que agora a propósito da cultura humana. E, a exemplo daquilo que a linguística estrutural já havia realizado num outro plano, a proibição do incesto o fazia de maneira a assinalar uma dupla característica, que era a de referir o sentido em sua dimensão própria sem compreendê-lo, porém, como devendo reportar-se à instância empírica ou transcendental do pensamento humano (o que quer dizer que evitava-se agrilhoá-lo a qualquer "interioridade"). Se com o estruturalismo o *lógos* ainda mantém alguma pertinência quanto às relações que alguma vez ele aferiu, entre a linguagem e o pensamento, não é senão para subordinar o segundo à primeira.

\*

Em verdade, seria possível dizer que o método estrutural, em antropologia, nasce desde sempre com a vocação de objetivar o pensamento humano como estando condicionado pela linguagem – afinal, um tal método também dependeria em larga medida desse condicionamento. Inclusive, seria possível apontar que, ao desvendar as estruturas elementares do parentesco em sua arquitetura rigorosamente lógica, abria-se caminho para a universalidade de um pensamento que se coloca para-além das fronteiras geográficas - como, aliás, teria se encarregado de elucidar Lévi-Strauss em seu livro *O pensamento selvagem*, em que o etnólogo se coloca a dissolver qualquer oposição estanque entre categorias tais como lógico e pré-lógico, civilizado e primitivo, etc. Bem entendido, o pensamento universal visado pela antropologia de Lévi-Strauss estaria profundamente enraizado em determinações que ultrapassam qualquer caráter reflexivo – como se sabe, aspecto a que o pensamento esteve classicamente vinculado na tradição moderna do Ocidente, a ser datada em geral a partir do marco representado pelo *cogito* cartesiano. Era justamente sob essa perspectiva que um problema fundamental para as ciências humanas – nenhum outro senão o da objetividade a que poderia aspirar a antropologia – ganhava uma nova formulação, e mesmo uma possível saída ante os impasses que bloqueavam os seus caminhos teóricos. Fazendo suas as palavras de Ernst Cassirer – teórico para quem a linguagem, além de não ser um meio neutro encarregado de vincular às coisas a matéria inerte e inextensa de seus nomes, funcionaria efetivamente como o "(...) denominador por excelência" (Cf. LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 534) –, Lévi-Strauss confere à metáfora da passagem um sentido especial, o qual tende a retraduzir em natureza o que teria sido encarado irreduzivelmente como cultura.<sup>73</sup> Passagem que não deixava de ser respaldada por esse que era

---

<sup>73</sup> O que não necessariamente significa uma completa submissão da cultura à natureza, mas uma possível transitividade entre os dois polos. Não é por menos que, em nota a *O pensamento selvagem*, a distinção

um dos fundadores do cálculo probabilístico, ninguém menos que o proponente de uma “*géométrie du hasard*” [“geometria do acaso”], a saber, Blaise Pascal<sup>74</sup>, ela se realizava entre uma primeira e uma segunda naturezas. Ou melhor dito, passagem que fazia com que se considerasse a segunda natureza, a cultura, como se tivesse o estatuto da primeira: trata-se do sentido que permite conduzir desde a subjetividade do etnólogo até a objetividade das formações simbólicas em que se concretizam as etnias enquanto estas se apresentam como um objeto de estudo.

Esse problema recebia uma formulação explícita num dos principais textos em que se tornava mais evidente o que almejava o estruturalismo, a saber, o célebre “Introdução à obra de Marcel Mauss”, de 1950. A despeito do título, esse texto poderia muito bem servir de introdução à obra de Lévi-Strauss, pelos acréscimos às vezes pouco sutis que faz às ideias do sobrinho de Durkheim, tentando levá-las a um desenlace. Assim, depois de uma cuidadosa exposição dessas ideias, bem como das aporias a que algumas delas pareciam conduzir necessariamente - e mais uma vez a resvalar no fato social total -, depara-se a dificuldade quase insuperável em que encontra-se o etnógrafo quando, confrontado com vivências que lhe seriam francamente estranhas, ele tem de haver-se ainda com o risco de impor ao objeto de suas investigações a estranheza recíproca de suas próprias vivências (isto é, por sua vez, estranheza relativa aos objetos-sujeitos que seriam os nativos). O que aconteceria na exata na medida em que seria preciso apreender tais objetividades sem jamais ignorar o fato de que elas não deixam de corresponder a experiências subjetivas:

Para apreender convenientemente um fato social é preciso apreendê-lo *totalmente*, isto é, por fora como uma coisa da qual é integrante a apreensão subjetiva (consciente e inconsciente) que dela faríamos se, inelutavelmente homens, vivêssemos o fato como indígena ao invés de observá-lo como etnógrafo. O problema é saber como é possível realizar essa ambição, que não consiste apenas em apreender um objeto simultaneamente por fora e por dentro, mas que exige bem mais: pois é preciso que a apreensão interna (a do indígena ou, pelo menos, a do observador que revive a experiência indígena) seja transposta nos termos da apreensão externa, fornecendo certos elementos de um conjunto que, para ser válido, deve se apresentar de forma sistemática e coordenada (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 26, grifo do autor).

---

natureza/cultura seja dita conservar um caráter simplesmente metodológico. A tese pode também ser entendida em visada ontológica, como propõem, dentre outras, as interpretações de Alexandre Nodari, Eduardo Viveiros de Castro e Patrice Maniglier.

<sup>74</sup> Lucien Schubla, em seu texto “Structure, transformation et morphogénese ou le structuralisme illustré par Pascal et Poussin” [“Estrutura, transformação e morfogênese, ou o estruturalismo ilustrado por Pascal e Poussin”], explicita algumas das afinidades entre Lévi-Strauss e Pascal. Cf. SCHUBLA, 2004.

Contudo, haveria um campo intermédio (para falar como Mário de Sá-Carneiro, um campo situado entre “o eu e o Outro”), em que o encontro entre o etnógrafo e o nativo poderia acontecer sem que um deles fosse reduzido a nada mais ser do que a miragem projetada como objeto visível nas retinas de um determinado sujeito. Ou, para recorrer à expressão de Cassirer, haveria um "denominador por excelência" que poderia ajustar a perspectiva do etnógrafo à perspectiva do nativo, denominador comum que seria o de um inconsciente:

O risco trágico que espreita o etnógrafo, lançado nesse empreendimento de identificação, é ser vítima de um *mal-entendido*; ou seja, que a apreensão subjetiva à qual chegou não apresente com a do indígena nenhum ponto em comum, fora de sua subjetividade mesma. Essa dificuldade seria insolúvel, as subjetividades sendo, por hipótese, incomparáveis e incomunicáveis, se a oposição entre mim e outrem não pudesse ser superada num terreno, que é também aquele onde o objetivo e o subjetivo se encontram: referimo-nos ao inconsciente. De um lado, com efeito, as leis da atividade inconsciente estão sempre fora da apreensão subjetiva (podemos tomar consciência delas, mas como objeto); e de outro, no entanto, são elas que determinam as modalidades dessa apreensão (LÉVI-STRAUSS, 2003, pp. 27 e 28).

Essa ordem inconsciente, mediadora entre a subjetividade e a objetividade, acaba por revelar-se como sendo a linguagem. Espécie de firmamento<sup>75</sup> da razão, que praticamente não recua e nem avança ante as movimentações de seus observadores, a linguagem seria esse referencial para o qual os indivíduos posicionam-se, a um só tempo, como sujeitos e como objetos, e isso porque, como dito há pouco, é ela que cria a mediação entre a subjetividade e a objetividade: ainda que possa ser objetivada quanto às regras específicas de seu funcionamento, ela o é sempre a partir das regras da linguagem ela mesma, e sem nunca ausentar o sujeito falante de sua condição de objeto, afinal, por mais consciente que ele esteja dessas regras, nem por isso ele deixa de estar subordinado a elas. O que, correndo o risco de nos repetirmos, significa emprestar um novo alcance a um fato conhecido de todos, qual seja, o de que, ainda que a fala possa ressentir-se da ausência de pensamento, se ela dependesse exclusivamente dele – isto é, se ela exigisse uma atividade perfeitamente reflexiva, transparente a si mesma em cada uma de suas etapas, em que fosse necessário, portanto, dar-se conta da arquitetura particular a cada

---

<sup>75</sup> Essa metáfora só é adequada até um certo ponto, porque a ideia não é a de que a estrutura seria uma forma eterna, completamente retirada ao mundo, e sim uma realidade dotada de certa regularidade. Desde essa precisão, pode-se encarar essa abordagem da estrutura como uma mudança histórica autenticamente galilaica: se o cientista italiano estabeleceu que não havia distinção entre o empíreo e o mundo sublunar, indicando que todos os corpos do universo estão submetidos às mesmas leis do movimento, Lévi-Strauss teria suspenso os limites entre natureza e cultura, indicando que esta comporta igualmente um certo repouso e um certo movimento. Ou seja, a sua regularidade não exclui o movimento, porque ela não consiste na eternidade de um movimento circular e nem na pura imobilidade.

língua ajustando as categorias gramaticais umas em relação às outras no ato mesmo em que elas deveriam ser empregadas –, os homens simplesmente não seriam capazes de falar.<sup>76</sup> Com o que seria razoável concluir que a linguagem opera inconscientemente, inclusive no que diz respeito às determinações do pensamento.

As consequências de reconhecer à linguagem o papel de mediador entre a subjetividade e a objetividade são inúmeras e decisivas – como, aliás, trata-se de um fato que os mais diversos teóricos responsáveis pela instituição do que viria a ser a moda estruturalista souberam explorar à exaustão. Com efeito, o próprio Lévi-Strauss não falhou em apontar por onde deveriam caminhar os estruturalistas, depreendendo, ele mesmo, algumas de suas consequências mais importantes. Nessa toada, por exemplo, é que ele inverte a perspectiva de Mauss, assentando em outro solo as raízes positivistas da sociologia e da antropologia francesas: "(...) Mauss julga ainda possível elaborar uma teoria sociológica do simbolismo, quando é preciso evidentemente buscar uma origem simbólica da sociedade" (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 22).<sup>77</sup> E, talvez como consequência das mais radicais, Lévi-Strauss pôde então enxergar a possibilidade de trabalhar com uma sensibilidade entendida agora sob injunções que escapavam às aporias do subjetivismo, fazendo primar aí o significante como elemento estrutural que teria precedência sobre o significado, ou bem sobre a sua contraparte "sensível": "(...) os símbolos são mais reais que aquilo que simbolizam, o significante precede e determina o significado" (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 29). Ou seja, uma vez que o significante era feito preceder o significado - em evidente disjunção do signo linguístico saussureano<sup>78</sup> -, à linguagem, compreendida enquanto estrutura, passam a corresponder funções aproximadas daquelas que o kantismo reservava às formas puras da intuição, às categorias do entendimento e ao esquematismo transcendental, quais fossem, as de possibilitar e organizar a representação da experiência sensível. Maneira de encarar a sensibilidade que provocaria de Paul Ricoeur o juízo certo segundo o qual, sob os auspícios do estruturalismo, constituía-se um "(...) kantismo sem sujeito transcendental" (RICOEUR, apud in LÉVI-STRAUSS, 2004b, p. 30).

---

<sup>76</sup> Experiência aproximada pela qual passam todos os estudantes de línguas estrangeiras quando se aventuram a produzir sentido através de novos arranjos gramaticais, isto é, quando reensaíam as suas primeiras tentativas de fala.

<sup>77</sup> Quanto a essa inversão em particular, em que o simbólico adquire precedência sobre o social, é recomendável conferir o belo artigo de Patrice Maniglier, "De Mauss a Claude Lévi-Strauss", cinquenta anos depois: por uma ontologia maori".

<sup>78</sup> Uma tal disjunção, que separa o que no signo linguístico saussureano encontrava-se impreterivelmente soldado (a saber, o significante e o significado), é crucial para o pensamento de Lacan, por ter conferido a precedência de uma parte sobre a outra. Nós deveremos ver isso com maior detalhe na segunda parte deste trabalho.



O que certamente lembra a crítica de Cavailles às filosofias da consciência, além de dar mais uma vez lugar, no pensamento francês, ao motivo de um empirismo transcendental. A propósito, é o que o filósofo italiano Giorgio Agamben, em livro de 1979, indicava muito claramente:

Uma das tarefas mais urgentes para o pensamento contemporâneo é certamente o de redefinir o conceito de transcendental em função de sua relação com a linguagem. Porque, se é verdade que Kant não pôde articular o seu conceito de transcendental senão ao preço de evitar colocar o problema da linguagem, “transcendental” deve indicar aqui, muito pelo contrário, uma experiência que só a linguagem sustenta, um *experimentum linguae* no sentido estrito do termo, em que se é colocada à prova a língua mesma (AGAMBEN, 2002, p. 10).

Em reflexão que partia justamente das contribuições do estruturalismo ao pensamento contemporâneo<sup>79</sup>, e atentando aí para a sua incidência sobre a tradição da filosofia crítica, bem como para a maneira como essa incidência recapitulava indiretamente um obscuro opositor de Kant, Agamben acabava por concluir, em *Infância e história*:

Colocar rigorosamente o problema da experiência é, portanto, fatalmente, reencontrar o problema da linguagem. Aqui adquire todo o seu peso a crítica que Hamann endereçava a Kant: uma razão pura “elevada ao posto de sujeito transcendental” e afirmada independentemente da linguagem é um sem sentido, já que “não somente toda faculdade do pensar reside na linguagem, mas a linguagem está também no coração da controvérsia da razão para com ela mesma”. A justo título, esse autor objetava a Kant que, a linguagem sendo imanente a todo ato de pensamento, mesmo *a priori*, teria sido preciso conceber uma “Metacrítica do purismo da razão pura”: isso quer dizer uma purificação da linguagem, de qualquer maneira impossível de ser apresentada nos termos da *Crítica*, pois o seu problema último não podia se formular a não ser como identidade da razão e da língua: “A razão é língua: *lógos*. Tal é o osso cuja moela eu roo, e deverei roer até morrer” (AGAMBEN, 2002, p. 81).

Descendente insuspeito de Hamann, Lévi-Strauss, tal como Cavailles, procedia a uma muito particular reforma do sistema kantiano.<sup>80</sup> Reforma que deveria inaugurar, porém, não uma

---

<sup>79</sup> Repare-se que Agamben o faz de maneira a conceder nessa recapitulação um destaque especial para Lévi-Strauss, essa sendo a razão para termos recorrido de modo um tanto súbito à sua compreensão da questão.

<sup>80</sup> O que não deixa de colocar em causa como os dois, Cavailles e Lévi-Strauss, teriam transformado o seu legado positivista pela comum referência ao campo *a priori* visado pelo filósofo de Königsberg – ou talvez pela mútua reforma que o kantismo e o positivismo, em circunstâncias diversas, teriam cobrado um ao outro no laboratório do pensamento francês. Por esse viés, parece-nos, o termo apropriado a Sartre por Bento Prado Jr. para analisar o pensamento de Bergson, *campo transcendental*, apresenta uma aptidão incomum para descrever alguns dos embates mais importantes da filosofia francesa contemporânea. Cf. PRADO JR., 1989. De certa maneira, a proliferação de elaborações conceituais as mais diversas sob o nome de estruturalismo pode ser entendida como uma guerra não-declarada que se desenrolou em mais de um campo transcendental, ou ainda como a reivindicação

epistemologia histórica em que fosse imperativo reconhecer a dinâmica imanente à produtividade ideal das matemáticas, mas, poderíamos talvez dizer, uma nova antropologia, dessa vez a ser instituída de um ponto de vista não-pragmático.<sup>81</sup>

Arrisquemos estabelecer que, para Lévi-Strauss, se existe uma razão universal, o antropólogo limita-se a mobilizá-la como sendo a razão que autoriza a existência de mais de um *lógos*, os quais têm lugar sob as formas das diferentes línguas e culturas com que trava contato a etnografia – não havendo aí um critério último pelo qual um deles possa prevalecer-se do outro, e certamente nunca por apelação direta às prerrogativas do progresso. O que se traduz num amplo projeto esboçado desde o último capítulo de *As estruturas elementares do parentesco*, em que se esperava da razão etnológica que ela pudesse tramar os liames da língua e da cultura por meio da identificação de padrões comuns às duas estruturas, e isso de acordo com a dispersão geográfica destas. Tema que voltará a ser abordado com muito mais apuro nos capítulos III e IV de *Antropologia estrutural*, intitulados "Linguagem e sociedade" e "Linguagem e antropologia", e, logo em seguida, no capítulo quinto, "Posfácio aos capítulos III e IV". Evitando ceder aí a um paralelismo fácil entre a linguagem e a cultura, aquilo que visava Lévi-Strauss era antes uma relação complexa, entrevista nas línguas e nas estruturas de parentesco dos grupos indo-europeu, sino-tibetano, africano, oceânico e norte-americano (Cf.

---

de qual seria o campo transcendental a que atribuir a prerrogativa de exercer a crítica da pura teoria em nome de um conceito renovado.

<sup>81</sup> Baseamos uma tal distinção no seguinte: se é verdade que, para a filosofia kantiana, o imperativo categórico é que fornece o único modelo de ação humana aceitável (porque este seria o único modelo de ação legítimo de um ponto de vista racional), modelo que entra em flagrante contradição com a disjunção espacial das muitas localidades geográficas habitadas pelos homens (isto é, localidades espaciais disjuntas em que habitam comunidades essencialmente díspares em seus modos de vida e em seus valores morais), para Lévi-Strauss ocorre o contrário, porquanto, a certa altura de sua empresa intelectual, muito embora as modalidades de ação humana sejam de fato inúmeras, isso, contudo, não representaria um impedimento a que essas modalidades pudessem ser reunidas num único espaço de permutação, como deveremos ver a seguir. Para uma outra compreensão desse problema, a propor uma efetiva linha de continuidade entre as antropologias de Kant e de Lévi-Strauss, Cf. "A antropologia na encruzilhada", de autoria de Pedro Paulo Pimenta. Diga-se, nem que seja por mera curiosidade, que a posição de Jacques Lacan parece não encontrar-se muito distante da de Pedro Paulo. Com efeito, o psicanalista teria dito: "Kant já funda a ética do etnógrafo" (LACAN, 2008c, p. 338). Sem recusar de todo o kantismo de Lévi-Strauss, sobretudo porque ele mesmo confessa-se um "hiperkantiano", vamos nos servir da seguinte passagem da entrevista concedida pelo antropólogo a Didier Éribon para respaldar o pequeno reparo que, segundo o nosso entendimento, a etnologia acaba por exigir à filosofia crítica: "(...) Kant, que se moldava a um poder de conhecer irremediavelmente enfermo, devido a algumas antinomias, esperava encontrar na vida moral um fundamento absoluto. Hiperkantiano, se me permite dizer, eu englobo a vida moral na problemática da razão pura: ela também tem suas antinomias, impossíveis de superar" (ÉRIBON & LÉVI-STRAUSS, p. 229). Se é verdade que, como diz Étienne Balibar (Cf. BALIBAR, 2011, p. 475, nota 1), no contexto da filosofia kantiana, a antropologia e a pedagogia são componentes de um mesmo dispositivo "pragmático", "que se fixa com o objetivo de afrontar o problema colocado pelos aspectos 'patológicos' da subjetividade", diremos que uma antropologia feita de um ponto de vista não-pragmático significa o seguinte: uma antropologia a que uma pedagogia jamais poderia fazer par, afinal, para alcançar o homem em sua generalidade, ela não demanda a reorientação de quaisquer desvios dos sujeitos que não se tenham podido conformar à razoabilidade do imperativo categórico.

LÉVI-STRAUSS, 2008, pp. 74 – 77): nesses grupos, encontrar-se-iam indícios de operadores formais similares, sendo eles atuantes nos dois níveis há pouco mencionados. Uma tal similaridade não deveria resolver-se nem na linguística e nem na antropologia, apontando, isso sim, para um campo mais geral, qual seja, o daquele que investiga as leis universais do espírito humano:

Mas a principal beneficiária de nossas eventuais descobertas não será nem a antropologia nem a linguística, tal como as concebemos atualmente. Essas descobertas serão proveitosas para uma ciência ao mesmo tempo muita antiga e muito nova, uma *antropologia* entendida no sentido mais amplo, isto é, um conhecimento do homem associando diversos métodos e diversas disciplinas, e que um dia irá nos revelar as forças secretas que movem esse hóspede presente em nossos debates sem ter sido convidado, o espírito humano (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 92).

Em outro lugar, no "Posfácio aos capítulos III e IV", essa antropologia é definida como uma "teoria geral das relações" (Cf. LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 109). O espírito humano, instância inconsciente por excelência, seria, por conseguinte, uma espécie de repositório de operadores formais – conformando, pois, a existência de um número finito de sintaxes, as quais estariam encarregadas de emprestar forma à matéria da semântica aparentemente infinita a que se encontra entregue o mundo humano. É dessa maneira que, sem pretender-se o arauto de uma inteligibilidade absoluta (Cf. LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 95), a antropologia estrutural vai sobrelevando regiões específicas em que os operadores formais teriam alguma participação, como, por exemplo, nos mitos, na religião e na arte – três esferas que Lévi-Strauss adentra com a análise estrutural nesse mesmo *Antropologia estrutural*, podendo-se remontar, como exemplo dessas incursões, aos capítulos "A estrutura dos mitos", "A eficácia simbólica" e "O desdobramento da representação nas artes da Ásia e da América". É imprescindível notar, no entanto, que o gesto de desobrigar-se dos anseios de uma inteligibilidade absoluta não implicava em refrear as ambições de totalidade conceitual: antecipando as vantagens metodológicas da análise estrutural – que permitiria prever, a partir de determinadas operações combinatórias, configurações estruturais ainda desconhecidas –, chegava-se a sugerir a possibilidade de elaborar uma tabela periódica para todas as línguas (Cf. LÉVI-STRAUSS, 2008, pp. 69 e 70), transigindo, já nesse gesto, com o propósito de fazer o mesmo para as culturas humanas. Se de uma conhecida passagem do filósofo de Königsberg consta a declaração de Kant de encontrar-se maravilhado diante de duas coisas em particular – "(...) o céu estrelado por sobre mim e a lei moral dentro de mim" –, Lévi-Strauss parecia tê-las combinado num único deslumbramento ao dispor-se, então, à tarefa de projetar o firmamento

em que cintilariam as muitas constelações das crenças e dos costumes humanos: tende-se, pois, à ordem fixa das constelações culturais humanas, que certamente são relativas, porém, relativas apenas umas às outras, podendo muito bem serem fixadas no espaço único e absoluto de suas variações co-pertinentes.

No lugar de um espaço combinatório – oficina sensível-ideal em que, a partir dos símbolos matemáticos, trabalharia uma singular personagem capaz de desempenhar um papel aproximado do de um artesão do conceito –, teríamos, assim, um espaço de permutação, local em que se coordenam entre si, em absoluta sincronia, a totalidade das perspectivas humanas. Como notado por Klaus Hamberger<sup>82</sup>, uma tal espacialidade confere ao trabalho de Lévi-Strauss uma objetividade autenticamente material, quase que a dispensar qualquer figura de linguagem.<sup>83</sup> De outra maneira, estaríamos lidando aqui com uma teoria que procura efetivamente materializar-se num espaço em que as diferentes culturas poderiam oferecer-se em perspectiva umas para as outras, e isso porque um tal “perspectivismo”<sup>84</sup> estaria franqueado pelas relações combinatórias que elas poderiam ser demonstradas entreter entre si. Um tal arranjo combinatório conotava, de sua parte, uma outra relação para com a matemática que não aquela reivindicada pela filosofia do conceito – e isso sem que a matemática deixasse de ser a instância conceitual a que Lévi-Strauss procurava a legitimidade de seu próprio aparato metodológico. À diferença de Cavallès, a novidade das “matemáticas qualitativas” (incluída aí também a teoria dos conjuntos) significava para o antropólogo a possibilidade de superar as limitações do inefável que por tanto tempo não permitiram às ciências humanas adentrarem o reino da necessidade<sup>85</sup>:

---

<sup>82</sup> Remetemos ao seu artigo intitulado "La pensée objectivée" ["O pensamento objetivado"]. Cf. HAMBERGER, 2004.

<sup>83</sup> O que pode ser atestado no capítulo "A estrutura dos mitos", de *Antropologia estrutural*, a compreender em seu final um inventário dos materiais necessários à construção dessa grande cartografia do inconsciente que seria a aventada análise estrutural dos mitos. Cf. LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 247.

<sup>84</sup> De maneira oblíqua, alguém talvez quisesse entrever aí o tema do que ficou conhecido como perspectivismo ameríndio. Assim, nós não podemos deixar de assinalar que, a seguir Eduardo Viveiros de Castro, o próprio Lévi-Strauss teria indicado o caminho de uma “antropologia da imanência”, com a qual confina o supracitado perspectivismo ameríndio. Mas essa antropologia seria o resultado de um duplo movimento, através do qual o antropólogo não só teria refundado a sua disciplina, com a proposta inovadora de uma abordagem estrutural, mas teria realizado também a sua "infundação". Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 30. O que quer dizer que o perspectivismo ameríndio não decorre tão somente da visada estruturalista, correspondendo, antes, a uma ultrapassagem da compreensão generalizadora do espírito humano que esta trouxe consigo, ultrapassagem que se fazia anunciar realmente na obra do próprio Lévi-Strauss, mas isso apenas na medida em que ele pôde ir além da compreensão permutatória da estrutura.

<sup>85</sup> Por contraste, a filosofia do conceito reinstituía a qualidade para as matemáticas ao instituir um inefável limítrofe, característico de uma "linguagem" que, muito embora estivesse dotada da capacidade de pensar a si mesma, o tinha de fazer produzindo diferenças irreduzíveis, opacidades momentâneas, inefabilidades locais.

Aquilo que se poderia reprovar aos psicólogos experimentais do começo deste século, aos economistas e aos demógrafos tradicionais, não é ter procurado demasiado do lado das matemáticas, mas, antes, não tê-lo feito suficientemente: ter-se confinado a emprestar-lhes métodos quantitativos que eram, nas próprias matemáticas, ultrapassados; e não ter-se apercebido do nascimento de novas matemáticas, em plena expansão no presente momento – matemáticas que poder-se-ia quase chamar de "qualitativas", por paradoxal que esse termo possa parecer, pois, doravante, elas introduzem a independência entre a noção de rigor e aquela de medida. Com essas matemáticas (que, de qualquer maneira, não fazem mais que fundar e desenvolver especulações antigas), nós aprendemos que o reino da necessidade não se confunde com aquele da quantidade (LÉVI-STRAUSS, 2004a, p. 28).

Em contato com as "novas matemáticas", a ciência do homem torna-se ou pretende tornar-se uma "teoria geral das relações". Dessa forma, numa escala ascendente de abstração lógica, a estrutura faria sonhar com algo não muito diferente daquilo que intentava Rudolf Carnap quando falava, numa tentativa de suplementar o seu princípio de tolerância, em depreender uma sintaxe geral das sintaxes particulares<sup>86</sup>:

A contribuição mais forte que a Matemática forneceu ao estruturalismo, colaborando para forjar seu modo de pensar, vem do grupo Bourbaki, com sua ideologia do rigor. Ao procurar colocar as Matemáticas inteiras sob a égide da estrutura, os Bourbaki operam uma abstração de segunda ordem: além do fato de não ser considerada a natureza dos elementos (ou seja, os elementos já possuem um caráter abstrato não importando o seu conteúdo), são colhidas certas transformações comuns aos conjuntos que podem ser aplicadas a quaisquer elementos por meio de um princípio de isomorfização. Essas transformações conduzem, portanto, às estruturas gerais (as chamadas estruturas-mãe) e a seus axiomas, e deslocam a atenção aos termos das relações para as relações entre os termos. Fazer a teoria axiomática de uma estrutura consiste em deduzir todas as consequências lógicas de seus axiomas. Logo, fica estabelecida uma visão exclusivamente formalista da matemática em detrimento de sua visão empírica (SALES, 2003, p. 165).

---

<sup>86</sup> A esse respeito, é importante observar, como o faz Eduardo Viveiros de Castro em *Metafísicas canibais*, que, mesmo na fase propriamente estruturalista do pensamento de Lévi-Strauss, não existe o horizonte de uma metaestrutura. Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 247, nota 9. Mas, tendo em mente uma determinada fase de sua produção intelectual, é difícil negar que Lévi-Strauss não tenha dado margem para o sonho de alguma coisa da ordem de uma sintaxe geral das estruturas mentais humanas, sobretudo quando o etnólogo fala numa "Antropologia" que seria uma "teoria geral das relações". Ademais, pode-se argumentar que, sendo a empresa lévi-straussiana comparável à de Galileu, como ela não advoga a transformação da cultura na imagem do eterno, e sim a anulação de certas distâncias entre o humano e o natural, a razão de não haver metaestrutura é a de que haveria mobilidade também na visão sinóptica, que é como que um todo de transformações e variações intrínsecas à passagem de uma perspectiva a outra.

O grupo Bourbaki, a que pertenceu André Weil<sup>87</sup>, aparentava permitir então que tomasse corpo uma nova matemática do homem.<sup>88</sup> Em última análise, tratava-se de um corpo formal que materializaria o espírito humano como sendo nada mais do que uma coisa entre as coisas do mundo<sup>89</sup>: nutriam-se, pois, esperanças de dotar de alguma estabilidade o ser do homem, o qual certamente deveria ser objetivado como correspondendo a uma região muito mais vasta do que aquilo o que a tradição do pensamento ocidental havia compreendido como humano; mas, de qualquer forma, a ser entendido como finito e absolutamente previsível segundo certas regras. E, de fato, o espírito humano era, por fim, identificado à estrutura do cérebro do homem (Cf. LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 276, nota 81), e a história humana, à contingência das muitas modalidades do funcionamento deste.<sup>90</sup> O que, como veremos a seguir, encontrava um significativo contraponto em Louis Althusser e, na esteira deste último, em Alain Badiou.

---

<sup>87</sup> Expliquemos tratar-se de ninguém menos do que do responsável pelo apêndice matemático de *As estruturas elementares do parentesco*. Léa Silveira Sales o menciona no prosseguimento do texto que citamos há pouco. Cf. SALES, 2003, p. 165. Pode-se ainda recorrer ao testemunho prestado pelo próprio Lévi-Strauss quanto à maneira como André Weil teria formalizado as regras do matrimônio, tal como esse testemunho consta do texto “Les mathématiques de l’homme”. Diga-se que, nos domínios da filosofia da matemática, o grupo Bourbaki é um dos responsáveis por dar crédito a alguma coisa que se chama legitimamente de estruturalismo. Essa posição filosófica, que sustenta que os números são objetos “caracterizados apenas por suas relações com outras formas do mesmo tipo”, não deve ser vista como uma mera extravagância francesa, encontrando em Stewart Shapiro um importante porta-voz nos Estados Unidos. Cf. DA SILVA, 2007, pp. 71 e 72.

<sup>88</sup> O leitor haverá de perceber que, com essa expressão, fazemos menção também ao título do texto de Lévi-Strauss citado há pouco, “Les mathématiques de l’homme”.

<sup>89</sup> O que aparentemente reduziria o trabalho do etnólogo a uma vasta e complicada re-inscrição do homem na natureza. No entanto, isso não quer dizer que não haja consequências retroativas dessa re-inscrição, o que o próprio Lévi-Strauss teria admitido em *O pensamento selvagem*. Cf. LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 276. Ou seja, ao abarcar o espírito humano, é a nossa compreensão do que possa ser uma “coisa” que se modifica – assim como uma natureza que compreende a cultura não pode mais ser a natureza tal como a pensávamos antes da assimilação de uma pela outra. Dentre outras consequências, uma tal “fluidez ontológica” criou como que uma prontidão da antropologia estrutural para acolher algo da ordem do perspectivismo ameríndio. Acolhida que certamente exigiu uma transformação da antropologia estrutural, e mesmo o abandono ou a radical reformulação da ideia de uma antropologia como “teoria geral das relações” - o que de resto teria ficado bastante evidente pela inexistência, quer na linguística atual, quer na antropologia, de qualquer coisa sequer próxima de uma tabela periódica das estruturas humanas. Diríamos então que, à generalidade do espírito humano, Lévi-Strauss sempre esteve disposto a fazer sobressair uma corporeidade completamente outra. Nas palavras de Viveiros de Castro: “Na verdade, a fase final da obra de Lévi-Strauss é o teatro de uma luta cerrada entre a unidade do espírito humano e a multiplicidade do corpo indígena. O espírito começa com nítida vantagem, na ‘Abertura’ d’*O cru e o cozido*; mas o corpo vai progressivamente dominando a luta, até ganhá-la inequivocamente, ainda que por pontos – por um pequeno *clinamen* que se acentua nitidamente nos rounds finais, com *História de Lince. A psicologia do espírito humano cedeu seu lugar a uma contrassociologia dos corpos indígenas*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 259, grifo nosso). Diga-se de passagem, a aludida fluidez ontológica teria também consequências epistemológicas, em particular no que diz respeito às matemáticas, como se pode observar numa nota a *O pensamento selvagem*, bem como nos parágrafos finais do artigo “Les mathématiques de l’homme”.

<sup>90</sup> Cf., por exemplo, o seguinte excerto: “Ao restabelecer a velha noção de natureza humana, eu apenas lembrava que o cérebro humano, em qualquer lugar, é constituído da mesma forma, e que, portanto, coações idênticas atuam sobre o funcionamento do espírito. Mas esse espírito não trata, aqui e lá, dos mesmos problemas. Estes são levantados, sob formas extraordinariamente diversas, pelo meio geográfico, o clima, o estágio da civilização em que a consideramos, por seu passado histórico antigo e recente; e, por cada membro da sociedade, seu temperamento, sua história individual, sua posição no grupo, etc. Em toda parte o mecanismo é o mesmo; não as entradas nem as saídas” (ERIBON & LÉVI-STRAUSS, 2005, p. 176).



### I. 3. Capítulo 3 – Louis Althusser, ou de como o marxismo se refunde na encruzilhada da epistemologia histórica e do estruturalismo

O lugar desde onde Louis Althusser interpela os seus leitores impõe algumas complicações àqueles que se arriscam a localizá-lo muito apressadamente na grande moda do estruturalismo que tomou a França de assalto na década de 1960. É certo que os seus dois grandes livros que versam sobre o pensamento de Karl Marx publicados nesse período – a saber, *Pour Marx* [*Por Marx*] e *Lire le Capital* [*Ler o Capital*], os dois tendo sido publicados no ano de 1965 – fornecem um testemunho suficiente da maneira como ele se deixou influenciar pelos grandes autores então em voga: descobrem-se nesses livros rastros ou trilhas a seguir de perto as pegadas de Jacques Lacan e de Michel Foucault, nomes que cumprem aí com a função de balizar o percurso da investigação althusseriana em alguns de seus momentos mais importantes. Contudo, aqui está presente igualmente Gaston Bachelard, pela sutil variância que faz derivar a ruptura epistemológica [*rupture épistémologique*] em corte epistemológico [*coupure épistémologique*]. Ainda a respeito dessa complicada trama conceitual, também devemos mencionar Georges Canguilhem, preceptor espiritual de toda uma geração, por ele introduzida nos meandros da história das ciências. E, com certeza de forma mais decisiva, está presente sobretudo o espinosismo de Jean Cavailles, estabelecendo como programático um rigor conceitual que não se deixa restringir pela rigidez formal. Recorramos ao juízo de um comentador bastante atento à confluência de nomes representada pelos esforços teóricos de Althusser:

A conjugação de ambos, Canguilhem e Foucault, e assim da tradição da *épistémologie* (uma abordagem rigorosamente histórica da história das ciências, associada a Bachelard, Koyré e Cavailles, bem como a Canguilhem e Foucault) com o trabalho de Lacan e Lévi-Strauss é significativa. Não somente ela deu origem a um pensamento então corrente que cristalizou-se em torno dos *Cahiers pour l'analyse* (que, pode-se argumentar, teve suas origens no seminário de Althusser), mas colocou em questão a definição fácil do estruturalismo como um formalismo ou funcionalismo a-históricos (MONTAG, 2013, p. 25).

Digamos que o supracitado lugar é discernível como uma encruzilhada ou uma passagem: Louis Althusser é quem interroga, no meio dos caminhos, os exploradores de novos territórios. Não se queira por isso imaginá-lo soberano dessa dupla passagem, como se fosse o senhor absoluto dos pedágios, pois, ao mesmo tempo, é o seu nome que deixa-se interrogar nessa encruzilhada. Aí estão duas estradas, insensivelmente pavimentadas em sua solidão, sem que



pudessem, assim, aperceber-se da existência uma da outra; mas, subitamente atravessadas, inesperadamente atraídas uma à outra, elas passam a reformar-se mutuamente. Não terá sido necessário sonhar com uma unificação de suas trajetórias, que certamente nunca aconteceu. A sua intersecção é uma contingência histórica. Mas, após o primeiro contato, não o são os volteios espiralados descritos por suas sucessivas aproximações. Serpenteando, elas entrelaçam-se, e entrelaçam-se porque alguma coisa presente às duas determina que elas caminhem juntas, rumo a uma mesma direção. Em verdade, à parte o primeiro encontro, elas encontram-se realmente a propósito daquilo que pretendem desfazer, o comum alvo para o qual se encaminham, a saber, o homem. E encontram-se somente para que ele mesmo não possa oferecer-se na putativa visibilidade do ser-em-si-e-para-si; em suma, para que não mais se possa encontrá-lo tão facilmente.

Irmanam-se, assim, numa proximidade nem sempre reconhecida, Louis Althusser e Michel Foucault.<sup>91</sup> É a filiação daqueles que interrogam os caminhos em que se entrecruzam algumas das tendências mais importantes do pensamento francês da década de 1960. Os dois são qualquer coisa como os portadores da consciência refletida do irreflexível; cada um à sua maneira, desempenham o papel de pensadores da encruzilhada histórica que alinha a epistemologia francesa ao estruturalismo. Eles encontram-se na posição bastante singular de eleger os leitores de um mundo há muito insubmisso ao homem: Marx, Nietzsche e Freud seriam os três nomes mais importantes para a contemporaneidade, de acordo com um bem conhecido texto de Foucault, mas também segundo uma passagem de *Lire le Capital* (Cf. ALTHUSSER, 1973a, p. 12). E o motivo é simples: é que, a partir deles, o simples não pode mais subsistir. Antes de sua chegada, era com ingenuidade que tomavam-se os gestos materiais mais elementares do conhecimento: o dizer, o ouvir, o ver, o ler e o escrever. Até então, nada de estranho se poderia reconhecer neles, posto que fossem todos permeados pelo sentido, instância primeira, essencialmente humana. No entanto, após a sua intervenção, não é que cada um desses gestos fosse propriamente desligado do sentido, mas teriam se tornado, todos eles, refratários ao originário, não importa se terreno ou etéreo, empírico ou transcendental.<sup>92</sup> Efetuava-se, pois, a transição da “geração dos três H’s” – quais fossem, Hegel, Husserl e Heidegger – para a “geração dos três mestres da suspeita” – ou seja, os já mencionados Marx, Nietzsche e Freud (Cf. DESCOMBES, 1998, p. 16).

---

<sup>91</sup> Essa é uma tese sustentada por Warren Montag – e, parece-nos, com inteira razão. Cf. MONTAG, 1995.

<sup>92</sup> Cf. ALTHUSSER, 1973a, p. 76 e p. 78. Em Althusser, o empirismo tende a ser compreendido como mero reverso do idealismo especulativo.

Na escolha dos principais interlocutores dessa outra geração existe, por conseguinte, um sentido mais geral, que é o de fazer repontar as quebras, ou bem as rupturas promovidas pelos três mestres da suspeita, e isso tanto teórica quanto praticamente. Assim, para Althusser, Freud foi o responsável tanto pela radical reconsideração como, ato contínuo, por uma nova atitude relativamente aos dois primeiros gestos elementares do conhecimento, que seriam o falar e o ouvir; Marx teria feito o mesmo com os três últimos gestos, quais sejam, o ver, o ler e o escrever. Com efeito, é a partir disso que deve-se dimensionar o sentido do nome de sua principal obra do período em questão, *Lire le Capital*, sentido consideravelmente mais amplo do que o de um mero manual introdutório. Ele é essencialmente definido pelo projeto althusseriano de recuperar o teor de ruptura da ciência e da filosofia marxistas, as quais, ainda que não estivessem totalmente definidas n' *O Capital*, demonstravam, comparativamente às demais obras de Marx (e mesmo a tudo o que houve antes e depois dele), estar implicadas aí em sua irreduzível novidade. Uma tal empresa conceitual significa, portanto, que a tarefa de ler *O Capital* é também a tarefa de reler o mundo, a começar pela reavaliação do estatuto das leituras ou interpretações até então mobilizadas para depreender-lhe o sentido, tendo por consequência uma ruptura crucial para com os meios tradicionais de constituição do conhecimento: podem, pois, mostrar-se como inadequados todos os exemplos anteriores de velhas metáforas livrescas pelas quais representou-se o saber, desde a revelação bíblica até a errância ensaística que folheia displicentemente as páginas do grande livro do mundo, alcançando inclusive o volume de Galileu, inteiramente escrito em caracteres matemáticos.

Como não poderia deixar de ser, isso quer dizer também reler Marx, ou seja, lê-lo a contrapelo, indo na direção oposta de muitas das leituras que historicamente foram feitas do pensador alemão – o que, contrariando as aparências, e mesmo o bom senso, algumas vezes implica em fazer frente às declarações do próprio autor. Tomando o exemplo do seminário de Lacan, que em seus primeiros dez anos corresponde basicamente a um comentário dos textos de Freud (não obstante se tratasse de um comentário bastante heterodoxo), propõe-se o que Althusser chama de uma *leitura sintomática* [*lecture symptomale*] (Cf. ALTHUSSER, 1973a, p. 28): leitura melindrosa – baseada na desidentidade entre palavra e conceito preconizada pela epistemologia francesa, mas também tributária da desidentidade entre palavra e coisa posta a nu pelo estruturalismo –, ela se pretende interpretação da obra desde os critérios interpretativos colocados em prática por essa obra mesma (Cf. ALTHUSSER, 1973a, p. 29). A filosofia do conceito, segundo a definição excogitada por Cavailles, ensinava que não há nenhum pensamento que seja totalmente transparente a si mesmo. Reconhecendo o valor essencial dessa

lição, Althusser refunde Marx com o estruturalismo e com a epistemologia francesa, tentando com isso buscar uma nova fundação para o seu pensamento – o que, a bem da verdade, considerando-se a admissão dessa mesma impossibilidade, de absoluta transparência do pensamento a si mesmo, requeria, por sua vez, uma nova compreensão do que poderia ser uma fundação teórica. E é preciso que reparemos mais uma vez: enquanto manifesta a opacidade inerente ao conceito científico – ou seja, enquanto estabelece como axiomático o princípio segundo o qual não existe efetiva produção de conhecimento senão operacionalmente<sup>93</sup> -, pode-se ler Marx apesar de Marx, método voltado não só a apreender a originalidade das leituras praticadas pelo pensador alemão, mas, nesse gesto mesmo, tendente a reatá-las com a sua vocação prática. Assim, em oposição à contradição que Martin Heidegger acreditava ter descoberto na décima primeira tese sobre Feuerbach – suposta descoberta que resultaria de assumir que toda prática, capaz ou não de transformar o mundo, pressupõe irremediavelmente uma interpretação do mundo –, Althusser inverte os termos da contenda, deparando não só as práticas pressupostas às interpretações, mas a própria interpretação como uma prática (Cf. ALTHUSSER, 2005, p. 168).

Como não deve ser difícil de perceber, a estratégia de leitura de Althusser é polêmica. E, em verdade, ela é destinada à polêmica desde o princípio. A partir do momento em que é posta para funcionar, o que se pode esperar, evitando-se maiores sobressaltos, é que por toda parte serão instauradas as discontinuidades teóricas. De sorte que a ciência histórica criada por Marx – ou bem classificada como tal por Althusser, que recupera o termo *materialismo histórico* para designá-la – não seria passível de nenhuma remissão a um instante anterior à sua fundação, não compreendendo nela mesma nenhuma história pregressa, nenhum precursor – ou pelo menos, na visão althusseriana, ninguém que tenha sido identificado como tal pela ortodoxia marxista poderia passar como interlocutor direto de Marx.<sup>94</sup> Recusando sistematicamente qualquer fidelidade a um fundamento diverso daquele providenciado pelo próprio materialismo histórico – fidelidade cujo índice poderia ser ou o da reivindicação direta de ideias estranhas a seu escopo ou o da permanência vocabular-conceitual –, a empresa de Althusser chega a incorrer naquilo o que poderia afigurar-se, para todo leitor ou pesquisador minimamente familiarizado com a história do marxismo, como uma inequívoca insensatez: a de tencionar promover um corte definitivo entre as doutrinas de Marx e de Hegel.

---

<sup>93</sup> Pode-se ver aí um reclame do legado de Cavaillès: “Ora, para Cavaillès, o pensamento se exprime numa operação” (CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 197).

<sup>94</sup> Haveria, no entanto, uma exceção, ignorada pela ortodoxia marxista: a de Espinosa, que teria feito a primeira consideração séria dos gestos de ler e de escrever. Cf. ALTHUSSER, 1973a, p. 14.

Movimentação contra-intuitiva, sem dúvida, mas que nem por isso seria desprovida de rigor. A despeito do fato de que Marx o tenha dito explicitamente no posfácio à segunda edição de *O Capital*, Althusser exige que se considere a questão com bastante seriedade, talvez inédita relativamente ao problema enfocado: fará realmente qualquer sentido dizer que, com Marx, a dialética foi posta sobre os seus próprios pés? Teria alguma densidade conceitual a metáfora de reversão do idealismo em materialismo? Ou, em outras palavras, existe uma tal operação de reversão capaz de produzir uma dialética materialista a partir de uma dialética idealista? É de se notar como a herança epistemológica de Althusser condiciona a sua resposta negativa às perguntas acima formuladas, decidindo o encaminhamento de seus esforços no sentido de pensar uma dialética materialista que nada teria que ver com a dialética de Hegel, relegada por inteiro ao idealismo. Amparado na compreensão de uma dialética "recorrente e aberta", estritamente vinculada à produtividade científica, era praticamente inevitável que a sua herança epistemológica interditasse a filosofia hegeliana, irreparavelmente maculada aos olhos daquela pela maneira como se deixava regradar segundo os motivos muito pouco concretos da Consciência e do movimento da Ideia. E, é importante que se esclareça, a inevitabilidade de uma tal recusa não ocorria porque se tratasse apenas de enxergar o materialismo histórico através das lentes da cientificidade em geral, tal como esta era dada a ver pela epistemologia francesa; em vez disso, no projeto althusseriano, não era senão o materialismo histórico a fonte de uma nova luz que era entendida irradiar-se e difratar-se de modo tão amplo que chegava mesmo a desvelar toda uma nova visão da cientificidade em geral.<sup>95</sup>

Pelo viés de uma produtividade científica, *O Capital* era tomado como se dotado de uma capacidade específica de produzir diferenças conceituais irreduzíveis a quaisquer outros construtos teóricos, diferenças que em última instância deveriam conferir um novo significado ao próprio pensamento de Marx. Porquanto toda a obra de Marx seja abordada de acordo com esse viés, a consequência necessária era que fosse reescrito também o passado teórico do marxismo, pelo menos enquanto este pretendia arrogar-se uma real aptidão para fazer ciência. Com efeito, essa é uma preocupação premente dos dois livros de Althusser (os já mencionados

---

<sup>95</sup> É assim que, em passagem de *The Humanist controversy [A controvérsia humanista]*, de 1967, Althusser compara o materialismo histórico às matemáticas gregas e à física moderna galilaica: "Sem dúvida, nós estamos ainda muito próximos da monumental descoberta de Marx para mensurar a sua excepcional importância na história do conhecimento humano. Nós estamos apenas começando a nos tornar aptos a descrever a descoberta de Marx como um acontecimento teórico importante que abriu um novo continente, o da História, para o conhecimento científico. Como tal, há apenas outras duas grandes descobertas que são comparáveis de um ponto de vista teórico: a de Tales, que abriu para o conhecimento o continente das matemáticas, e a de Galileu, que abriu para o conhecimento o continente da natureza física. Aos dois continentes (e suas regiões internas diferenciadas) acessíveis ao conhecimento, Marx adicionou, com sua descoberta fundamental, um terceiro. Nós estamos apenas começando a explorá-lo" (ALTHUSSER, 2003, p. 229).

*Pour Marx e Lire le Capital*), que cuidam de desfazer as referências à dialética hegeliana através de inserções históricas pontuais a propósito de uma apreciação renovada do marxismo em suas origens: sob essa ótica um tanto excêntrica, com exceção de um único instante, isolado na produção do jovem Marx – a saber, o da composição dos *Manuscritos de 1844* –, nunca teria havido aí verdadeira filiação ao método hegeliano. Em verdade, de acordo com uma periodização proposta por Althusser (Cf. ALTHUSSER, 2005, p. 27), as referências filosóficas do jovem Marx seriam predominantemente outras, a transparecer basicamente, na maneira pela qual o pensador alemão posicionou-se nos embates que opunham hegelianos de esquerda e de direita, a influência das figuras de Fichte, Kant e Feuerbach – os dois primeiros tendo fornecido a ocasião para a conformação de um período caracterizado por um "racionalismo-liberal", identificável nas obras de 1840 a 1842, ao passo que o terceiro teria influenciado um período caracterizado por um "racionalismo-comunitarista", a compreender as obras de 1842 a 1845. Mas, a partir de *A ideologia alemã*, escrita a quatro mãos com Engels em 1845, uma metamorfose seria verificável, que é a da efetiva superação do horizonte disposto pela filosofia para o pensamento histórico de Marx: ainda que pese a incipiência de suas ideias, vislumbrava-se uma outra maneira de apreender a história, uma que fosse radicalmente desvinculada das pretensões de submetê-la irrestritamente à teoria. E, justamente, a maturidade de uma tal concepção científica de história só teria se concretizado em *O Capital* – na perspectiva de Althusser, a única obra capaz de fornecer a verdadeira medida do pensamento de Marx (medida a operar retroativamente, tal como o uso que a filosofia do conceito havia encontrado para a *Veritas norma sui et falsi est*, a verdade-medida espinosana). Retroativamente, instaura-se, portanto, uma descontinuidade de um Marx a outro, mudança de registro que, de acordo com um texto de Badiou que serve de comentário às contribuições de Althusser ao marxismo, podia ser mensurada pela brusca passagem de uma "crítica à filosofia do direito de Hegel" a uma "crítica da economia política" (Cf. BADIOU, 1967, p. 116): ou seja, passa-se a avaliar a obra de Marx como se nesse transcurso houvesse mudado radicalmente o outro a que o seu pensamento se reportava, ficando patente (ou assim se supunha) a inexistência de uma relação direta entre o filósofo e o cientista que, equivocadamente, se dão a conhecer por um mesmo nome.

\*

Pretendendo tornar ainda mais clara essa que seria uma maneira inédita de pensar a história e a cientificidade em geral, Althusser tenta explicitar que é em confrontação com a economia política clássica que o materialismo histórico teria mostrado a que veio. Do escrutínio dessa refundição, numa tentativa de apresentar as muitas etapas do processo

requerido para a operação complexa em que ela consiste, o filósofo francês acredita que uma leitura em particular pode ser colocada em destaque. E é por intermédio dessa leitura que nos acercaremos aqui do núcleo do que o filósofo mesmo chama de uma “leitura sintomática”, na medida em que somos dados a conhecer de que maneira Marx a teria efetuado. Dessa sorte, vale assinalar o enfoque que a interpretação althusseriana concede ao tratamento dispensado pela dita leitura de Marx aos economistas políticos clássicos, a indicar-se na maneira peculiar através da qual o autor registra as limitações teóricas destes: ainda que algumas passagens do pensador alemão sugiram uma espécie de continuidade entre ele e seus precursores, como se a transição de uma teoria à outra se desse através de um golpe de vista mais penetrante, que nada mais faria senão desvelar um determinado aspecto antes mantido nas sombras e na obscuridade (compreensão que, nessa sua dependência da visão, poderia ser aproximada a uma revelação religiosa); ainda assim, referindo-se um trecho específico de *O Capital*, entende-se bem que o pensador alemão localiza nas teorias anteriores à sua uma falta de outro tipo, qual seja, uma falta que pode ser considerada de ordem estrutural, falta não apenas constituída pela ausência de visão das antigas teorias, mas dela constitutiva, não podendo assim ser avaliada ou mesmo justificada segundo a milagrosa incidência da luz natural da razão (Cf. ALTHUSSER, 1973a, p. 19). Decorre dessa falta estrutural a impossibilidade de uma verdadeira continuidade teórica entre Marx e os economistas políticos que o antecederam: eles se encontram em planos teóricos distintos, e isso não porque estejam ausentes das teorias anteriores as palavras e, conseqüentemente, os supostos objetos por elas referidos, mas porque, nelas, resta alguma coisa de invisível, inerente ao campo de visibilidade criado pelas teorias em questão.<sup>96</sup> Para Althusser, todo o mérito da leitura que Marx teria empreendido dos economistas políticos clássicos baseia-se em sua não-externalidade ao texto comentado: em vez de registrar-se de fora, como se lhe fosse imposta à força, a falta teórica então acusada seria uma decorrência da própria ordenação conceitual submetida à análise, uma vez que ela tenha providenciado uma resposta para uma pergunta que nunca foi sequer enunciada como tal. Ou seja, é a própria resposta dos antigos economistas que esconderia a ausência de um certo conceito. O que faz com que Althusser comente: “Não é Marx, portanto, quem intervém para, de fora, impor ao texto clássico um discurso revelador de seu mutismo – *é o texto clássico ele mesmo que nos diz o que nele se cala*: seu silêncio são suas próprias palavras” (ALTHUSSER, 1973a, p. 21).

---

<sup>96</sup> De modo geral, a referida argumentação de Althusser é muito semelhante àquilo o que descreve Foucault sobre o expediente um tanto peculiar através do qual a razão clássica tornaria “visível” a loucura, uma vez que esta última é concebida pela sua contraparte como sendo desde sempre desprovida de uma silhueta com a qual poderia fazer figura no pensamento.

Em primeiro lugar, uma consequência radical dessa leitura, que a aproximaria a um só tempo da epistemologia histórica e do estruturalismo, é a de que tudo o que o teórico vê, todos os objetos que de forma mais ou menos pacífica adentram o seu campo de visão, independentemente do esforço que exijam para serem percebidos, tudo isso agora pode ser entendido situar-se num “campo estruturado definido da problemática teórica de uma disciplina teórica dada” (ALTHUSSER, 1973a, p. 25). Como tais, em sua estruturação, os referidos campos determinariam de maneira tão imperiosa a percepção do teórico que eles fazem ver como óbvias coisas que de óbvias não têm absolutamente nada: estão dadas as bases para compreender, assim, por que motivo certos objetos aparecem para os economistas políticos clássicos desvestidos de qualquer caráter problemático, como se lhes houvessem sido entregues de pronto pelo ritmo ordinário da vida, as soluções que eles então se permitem imaginar podendo ser associadas a esses objetos espontaneamente, numa espécie de pura lógica reflexiva ou especular. Haveria, portanto, uma necessidade imanente dos objetos teóricos aos referidos campos estruturados que remeteria às suas condições de existência, as quais são, em essência, as condições de sua produção (Cf. ALTHUSSER, 1973a, p. 25). Sem maiores dificuldades, pode-se concluir então que a prática teórica dos supostos precursores de Marx estava condicionada pelas práticas materiais do próprio sistema de produção que, apesar de terem se disposto a conhecer, eles nunca poderiam tornar verdadeiramente inteligível: ao deixar que a sua teoria perfaça um todo, apresentando o seu objeto como uma ordem perfeitamente coerente, que seria absolutamente regrada em si mesma, eles não conseguem pensar nada que não seja ideologia. E, realmente, é essa a distância a que se colocam da verdadeira ciência, dado que a coerência ilusória a partir da qual eles excluem os conceitos faltantes em seus arranjos teóricos interdita a emergência de novos objetos e problemas: “Esses novos objetos e problemas são necessariamente *invisíveis* no campo da teoria existente, porque eles não são objetos dessa teoria, porque eles são seus interditos” (ALTHUSSER, 1973a, p. 26).

Como se pode ver, por meio da reconstituição de uma tal leitura e de suas consequências teóricas, Althusser quer reclamar para a invenção conceitual de Marx toda uma nova envergadura filosófica, a qual revela possuir um alcance inédito, especialmente em sua dimensão epistemológica: não sem incrementar o seu arsenal teórico, era possível dar prosseguimento à marcha da filosofia do conceito, que havia declarado guerra aos dados imediatos da consciência, quer fossem arregimentados nas fileiras do empírico, quer estivessem guardados pelas sentinelas do transcendental a trazer consigo o estandarte de uma Razão única e soberana. A originalidade dos procedimentos interpretativos de Marx torna-se apreensível

exatamente em função da evidência com que eles subtraíam as evidências. A sua ciência rigorosamente histórica modificava o estatuto dos objetos ao concebê-los como o resultado de um processo surpreendentemente complexo, o que impedia uma referência à realidade como o campo de apresentação dos objetos em sua imediatez, sobretudo quando essa imediatez não sobreviria senão para camuflar a complicação das determinações sob as quais processa-se o real:

Não é a palavra *real* que deve ser indagada a propósito da questão de sua morte: é a palavra *objeto*; é o *conceito* de objeto, desde o qual se deve produzir a *diferença* para livrá-lo da impostura da *palavra* objeto (ALTHUSSER, 1973a, p. 45).<sup>97</sup>

Por um lado, seria preciso concluir, como o evidencia o trecho citado, que Althusser não refuga a realidade para contrapor-se aos empiristas. Em vez disso, ele contesta que possam alcançá-la de maneira tão banal como o seria pela mágica referência a um objeto que, enquanto mera palavra, não tem existência real. A importância da inacessibilidade imediata do objeto – o qual, na perspectiva dos empiristas, deveria nos introduzir na realidade como que pela só enunciação de seus “abre-te, Sésamo's” – encontrava, portanto, um novo respaldo no inigualável exemplo de Marx. Por outro lado, o sujeito, entendido como lugar transcendental a possibilitar a emergência dos fenômenos, ou ainda como palco no qual os objetos viriam descortinar-se em sua unidade ideal, deveria também perder os seus privilégios, tendo se tornado uma destinação tão incerta para o conhecimento científico quanto a sua contraparte: ambos, sujeito e objeto, perdem qualquer credibilidade quando são percebidos manter uma espécie de acordo místico entre si, que faria comunicar um ao outro uma íntima necessidade que só a sua contraparte pode render satisfeita. A rasura dos dois polos modernos do conhecimento implica, assim, um rebaixamento das concepções da história que quisessem apoiar-se exclusiva e/ou irrefletidamente nas respectivas muletas ofertadas por cada um deles. Logo, os procedimentos correspondentes a uma exegese que fosse suposta providenciar as bases transcendentais de uma ciência histórica, ou ainda a dar a uma coleção de fatos o enlace que os alinharia no caudal dos acontecimentos, tais procedimentos nada mais seriam que atualizações de uma Voz que se faz audível aos eleitos ou de um halo que envolve os iluminados nos reconfortantes limites da Verdade. Ao deitar fora o garante da Verdade, rejeitando-se ao mesmo tempo a pressuposição de um Livro absoluto no qual inscrever e recensar a existência de todos os seres, faz-se necessário assumir que não há nenhum discurso manifesto daquilo que é (ou ainda um discurso abscondito, que não seria senão o discurso por manifestar, isto é, um “discurso manifesto

---

<sup>97</sup> Cf. também ALTHUSSER, 1973a, p. 49.



escondido”), nem tampouco um discurso daquilo que é enquanto aparece, “(...) porque o texto da história não é um texto em que falaria uma voz (o *Lógos*), mas a inaudível e ilegível notação dos efeitos de uma estrutura de estruturas” (ALTHUSSER, 1973a, p. 14).

Uma e outra vez, é como se estivéssemos presenciando um esforço prometeico de trazer o fogo da filosofia do conceito para as ambiências do marxismo e das problemáticas que lhe seriam próprias. De fato, é através de um assim denominado *corte epistemológico* que Althusser acreditava ser possível estabelecer a distância irreduzível entre uma dialética verdadeiramente materialista e uma dialética condenada às ignomínias do idealismo, propondo, com isso, um novo critério de apreciação da obra do pensador alemão em sua totalidade. Mas essa mudança de ambientação, como sugerido há pouco, não se dá apenas com o traslado de uma fonte externa de iluminação até uma cena que, pelo menos de início, lhe seria estranha, como se o pensamento de Marx só pudesse ser enfim compreendido à luz que sobre ele jogam, de fora, o estruturalismo e a epistemologia histórica. Ao contrário: de certa forma, para Althusser, é Marx quem lança luz sobre a filosofia do conceito e as linhagens teóricas que a conformam, ou bem é ele quem aviva a sua chama com um novo combustível. A curiosa estratégia interpretativa de Althusser, a qual demandava uma separação absoluta entre a dialética de Marx e a dialética de Hegel, pode ser explicada, entre outras coisas, pela qualidade das interpretações do pensamento hegeliano disponíveis então na França, dominadas à época pelo existencialismo e pelos congêneres do humanismo fenomenológico. No entanto, essa estratégia não pode ser inteiramente explicada pelas filiações de Althusser, e isso porque ela estaria investida de um impulso retroativo, ou seja, é ela que gostaria de explicar as suas filiações teóricas ao invés de se diluir nessas referências. De certa forma, pode-se pensar uma tal tendência retroativa como uma tentativa de aprofundar o espinosismo subjacente à filosofia do conceito, agora destinado a abarcar matérias que não suscitavam o interesse imediato de uma epistemologia voltada preferencialmente para a consideração das ditas "ciências duras"<sup>98</sup> [*hard sciences*]: ainda que houvessem sido decisivamente influenciados por essa tradição, deverão iniciar para ela um novo capítulo tanto Foucault quanto Althusser, que começam a preocupar-se com a natureza da história em sua dimensão prático-discursiva, ao passo em que a matemática, a física, a química e a biologia haviam demandado a atenção quase que integral de seus predecessores. A exemplo de Cavallès, era possível então tomar do *Tratado da emenda*

---

<sup>98</sup> Isto é, o que se chama em inglês de *hard sciences*.

*do intelecto* e declarar, como o havia feito Espinosa: “*Habemus enim ideam verum*” [“Temos uma ideia verdadeira”], dizendo-o agora em referência aos domínios da ciência histórica.

Dessa ótica, até pode parecer que as ambições de Althusser não iriam muito mais longe do que tentar reassegurar aos marxistas que eles estariam de posse da única e verdadeira ciência da história. Contudo, o filósofo francês nem se mantém dentro dos limites estabelecidos pela epistemologia histórica, e nem se detém na expansão e incorporação a esses limites de um novo domínio científico. Compartilhando das inquietações de Canguilhem diante de certos impasses que Bachelard havia enfrentado e que não teria conseguido superar a contento, Althusser visa possibilitar outros meios de pensar a história do que este último chamava de Erro; ou ele poderia ainda ser dito buscar uma nova inteligibilidade para aquilo que, de um ponto de vista epistemológico, seria tido como não-científico, possibilitando, dessa forma, pensar de maneira verdadeiramente materialista a história das próprias ciências. Essa busca acaba por determinar a incorporação de uma outra referência espinosana na formação dessa inusitada descendência histórica da filosofia do conceito, a saber, a do *Tratado teológico-político*, obra exemplar quanto à investigação que o seu autor conduziu a propósito das narrativas religiosas e das ideias inadequadas em torno das quais essas mesmas narrativas teriam se estruturado: providenciando um contraste para os raciocínios matemáticos que exemplificam os modos de conhecimento mais elevados no *Tratado da emenda do intelecto*, este outro trabalho faz incursões na história de formação de determinados complexos de pensamento que, se bem que sejam avaliados de acordo com o tempo e o espaço em que tomaram lugar, assomam quase como que em sua conformação estrutural. Assim, como o explica detalhadamente um dos discípulos de Althusser (Cf. BALIBAR, 1978), o filósofo francês não se restringia a modificar um pouco o conceito bachelardiano de ruptura epistemológica, tendo providenciado, antes, com a ideia de corte epistemológico, todo um novo campo de operações teóricas. E, se ele se encontra mais próximo de Canguilhem e do impulso histórico que anima as investigações deste, Althusser tampouco se condiciona a superar os impasses epistemológicos de Bachelard adotando um referencial estritamente vitalista: divisando-se algo de outro que não os valores vitais pelos quais o seu mestre orientava-se, a produção dos conhecimentos científicos será radicada pelo filósofo marxista num solo estritamente “material”, pensado agora como um “sistema de formações ideológicas ligadas organicamente em um determinado tempo na história de uma formação social” (Cf. BALIBAR, 1978, p. 221). E, seguramente, essa é uma das grandes transformações que ele afeta à filosofia do conceito, como o explica Balibar:

Assim, nós não devemos dizer, através de uma falsa simetria [entre a ideia bachelardiana de ruptura epistemológica e a ideia althusseriana de corte epistemológico], que agora é questão de pensar o par epistemológico Verdade/Erro sob as categorias marxistas da Ciência e da Ideologia. Antes, nós devemos dizer que, para escapar em definitivo às filosofias do Ser (ou da Verdade) e do Nada (ou do Erro), é questão de eliminar radicalmente esta última [categoria] e *transportar todo o problema para a constituição das ciências no campo da teoria materialista (histórica) das ideologias* (BALIBAR, 1978, p. 217).

Em vez de garantir aos marxistas qualquer certeza relativamente à sua ciência – não obstante o fato de que ela realmente passa a ser equiparada desde então às grandes realizações conceituais das matemáticas, da física, da química etc. –, o filósofo parecia antes convidar a explorar a complexa produção de seus conceitos, tendo em vista que ele houvesse atrelado todo e qualquer conhecimento científico a um processo de produção que deve dar-se num campo ideológico.

Entrevê-se que a afirmação de que o materialismo histórico seria uma ciência em sentido enfático não se confunde necessariamente com a assunção de que ele seria um saber definido em sua plenitude, constituído nos detalhes os mais recônditos e certificado quanto ao valor inequívoco de todas as suas previsões a respeito da realidade. Um dado importante que aponta nessa direção é o de que a leitura sintomática deverá aplicar-se ao próprio Marx: para melhor explorar o sentido de sua grande descoberta, em lugar de se deixar fascinar por aquilo que aparenta ser pleno nessa doutrina, seria preciso ouvir nela o que “soa como oco” (Cf. ALTHUSSER, 1973a. p. 31). Dessa maneira, explica-se a suposta reversão da dialética hegeliana em dialética materialista, tal como a havia anunciado Marx no posfácio à segunda edição alemã de *O Capital*: o que chama a atenção de Althusser nessa declaração é que, de acordo com o filósofo francês, ela contém em si uma "falta interior" (Cf. ALTHUSSER, 1973a, p. 35), pois, sob a palavra “reversão”, esconde-se uma ausência, a saber, a ausência de um conceito efetivo que explique por si só a diferença real entre a dialética marxiana e a dialética hegeliana. No entanto, os lapsos da obra de Marx, à diferença dos que foram encontrados pelo pensador alemão na leitura dos economistas políticos clássicos, não são apenas índices de uma deficiência constitutiva: além de respostas que se destinam a esconder perguntas não formuladas, haveria uma série de respostas antecipadas, endereçadas a perguntas que, no momento de serem respondidas, ainda não foram enunciadas como tais, mas que vão sendo elaboradas depois, ao longo da obra de Marx, ou ainda por quem sabe interrogar esta última (Cf. ALTHUSSER, 1973a, p. 29). Por um lado, assim, ao submeter Marx à leitura sintomática, o que se delineia é uma ambição teórica ainda mais ampla, de generalizar os operadores

conceituais do materialismo histórico para-além da situação específica do modo de produção capitalista teorizado na fase madura da trajetória intelectual do alemão: consumando a dispensa de uma visão idealista da História, que não teria nenhum pudor em grafá-la com essa maiúscula, o que o tratamento científico inventado por Marx em *O Capital* faria vislumbrar é uma consideração de tempos múltiplos definidos em função de um complexo arranjo de processos de produção e reprodução *sobredeterminados* “economicamente” (isto é, sobredeterminados pelo processo de transformação da natureza por intermédio da atividade produtora das sociedades humanas). Em verdade, é essa extensão genérica que era suposta conferir ao materialismo histórico um estatuto verdadeiramente científico: demonstrando a radical divergência em relação àquilo que Althusser enxerga como sendo o historicismo hegeliano, o pensamento de Marx não se reduziria a exprimir o tempo presente (que é o tempo do modo de produção capitalista), sendo capaz de colocar ao alcance de um tratamento rigorosamente científico o pensamento de todos os tempos sócio-históricos que seriam próprios a diferentes modos de produção, sejam passados ou futuros (Cf. ALTHUSSER, 1979, p. 42). O que, por outra, na perspectiva de Althusser, depararia a “pedra angular visível-invisível, presente-ausente” de toda a obra de Marx, a corresponder à pergunta cujos contornos ela faz adivinhar, e para a qual uma resposta começa a ser formulada, mas que é preciso enunciar de uma vez, por meio dos recursos de que se serve a leitura sintomática: essa pergunta seria “qual é o conceito da eficácia de uma estrutura sobre os seus elementos?” (Cf. ALTHUSSER, 1973a, p. 30).

Como deve estar mais claro agora, o caminho percorrido pelo filósofo sugere realizar-se em duas vias: não se contentando com uma refundição epistemológico-estrutural do marxismo, Althusser parece tomado do desejo de refundir o estruturalismo e a epistemologia histórica através da releitura de Marx. O que quer dizer que não se trata apenas de reposicionar o marxismo a partir daquilo o que, de um lado, a epistemologia histórica ensinou sobre as ciências e, de outro, o estruturalismo sobre as humanidades; trata-se igualmente de reposicionar essas duas componentes da filosofia do conceito ao retrabalhar os seus respectivos objetos teóricos. Decerto, a aludida refundição, que diria respeito em primeiro lugar ao plano operacional do materialismo histórico, impede que este último seja tido como uma simples filosofia. E, a seguir uma certa avaliação das relações entre ciências e filosofia em seu desenvolvimento histórico que teria sido autorizada pela epistemologia francesa, isso não acarreta a consequência extrema de eliminar qualquer registro filosófico, propondo-se, em seu lugar, que uma nova filosofia venha a surgir logo em seguida ao nascimento de uma nova

ciência: assim como as matemáticas gregas teriam influenciado no desenvolvimento da filosofia platônica, a física moderna no desenvolvimento das filosofias de Descartes e de Kant, e o cálculo diferencial na de Leibniz (Cf. ALTHUSSER, 1979, p. 54), a ciência histórica de Marx traria consigo uma filosofia correspondente. E o nome dessa nova filosofia seria materialismo dialético, o qual não é passível de ser confundido com a sua contraparte científica. Tem-se, por conseguinte, um duplo nascimento de disciplinas gêmeas, porém, assimétricas – ou, nas palavras precisas de Badiou: "(...) dupla fundação em um único corte – ou antes: duplo corte em uma única fundação" (BADIOU, 1967, p. 446). No entanto, graças ao caráter único da ciência de Marx, que seria uma ciência da história, o materialismo dialético, quando comparado às demais filosofias, também desponta em sua irreduzível novidade: contrariando uma tendência que fica de alguma maneira clara nos exemplos mencionados há pouco – das filosofias que se fizeram acompanhar a renovações matemáticas ou matematizadas do conhecimento científico –, o materialismo dialético não autonomiza o método, não se permitindo nunca descuidar do fato de que a dialética (isto é, o seu método) existe apenas em referência a uma determinada teoria do materialismo. É bem verdade que, como apontado acima, ele se distingue do materialismo histórico, nem tanto por visar um outro objeto, mas por observar os seus problemas, mesmo aqueles que compartilha com a sua contraparte científica, desde o ângulo da intervenção das diversas práticas sociais na “produção dos conhecimentos” (ALTHUSSER, 1979, p. 49). Mas, porque ele sucede ao materialismo histórico, o materialismo dialético pode debruçar-se sobre a “(...) história da produção dos conhecimentos enquanto conhecimentos” (ALTHUSSER, 1979, p. 48): beneficiando-se da singularidade conceitual do materialismo histórico, o materialismo dialético possuiria uma força lógica única, que o torna apto a discernir as muitas práticas sociais em sua diferença processual e imanente, apreendendo-as, pela primeira vez na história do conhecimento humano, para-além do campo em que são condicionadas por essa psicopatologia da vida cotidiana que seria a ideologia.<sup>99</sup> Deve-se insistir que a dupla via de Althusser não se queria como uma garantia de que o materialismo dialético tem absoluta precedência sobre todas as ciências - o que, aliás, se provou desastroso durante o período de terror que a União Soviética conheceu sob Stálin, período durante o qual, sob a abreviação de *Diamat*, a suposta filosofia marxista desempenhou o papel de um prejudicial dogmatismo atestado no “culto à personalidade” (Cf. ALTHUSSER, 1979, p. 50). Não cabendo ao materialismo dialético o trabalho servil de conceder função aos timbres

---

<sup>99</sup> Quanto à comparação explícita da ideologia com uma psicopatologia da vida cotidiana, Cf. EAGLETON, 1996, p. 211.

imperiais do Estado socialista, ele era visto como a disciplina de uma investigação constante, a sua pesquisa incansável podendo torná-lo guia da ciência da história bem como de quaisquer outras ciências (Cf. ALTHUSSER, 1979, p. 61), à condição de que se deixasse guiar pelo processo material de produção das singularidades de cada uma de suas descobertas: essa era a via de retorno imaginada por Althusser, em que o marxismo poderia ser tido como se a incrementar a filosofia do conceito, uma vez que esse trabalho de incansável pesquisa deveria preservar as ciências de cederem ao assédio das ideologias. Ao lembrar os marxistas da necessidade de pensar a realidade em termos rigorosamente materialistas, Althusser exortava-os ao labor incessante do conceito, para que se mantivessem à altura da filosofia que o pensamento de Marx, de maneira mais ou menos incompleta, trouxe consigo.

\*

Tal como acabou de ser exposto, o programa filosófico de Althusser deve ser entendido apresentar uma série de pontos de convergência tanto com a epistemologia francesa quanto com o estruturalismo. E talvez o mais importante deles seja a distinção, fundamental para o materialismo dialético, entre a realidade e o conhecimento (Cf. ALTHUSSER, 1979, p. 51): a ordem na qual os conceitos de Marx foram articulados em sua análise do modo de produção capitalista não teria nenhuma “relação direta, biunívoca, com a ordem na qual tal ou qual categoria apareceu na história” (ALTHUSSER, 1973a, p. 56). De acordo com Althusser, o objeto dessa teorização não é a Inglaterra do século XIX (Cf. ALTHUSSER, 1973b, p. 75), motivo pelo qual as “impurezas empíricas” correlatas desse ente histórico não poderiam ter obstado de maneira alguma à realização conceitual de *O Capital*. Se é questão de pensar o “todo-articulado” da sociedade burguesa, que nada mais é que aquilo o que Marx teria designado como a sua *Gliederung*, então é preciso produzir antes uma *Gliederung* do conhecimento para, só então, compreender a *Gliederung* real (Cf. ALTHUSSER, 1973a, p. 56). Logo, na esteira da epistemologia histórica, o filósofo deverá falar de uma “pureza do conceito” (Cf. ALTHUSSER, 1973b, p. 70): bem entendido, não como o resultado de uma depuração conceitual obtida às custas da empiria, por abstração ou qualquer outro procedimento que o valha; mas pureza que se produz como adequação do conhecimento ao seu objeto, na medida mesma em que se produz esse objeto para o conhecimento. Mais uma vez, é toda a lógica espinosana da verdade em sua imanência que está em jogo aqui, tendo sido requisitada por Cavailles e cia. para respaldar uma certa ideia da autonomia da prática científica. E, ainda em referência aos processos do conhecimento, não pode nos passar batido o fato de que a leitura sintomática tenha sido dita revelar um “campo estruturado definido da problemática teórica de

uma disciplina teórica dada” (ALTHUSSER, 1973a, p. 25): de modo aproximado, justificando o emprego da palavra “estruturado”, a relação desse campo com os objetos sensíveis que nele emergem é a do condicionamento do significado pelo significante, tal como aventado por Lévi-Strauss. O que poderia levar a crer que o programa filosófico althusseriano, ao reunir diversos elementos oriundos da epistemologia histórica e do estruturalismo, alinha-se às tendências então correntes no pensamento francês através da adoção de uma certa teoria, pressuposta nessas duas tendências, sobre a função dos signos na estruturação da realidade: esses diferentes motivos algébricos, que fazem pensar num espaço combinatório como lugar da produção conceitual das matemáticas, ou ainda na permutação que uma estrutura de parentesco faz possível entre certos grupos humanos, indicam afinidades inegáveis as quais foram, em larga medida, responsáveis por seu feliz encontro. Por intermédio desse isolamento da matéria “significante”, o mundo adquire quase que uma outra consistência, opaca, realmente, e ainda assim permeável ao sentido, pois ele como que se desfia numa tessitura de elementos sem tessitura, os quais, sendo essencialmente intercambiáveis entre si, perfazem uma miríade de circuitos de superfície: desprovidos de substância, eles não deixam de tocar à organização mesma sob a qual a realidade se apresenta.

Mas, apesar de emprestar uma qualidade indiscutivelmente discursiva à filosofia de Althusser, de maneira um tanto curiosa, à conjunção da epistemologia histórica e do estruturalismo não se segue, para o filósofo francês, uma necessária adesão à mencionada afinidade algébrica que parece tê-la tornado possível. Distanciando-se dessa afinidade, na verdade, em seu programa filosófico, verifica-se um deslocamento da importância do formalismo matemático para um segundo plano: como o materialismo histórico teria sido a única ciência capaz de estabelecer as bases para uma filosofia que pudesse escapar às determinações ideológicas (Cf. ALTHUSSER, 1979, p. 58), acaba-se reservando ao materialismo dialético o direito e o privilégio de pensar as rupturas epistemológicas que caracterizam a história da produção dos conhecimentos científicos. Esse deslocamento de referente, que vem a conceder uma certa prerrogativa à ciência histórica em detrimento das matemáticas e das ciências “duras”, acarreta um relativo afastamento de Althusser quanto às posições de seus mestres espirituais, quais fossem, Cavaillès, Bachelard e Canguilhem: sobretudo no que diz respeito aos dois primeiros, se a epistemologia histórica estava inclinada a reconhecer às matemáticas um poder de fazer valer as rupturas do conhecimento por meio das renovações singulares que vem a traduzir novas descobertas ao dar corpo a novas escritas, o materialismo dialético, em contrapartida, parecia imbuído da vontade de evitar que se

hipostaciassem em formas eternas o corpo dessas novas escritas, enfatizando, em resposta, o aspecto material e processual da produção desses e outros conhecimentos. Mas, também motivado pela preocupação de não recair em semelhantes hipóstases, o distanciamento mais significativo que se verifica então no pensamento de Althusser em relação às tendências conceituais da França das décadas de 1950 e 1960 é aquele que o coloca em máxima discordância para com o projeto de Lévi-Strauss de uma Antropologia que estivesse destinada a ocupar-se das leis do espírito humano: ainda que não transigisse com nenhuma forma de historicismo, desobrigando-se de considerar o pensamento humano como se fosse em tudo condicionado por um dado presente histórico, a relativa imobilidade do referido espírito, subtraído a qualquer processo material de produção quando reportado a leis imutáveis, era inadmissível para o filósofo marxista. Se a filosofia althusseriana podia ser classificada como estruturalista, tratava-se de um estruturalismo bem atípico, que não recorria tão prontamente às coordenadas dos invariantes para se localizar. E, de fato, é assim que Balibar, em texto mencionado há pouco, apresenta a singularidade das ideias de seu antigo mestre:

Eu acredito, assim, que é possível, em última análise, creditar a Althusser a originalidade – em relação a seus contemporâneos – de ter tentado a elaboração de *uma teoria da descontinuidade sem invariante*, uma teoria da descontinuidade pensada não como contraparte de uma invariante, mas como contraparte de uma variação tendencial, como *uma relação entre termos que são processos de natureza diferente*, em lugar de serem *invariantes diferentes, porém, de mesma natureza* (BALIBAR, 1978, p. 223).

Não admira nem um pouco que as ideologias adquiram uma espécie de caráter "estrutural" nessa teorização: "Tudo se passa como se as sociedades humanas não pudessem subsistir sem essas formações específicas, esses sistemas de representação (de níveis diversos) que são as ideologias" (ALTHUSSER, 2005, p. 238). Certamente, com esse espelhamento do estrutural no ideológico, dirige-se a atenção para uma certa inevitabilidade característica dessa dimensão: ou seja, por esse prisma, as ideologias são feitas aparecer sob uma certa luz da invariância. No entanto, divergindo do estruturalismo, essa invariância é contradita pela singularidade "pura" da prática científica: por mais que a produção de conhecimentos científicos deva ser situada num campo ideológico, enquanto são conhecimentos científicos, eles seriam irredutíveis às ideologias. De sorte que, como vimos, reclamar o estatuto de ciência para o marxismo não era somente uma forma de lhe assegurar a prerrogativa de uma precisão conceitual, mas também uma maneira de evitar que essa precisão conceitual não redundasse em inação: como a prática científica é a única que não permanece restrita aos limites impostos pela ideologia, ela é tida



como a única prática que pode guiar os anseios do marxismo de transformar efetivamente o mundo (Cf. ALTHUSSER, 1979, p. 61).

Não faltarão oportunidades para vermos com maior detalhe como divergem Althusser e Lévi-Strauss a propósito de tópicos essenciais. De todo modo, aproveitaremos o ensejo dessa disputa para prevenir quanto a alguns equívocos em que a associação do filósofo marxista com o nome estruturalismo pode acarretar. Não há problema algum em declarar que Althusser deve muito aos estruturalistas: em especial a Lacan, a quem, mesmo de que modo oblíquo, já vinculamos o empreendimento de uma leitura sintomática. E deve causar um grande espanto em qualquer marxista, mesmo nos franceses, descobrir de súbito que a grande questão que o materialismo histórico autorizaria formular e começar a resolver enuncia-se como “qual é o conceito da eficácia de uma estrutura sobre os seus elementos?”: a bem dizer, a única forma de desfazer o espanto, se isso puder realmente ser alcançado, é explicando o contexto dessa formulação. Todavia, é igualmente verdadeiro que o pensamento de Althusser se quer contrário a uma indevida autonomização das estruturas: perguntar pela eficácia de uma estrutura sobre os seus elementos significa, entre outras coisas, desconsiderar como ideológica qualquer apreciação das estruturas que venha abstraí-las de sua eficácia histórica e material. Desse ponto de vista, é interessante observar como se encontra ao mesmo tempo próximo e distante de Althusser um outro “estruturalista”, quem seja, o grande historiador da filosofia Martial Guérout. É mais do que razoável que, num texto denominado *Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste* [*Conjuntura filosófica e pesquisa teórica marxista*], de 1966, Althusser se refira positivamente ao historiador, como se ele integrasse uma frente de pensadores da qual fariam parte também Cavaillès, Bachelard e Canguilhem (Cf. ALTHUSSER, 2003, p. 7). Ou bem essa referência positiva se torna mais fácil de entender quando nos damos conta de que, segundo relata Knox Peden, Guérout pretendia fazer pela história da filosofia o que Espinosa teria feito pela filosofia ela mesma: ou seja, ele havia se proposto reconstituir, para cada autor sobre o qual se debruçava, o rigor conceitual que dirigia o desenvolvimento interno de sua doutrina filosófica, como se cada uma dessas doutrinas fizesse apelo a um *more geometrico* particular. Ao demonstrar essa vocação espinosana, que era também marcadamente anti-hegeliana (Cf. PEDEN, 2014, p. 71), revela-se uma clara afinidade com Althusser<sup>100</sup>: no incrível empreendimento interpretativo de Guérout, vigorava

---

<sup>100</sup> Na verdade, se nos pautarmos pelo texto que acompanha o nome de Martial Guérout no site que aloja a totalidade da produção dos *Cahiers pour l'analyse*, deveríamos acrescentar que a sua interpretação de Espinosa foi muito importante tanto para Gilles Deleuze como para Louis Althusser, tendo influenciado decisivamente o anti-hegelianismo dos dois. Cf.: <http://cahiers.kingston.ac.uk/names/guerout.html>

uma perspectiva não-historicista da história da filosofia. No entanto, haveria uma reserva do filósofo marxista diante desse empreendimento conceitual. É o que transparece na seguinte declaração que consta do texto há pouco mencionado: “Guérault nos ensinou como ler, mas ele muito frequentemente comete o ‘disparate’ de tomar a desordem das razões pela ‘ordem das razões’” (ALTHUSSER, 2003, p. 8). Ainda que lhe fosse muito favorável, Althusser não podia convir inteiramente com o método de reconstituição de uma doutrina filosófica a adotar o só parâmetro da ordem de suas razões internas, e isso pelo simples motivo de que a filosofia não estaria dotada de qualquer autonomia que justificasse esse procedimento. A única prática pura seria a científica, e mesmo a seu respeito Althusser tinha sempre de recordar o seguinte: “Nós sabemos que não existe ciência pura senão à condição de a purificar sem cessar, que não existe ciência livre na necessidade de sua história senão à condição de a liberar sem cessar da ideologia que a ocupa, que a assombra ou que a ameaça” (ALTHUSSER, 2005, p. 171). Em sua compreensão da ciência marxista da história, até havia espaço para pensar a autonomia das inúmeras práticas que têm lugar num ordenamento social, incluída a prática filosófica. Mas essa autonomia era sempre relativa, devendo ser reportada à eficácia de uma estrutura social sobre os seus elementos, isto é, à sua sobredeterminação pela causa econômica.

Um outro significativo equívoco a respeito da identificação de Althusser com o estruturalismo quanto ao qual devemos nos prevenir não diz respeito ao núcleo ortodoxo deste último, mas às suas derivas heterodoxas: se o estruturalismo de Althusser é atípico, como de fato é o caso, ele não o é exatamente da mesma maneira que o seria o estruturalismo de Jacques Lacan. Especificação que nos é absolutamente imprescindível, porque, se Althusser determina em grande medida a recusa de Badiou ante certas tendências do estruturalismo, o autor de *Lire le Capital* estabelece igualmente como deverá dar-se uma primeira confrontação do jovem filósofo com Lacan e com a sua noção de sujeito. Sem sombra de dúvida, não se deve esquecer que grande exemplo de empreendimento teórico o ensino de Lacan representou para Althusser: de passagem, valeria lembrar que uma noção tão fundamental como a de ideologia pensa-se em ressonância com a noção lacaniana de imaginário, nada menos que a dimensão responsável pela identificação do sujeito do inconsciente com o seu eu [*moi*]. Pode-se mesmo dizer que, para Althusser, era como se fosse preciso fazer por Marx o que Lacan havia feito pelo pai da psicanálise ao conclamar à palavra de ordem de um “retorno a Freud”. Mas, de qualquer forma, Marx não é o equivalente perfeito de Freud, e tampouco o materialismo histórico seria o correspondente teórico estrito da psicanálise. Para constatar a discrepância de Althusser quando comparado com as formulações lacanianas, não é preciso muito mais do que dar uma espiada

em “Trois notes sur la théorie des discours” [“Três notas sobre a teoria dos discursos”], um outro texto de 1966 que, por sua vez, era parte integrante de uma correspondência entretida com um círculo restrito de colaboradores, dentre os quais contava-se Alain Badiou (Cf. ALTHUSSER, 2003, p. 34). Nesse texto, é justamente a impossibilidade de proceder a uma equivalência entre Marx e Freud que assoma de maneira incontestada, pois, na primeira nota, o filósofo se ocupa de discutir a incapacidade da psicanálise de se firmar como algo mais do que uma simples teoria regional (Cf. ALTHUSSER, 2003, p. 39): em outras palavras, impedida de generalizar o seu campo de operações conceituais, e, assim, apresentando-se em irreduzível defasagem para com o materialismo histórico, a psicanálise não havia adquirido ainda o estatuto de uma ciência. Uma tal constatação não impede o filósofo marxista de reconhecer os valorosos esforços que moveram nesse sentido Freud e Lacan, sobretudo no caso da apropriação que este último teria efetuado da linguística estrutural, realizada de modo a promover uma dupla movimentação, como se a esclarecer a psicanálise pela linguística, e, em retorno, a linguística pela psicanálise (Cf. ALTHUSSER, 2003, p. 44). No entanto, aos olhos de Althusser, persistia como um obstáculo insuperável uma expectativa inconsequente – e, no limite, ideológica – que ora fazia imaginar que era preciso buscar na linguística o lugar de um domínio geral para a fundação das ciências humanas, ora a fazer o mesmo com a psicanálise. Denunciando a lógica aristotélica subjacente a essa expectativa, a qual repousa na crença de que é necessário proceder à subsunção hierarquizada de uma categoria por outra (como se a linguística estrutural ora fosse vista englobar a psicanálise, ora fosse englobada por esta última), Althusser pensava dar uma grade contribuição para a resolução dos impasses da psicanálise e das ciências humanas em geral ao intervir na discussão desde o ângulo de ataque que lhe franqueava o materialismo histórico (Cf. ALTHUSSER, 2003, pp. 64 e 65): como a ciência marxista da história teria feito divisar novos operadores lógicos, autorizando uma nova apreciação diferencial de elementos de natureza diferente, ela teria superado o aludido horizonte aristotélico em que várias teorias regionais eram supostas conformar-se a uma única teoria geral, indicando que, em vez disso, a linguística e a psicanálise são co-pertinentes uma à outra porque afetadas de uma terceira teoria, à qual seria preciso articulá-las. Trata-se, pois, da “teoria dos discursos” anunciada no título do texto em questão, e o seu objetivo corresponderia ao de articular diferencialmente os discursos da ciência, da ideologia, do inconsciente e da estética, essa própria teoria devendo ser articulada à teoria geral do

materialismo histórico (isto é, à teoria que é prática pura, não-ideológica, de produção de diferenças conceituais por intermédio de articulações diferenciais).<sup>101</sup>

O prosseguimento da argumentação, tal como conduzida na primeira das notas de *Trois notes sur la théorie des discours*, dá a entender que Althusser voltava a prestar alguma reverência a Lacan, posto que o filósofo marxista manifestava a intenção de generalizar certos ensinamentos do psicanalista: referindo-se às restrições [*contraintes*] características a cada um dos vários discursos, as quais poderiam ser articuladas diferencialmente pela teoria então proposta, Althusser segue o método estruturalista de dispor grandes quadros sistemáticos, fazendo-o agora a propósito dos “efeitos-sujeitos”, cada um dos quais vem a ser pensado então como se fosse o produto da associação de um sujeito a um determinado discurso (falando-se, pois, num sujeito da ciência, um sujeito do inconsciente, um sujeito da arte etc.). Contudo, esse ponto específico da argumentação será contraditado por uma advertência aposta ao texto logo depois de sua redação, no momento em que ele foi feito circular entre os colaboradores de Althusser. Essa nota que, por conseguinte, aumentava a distância entre o filósofo marxista e o psicanalista, era acrescida por nenhum outro motivo senão o de anunciar a rejeição irrevogável de uma tal compreensão do sujeito. Como dizia Althusser:

Este texto desenvolveu-se a partir de uma reflexão sobre o estatuto do discurso inconsciente e sua relação com o discurso ideológico. (...) Quanto mais eu trabalho nisso, mais eu penso que a categoria do sujeito é absolutamente fundamental para o discurso ideológico, que [ela] é mesmo uma de suas categorias centrais: ela está atada com a *garantia-de-verdade* [*truth-guarantee*] na estrutura centrada e duplamente espelhada. Depreendendo as consequências dessa “pertinência”, eu não acredito que seja possível falar sobre um “sujeito da ciência” (apesar de Lacan achar que sim), ou [mesmo] de um “sujeito do discurso estético” – *mesmo* se certas categorias dos discursos em questão mantêm uma relação com a categoria de *sujeito*, na medida em que estão todos articulados com um discurso ideológico, cada um de [uma] maneira específica (ALTHUSSER, 2003, pp. 37 e 38).

Descortinando as nuances de um programa teórico ainda em formação, a advertência anunciava uma visão essencialmente crítica do sujeito, como se ele fosse sinônimo de sujeição ideológica: com isso, pretendia-se seguir o exemplo de Marx n'*O Capital*, que pensava os atores sociais como suportes [*Träger*] do modo de produção capitalista – uma hipótese interpretativa que, a bem da verdade, já havia sido aventada em *Lire le Capital* (Cf. ALTHUSSER, 1973a, p. 140). E, com efeito, esse é o gérmen de uma ideia a ser desenvolvida plenamente no texto *Ideologia*

---

<sup>101</sup> Cf. ALTHUSSER, 2003, p. 68.

*e aparelhos ideológicos de Estado (notas para uma investigação)*, de 1969 e 1970. Entende-se sem maiores problemas que a advertência que introduzia as tais notas dizia respeito a uma reformulação conceitual ainda incipiente: assim, os correspondentes de Althusser eram instruídos na ocasião a desconsiderar o quadro diferencial dos efeitos de sujeito próprios a cada discurso. Por onde se percebe que, abrindo o seu próprio caminho em meio à moda estrutural, Althusser já tencionava confiar o seu programa teórico a um processo de transformação do mundo que não requeresse a mobilização de qualquer sujeito.

\*\*

Colocando-se na linha de descendência da filosofia do conceito, Althusser poderia ser reconhecido como um legítimo representante de uma teoria crítica que, em primeiro lugar, se pretendia radicada na importância a ser acordada à prática científica. Não satisfeito em reclamar a legitimidade de sua filiação a essa tradição, no entanto, o filósofo aparenta ter ensaiado uma ampliação do gesto de Cavaillès, de Bachelard e de Canguilhem: com ele, as expectativas de transformar o mundo através da prática científica tomam uma dimensão mais claramente política. Um tal programa de pesquisa, como não poderia deixar de ser, não demoraria para recrutar quem quisesse realmente trabalhar sob preceitos filosóficos inéditos, tendo encontrado em boa hora, em franca contradição com os exemplos colecionados pelo breve – e então inconcluso – século XX, uma maneira de conciliar expectativas "revolucionárias" tanto em ciência como em política.<sup>102</sup> Pois então: é como um voluntário desse

---

<sup>102</sup> Essa dupla expectativa revolucionária, que concerne tanto à ciência quanto à política, testemunha uma grande afinidade entre Althusser e Bertolt Brecht (uma das únicas referências estéticas presentes em *Pour Marx*, diga-se de passagem). Vale recapitular, a propósito do dramaturgo alemão, como era extemporânea a Grande Expectativa verbalizada em *A vida de Galileu*, a seguirmos aqui uma observação que Paulo Arantes faz em *O novo tempo do mundo*: “Já a Grande Expectativa, consumada por esse vínculo entre as duas conquistas [isto é, da América e da nascente astronomia moderna], um Brecht de corte iluminista – no melhor figurino da Filosofia da História (...) – encarregou Galileu de anunciar na grande fala de abertura da peça, escrita paradoxalmente na hora em que soava meia-noite no século XX” (ARANTES, 2014, p. 46). A peça, escrita na véspera da segunda guerra mundial (ou, como diz Arantes, na hora em que soava meia-noite no século XX), acaba por tecer um inesperado elogio à “notável coragem” que a prática da ciência implica. Ela não o faz, contudo, de maneira ingênua, como o demonstra a seguinte fala de Galileu, uma das últimas que ele destina ao seu jovem discípulo, Andreas Sarti, dando a ver uma preocupação em tematizar o caráter político da ciência, sua vocação para evadir-se das armadilhas ideológicas e a falsidade em que ela incorre caso não saiba manter-se à altura da universalidade que coloca em cena: “Arranjando saber, a respeito de tudo e para todos, ela [a ciência] procura fazer com que todos duvidem. Ora, a parte maior da população é conservada, pelos seus príncipes, donos de terra e padres, numa bruma luminosa de superstições e afirmações antigas, que encobre as maquinações dessa gente. A miséria de muitos é velha como as montanhas, e, segundo os púlpitos e as cátedras, ela é indestrutível, como as montanhas. O nosso recurso novo, a dúvida, encantou o grande público, que arrancou o telescópio de nossas mãos, para apontá-lo para os seus carrascos. Esses homens egoístas e violentos, que se haviam aproveitado avidamente dos frutos da ciência, logo sentiram que o olho frio da ciência pousara numa miséria milenar, mas artificial, que poderia ser eliminada, através da eliminação deles. Eles nos cobriram de ameaças e de ofertas de suborno, irresistíveis para almas fracas. Entretanto, seremos ainda cientistas, se nos desligamos da multidão? Os movimentos dos corpos celestes se tornaram mais claros; mas os movimentos dos poderosos continuam imprevisíveis para os seus povos. A luta pela

ambicioso programa teórico que deveremos testemunhar a entrada definitiva de Alain Badiou na cena da filosofia francesa da década de 1960.

---

mensuração do céu foi ganha através da dúvida; e a credulidade da dona-de-casa romana fará que ela perca sempre de novo a sua luta pelo leite. A ciência, Sarti, está ligada às duas lutas. Enquanto tropeça dentro de sua bruma luminosa de superstições e afirmações antigas, ignorante demais para desenvolver plenamente as suas forças, a humanidade não será capaz de desenvolver as forças da natureza que vocês descobrem. Vocês trabalham para quê? Eu sustento que a única finalidade da ciência está em aliviar a cansaça da existência humana. E se os cientistas, intimidados pela prepotência dos poderosos, acham que basta amontoar saber, por amor do saber, a ciência pode ser transformada em aleijão, e as suas novas máquinas serão novas aflições, nada mais. Com o tempo, é possível que vocês descubram tudo o que haja por descobrir, e ainda assim o seu avanço há de ser apenas um avanço para longe da humanidade. O precipício entre vocês e a humanidade pode crescer tanto, que ao grito alegre de vocês, grito de quem descobriu alguma coisa nova, responda um grito universal de horror” (BRECHT, 1999, pp. 164 e 165).

#### I. 4. Capítulo 4 - Alain Badiou, filósofo do conceito

Um obstáculo que, de uma maneira ou de outra, deve ser contornado por muitos dos que se aventuram a refazer os percursos teóricos de um pensador é aquele comumente representado pela quantidade desnorteante de nomes sob os quais o seu próprio nome – que a mais e mais depara a dificuldade de apresentar-se como nome próprio – deixa-se conjugar. Obstáculo que, no caso da modesta genealogia que providenciamos aqui para Alain Badiou, faz sentir-se sobremaneira por uma complicação em especial, qual seja, a de que possamos elencar tantos atores a desempenhar um papel determinante naqueles que teriam sido os seus anos de formação, e com o agravante de que eles sejam atores tão díspares entre si. Com efeito, Badiou formou-se filósofo na França das décadas de 1950 e 1960, período tão turbulento quanto criativo, tendo comportado em sua extensão desde o engajamento prescrito pelo existencialismo sartreano até a multiplicidade de significados que advêm pelo não-senso subjacente à estrutura. Duas maneiras radicalmente distintas de pensar o mundo e de nele tomar partido, as duas tendo vincado suas marcas no filósofo, que pretendeu-se discípulo de Jean-Paul Sartre no final da década de 1950, e, surpreendentemente, de Louis Althusser no início da década de 1960. Uma transição rápida e inesperada, que parece ser simplesmente impensável, e que, não obstante, conforma uma interessante trajetória do pensamento contemporâneo – nem que fosse pelo efeito colateral de quase que personificar numa única biografia a contração (e nem sempre em épocas distintas) de algumas das características mais marcantes da filosofia francesa do século XX. Em verdade, não é de maneira alguma desprezível a tentação de tomar a figura de Badiou em sentido eminentemente alegórico, como o fizeram, aliás, Giuseppe Bianco e Tzuchien Tho na introdução ao livro *Badiou and the philosophers* [*Badiou e os filósofos*]. Colocando-nos no posto de observação em que esse livro permite nos instalarmos, presenciáramos um episódio curioso, qual seja, o instante em que Badiou é chamado a interrogar algumas das personagens mais importantes da academia francesa da época na qual ele foi incumbido de uma tal tarefa. No livro, com efeito, vemos reunir-se uma série de sete entrevistas conduzidas pelo próprio Badiou no ano de 1965<sup>103</sup>, e que tem em Paul Ricoeur, Georges Canguilhem, Jean Hyppolite, Michel Foucault, Raymond Aron, Michel Henry e Michel Serres os seus ilustres entrevistados e debatedores. E, precisamente, o episódio a que correspondem essas entrevistas permite encontrar algumas das pistas para a rápida transição há

---

<sup>103</sup> Cf. BIANCO & THO, 2013.

pouco mencionada, bem como uma possível razão para que Badiou pareça ser particularmente apto para representar uma alegoria da experiência do pensamento francês de então.

O tal episódio a que acabamos de fazer alusão corresponde a uma ocorrência excepcional: descontando o estranho acaso de o seu anfitrião ser o protagonista de nosso trabalho, a série de entrevistas tinha uma destinação não tão frequente para a filosofia acadêmica da época, que era a de uma transmissão televisiva. Sendo este, realmente, um evento singular, que consiste numa espécie de testemunho de como pensavam alguns dos mais influentes teóricos então em atividade na academia francesa, nele, Badiou haveria de desempenhar o papel que Dina Dreyfus<sup>104</sup>, ninguém menos que a responsável por tê-lo escolhido como anfitrião desse nada usual programa televisivo, pretendia como sendo o de uma personagem filosófica clássica, isto é, um "interlocutor socrático" (Cf. BIANCO & THO, 2013, p. x). Diante do jovem Badiou (contando então 27 anos) – que nem por isso se deixava intimidar, aplicando, um tanto seguro de si, os golpes de sua já percuciente maiêutica –, desenrolava-se a trama daquela alta lição proferida por uma forte voz institucional<sup>105</sup>, e que pretendia ultrapassar, enfim, certos limites em que se mantinha encerrada a academia francesa. Testemunho, portanto, não só do que pensavam esses importantes teóricos, mas também das expectativas que partilhavam uns com os outros e que talvez tenham fomentado em sua audiência. Em referência a essas expectativas, podemos acompanhar o que dizem Bianco e Tho quando registram o significado biográfico e histórico que as tais entrevistas adquiririam a partir de Badiou, uma vez que o horizonte que se descortinava para a intelectualidade francesa estivesse prestes a ser modificado drasticamente:

Enquanto biografia em que esses eventos estariam inscritos, Badiou pode ser lido não só como o jovem interlocutor de Canguilhem, Hyppolite, Foucault e aquelas outras figuras estabelecidas em 1965, mas também como representante alegórico de toda uma geração que eventualmente confrontaria as escolhas políticas e filosóficas colocadas diante dela por 1968 (BIANCO & THO, 2013, p. xii).

Sem nos determos ainda nas reviravoltas de 1968, olhando a uma grande distância temporal o evento que as antecede, é difícil dizer exatamente o que almejavam ser essas entrevistas em

---

<sup>104</sup> Dina Dreyfus, de acordo com Bianco e Tho, era uma das principais responsáveis pela organização das tais entrevistas bem como de sua transmissão televisiva, além de ser a requerente da escolha específica daquele que deveria ser o entrevistador (e, mencione-se por mero gosto anedótico, tratar-se da primeira esposa de Lévi-Strauss).

<sup>105</sup> De acordo com Bianco e Tho, essa forte voz institucional era devida à preeminência dos institutos de ensino superior parisienses, com especial destaque para a *École Normale*, na qual foram recrutados praticamente todos os entrevistados e em que se formou o próprio entrevistador.



seu próprio tempo e lugar: talvez fosse questão, nesse novo diálogo platônico, que agora era televisionado, de projetar as verdades diretamente sobre as paredes da caverna, conclamando a plateia, antes distraída, a revisar a sua visão de mundo. Ou talvez o seu propósito fosse um pouco mais beligerante, como se a guerra intestina que poderia supor-se transcorrer nas trincheiras acadêmicas houvesse finalmente invadido a *pólis* francesa – o que, de todo modo, poderia ser tido como um esforço muito tímido, levando-se em conta como se intercalam as guerras e a filosofia na França do século XX. De qualquer maneira, elas prestam testemunho de uma tentativa de criar uma nova relação entre a filosofia acadêmica e a sociedade francesa.

Se estendemos a nossa visão para um pouco além dos muros da academia francesa, não podemos ignorar que semelhante interesse, de promover laços mais fortes entre filosofia e sociedade civil, certamente havia consistido numa preocupação de alguma maneira recorrente para Sartre: valendo-se de meios que sugeriam alguma clandestinidade no que diz respeito ao âmbito estritamente acadêmico, ele obtivera um lugar de destaque no debate público da década de 1950, tendo promovido uma ampla denúncia do colonialismo como um sistema que encontraria na própria República Francesa um de seus principais integrantes. Como se torna evidente, essa era uma outra maneira através da qual se intercalavam guerra e filosofia naquele país: após ter exortado a tomar partido na resistência contra os nazistas, essa intervenção pública distinguia-se por completo de qualquer chamado nacionalista, por ter elevado a sua voz, logo na sequência, contra toda injustiça cometida pelos colonizadores, como o teriam sido as barbaridades perpetradas pelos franceses durante a guerra da Argélia. Esse exemplo formidável, de um intelectual militante que faz brotar o gérmen de universalidade das questões mais prementes de seu tempo, terá sido absolutamente fundamental para a formação de Alain Badiou como um filósofo. Contudo, as tais entrevistas, conduzidas por nenhuma outra pessoa senão o próprio Badiou, eram nada menos que o signo do declínio que o prestígio de Sartre havia sofrido no início da década de 1960: o que significa que as ideias a que ele havia concedido um respeitável lugar no espaço público de então eram de alguma maneira submetidas a um duro questionamento. Um outro episódio, a dar-se em 1961, matizando a ocorrência posterior das entrevistas de 1965, pode ser enxergado como se a simbolizar à perfeição um tal deslocamento de personalidades e de ideias: após a publicação de *Crítica da razão dialética*, em 1960, Sartre foi convidado por Badiou e outros dois amigos deste – todos eles dedicados intérpretes da monumental obra há pouco mencionada – para dar uma palestra na *École normale* sobre o conceito de "possível". No entanto, antes de alcançar uma efetiva coordenação de esforços intelectuais, que com certeza era o que objetivavam Badiou e seus

amigos, o evento teve um encaminhamento muito diferente: face a um seletor público, em que sobressaíam os nomes dos "mandarins" Canguilhem e Althusser, o grande filósofo da época, quando instado a responder a algumas perguntas que os futuros iniciadores de uma outra tradição houvessem por bem lhe dirigir, teria se mostrado pouco confortável, mais desconversando do que dissertando.<sup>106</sup> O que muitos dos ali presentes não falharam em diagnosticar como o indício de uma considerável transformação no panorama do pensamento francês. E o que Yves Duroux, um dos ilustres espectadores do ocorrido, definiu muito acertadamente como "o apogeu e o fim de algo" (Cf. BIANCO & THO, 2013, p. xxv). Desde o ângulo a partir do qual escolhemos observar essas movimentações, pode-se dizer que também encontrava-se prestes a se flexionar o nome de Badiou, que dali a pouco viria ele mesmo a inscrever-se na tradição da filosofia do conceito.

Foi, portanto, no contrapé do existencialismo sartreano que Badiou começou a seguir os passos ordenados pela dança que doravante animaria os círculos intelectuais parisienses – passos que, convém dizer, o terão impelido quase que pela necessidade de permanecer compassado com o novo tempo que se anunciava, como terá sido o caso de grande parte dos jovens pensadores da época, entregues que estavam à novidade candente de programas de pesquisa tão ambiciosos quanto aquele proposto na década de 1960 por Louis Althusser. A bem da verdade, o que houve foi uma confluência improvável que acabou por formar uma ampla frente, abarcando num único golpe domínios tão incongruentes entre si como o seriam, digamos, a matemática e a estética: é nessa época, pródiga em hibridismos os mais inesperados e surpreendentes, que surgirão o *OuLiPo* e a revista literária *Tel Quel*. Grande frente que se pode entender também como uma nova vaga de ideias e de anseios, e que se combinava, naturalmente, com o *nouveau roman* e a *nouvelle vague*. Tratava-se, assim, de uma gigantesca onda, um verdadeiro *tsunami* que quebrava desigualmente nas praias da filosofia francesa, mas que nem por isso deixava de lhe imprimir um ritmo e um tempo efetivamente novos, pela maré em que submergia o que antes encontrava-se tranquilamente postado sobre as suas areias. De outra maneira, diríamos que se iniciou um tempo de revisão geral daquilo que a filosofia hegemônica talvez houvesse entendido como sendo os dados inquestionáveis que providenciariam a *conditio sine qua non* de todo o pensamento – nem tanto porque a ela houvesse faltado alguma vez uma forte disposição crítica, mas porque as modalidades da crítica viriam a se tornar, num curto espaço de tempo, fundamentalmente outras. De acordo com a

---

<sup>106</sup> Ou foi assim que Althusser relatou o acontecido; Cf. BIANCO & THO, 2013, p. xxv.

recapitulação que fazem Bianco e Tho de uma declaração emitida por Badiou em período posterior àquele que projetamos em tela:

Como apontado mais tarde por Badiou, o período dominado por “Robbe-Grillet, o *nouveau roman* e a *nouvelle vague* no cinema”, provocou a “sensação de uma espécie de transformação fundamental da inteireza do intelectualmente dado” (BIANCO & THO, 2013, p. xxi).<sup>107</sup>

Como já deve estar claro, não seria preciso e nem tampouco desejável supor aqui alguma homogeneidade conceitual inequívoca, que, mais do que improvável, passaria, antes, como uma postulação perfeitamente gratuita, tendo em consideração que nos reportamos a um período em que as ideias, em profusão incomum, aparentavam não se esgotar. Havia, porém, uma inegável convergência de interesses, destacando-se, em filosofia, uma comum disposição para o rigor conceitual que acaba encontrando um grande aliado num proceder metódico com uma ascendência pretensamente científica: investida de uma força insuspeita, essa convergência não demorará para subverter o positivismo de que descendia, ao revirá-lo desde dentro, quer por intermédio da produtividade inerente ao devir histórico das matemáticas, quer no condicionamento transcendental proporcionado pelas estruturas. Como resultado, eram trazidos ao prosaetrio atores que nunca chegaram a ser esquecidos, mas que também não tiveram a oportunidade de se impor tão sobranceiramente na atmosfera do ambiente intelectual francês tal como o fizeram Sartre e a fenomenologia. Entre tantas outras figuras, era precisamente o que viria a acontecer a Jean Cavailles, dando espaço para que ecoasse com nova intensidade a sua palavra de ordem de uma “filosofia do conceito”, da qual se esperava uma contraposição definitiva a qualquer “filosofia da consciência”. Como exemplos dessa ressurgência tardia, podemos dizer que, da descendência direta de Cavailles, surgiram na década de 1960 *La pensée formelle et les sciences de l'homme* [*O pensamento formal e as ciências do homem*], de Gilles-Gaston Granger, e *La philosophie de l'Algèbre* [*A filosofia da Álgebra*]<sup>108</sup>, de Jules Vuillemin, livros publicados, respectivamente, em 1960 e em 1962 (Cf.

---

<sup>107</sup> Bianco e Tho citam aí um trecho de uma entrevista concedida a Peter Hallward por Badiou, entrevista intitulada “D’une théorie de la structure à une théorie du sujet: un entretien avec Alain Badiou” [“De uma teoria da estrutura a uma teoria do sujeito: uma entrevista com Alain Badiou”]. Cf. BADIOU & HALLWARD, 2007a.

<sup>108</sup> Além de tornar explícito que a vinculação da filosofia francesa ao rigor do pensamento matemático é anterior a Badiou, devemos registrar de igual maneira que a tese esposada por este em várias ocasiões, sobre o caráter distintivo que a associação com as matemáticas teria conferido à filosofia grega e à sua descendência, de certa maneira já estaria presente no seminal livro de Vuillemin: “Ora, existe uma relação mais íntima, ainda que menos aparente e mais incerta, entre as Matemáticas puras e a Filosofia teórica. A história das Matemáticas e da Filosofia mostra que uma renovação dos métodos do lado de lá tem, a cada vez, repercussões sobre esta aqui. A ocasião do platonismo foi providenciada pela descoberta dos [números] irracionais” (VUILLEMIN, 1962, p. 4). O nome do livro, *La philosophie de l'Algèbre*, indica ainda, mesmo que de través, que o caráter distintivo que a vinculação

BIANCO & THO, 2013, p. xviii). Em conjunção com esse reposicionamento de Cavallès, de outra parte, sem que mantivesse com ele qualquer vínculo que não o das afinidades de ocasião, uma nova fresta era aberta para que se irradiasse cada vez mais intensamente a chama do pensamento de Baruch de Espinosa, de novo avivada na década de 1960 pelos cursos que lhe dedicou Martial Guérault.<sup>109</sup> E, por acaso, alinhando um ao outro Cavallès e Espinosa, a explicitar uma nova tendência, houve inclusive um pequeno texto de Granger, de 1960, intitulado "Jean Cavallès ou la montée vers Spinoza" ["Jean Cavallès ou a ascensão em direção a Espinosa"]. A partir do quê, a filosofia do conceito não só renascia, mas era reinventada a justo título – em grande parte, claro, graças ao feliz encontro com o estruturalismo, o qual teve como um de seus efeitos devastadores que o homem já não pudesse mais corresponder à velha ideia (embora relativamente recente) que fazia discerni-lo enquanto ser dotado de uma absoluta capacidade reflexiva.

Seria leviano dizer que Badiou apenas dançou conforme a música da época: a polifonia que caracteriza esse período não provoca de sua parte qualquer movimentação mecânica ou afetada, tendo reverberado muito fundo no jovem filósofo. Comprova-o o testemunho que Bianco e Tho procuraram à sua própria declaração: é bem seguro que ela pode – e mesmo que ela deve – ser lida em sentido amplo, como se a dizer respeito a toda uma geração; mas o fato continua sendo o de que também ele havia experimentado o transcurso daqueles anos como se a inteireza do intelectualmente dado tivesse sofrido uma transformação fundamental. Ainda assim, será preciso estabelecer que um elemento importante que define a sua trajetória, mesmo em seu início, é o fato de que, a despeito de ser espontânea e muito bem executada, existirem descompassos em sua performance muito singulares, os quais vão adquirindo uma consistência cada vez maior até que a sua própria filosofia tome uma nova forma. O mais notório desses descompassos talvez seja a influência sartreana tardia sentida em sua obra<sup>110</sup>, que até hoje pode ser tida como uma de suas características diferenciais. Se bem que a sua consequência prática tenha sido a de envelhecer o semblante do mestre aos olhos de seus ardorosos discípulos, o

---

com as matemáticas propicia à descendência da filosofia grega não é estritamente ocidental. A palavra originada do árabe que ele ostenta em seu título, Álgebra (de *al-djabr*, "redução"), nos ajuda a recordar que, ao contrário de certas expectativas, se o primeiro idioma na história da filosofia é indiscutivelmente o grego, pode-se argumentar, como insinuava Dimitri Gutas, que o árabe, e não o latim, é "a segunda língua clássica" (GUTAS, apud HELLER-ROAZEN, 2009, p. 144): a certa altura da história, os falantes dessa língua foram muito mais zelosos do que o havia sido a cristandade medieval no que diz respeito à conservação dos textos gregos, bem como no que diz respeito a manter vivo o interesse pelas pesquisas matemáticas puras de cujo tesouro estes últimos constituíam a arca.

<sup>109</sup> Essa pelo menos é a tese sustentada por Knox Peden em seu *Spinoza contra phenomenology*.

<sup>110</sup> Isto é, tardia de acordo com o que foi usual para os demais filósofos, que, como Gilles Deleuze, se desvincularam muito mais rapidamente do existencialismo.

convite feito a Sartre em 1961 é um gesto que parece repetir-se em vários outros momentos da obra de Badiou: em algumas ocasiões, de fato, é como se fôssemos reapresentados a esse grande nome, que se evoca com o fim de transmitir uma lição insuspeita, cuja validade se mantém para-além da solidez da doutrina do filósofo tomada como um todo. Com isso em mente, é importante observar que a herança sartreana compreende mais do que o exemplo da militância política: sem desmerecer esse fator, que é sem sombra de dúvida um dos mais decisivos para a constituição do pensamento de Badiou, é a filosofia em sentido o mais amplo possível que num primeiro momento se lhe apresenta sob o nome de Sartre. Nessa herança, estavam compreendidos, pois, todo o peso do ser e do engajamento do sujeito, como se a tarefa do filósofo consistisse em fazer frente a seu tempo numa série de instâncias que de muito excedem as competências de um acadêmico. Vale lembrar, assim, que antes da polifonia dos anos 1960, ao seguir os passos do velho mestre, Badiou tornara-se um filósofo que ambicionava por uma certa multivocidade: é significativo que, antes de pensador sistemático e partidário da filosofia do conceito, Badiou tenha se aventurado como um romancista, hábil praticante do chamado "monólogo exterior", que era o procedimento formal que dava materialidade à consciência entendida como aquilo que, em sua essência, é sempre o que ela não é (segundo a apropriação feita por Sartre da intencionalidade husserliana). E, a bem da verdade, um praticante de tal maneira hábil dessa técnica que ele chegou a ser incentivado pelo antigo mestre, além de ser resenhado e introduzido por Simone de Beauvoir no periódico *Les temps modernes*, até tornar-se o depositário de expectativas nada insignificantes quanto a tornar-se uma espécie de sucessor espiritual do autor de *A Idade da Razão*. Não parando por aí, o prolífico existencialista lhe inspirou ainda a "poligrafia"<sup>111</sup>, versatilidade que o fazia arriscar-se a falar tanto sobre política como sobre arte – e donde provém também a convicção de que fosse absolutamente necessário fazer incursões em gêneros manifestamente heterogêneos à filosofia "clássica", como o indica a sua escrita de artigos sobre cinema.

Na formação de Badiou como filósofo, nem tudo é atribuível à efervescência da década de 60, como deve estar bem claro nesse ponto de nossa exposição. Contudo, por mais importante que a influência de Sartre deva ser reputada, para a investigação ora em curso, o verdadeiramente crucial é captar a dissonância que ela acusa uma vez que seja apreciada em confronto com a adesão de Badiou à tradição da filosofia do conceito. Após o fervor sartreano, por conseguinte, torna-se inevitável dar testemunho de outros encontros, nem todos eles tão

---

<sup>111</sup> Estamos nos apropriando aqui de um termo de Giuseppe Bianco e Tzuchien Tho. Cf. BIANCO & THO, 2013, p. xiv.

intensos como aquele que teria apresentado Badiou à filosofia, mas que de maneira mais ou menos brusca vão desenhando uma outra figura, quase que irreconhecível pelo padrão fornecido anteriormente. Assim, talvez imbuído do senso crítico de que o dotara o posicionamento sartreano contra o colonialismo, Badiou iniciou as suas leituras de Lévi-Strauss no final da década de 1950 – autor, aliás, cujo livro *Tristes trópicos* teve os primeiros capítulos publicados previamente no *Les temps modernes* (Cf. BIANCO & THO, 2013, p. xvii). Com essa leitura, é de se cogitar que o jovem filósofo tenha tido uma ocasião para retornar às matemáticas, especialmente através do apêndice que havia providenciado André Weil para *As estruturas elementares do parentesco*.<sup>112</sup> E, reparemos, o uso da palavra “retornar” aqui é bastante preciso, porque o pai do filósofo, Raymond Badiou, tendo desempenhado a função de um professor de matemática na cidade natal de seu filho (a saber, em Rabat, capital do Marrocos), havia começado a familiarizá-lo com o rigor demonstrativo dessa disciplina. Dando sequência a essa oportunidade que os tempos lhe proporcionaram, verifica-se que o filósofo perfaz um dos encontros mais importantes de sua trajetória intelectual, a rivalizar facilmente com a sua paixão pela filosofia sartreana, talvez até mesmo a ponto de suplantá-la: por iniciativa de sua primeira esposa, Françoise, e através de um amigo, Maurice Matieu, que seria para ele uma companhia constante (Cf. BIANCO & THO, 2013, p. xvii), Badiou trava contato frequente com um grupo de matemáticos, passando a acompanhar de muito perto alguns dos avanços mais atuais nos domínios dessa disciplina.<sup>113</sup> É assim que ele dá notícia, em período muito próximo ao de sua descoberta, do método de *forcing* de Paul J. Cohen: num artigo que comentaremos logo mais, de nome “La subversion infinitésimale” [“A subversão infinitesimal”], o filósofo já antecipa uma interlocução que mais tarde, em *L’être et l’événement* [*O ser e o acontecimento*], poderá ser considerada uma das pedras angulares de todo o seu pensamento. Sem dúvida, nesse primeiro momento, o efeito dessa interlocução é o de afastar Badiou consideravelmente do paradigma sartreano, tornando-o mais receptível às elaborações filosóficas preocupadas com o rigor científico. Mas é de suma importância observar que a inclinação matemática de Badiou é muito mais pronunciada que a de seus pares, especialmente se consideramos o grupo teórico de Althusser e de seus discípulos. E, a mais e mais, essa inclinação passará a ser o vetor de uma discordância interna, como se ela suportasse então todo o peso do ser e do engajamento do sujeito que ele antes encontrara em Sartre. Para sermos

---

<sup>112</sup> É o que relata o próprio Badiou em entrevista concedida a Peter Hallward. Cf. BADIOU & HALLWARD, 2007a.

<sup>113</sup> Por essa época, e de certa maneira ainda hoje, Badiou concebe o projeto de uma filosofia da matemática com um viés sartreano.

sucintos – se nos é lícito comentar o teor de nossa pesquisa assim, de forma meio que atravessada –, o que este trabalho almeja nada mais é que explicar como Jacques Lacan deverá apresentar a Badiou uma nova via para que as matemáticas reposicionem o engajamento do sujeito, abrindo, um pouco incidentalmente, uma outra seara onde redimensionar o discurso sobre o ser.

Para chegarmos lá, nesse instante em que fica mais fácil perceber como Badiou representa quase que uma “exceção imanente” à filosofia do conceito, repassaremos muito brevemente certos eventos que indicam a sua aproximação dessa tradição. Em 1960, aderindo a alguns dos movimentos postos em marcha à época, o filósofo começa a escrever, sob a orientação de Georges Canguilhem, uma tese intitulada "Structures démonstratives dans les deux premiers livres de l'Éthique de Spinoza" [“Estruturas demonstrativas nos dois primeiros livros da Ética de Espinosa”]. Na sequência, Badiou ausenta-se da cena providenciada pela *École normale*, pelo que se lhe torna impossível acompanhar integralmente o seminário de Louis Althusser, cujo itinerário compreendia tópicos que, dentre outras coisas, antecipavam os dois livros que este último publica em 1965: esses tópicos correspondiam a "o jovem Marx", "as origens do estruturalismo", "Lacan e a psicanálise" e "*O Capital*". Só que, acontecimento bastante significativo para nós, ao seminário de Althusser<sup>114</sup> sucede indiretamente a criação dos *Cahiers pour l'analyse*, revista encabeçada por autores de extração basicamente althusseriana (muitos dos quais, no entanto, já haviam se convertido ao lacanismo) – que, além do próprio Badiou e de outros notáveis nomes, contava em sua linha editorial com Jacques-Alain Miller, futuro responsável pela publicação dos seminários do psicanalista francês. Pois foi através da mediação de François Regnault que Badiou integrou-se ao corpo editorial da revista. Um pouco antes da criação dos *Cahiers pour l'analyse*<sup>115</sup>, surgia, também com uma certa dívida relativa ao seminário de Althusser, uma outra publicação: os *Cahiers marxistes-léninistes*, periódico em que Badiou deverá fazer a sua estreia como um ativo "militante" do althusserianismo. Após alguns encontros pessoais e teóricos com o autor de *Pour Marx*, tendo sido integrado ao círculo dos colaboradores mais próximos do novo grande intérprete de Marx na França – apesar das ressalvas mútuas que sempre mantiveram um em relação ao outro Althusser e Badiou –, o nosso protagonista passa a ser um dos destinatários de uma correspondência introduzida a eles pelo texto "Trois notes sur la théorie des discours". O

---

<sup>114</sup> Como antecipado por Warren Montag, segundo consta do capítulo anterior.

<sup>115</sup> Enquanto os *Cahiers pour l'analyse* foram publicados de 1966 a 1969, os *Cahiers marxiste-leninistes* foram publicados de 1964 a 1968.

objetivo dessa correspondência era o de esboçar um outro trabalho coletivo (tal como já havia acontecido em *Lire le Capital*), porém, com um propósito evidentemente mais amplo, qual fosse, o de redigir uma obra cujo título seria *Elementos do materialismo dialético* - obra que nunca veio à luz, mas que, tendo sido mantida como o alvo para o qual tendiam os esforços do grupo teórico criado por Althusser, possibilitou uma maciça produção por parte de seus colaboradores. De acordo com Althusser, que não deixava de expor mais uma vez algumas das principais linhas de força ativas no período (ainda que o fizesse para um grupo fechado), esforço que deveria conformar "(...) uma verdadeira obra de filosofia que possa passar como nossa *Ética*" (ALTHUSSER, 2003, p. 34). Pelo que se poderia dizer que, na segunda metade da década de 60, Badiou preteria a *Crítica da razão dialética* em favor de *Lire le Capital* e *Pour Marx*, preterindo, conseqüentemente, os pressupostos do existencialismo em favor daqueles que orientavam a filosofia do conceito então recomeçada. Ou pelo menos era o que sugeriam os seus textos publicados entre 1966 e 1969.

Neste capítulo, cumpre entender melhor, por referência direta aos textos que Badiou produziu no supracitado período, qual terão sido as marcas nele impressas pelos múltiplos fatores que atuaram em sua estreia como "filósofo do conceito"; e, não menos importante, o que ele terá feito desses múltiplos fatores, a dar a ver quais as novas derivas que ele foi capaz de lhes imprimir. O período em questão se estende, como dito acima, de 1966 a 1969. Nesse intervalo de tempo, Badiou publicou basicamente quatro artigos e um livro: listados na ordem em que foram publicados, são eles, respectivamente, "L'autonomie du processus esthétique" ["A autonomia do processo estético"] (1966), "Le (re)commencement du matérialisme dialectique" ["O (re)começo do materialismo dialético"] (1967), "La subversion infinitésimale" (1968), "Marque et manque" ["Marca e falta"] (1969) e *Le concept de modèle [O conceito de modelo]* (1969). Sem perder de vista os objetivos gerais deste trabalho, por um lado, tentaremos criar as condições em que situar as expectativas teóricas do Badiou "althusseriano", estabelecendo para tanto o que é que ele havia procurado à filosofia do conceito e de que maneira isso poderia ter auxiliado na consecução de seus anseios teóricos. Por outro lado, apresentaremos as tênues linhas que já discriminam alguma ascendência lacaniana, ao mesmo tempo em que impossibilitam declarar a efetiva existência da filiação de um ao outro: por motivos que deverão ficar claros na sequência de nosso texto, diríamos que Badiou foi althusseriano antes de ser lacaniano; e mais, diríamos que, em sendo de certa maneira althusseriano, não podia realmente ser lacaniano. Em outras palavras, nós ficaremos em condições de entender porque, estando já tão perto de Lacan, Badiou, pelo menos em



determinado período de sua produção intelectual, não podia aceitar o registro conceitual do sujeito em sua filosofia.

#### **I. 4. 1. “L’*autonomie du processus esthétique*”**

O primeiro texto que exige a nossa atenção, "L'*autonomie du processus esthétique*", circunscreve um tema bastante específico, e que nem por isso deixa de fazer eco à múltipla frente que impulsionou a filosofia francesa na década de 60: como traduzido à satisfação por seu título, intenta-se aí apreender o processo estético em sua autonomia – o que é sintomático de uma época que parecia buscar como que o advento de novos mundos desde o regramento inédito de composições que eram supostas trazer consigo novas sensibilidades. Tarefa de não pouca monta, considerando-se que ela devesse realizar-se num registro marxista, em que comumente a arte viu-se sob iminente risco de ser aprisionada de uma vez por todas pelas categorias da superestrutura ou da ideologia – ou seja, como se ela não fosse mais que o epifenômeno de uma realidade última, a qual era suposta corresponder a uma concretude verdadeiramente substancial (a saber, a da infra-estrutura econômica). Nas palavras de Badiou, algo matizadas pelo pensamento de Althusser<sup>116</sup>:

Tudo se passa como se a teoria geral da arte fosse uma região da teoria da ideologia; e como se, ao mesmo tempo, a prática crítica tendesse a diferenciar a arte da ideologia conferindo-lhe uma função complexa, simultaneamente descritiva e crítica, através do exercício pelo qual a ideologia se encontra denunciada, e o “real”, exibido (BADIOU, 1966, não paginado).

Sob uma tal perspectiva, a arte viria a encontrar-se numa situação limítrofe, que a aproxima de uma simples quimera: tendo como válidas as implicações dessa perspectiva, a heterogeneidade da composição material das obras de arte é apreendida de tal maneira que elas não poderiam aceder nunca quer à condição de ideologia estrita, quer à de efetiva crítica conceitual da realidade. Assim, ela não faz mais que trair a sua bastardia: imaginada nos termos de uma teoria incompleta, da arte exige-se como que uma imitação do real, cujo duplo mérito avalizaria tanto um decalque da ideologia (entendida aqui como falsa representação da realidade) quanto uma denúncia do existente, e que, no entanto, tem como o seu resultado que ela venha a faltar, ao mesmo tempo, para com ambos os aspectos. Ou seja, à arte conviria o critério da verdade;

---

<sup>116</sup> Não nos esqueçamos, no entanto, que o texto comporta uma crítica sutil a Althusser, como o atesta a sua nota de rodapé de número 17. Como prova de que Badiou nunca cedeu de seu posicionamento crítico, mesmo nos anos iniciais de sua formação como filósofo, não é demais evidenciar que a primeira nota de rodapé do texto em questão atenta para o fato de que Althusser também havia transigido com a estreita visão que tendia a conjugar o estético com o ideológico.

porém, ao ser aplicado a ela, esse critério revela-se inconveniente, como se só pudesse acusar na dimensão que lhe seria própria uma necessária defasagem.

Pelas teses um tanto heterodoxas que veicula, esse texto talvez represente um obstáculo para quem deseja identificá-lo de imediato como sendo de autoria de Badiou. A princípio, as dificuldades relativas a essa identificação aparentam não existir, porque o filósofo começa a discutir o problema servindo-se de duas referências teóricas que lhe são reconhecidamente caras: não demoram para comparecer a tradição marxista e Platão. E, realmente, é notando alguma fecundidade à maneira como a ortodoxia marxista excogitou o problema relativo ao estatuto da arte – isto é, por ter tentado vinculá-la à ciência e à ideologia – que esse texto principia. Mas, como advertido há pouco, a questão sobre a autonomia da arte é abordada de uma maneira tal que os impasses enfrentados pela ortodoxia marxista a propósito dessa investigação não sejam ignorados (de certa maneira, o mesmo podendo ser dito da teoria das formas platônica). O que se vai criticar então não é propriamente o intento de vincular a arte à ideologia e à ciência, e sim os meios teóricos que havia empregado a ortodoxia marxista para lográ-lo: no final das contas, eles eram muito aparentados à ideologia platônica, que tinha de condenar ao exílio os poetas, esses copiadores das cópias e, portanto, traficantes do falso sob o brilho do esteticamente apazível. Mesmo que o realismo socialista fosse mais ambivalente que Platão, procurando encontrar, por meio de “uma sorte de relação clandestina”, um uso para esse gênero de travestimento – qual seja, o de um método de popularização das ideias pretensamente concordes com a revolução –, não se escapava de uma concepção da arte que era, ela mesma, ideológica. De outra maneira, o defeito inadmissível dessa ortodoxia era o de proceder tal e qual uma certa tradição filosófica, permitindo-se exigir, pois, à arte o que a verdade filosófica já havia lhe exigido de forma abusiva – sobretudo se se considera que a própria filosofia nunca esteve em condições de garantir para si mesma uma tal verdade, a não ser, é claro, por intermédio de uma dissimulação.<sup>117</sup> De certa maneira, pode-se dizer que, tal como a empresa althusseriana se queria oposta à hegemonia desfrutada pelo *Diamat* na União Soviética estalinista, fica entrevista a vontade de Badiou de contrapor-se aos ditames ideológicos do realismo socialista. Dando vazão a esse anseio, em vez de uma simples subordinação da arte à verdade, serão requisitados os serviços da articulação diferencial posta

---

<sup>117</sup> Se se pensa no “último” Badiou, que não tem qualquer problema em reconhecer a si mesmo como filósofo (e, ainda por cima, platônico), tem-se a impressão de que a distância é enorme. No entanto, por grande que seja o contraste, é possível notar que a autonomia concedida à ciência e à arte, mais tarde tidos como dois dos quatro “procedimentos de verdade”, data já dessa época. Não se pode esquecer, entretanto, que, na época em que escreve “L’*autonomie du processus esthétique*”, Badiou não era particularmente afeito aos conceitos de verdade e de sujeito.

em cena por Althusser, a qual intervém aqui de forma que a arte possa ser pensada em sua relativa autonomia tanto no que diz respeito à ideologia como quanto à prática científica: dessa forma, quando articulada à primeira das duas instâncias, a arte faz com que se destaque a sua comum vinculação com aquilo o que Lacan chamava de imaginário; no entanto, essa vinculação é exposta apenas para mostrar que ela não estaria dotada de um sentido unívoco. Pode até ser que a arte comporte algo da ordem do reflexo, e ela efetivamente implica o imaginário, isto é, a ordem da identificação a operar por meio das totalidades falsamente constituídas porque dependentes do esquecimento de uma incompletude congênita; mas "(...) esse imaginário não é o reflexo do real, porque ele é o real desse reflexo" (BADIOU, 1966, não paginado), na medida em que a arte e a ciência<sup>118</sup>, mais próximas uma da outra do que poderia aparentar a princípio, apropriam-se produtivamente da imagem, uma para prover-lhe a “realidade-imaginária”, enquanto a outra, a sua “realidade-real”.

Com toda a evidência, o que move o texto de Badiou é uma preocupação de trabalhar o problema a que ele se vota sem nunca perder de vista a complexidade e o rigor que lhe são devidos. Mesmo quando parece flertar com uma posição de reverência, quando retoma as ideias de Lênin e de Mao Tsé-Tung sobre as artes, mesmo nesses momentos essa preocupação não desaparece: o objetivo de retomar essas ideias, em especial no caso de Mao, é, em primeiro lugar, o de tornar muito claro que os dois líderes revolucionários não se conformavam tão facilmente a um esquema empobrecido que reduzisse de pronto o sentido de uma obra de arte à ideologia da classe à qual pertence o artista. E, ainda que reconheça a complexidade das propostas teóricas de cada um deles, e até chegue a incorporar certos elementos dessas propostas, o jovem filósofo não tem problema algum em reconhecer a sua insuficiência, a qual é entendida trazer de volta os velhos impasses e a possibilidade de recaída nos dogmas do realismo socialista. Após essa breve recapitulação crítica dos juízos estéticos de dois dos maiores pensadores da tradição revolucionária do marxismo, o texto se ocupa de adensar novas tendências na abordagem do problema: na sequência, menciona-se o nome de um discípulo de

---

<sup>118</sup> Assinalar a proximidade entre arte e ciência é algo muito próprio das ideias então circulantes no ambiente intelectual propiciado, digamos, pelo *nouveau roman*. Nesse particular, pode-se ter a impressão de que Badiou se encontra muito mais próximo daquilo que declarou Alain Robbe-Grillet num colóquio em Buenos Aires, em 1962, sobre o romancista e seu engajamento nas questões políticas de seu tempo, do que do posicionamento de Sartre. Essa aparente proximidade, contudo, não prova um afastamento completo de Badiou em relação às ideias de seu primeiro mestre em filosofia, sobretudo se temos o cuidado de nos lembrar que o exemplo de Sartre também orientou a sua escrita literária. Antes, o que ela atesta é a complexidade de seu pensamento filosófico, que articula elementos tão distintos entre si.

Althusser ao qual estaria impreterivelmente associado o progresso de uma teoria que postula a autonomia da arte, qual seja, Pierre Macherey. Badiou diz então:

Em um artigo de *La Pensée*, Macherey postula efetivamente o princípio da irredutibilidade do processo estético. Não se pode, declara ele, confundi-lo nem com a apreensão teórica da realidade, nem com o processo ideológico, muito embora tudo indique, e de acordo com a própria expressão de Macherey, que o escritor se "debate" com a ideologia (BADIOU, 1966, não paginado).

Mas, obviamente, o texto de Badiou não se ocupa do problema como se a sugerir que ele houvesse sido resolvido completamente num primeiro esforço de abordá-lo a partir dos operadores conceituais de Althusser, o que seria apenas estéril. Como o indica a condução de seu argumento, a despeito do valor a ser atribuído à investida pioneira de Macherey, era preciso reconhecer a necessidade de levar ainda mais longe a ideia da autonomia da arte. Dessa maneira, fazendo uma crítica pontual a Macherey, Badiou identifica como que um resíduo ideológico em sua teorização, qual seja, o resíduo que seria identificável no gesto do pensador de ainda se reportar à injunção Obra/Real: com esse gesto, mesmo que inadvertidamente, estaria aberta a possibilidade para que subsistisse na abordagem do problema aquilo o que Badiou chama de um "caráter pré-teórico", a evidenciar-se, por exemplo, na pretensão, legítima, de descentrar os produtos artísticos relativamente a qualquer totalidade unificada concebendo-os como "uma multiplicidade de níveis", sem, contudo, dispensar a categoria teórica unificada da "obra". Na medida em que Macherey busca pensar a arte enquanto produtora de um efeito de presença da ideologia, ele almejaria também pensar uma relação entre arte e ideologia que se desse como processo de descentramento desta última: ou seja, a operação de que resulta a arte seria efetivamente a de deformar e revirar os conteúdos diretamente retidos à vivência ideológica. De sua parte, na tentativa de desbaratar essa hipótese, Badiou lança mão de uma contra-hipótese: "Nós nos propomos a pensar, ao contrário, que a autonomia do processo estético interdita pensá-lo como relação" (BADIOU, 1966, não paginado). Valendo-se de um expediente formal, que é aplicado especificamente ao caso da literatura, o filósofo tenciona mostrar que, mesmo sendo possível circunscrever em qualquer romance aquilo que ele chama de "enunciados ideológicos separáveis", estes enunciados só podem constar de um texto literário por uma adaptação sintática à sua forma. Ou seja, eles devem ser produzidos enquanto elementos literários; ou ainda, eles devem ser esteticamente fabricados pelos operadores formais que seriam próprios a um tal processo.

Tendo sido vislumbrada uma forma de desnudar aquela que se supõe ser a maquinaria do processo estético, a tornar exequível desse modo uma "Estética teórica", são propostas novas bases para uma teoria dos modos de produção estética a partir de uma dupla referência aos "operadores de transformação" (produtores dos chamados "efeitos de presença") e aos "elementos transformados" (produtores dos chamados "efeitos de significação") – estratificação que lembra de certa maneira aquilo que no estruturalismo correspondia à dupla referência aos eixos paradigmático (*in praesentia*) e sintagmático (*in absentia*) da linguagem, em que se cruzam o caráter sequencial do discurso e a invisibilidade em que a estrutura arranja os elementos linguísticos.<sup>119</sup> De outra maneira, diremos que atualiza-se, ou pretende-se atualizar, a causalidade estrutural para a "(...) autonomia regional da história da arte" (BADIOU, 1966, não paginado). O texto não tem qualquer ambição de esgotar a questão, limitando-se a propor os lineamentos gerais de uma investigação que ele sequer começou: o seu autor confessa ter aberto "para mais enigmas" do que ele tentou resolver. Evitando nos aprofundarmos mais nos enigmas que esse texto suscita, concluiremos dizendo que ele fornece um inegável testemunho da adesão de Badiou à filosofia do conceito. Sirva-nos de prova a seguinte declaração, tão característica da época: "(...) o conceito de autor não é um conceito psicológico, mas um conceito exclusivamente tópico" (BADIOU, 1966, não paginado). Ainda que possamos localizar nesse texto recursos praticamente inexistentes em Althusser - a saber, o da formalização matemática e o do emprego de diagramas para a organização dos elementos teóricos (recursos, no entanto, encontráveis em Granger, em Lacan e em Lévi-Strauss) -, os quais fazem adivinhar uma certa singularidade de suas incursões teóricas, é certo que, de uma maneira ou de outra, o campo do materialismo histórico e do materialismo dialético, tal como visado em sua refundição epistemológico-estrutural, havia sido eleito como o lugar reivindicado pelo pensamento de Badiou.

#### **I. 4. 2. "Le (re)commencement du matérialisme dialectique"**

O próximo texto de nossa pequena lista, "Le (re)commencement du matérialisme dialectique"<sup>120</sup>, talvez recenda aos desavisados como se nada mais fosse que um simples

---

<sup>119</sup> Para referência, diga-se que a definição canônica desses operadores conceituais encontra-se no capítulo quinto do *Curso de Linguística Geral*. Cf. SAUSSURE, 2006, pp. 142 e 143.

<sup>120</sup> Esse texto encontra-se disponível na edição francesa de *The adventure of french philosophy*, livro originalmente publicado em inglês com organização, introdução e tradução de Bruno Bosteels. Façamos observar, entretanto, que a versão de "Le (re)commencement du matérialisme dialectique" que consta da mencionada edição francesa, por algum motivo inexplicável, está incompleta, além de ter sido apresentada segundo um título ligeiramente adulterado: "Le (re)commencement du matérialisme *historique*". Para todos os efeitos, nós não

manifesto, ou até mesmo como a mais deslavada propaganda. Pequeno comentário de três das mais importantes publicações de Althusser durante a década de 1960 (isto é, *Pour Marx, Lire le Capital* e "Materialismo histórico e materialismo dialético"), esse texto poderia muito bem ser confundido com um elogio irrestrito ao marxismo epistemológico-estrutural de seu novo mestre – pelo menos a julgar por sua aparente adesão à problemática althusseriana, quase como se houvesse encontrado aí o ponto de vista o mais vantajoso a partir do qual julgar a totalidade da filosofia francesa de então (incluindo-se aí o seu antigo mestre, Jean-Paul Sartre<sup>121</sup>). Todavia, confirmar uma tal impressão seria nada mais que um erro, dado o propósito de seu autor de quase que submeter o próprio Althusser a uma leitura sintomática. Portanto, a leitura atenta que Badiou promove de alguns dos principais textos do “marxismo althusseriano” não deve induzir ninguém a enxergar aí uma repetição mecânica dos princípios teóricos defendidos pelo autor de *Pour Marx*. Conquanto esse texto esteja impregnado de convicções tributárias do althusserianismo, ele nem por isso furta-se a afirmá-las de maneira bastante característica, demonstrando desde já a sua singularidade.

De fato, se houver algo no texto que convida a essa acusação, a sua primeira parte é muito provavelmente aquela que o torna mais sujeito a tais equívocos. Nela, o filósofo chama a atenção para um efeito geral de emudecimento pós-conciliatório experimentado pelos partidos comunistas após o “degelo” na União Soviética, os quais, desejosos de evitar problematizar a consistência de seus próprios princípios teóricos, estariam a deformar toda a sua produção conceitual na tentativa de cobrir a lacuna desse silêncio. O que se pretendia com isso era expor a precariedade conceitual do marxismo, reduzido então a uma re-inscrição homônima, num campo ideológico, daquilo que outrora havia realmente sido (ou se pretendido como) uma ciência. Ou seja, na ótica de Badiou, a palavra "marxismo" estaria basicamente restrita a fazer-se acompanhar da ausência de qualquer conceito (sobretudo o de seu próprio), e esse pareamento estéril só pôde enfim ser problematizado com a apreciação rigorosa que Althusser teria promovido da ciência e da filosofia marxistas, a qual, justamente, permitia que aparecessem como distintos um do outro o materialismo histórico e o materialismo dialético. Pois bem, a antecipar uma caracterização da ideologia que deverá

---

consideramos confiável essa versão do texto, preferindo, aqui, ou a versão original, ou mesmo a tradução para o inglês na edição preparada por Bosteels.

<sup>121</sup> Em duas notas de rodapé deste texto, Badiou faz referência a Sartre. Nas duas, ressalta falhas teóricas que teriam se tornado perceptíveis por intermédio do recurso ao aparato conceitual althusseriano. No entanto, na primeira dessas notas, Badiou cuida de apontar que haveria na obra de Sartre, em particular na *Crítica da razão dialética*, algo como pontos de convergência com o programa teórico de Althusser, os quais requereriam, certamente, uma cautela quanto aos termos conceituais empregados, mas que ainda assim mantinham a sua relevância.

efetuar-se mais resolutamente em *Le concept de modèle*, discriminam-se três variantes da re-inscrição ideológica do marxismo: uma vertente dita "fundamental"; uma segunda, apresentada como "totalitária"; e a última delas, que nem por isso é menos danosa, dita de natureza "analógica" (Cf. BADIOU, 1967, p. 440). Desde os critérios produzidos no interior do programa conceitual de Althusser, teria se tornado possível dispor dessas três vertentes como se elas fossem variantes umas das outras, mantendo-se em vista a maneira como cada uma delas entende restabelecer a eficácia teórica do marxismo. Vai-se notar, assim, que a primeira dessas vertentes acredita poder fazê-lo através de uma enganosa retomada das origens do pensamento de Marx, ao apostar numa transparência das concepções antropológicas elaboradas durante a juventude do pensador alemão graças ao seu suposto caráter fundacional – a intensa disseminação dessa variante a corresponder, de acordo com Badiou, ao principal motivo em razão do qual Althusser teria sido tão cuidadoso em sua apreciação dos escritos do jovem Marx e do corte epistemológico que interromperia esse momento filosófico. A segunda, pela referência ao resultado científico como uma positividade, ou bem como algo de eminentemente factual. Por fim, a terceira vertente se daria por satisfeita ao exportar ou transplantar modelos científicos entre registros empíricos diversos, como se o método pudesse dispensar-se de fabricar o seu domínio teórico em decorrência de uma suposição sobre a identidade generalizada dos objetos formais que configura.<sup>122</sup> Todas essas vertentes cometeriam um mesmo erro, ainda que de formas distintas: elas ignoram a diferença entre o materialismo histórico e o materialismo dialético, e são variantes umas das outras exatamente pelas modalidades específicas de sua ignorância. Na verdade, o que caracteriza essencialmente as três vertentes da re-inscrição ideológica do marxismo então isoladas é que elas estejam empenhadas em apagar essa diferença. E, para Badiou, sintomático de um tal apagamento seria o fato de que todas elas comprometem-se em pensar uma relação qualquer entre Marx e Hegel, quando, na verdade, a sua real alteridade, aquela com que a ciência do materialismo histórico manteria alguma relação, seria a encontrada na economia política clássica.

Uma vez feito o trabalho de esclarecimento quanto a certos pressupostos teóricos do jovem Badiou, percebe-se quase que de imediato que as ponderações que constam da abertura desse texto sequer fariam sentido sem o referencial althusseriano. O que pode causar a impressão, realmente, de uma filiação acrítica a esse novo programa de pesquisa que havia

---

<sup>122</sup> Essa teoria empobrecida dos modelos nada mais é que um dos principais temas de *Le concept de modèle*, além de ser também o pivô do debate televisionado que entretiveram Alain Badiou e Michel Serres, debate que consta do livro *Badiou and the philosophers – interrogating 1960s french philosophy*.

acabado de surgir na França.<sup>123</sup> Mas, a bem da verdade, trata-se de muito mais do que isso: é todo um complexo recorte da filosofia do conceito que se deixa ler aí. E, é preciso observar, a sua leitura não se restringe às pressuposições, uma vez que muitos dos elementos mais característicos dessa tradição filosófica constam da exposição de Badiou de modo a organizá-la explicitamente. Com efeito, neste texto, em mais de uma ocasião, fica claro como o autor mobiliza os instrumentos que lhes foram disponibilizados (isto é, a ele e a Althusser) pela filosofia do conceito – afinal, é ele mesmo, Badiou, quem se preocupa em colocar as cartas sobre a mesa. É assim que, em uma nota de rodapé, o filósofo se contrapõe frontalmente à maneira como Hegel teria apreendido a matemática, isto é, como se a demonstração, expediente fundamental para essa disciplina, fosse absolutamente exterior ao seu objeto, redundando num processo sem vida e, como consequência, totalmente desmemoriado – o que, nem seria preciso dizer, contrasta significativamente com o que haviam ensinado Cavailles e Bachelard. E, nessa mesma nota, opondo-se à vertente “totalitária” da re-inscrição ideológica do marxismo, recorre-se a um dito do autor de *Le nouvel esprit scientifique* segundo o qual “nada é dado, tudo é construído” (BACHELARD, apud BADIOU, 1967, p. 440, nota 1). Além da referência à fenomenotécnica bachelardiana, a qual interdita compreender os conceitos científicos como simples resultados passíveis de imediata inteligibilidade, a inexistência de uma relação entre Marx e Hegel conta, de sua parte, com um esclarecimento quanto ao significado da “ruptura epistemológica bachelardiana”: exatamente como a física moderna deveria ser entendida não conservar nenhuma relação com a física aristotélica, nem mesmo uma de natureza negativa, não encontrando para esta nenhum aproveitamento ou meio de transformação efetivo que fizesse passar de uma para a outra, da mesma maneira a ciência e a filosofia marxistas encontrar-se-iam em situação de absoluta descontinuidade para com o pensamento de Hegel, descontinuidade dada a ver por Bachelard sob o nome de ruptura epistemológica. Esclareça-se ainda que o próprio título do texto instala a empresa althusseriana em terreno preparado por Bachelard, que, segundo passagem citada por Badiou, cuidava justamente de observar que, na ausência da possibilidade de um apelo fácil aos fatos científicos como se se tratasse de uma substância inerte, não cabe nunca ao “racionalismo aplicado” um começo (isto é, um ponto de partida teórico absoluto), mas sempre e apenas um recomeço [*recommencement*]. Ademais, as notas de rodapé, que funcionam efetivamente como esse texto subterrâneo em que vão minando fontes insuspeitas, possibilitam comunicações várias, realizáveis em virtude da intrincada rede

---

<sup>123</sup> Observe-se que o texto de Badiou veio a público apenas dois anos depois da publicação dos principais livros de Althusser.



formada à época pelo pensamento francês: enquanto uma nota (Cf. BADIOU, 1967, p. 449, nota 16) trata de reconduzir certas características do modo de funcionamento da ideologia à concepção lacaniana do imaginário (sem admitir, contudo, um efetivo encontro conceitual dos dois programas teóricos), uma outra (Cf. BADIOU, 1967, p. 443, nota 10) estabelece uma diferença crucial, ainda que aparentemente insignificante, entre a investigação genealógica conduzida por Canguilhem, que incidiria sobre as ciências, e a investigação arqueológica de Foucault, que se destinaria necessariamente às não-ciências.

Tal como Althusser havia se preocupado em refletir sobre vários dos referenciais teóricos do pensamento francês de então<sup>124</sup>, Badiou se coloca a revirar os arquivos da tradição em que ele começava a inscrever o seu nome, promovendo quase que uma releitura das leituras de seu mestre. Como resultado, ele acabava por colocar a descoberto parte do trajeto percorrido por ambos: é digno de nota, assim, que, no final do texto, o jovem filósofo chegue a mencionar literalmente a “filosofia do conceito” que, antes do esforço teórico althusseriano, havia sido esboçada por Cavailles com o aparente propósito de exibir o campo estruturado do saber como um “campo multitranscendental sem sujeito” (BADIOU, 1967, p. 466). E é como leitura da textura inextricável em que estariam tramados um ao outro o materialismo histórico e o materialismo dialético que o filósofo deverá encontrar o nó principal a ser desatado, ou bem o nó a ser corretamente atado na conceituação filosófica, reivindicando, assim, um sentido muito próximo para a sua leitura daquela que, sob Althusser, denominava-se “sintomática”. Ou seja, é acompanhando muito cerradamente a articulação conceitual da refundição epistemológico-estrutural do marxismo que Badiou pode, claro, apresentar algo que evoca a sua pertinência, e mesmo a sua coerência. Mas, procedendo dessa forma, ele pode expor também, e principalmente, os seus espaços em branco, a demonstrar um verdadeiro interesse em conferir à empresa teórica em questão meios mais elaborados de confrontar quais pudessem ser as suas inconsistências. Esse o sentido para o qual aponta a seguinte passagem:

Restituída dessa forma ao seu contexto estratégico, a obra de Althusser pode ser percorrida na ordem de *suas* razões. Não se trata aqui nem de recapitulá-la, nem de confrontá-la [quer] seja às teorias existentes, [quer] seja a um conceito indiferenciado do real, mas antes de dobrá-la de novo sobre si mesma, de fazê-la [vir a] funcionar, enquanto teoria, segundo os conceitos meta-teóricos que ela produz, de examinar se ela obedece às regras que sua operação mesma autoriza como lei de construção de seus objetos. E se aparecem lacunas, *divergências*, entre

---

<sup>124</sup> Referenciais em nome dos quais, por exemplo, Althusser fazia remontar o estruturalismo a Montesquieu e a Hegel. Cf. MONTAG, 2013. Neste trabalho, nós ainda teremos oportunidade de compreender um pouco melhor o que isso significa num caso específico, qual seja, o da crítica de Althusser a Lévi-Strauss.

isso o que o texto produz como norma dele mesmo e a produção textual dessas normas, nós procuraremos menos contestar o projeto do que suturar as suas lacunas, introduzindo *no* texto os problemas dos quais elas indicam a ausência. É com uma auto-recuperação de seus espaços em branco que nós nos comprometemos (...) (BADIOU, 1967, p. 446).

Não se trata, portanto, de uma simples exposição da coerência do teórico que na ocasião Badiou havia escolhido como seu guia intelectual, mas de uma verdadeira inquirição disposta a encarar as eventuais contradições com que pode haver-se uma aventura teórica tão ambiciosa.

A leitura que Badiou efetua de Althusser deve operar, portanto, em mais de um nível: ela certamente alterna, como visto há pouco, entre conteúdos explicitamente objetivados por Althusser e elementos implícita ou incidentalmente mobilizados por ele. No entanto, ela tem de trilhar ainda um outro caminho, que é o da recapitulação de suas possíveis faltas. E entenda-se, ela o faz não porque acredite ser necessário eliminar todas as faltas, como se fosse desejável encerrar o programa teórico de Althusser numa totalidade conceitual perfeitamente fechada. Muito pelo contrário (o que deverá ficar claro mais adiante), o problema é encaminhado nesse sentido porque faz-se necessário responder ao desafio de teorizar uma falta. Dessa maneira, a primeira dificuldade enfrentada por essa espécie de exercício reflexivo que Badiou dedica ao pensamento de Althusser – e, de forma mais geral, à própria tradição epistemológica francesa – é a de que à teoria da ciência sempre falte precisamente a ciência de que fazer a teoria.<sup>125</sup> Admitindo-se a pertinência epistemológica do trabalho de Althusser, que aparentava ser capaz de uma ampla assimilação das questões postas pela epistemologia francesa, é numa simultânea separação/conjugação do materialismo histórico e do materialismo dialético que essa falta deverá ganhar um novo relevo. Para entendê-lo, é preciso lembrar-se que, no quadro althusseriano, o materialismo histórico ocupava como que a posição assinável à maior de todas as ciências conhecidas do homem até então, a partir do quê, por um estranho efeito, teria surgido uma filosofia inédita, designada como materialismo dialético, e à qual caberia o papel de prover o lugar donde enunciar tanto a cientificidade do próprio materialismo histórico como de qualquer outra ciência. Essa espécie de titulação que se arriscava conceder à filosofia marxista, entretanto, não poderia senão causar estranheza, devido ao fato de que a tradição epistemológica francesa parecia na verdade perfeitamente avessa à generalidade pretendida pelo materialismo dialético: se havia para uma tal tradição um pressuposto básico, esse pressuposto era o de que a cada ciência corresponde um campo próprio de operação, pelo que

---

<sup>125</sup> Como muito astutamente percebeu Gérard Lebrun em seu texto "A ideia de epistemologia". Cf. LEBRUN, 2006.

se postulava a existência de inúmeros campos em que cada uma das ciências conduziria a construção de sua singular apodicidade, a qual seria imprevisível segundo quaisquer operações abstratas da razão (e é por isso, basicamente, que à teoria da ciência tem de faltar a ciência de que fazer a teoria). Não obstante esse pressuposto signifique que nenhuma ciência pode advogar a própria cientificidade, porque fazê-lo implicaria distanciar-se da atividade produtiva por intermédio da qual a sua apodicidade específica é criada, isso quer dizer que tampouco poderia haver uma teoria geral das ciências enquanto determinação prévia de suas disposições conceituais. Mas, como vimos, de acordo com Althusser, não é incidental que exatamente à ciência histórica a mais desenvolvida suceda uma filosofia que pretende-se como uma teoria histórica da produção dos conhecimentos: ao fazer da história uma ciência, o materialismo histórico desdobrava-se numa nova visada da produção dos conhecimentos, afinal, é o próprio estatuto da contingência, aspecto irreduzível da história das ciências (pelo menos de acordo com a própria epistemologia francesa), que adquire direito a uma racionalidade. E, como grande parte da empresa de Althusser depende basicamente da possibilidade de enunciar a cientificidade do materialismo histórico, mais até do que de praticá-la<sup>126</sup>, percebe-se que a refundição epistemológico-estrutural do marxismo tinha de depreender uma parte significativa de seus efeitos retrospectivamente, atuando quase sempre a partir do lugar que lhe facultava o materialismo dialético (e a pressupor, assim, que o materialismo histórico fosse afinal aquela ideia verdadeira que Espinosa assegurava, em seu *Tratado da emenda o intelecto*, estar em nossa posse). E é onde residem as verdadeiras dificuldades, a saber, na impossibilidade de uma triagem "simétrica" daquilo que é devido a cada um dos dois, pois, segundo Badiou, a distinção entre a ciência e a filosofia marxistas opera-se somente de dentro do materialismo dialético. Ainda de acordo com ele, isso nos coloca diante de uma "diferença impura", tematizada a propósito de uma complexa imbricação entre a ciência e a filosofia marxistas que relaciona-se com a falta com que todas as ciências, e em particular a ciência do materialismo histórico, deixam a sua assinatura na conformação específica do materialismo dialético: ele vem a ser teoria histórica da produção dos conhecimentos em que a ciência é "mencionada em sua falta", pois "(...) que também o conhecimento da cientificidade é conhecimento da impossibilidade específica da *narrativa [récit]* da ciência, conhecimento da não-presença da ciência em outro lugar que não nela mesma, no produzir real de seus objetos" (BADIOU, 1967, p. 448).

---

<sup>126</sup> O que vale pelo menos para um certo período da produção intelectual de Althusser. Não se pode perder de vista, no entanto, que questões de ordem "prática" preocuparam tanto o grande teórico quanto os seus pupilos desde o início de sua colaboração.

A comunicação incrivelmente complexa entre o materialismo histórico e o materialismo dialético, que talvez pudesse valer-se de alguma ferramenta da topologia para descrever a sua tortuosa imbricação<sup>127</sup>, providencia necessariamente um testemunho do enfoque que a teoria histórica da produção dos conhecimentos deve adotar para com aquele objeto que para ela seria o mais decisivo, qual seja, o de pensar a ciência numa articulação diferencial. Por mais que a epistemologia francesa tenha objetivado as ciências em sua autonomia, ela o fazia concebendo-as como um rigoroso regime de transformação do mundo. E, como transformação do mundo, as ciências eram supostas aplicar-se a um algo que não elas mesmas: a teorização althusseriana indica esse algo como sendo uma espécie de representação da realidade, ou melhor, uma relação à própria realidade a dar-se por meio de uma representação, relação que indica a realidade não como realidade "em si", mas enquanto é vivida como tal. E é a isso que se dá o nome de ideologia. Com o que se pode dizer que uma ciência é sempre a ciência de uma ideologia: ela efetua-se na transição de um processo em que as instâncias sociais produzem efeitos de reconhecimento [*reconnaissance*] a um outro processo, em que tem lugar uma operação cujos efeitos são propriamente o conhecimento [*connaissance*]. Não se perca de vista, por conseguinte, esse detalhe, aparentemente simples, porém, repleto de consequências, que é o de que o objeto conceitual do materialismo dialético não é nem a ciência tomada isoladamente, nem a ideologia, mas antes o par conceitual ciência/ideologia. Assim, não existe ciência que não tenha sido produzida a partir da operação regrada de transformação de uma dada ideologia, nem tampouco uma ideologia que não tenha sido indicada como tal, retrospectivamente, pela instituição de uma ciência. À ciência e à ideologia, em sua mútua referência, desconvêm características de estrita oposição, ou ainda as que poderiam evocar uma tranquila distribuição binária – características assimiláveis, por sua vez, àquilo que a tradição filosófica entendia como Verdade e Erro, ou, numa linha mais pronunciadamente teológica, como o Bem e o Mal. As duas, ciência e ideologia, afrontam-se perpetuamente, ensaiando reiteradas investidas recíprocas, sem que sejam capazes, contudo, de prevalecer-se absolutamente de seu outro: as duas apropriam-se uma da outra para produzir suas respectivas generalidades, uma através do labor do conceito, a outra, através da re-inscrição homonímica daquilo que havia sido um conceito. Sem sombra de dúvida, as ciências são partícipes de uma autonomia, que, entretanto, não é puramente normativa, mas processual: é apenas dessa

---

<sup>127</sup> Com absoluta certeza, configurando um antecedente para a sorte de objetos teóricos extremamente complexos com os quais Badiou deverá lidar desde sempre.

maneira que a uma das duas se pode associar a *transformação*, enquanto à outra, a *repetição*.<sup>128</sup> A ciência é pensável, pois, como o que vem a ser instituído em sua autonomia desde uma contingência ideológica, o que pode muito bem dar uma ideia das dificuldades com que lida o materialismo dialético. Com efeito, é a esse propósito que Badiou enuncia o seguinte:

Mede-se, assim, a complexidade das relações entre a ciência e a ideologia, sua mobilidade orgânica. Não é nenhum exagero dizer que o MD [materialismo dialético] encontra-se em seu apogeu neste problema: como pensar a articulação da ciência e disso que não é ela [mesma], sempre preservando a radicalidade impura da diferença? Como pensar a não-relação disso que é duplamente relacionado? Desse ponto de vista, pode-se definir o MD como sendo a *teoria formal das rupturas* (BADIOU, 1967, p. 452).

No entanto, o materialismo dialético não permanece restrito a investigar a articulação diferencial do par conceitual ciência/ideologia, sendo-lhe possível pensar num outro nível de generalidade, que verdadeiramente condiz com a extensão do domínio científico do materialismo histórico. Isso porque, ainda que ele devesse desempenhar a função de guardião dos tesouros de praticamente todas as ciências, um montante em particular lhe seria mais caro, dado as riquezas que o perfazem – restando, assim, ao materialismo dialético, a tarefa última de pensar a cientificidade do materialismo histórico. É em resposta a isso que traduz-se aqui efetivamente como metáfora o que Badiou havia apenas sugerido em "L'autonomie du processus esthétique", a saber, a referência aos eixos sintagmático e paradigmático com que a linguística estrutural discriminava a diacronicidade do discurso e, numa disposição que seria para esta última como que ortogonal, a sua determinação sincrônica. Só que agora os dois conceitos estruturais seriam utilizados para distinguir a ciência e, numa ligeira defasagem relativamente a ela, a enunciação de sua cientificidade: na medida em que a primeira manifesta-se num discurso demonstrativo, ela deixa entrever um outro nível, que é o do particular arranjo de seus conceitos, de maneira que esses dois níveis nunca cheguem a coincidir entre si, restando sempre a um discurso outro que não o científico o trabalho de reconstituir a cientificidade de uma ciência em particular. Nas palavras de Badiou: "A analogia linguística faria com que disséssemos que o *processo de exposição* em que se manifesta apoditicamente o objeto da ciência é o sintagma de um paradigma teórico" (BADIOU, 1967, p. 452). É, pois, num desnível entre a presença do discurso científico e a sua estrutura invisível que a ciência pode ser pensada *como* uma estrutura - devendo isso querer dizer que ela pode ser pensada como que *em sua*

---

<sup>128</sup> Essa maneira de conceituar a ciência e o seu avesso evitava, como observado por autores tão distintos entre si quanto Étienne Balibar e Patrice Maniglier, a noção a-histórica de Bachelard de imaginação, no final das contas, uma noção puramente arquetípica.

estrutura. Decorrente de sua reflexão sobre a cientificidade do materialismo histórico, o materialismo dialético pode exercitar-se em depreender a teoria geral que seria pressuposta àquele, o que quer dizer, neste caso, pensar não só a estrutura da ciência marxista, mas também a inédita contribuição que uma tal ciência teria dado ao problema da estrutura.<sup>129</sup> De outra forma, reatando com o que vimos no capítulo anterior, a filosofia marxista teria possibilitado colocar adequadamente a questão quanto à eficácia de uma estrutura sobre os seus elementos, o que corresponde muito sucintamente, como já o sabemos, ao problema da causalidade estrutural.

Para tanto, o materialismo dialético faria apelo ao conceito geral de *prática*, o qual enfeixa outras componentes mais elementares que não poderiam ser pensadas por si próprias (isto é, componentes que requerem uma articulação diferencial para acederem à condição de um conceito) - quais sejam, as de "forças de trabalho", de "meios de trabalho", e de "formas de aplicação da força aos meios". Com um tal conceito, visibiliza-se uma capacidade humana geral de transformação da natureza por intermédio de processos de produção que, dependendo do arranjo estrutural com que organizam as componentes aludidas acima, conformam as diferentes práticas (por exemplo, a prática ideológica, a prática teórica, a prática política, a prática econômica etc.). O conceito do materialismo dialético de prática, radicado em uma generalidade teórica (e a contrastar, por conseguinte, com as práticas sempre determinadas com as quais lida o materialismo histórico), permite pensar toda e qualquer sociedade como um seu conjunto, isto é, como um todo formado por práticas: "Nessas condições, a única totalidade concebível é, evidentemente, 'a da unidade complexa de práticas existindo numa dada sociedade'" (BADIOU, 1967, p. 454). Totalidade que é uma arquitetura das práticas, ou bem uma estrutura de estruturas, e que requer uma disposição especial de um tal arranjo estrutural. Ou, dito de outra maneira, essa totalidade requer uma nova forma de pensar as práticas que consiga restituir-lhes a sua relativa autonomia no contexto de uma unidade que lhes assina, a cada uma delas, um lugar específico no arranjo: considerando-se uma dada configuração da totalidade social, que é um arranjo de práticas, Badiou chama de *instâncias* as práticas enquanto são articuladas relativamente a todas as outras. Pelo que

(...) a determinação da autonomia diferencial das instâncias umas em relação às outras (isso que faz com que se possa falar de uma história

---

<sup>129</sup> Esse dado estrutural assinalado por Badiou, qual seja, o de que a teoria geral do materialismo histórico não possa conceber-se senão através do materialismo dialético, parece ser apresentado de maneira muito mais explícita no texto que ora estamos a comentar do que nos trabalhos do próprio Althusser. Por si só, esse dado pode ser considerado como o indício de um certo distanciamento crítico, que em pouco tempo deverá tomar uma outra consistência, desenvolvendo-se como oposição aberta a essa filosofia.

da ciência, de uma história da religião, do “político”, etc.) é ao mesmo tempo a determinação de sua articulação e de sua hierarquia no interior de uma sociedade dada (BADIOU, 1967, p. 455).

Haveria, assim, uma instância privilegiada para cada estado de uma determinada sociedade, instância através da qual mensurar racionalmente a eficácia de todas as outras instâncias como que seguindo a rachadura da *stasis* que atravessa num único movimento o edifício social em sua inteireza, e que é denominada instância *dominante*.<sup>130</sup> Aquilo que Althusser trata por *conjuntura*, que nada mais é que o "sistema enquanto pensável segundo o percurso prescrito pela hierarquia móvel das eficácias" (BADIOU, 1967, p. 455), compreende, pois, a enorme variedade de dominâncias que são passíveis de apreensão conceitual - a contrariar, dessa forma, de maneira nada menos que flagrante, o que supõe um dos desvios ideológicos mais presentes no marxismo, a saber, o economicismo, que estabelece que a instância dominante seria sempre a prática econômica.

As conjunturas estando associadas a estados específicos em que o todo da sociedade "(...) possui a unidade de uma estrutura articulada à dominante" (ALTHUSSER, apud BADIOU, 1967, p. 455), restaria ainda estabelecer como funciona o processo de variação desses estados: "Desde então, importa determinar a invariante de suas variações, isto é, o *mecanismo de produção do efeito de conjuntura*, que se confunde de resto com o *efeito de existência do todo*" (BADIOU, 1967, p. 456). Antecipando uma ideia essencial à elaboração de *Théorie du sujet* – e que, na verdade, diz respeito a um projeto firmemente mantido pelo filósofo por grande parte de sua trajetória intelectual, a saber, o de pensar uma dialética estrutural –, as instâncias, que relacionam as práticas umas às outras, são ditas não deter o segredo de um tal mecanismo de produção do efeito de conjuntura, uma vez que delas dependem antes as qualidades de uma situação, nunca as suas variações. É por isso que distinguem-se necessariamente a *dominância* e a *determinação*, sendo este último o processo de variação das conjunturas. Para que não coincidam um com o outro os processos de dominância e de determinação, este segundo é remetido a uma prática em particular, suposta

---

<sup>130</sup> Uma possível fonte para o conceito de “dominante”, dentro da tradição do estruturalismo, é o artigo “La dominante” [“A dominante”], de autoria de Roman Jakobson. É interessante notar que, tal como apresentado no referido artigo, esse conceito permitia vislumbrar uma nova abordagem da história da arte, na medida em que permitiria captar a variação imposta pelo deslocamento da instância dominante dentro das hierarquias que se configuram a partir da rima, da métrica e da entonação, as quais caracterizariam, por exemplo, o verso na poesia tcheca, fazendo perceber, no curso da história desta última, uma alternância no exercício da dominante por cada uma das três instâncias (a seguirmos o exemplo do qual parte o próprio Jakobson). Nas palavras de Jakobson: “Esse aspecto da análise formalista sobre o terreno da linguagem poética pavimentou verdadeiramente a via para a pesquisa linguística em geral, na medida em que ela conduziu firmemente a estabelecer uma ponte entre o método histórico diacrônico e o método sincrônico de cortes transversais” (JAKOBSON, 1977, pp. 84 e 85).

não coincidir inteiramente com a sua instância correspondente, isto é, com a sua inscrição no todo articulado das práticas sociais. Com efeito, essa é uma prática em particular, de caráter "econômico" (o que, neste caso, significa um processo de produção cujos limites são colocados pela própria natureza) e invariante, que teria permitido, assim, a abordagem espinosana a partir da qual Althusser acreditava poder reestruturar a estrutura:

Pode-se imaginar que o deslocamento da dominante e a distorção correlata da conjuntura é o efeito da subjacência, a uma das instâncias, da estrutura-de-prática em não-coincidência com a instância que a representa no todo. Pode-se imaginar que *um* dos termos da combinação social (termo *invariante* dessa vez) opera em sua própria forma complexa o recobrimento articulado de *duas* funções: a função de instância, que o relaciona ao todo hierarquicamente estruturado; [e] a função de *prática determinante*, que "se exerce justamente, na história real, nas permutações do papel principal entre a economia, a política, e a teoria etc.", logo, no deslocamento da dominante e na fixação da conjuntura. Uma tal prática, como a Natureza espinosista, seria, a um só tempo, estruturante e estruturada. Ela estaria posicionada no sistema de postos [*places*] que ela determina. *Enquanto determinante*, ela permaneceria, entretanto, invisível, não encontrando-se *presente* na constelação de instâncias, mas apenas *representada* [nela] (BADIOU, 1967, pp. 456 e 457).

Desde esse materialismo dialético recomeçado, o todo social, longe de fixar-se na rigidez da estrutura, era percebido como se fosse partícipe da mesma produtividade natural que caracteriza o Deus espinosano.

Talvez correndo o risco de sermos reflexivos para-além da conta, vamos nos permitir um breve comentário sobre o nosso procedimento até aqui: o que fizemos nestes últimos parágrafos foi algo próximo de uma tentativa de reconstituir a reconstituição (num inevitável redobro cacofônico) empreendida por Badiou da arquitetura conceitual althusseriana – o que certamente torna impossível para nós escamotear o quão questionáveis aparentam ser essas leituras de segunda ou mesmo de terceira mão, tendo em vista a quantidade de equívocos a que elas se prestam. Mas acreditamos que o exercício, mesmo que tendente à dispersão, dessa reconstituição em redobro terá sido necessário aqui pelo que ele torna possível evidenciar de algumas das sutis inserções realizadas pela reescrita de Badiou, as quais deixam entrever características elementares de uma leitura que, muito embora subordinada a uma outra escrita, é também a produção de uma escrita própria. Faz-se, assim, impraticável ignorar a decantação dos *invariantes* que subitamente aparece numa tal reconstituição, e isso na medida em que a teoria reconstituída encontrava-se explicitamente preocupada em aproximar o viés produtivista que embasaria a teoria geral do materialismo histórico da concepção de causalidade imanente



de Espinosa, por isso tendendo muito mais à diferença como operador conceitual do que à "homogeneidade" formalista indissociável de um certo estruturalismo.<sup>131</sup> É bom ter em conta, assim, que, na visão de Althusser, para apreender as práticas sociais em sua relativa autonomia, não bastaria aludir a suas respectivas diferenças: evitando recair em aporias semelhantes àquela evocada por uma *virtus dormitiva*, seria preciso compreendê-las nas relações em que elas diferenciam-se umas das outras, ou ainda no processo em que elas produzem-se como diferentes umas das outras. Dessa maneira, de fato, a causa imanente espinosana contribuiria, de maneira um tanto inesperada, para pensar esse processo, pois, enquanto é produção infinita de diferenças (nos infinitos atributos e respectivos modos pelos quais expressa-se a substância infinitamente infinita), ela não o é de forma transcendente – ou seja, como se comandasse de fora o processo –, assumindo, antes, a função de articular as diferenças umas às outras exatamente como produção interna dessas diferenças, isto é, como causa invisível e descentrada localizada no próprio processo cujos efeitos não seriam outra coisa senão o de diferenciar-se. E, retornando ao nosso comentário, é bem verdade que Badiou percebe, com uma inegável perspicácia, que é com esse propósito que Althusser teria metamorfoseado a estrutura, tendo encontrado para ela um novo campo de atuação: não é por outro motivo que, exatamente ao fim da longa passagem citada há pouco, uma nota de rodapé faz remeter a Lévi-Strauss e a Lacan (ou, mais especificamente, às suas respectivas formulações teóricas de um símbolo zero e de um lugar-tenente [*lieu-tenant*]) a ideia de um elemento que, ao mesmo tempo, estrutura e é estruturado, o que faria com que ele se encontrasse dentro e fora da estrutura, simultaneamente representado nela, ainda que nunca esteja presente nesse mesmo lugar. Aliás, em seu texto, o próprio Badiou aponta para a homologia existente entre a causalidade estrutural e a determinação imanente espinosana quando diz: "E essa indicação deverá, sem dúvida – para se transformar no objeto do conhecimento que ela indica –, tomar a forma inesperada de uma leitura de Espinosa" (BADIOU, 1967, p. 458). No entanto, lendo essa mesma passagem em seu contexto, percebe-se o índice de uma certa limitação que a hipótese de Althusser não teria conseguido ultrapassar: não podendo ser endossada completamente, em decorrência de uma certa falta conceitual de que ela ainda se veria afetada, a ideia de uma causalidade estrutural é dita permanecer como uma mera indicação. Daí o ligeiro acréscimo dos invariantes que Badiou efetua em sua reconstituição, o qual visava providenciar uma maneira de suplementar esse estado de mera indicação em que teria estacionado a teoria da causalidade estrutural.

---

<sup>131</sup> Como, aliás, era opinião de Balibar a respeito da teoria em questão, consultada no capítulo anterior.

Concedida a originalidade da formulação althusseriana, nem por isso uma tal teorização deverá subtrair-se ileso aos problemas que se seguem dos espaços que ela teria deixado em branco. Uma vez reconstituída a arquitetura conceitual de Althusser, examinam-se os seus vãos, examinando-se, na sequência, a forma como eles poderiam ameaçá-la e que meios estariam disponíveis para suplementá-la (ou suturá-los, segundo a expressão referida acima, de emprego do próprio Badiou). Assim, são basicamente dois os vãos ou as faltas que requerem a atenção de Badiou. A primeira delas diz respeito ao estatuto teórico do materialismo dialético: o problema surge precisamente pela impossibilidade de assegurar que uma tal empresa, sendo assumidamente teórica e operante num nível quase que completamente abstrato de generalidades, não venha a desencaminhar-se como uma simples re-inscrição ideológica da ciência marxista do materialismo histórico. Ainda que Althusser houvesse querido e manifestado o desejo de escapar a essa indefinição ao tratar o materialismo dialético como se fosse uma "filosofia" – dando a entender, pelo exemplo mencionado acima sobre como a certas revoluções científicas teriam se seguido importantes reformulações da filosofia, que nem todas filosofias seriam meras duplicações ideológicas –, isso, por si só, não permite distingui-la das filosofias que, simetricamente, entregam as ciências à repetição ideológica por meio de uma re-inscrição totalizante e teleológica (sobretudo quando o próprio materialismo dialético demonstra exibir essas características). Todavia, a falta mais grave, mesmo admitindo-se que o materialismo dialético não sucumbe à ideologia, é a da impossibilidade de falar, em registro verdadeiramente conceitual, de uma causalidade estrutural. De acordo com Badiou, falta que se acusa pelo simples motivo de que não haveria sequer um único meio efetivo de enumerar a multiplicidade de práticas postas em causa por uma tal hipótese, e isso por recurso teórico quer à dominância, quer à determinação: "(...) aqui, como em Espinosa, o problema permanece o da 'dedução' dos modos, isto é, da determinação 'disso' que é estruturado pela estrutura, disso sobre o que a estrutura é definida" (BADIOU, 1967, p. 461). Em verdade, esses dois conceitos, de dominância e de determinação, pressupõem desde sempre um campo já discriminado em suas múltiplas práticas, limitando-se a organizar o seu arranjo ou a variação desses arranjos. Dificuldade que colocava o projeto althusseriano diante de um embaraçoso paradoxo: reclamando para si o racionalismo e o determinismo do pensamento de Espinosa, ele não havia ido além de reproduzir uma fraqueza muito bem localizada dessa filosofia, a qual condenaria o materialismo dialético, então prestes a recomeçar, a uma inescapável indeterminação conceitual em sua apreciação teórica da multiplicidade das práticas sociais.

Antecipando desenvolvimentos ulteriores de sua filosofia, para escapar a essa indeterminação conceitual, Badiou apela então à teoria dos conjuntos, valendo-se de um expediente formal que é mobilizado nessa circunstância com o intuito de produzir um campo de operações efetivo no qual possam funcionar a dominância e a determinação, movimentação em que fica demonstrado inclusive o cuidado do filósofo de distinguir logicamente os dois processos. De maneira que, à causalidade estrutural depreendida como uma consequência da teoria geral do materialismo histórico, interpõe-se um formalismo algo estranho aos expedientes teóricos de Althusser, tencionando constituir o que Badiou chama na ocasião de uma “*teoria dos conjuntos históricos*” (Cf. BADIOU, 1967, p. 461). E é em solidariedade com esse impulso formalista que se deve ler a nota de rodapé em que o filósofo refere a “teoria das categorias” (um desdobramento à época recente da teoria dos conjuntos) como um dos maiores acontecimentos epistemológicos de que se teria notícia até então (Cf. BADIOU, 1967, p. 464, nota 28). Como é também em solidariedade a esse impulso formalista que se deve entender a maneira como Badiou relaciona a falta conceitual concernente à indefinição do estatuto teórico do materialismo dialético com os objetos paradoxais criados pela teoria dos conjuntos “ingênua”: uma vez que se esteja referindo aí a famigerada *naive set theory*, que nada mais é que a versão não-formalizada da teoria dos conjuntos, entende-se que, na perspectiva do jovem filósofo, o que ameaçava de inconsistência o programa teórico de Althusser nada mais era que o seu preconceito para com a formalização lógico-matemática. O que indica que, para Badiou (tal como acontecia também para Cavallès e para Bachelard), é sempre à matemática que convém a prerrogativa de escandir a história das ciências, autorizando, desse modo, que se reprove a Althusser tanto a sua aparente falta de disposição de submeter o seu aparato conceitual a uma formalização, como, em contrapartida, a subordinação, por ele homologada, da matemática a conceitos não-matemáticos, arriscando-se com isso a incidir muito equivocadamente na “(...) antiga ideologia de uma matemática-linguagem” (BADIOU, 1967, p. 464, nota 28). Com as suas quase que imperceptíveis inserções, Badiou certamente pretendia fincar raízes na filosofia do conceito e, por extensão, na refundição epistemológico-estrutural do marxismo; mas os seus enxertos lógico-matemáticos, ainda que modestos, faziam brotar a partir dessas raízes um formalismo histórico nunca pretendido nem pelos partidários da matemática como rainha das ciências, nem pelos que saudavam a história como o mais novo e promissor domínio das práticas científicas. A princípio, portanto, a tomar o texto em questão como o nosso único parâmetro, Badiou vem a sugerir a singularidade de seu pensamento de modo um pouco tímido, como se a dar a vê-la exclusivamente através de sua dessemelhança.

### I. 4. 3. “La subversion infinitésimale”

Num terreno mais facilmente reconhecível para aqueles que já estão mais ou menos familiarizados com o nome Badiou, e numa movimentação que sem sombra de dúvida recapitula o desenlace de nosso comentário sobre "Le (re)commencement du matérialisme dialectique", em "La subversion infinitésimale" acompanhamos o nosso protagonista atuando muito caracteristicamente entre o cultivo da filosofia e o das matemáticas. E, de saída, duas referências antecipam o que ele haverá de teorizar após as reviravoltas decisivas de 1968. Trata-se de dois nomes que abrem o texto, e que serão fundamentais para o Badiou das décadas seguintes: são eles Hegel e Mallarmé. Tendo, de um lado, o finito, concebido pelo primeiro como "transgressão iterante de seu limite", o qual exige uma "inscrição suplementar"; e, de outro, um espaço único de exercício, concebido pelo segundo como "brancura gratuita", posto que, de acordo com a explicação do filósofo, "(...) ela não recebe senão do escrito [*l'écrit*] o seu estatuto de ser o lugar da escritura [*l'écriture*] que tem lugar" (BADIOU, 1968, p. 118), Badiou aplica-se a apresentar o número como "(...) deposição [*déplacement*] do posto [*place*] em que ele falta" (BADIOU, 1968, p. 118). Com essas formulações particularmente difíceis, apresentava-se uma espécie de dialética entre termos que só se definem em sua mútua oposição, tais como a inscrição e o vazio do espaço inscriível: não é de outra maneira que a inscrição de um número natural é entendida sempre franquear um espaço em branco "à sua direita", espaço que pode ser deslocado reiteradamente, digamos, pela construção de novos números naturais que sucedem à primeira inscrição, e isso na medida em que é cada inscrição que provoca retroativamente a consistência de sua escritura. Numa fronteira repetidas vezes afrontada, a qual, porém, nunca é completamente transposta, fica entrevisto, assim, o que o filósofo chama de "infinito-suporte", lugar da "potência" em que pode atualizar-se o procedimento de infinitamente incrementar cada número através da escrita de seu sucessor (Cf. BADIOU, 1968, p. 118), e que corresponde justamente ao "branco gratuito" de Mallarmé, "fora de posição" [*hors place*], a permitir que uma tal escrita seja perpétua reescrita do número como sendo passível de um ilimitado incremento. Para uma visão de conjunto do texto que ora comentamos, digamos de pronto que a questão toda consiste em expor as faltas em função das quais a escrita matemática produziria os seus efeitos: a primeira dessas faltas seria a do infinito-suporte, espécie de horizonte estrutural que possibilita a escrita de todos os números pertencentes a um dado domínio, e que, como tal, não pode ser esgotado por nenhuma inscrição numérica. Ou, como o define Badiou: "O infinito-suporte é, para uma cadeia algorítmica, a unidade não-

marcável de seu espaço de inscrição” (BADIOU, 1968, p. 118). E a segunda falta seria a do “infinito-ponto”: “designação de um além próprio aos algoritmos” (Cf. BADIOU, 1968, p. 119) de um determinado domínio, ele satisfaria tanto a condição de ocupar um lugar inocupável para esses algoritmos quanto a de suportar a reiteração destes. Isso quer dizer que ele é tanto interno quanto externo ao domínio numérico a propósito do qual ele vem a ser designado. De sorte que, por um lado, a eficácia da construção dos ditos algoritmos depende de nunca ocupar a posição que ele ocupa: nesse sentido é que se diz que o “(...) *infinito-ponto é o diferencial de um infinito-suporte*” (BADIOU, 1968, p. 120). Por outro lado, sendo externo, haveria um aspecto do infinito-ponto em que ele suplementaria o domínio em questão (em concordância com a frase de Hegel que abre o texto), a apontar, assim, para um estrato superior, como se fosse o próprio elemento inicial (o zero) desse estrato. De acordo com esse último aspecto, o infinito-ponto como que se mostra incomensurável quando apreciado em relação ao seu infinito-suporte.

Com essa breve explanação, a ideia que deverá embasar o texto do filósofo é a de que, de maneira geral, a escrita dos números pode efetuar-se basicamente de acordo com a deposição dos postos em que aqueles vêm a faltar, e a fazê-lo duas vezes: ou bem se depõe o posto em função do infinito-suporte, com o que produzir novos números em razão da lei interna a um dado domínio; ou bem se depõe o posto em função da falta designada pelo infinito-ponto, vislumbrando um estrato superior, ao qual pertencem elementos que não podem figurar no domínio inicial. Com efeito, é o processo dessa segunda deposição que Badiou designa como uma *forçagem*<sup>132</sup>, operação que seria capaz de produzir uma transformação do antigo domínio:

Essa forçagem implica, bem entendido, um remanejamento das disposições dominiais, pois os objetos construtíveis no sobre-domínio podem ocupar lugares que não ocupavam nesse domínio. O novo espaço de exercício dos procedimentos se desengasta do precedente (BADIOU, 1968, p. 120).

Não custa muito ver aqui o reflexo de uma ideia que Badiou havia atribuído a Cavailles, qual seja, a de um “campo multitranscendental sem sujeito” (Cf. BADIOU, 1967, p. 466): o que o infinito-ponto faz entrever, através da forçagem de um domínio, é que nas matemáticas existem diversos campos de operação conceitual, cada um dos quais identificável a um determinado infinito-suporte. Surpreendentemente, uma tal produtividade conceitual não se detém em face

---

<sup>132</sup> Trata-se aqui da operação matemática da *forcing*, inventada por Paul J. Cohen, que desempenha um papel central no tratado de ontologia de Badiou, *L'être et l'événement*. Quando chegado o tempo, nós teremos uma amostra da importância desse operador conceitual no desenvolvimento teórico de *Théorie du sujet*.

desses lugares inocupáveis que designa o infinito-ponto: atravessando-os, alcança-se algo de completamente novo, que não tem nem mesmo razão de ser do ponto de vista de um certo campo algorítmico. E, em verdade, concordando com a orientação maior da epistemologia francesa, esse texto é conduzido de maneira que, por um golpe de vista lançado sobre alguns procederes matemáticos específicos, é-se levado a pensar em meios de construção conceitual que parecem ameaçar constantemente certos pressupostos do senso comum quanto àquilo em que consistiria a razão. Em lugar da especulação filosófica e de seus torneios linguísticos, o intenso trabalho das matemáticas é que é mostrado produzir significações outras, não-idênticas, que seriam momentaneamente inacessíveis inclusive à razão "clássica". E, no caso específico do texto de Badiou, tem-se por alvo a marcação de um posto inocupável em particular: aquela por muito tempo interdita dos números infinitamente pequenos, ou, muito simplesmente, daquilo que se conhece por "infinitesimais". Para uma longa tradição, que compreende os paradoxos de Zenão e as reflexões de Hegel sobre a quantidade<sup>133</sup>, chegando a alinhar até mesmo um matemático revolucionário como o teria sido Cantor (que era categórico em sua rejeição do "infinitamente pequeno", muito embora tenha sido o responsável por dotar o "infinitamente grande" de um estatuto de cidadania conceitual), depara-se uma ideia há muito recusada por vários matemáticos e filósofos em virtude da impossibilidade que ela acarretava: a ideia de um número que é atual e positivamente menor que todos os outros números. O que Badiou pretende aqui, ao proceder a alguns pequenos recortes da história da filosofia e das ciências, é indicar, desde uma reviravolta singular, como a matemática é "primeira e produtiva" (BADIOU, 1967, p. 464), para utilizar uma expressão que consta de uma nota a "Le (re)commencement du matérialisme dialectique". O que não representaria nada de verdadeiramente novo no *front* do pensamento francês, se não estiver completamente perdida para nós a referência a nomes tais como Cavailles, Lautman, Granger, Vuillemin, Desanti etc. A novidade fica por conta dos ingredientes que Badiou despeja em seu cadinho: na preparação de sua problemática, o filósofo recorre ao tríplice registro do imaginário, do simbólico e do real, emprestando-o a Lacan (restringindo-se, na verdade, à incorporação da inunção simbólico/real), como também à articulação diferencial althusseriana da ciência/ideologia.<sup>134</sup>

---

<sup>133</sup> De passagem, diga-se que, sopesando o anti-hegelianismo do ambiente intelectual frequentado por Badiou, a atitude deste para com Hegel, pelo menos no texto que ora analisamos, parece bastante distinta da de Althusser. Isso porque, muito embora Hegel seja interpretado aqui como o propalador de uma certa concepção ideológica do número, ele nem por isso deixa de ser reconhecido como um hábil intérprete das matemáticas gregas e do cálculo diferencial.

<sup>134</sup> Acrescente-se ainda um último ingrediente, que já foi mencionado acima: o da *forcing* de Paul Cohen, método desenvolvido em 1963, e, à época, último desdobramento da teoria dos conjuntos. É interessante prestar atenção ao quão bem informado estava Badiou na década de 60, revelando a sua preocupação de manter o passo com a

Mais uma vez, nos encontramos diante de um verdadeiro ensaio de dialética estrutural, e um ensaio bastante singular, pois ele antecipa de muitas maneiras o pensamento mais maduro do filósofo: a contradição entre o infinito-suporte e o infinito-ponto, ainda que não seja mantida sob essa terminologia em trabalhos posteriores, nem por isso deixa de ser extremamente relevante para a compreensão destes; e a lógica da forçagem corresponde basicamente ao elemento mais importante do pensamento de Badiou, em razão do que, mais tarde, ela permitirá avançar tanto em sua teoria do sujeito como em sua ontologia matemática. Assim, para introduzir a lógica da forçagem, o texto gravita em torno da impossibilidade de o domínio próprio a um infinito-suporte assimilar por inteiro as marcações de um infinito-ponto. Contrariando boa parte das tendências epistemológicas clássicas, a questão é a de assinalar que, apesar de ser marcável por uma variável como um lugar inocupável, o infinito-ponto conduz efetivamente para além do infinito-suporte: tanto é assim que a variável, ao indicá-lo, limita-se a marcar a “impossibilidade do impossível” (BADIU, 1968, p. 122). Ou seja, se o infinito-ponto de alguma maneira se deixa marcar no infinito-suporte onde ele designa uma posição inocupável, ele o faz assinando à variável a sua insuperável restrição dominial. De certo modo, ainda seria correto dizer que a variável introduz um aspecto de substituição ao marcar o infinito-ponto, possibilitando uma enunciação bem construída que a ele diz respeito. Mas essa substituição não teria outro propósito, num dado campo algorítmico, senão o de indicar que nenhuma constante pode substituir a variável na posição marcada.<sup>135</sup> Para a epistemologia à qual Badiou quer se contrapor, isso simplesmente não teria grande importância, porque ela apreende as variáveis como se dotadas naturalmente de um poder infinito de substituição: aos olhos de Badiou, seria justamente esse o sentido da famosa proposição de Quine que diz que “ser é ser o valor de uma variável” (Cf. BADIU, 1968, p. 121), uma vez que tudo o que existe acabaria sendo marcado como podendo (ou não) substituir uma variável num dado sistema lógico. Em outras palavras, para uma tal epistemologia, de uma maneira ou de outra, a variável seria capaz de esgotar o infinito, mesmo o infinito-ponto, por fixá-lo, num dado caso, enquanto valor substituível ou insubstituível. No entanto, contrapondo-se a essa visão, Badiou explica que esse aspecto da variável “(...) pressupõe o infinito-suporte como lugar de postos [*lieu des*

---

matemática a mais atual. É preciso observar ainda que essa disposição para acolher todos esses novos ingredientes acaba por estabelecer um espaço de crítica às demais filosofias instituídas na França em torno da matemática - como no caso deste texto, que deixa entrever uma crítica a Jules Vuillemin na nota 19.

<sup>135</sup> O exemplo dado por Badiou no texto é o de que a escrita de  $4 - x = x$  é perfeitamente possível, ao passo que a de  $4 - 7 = 7$ , não. Nessa construção, a variável possibilita enunciar a sua impossibilidade, do que se segue que nenhuma constante, no domínio dos números naturais, possa substituí-la.

*places]*" (BADIOU, 1968, p. 121)<sup>136</sup>, o qual, por sua vez, não esgota senão um determinado campo de operações: admitir de imediato a virtude das variáveis de substituir valores que, sendo válidos, poderiam ser tomados por existentes equivale a ignorar que é o próprio labor do conceito que discrimina quais campos de operação são pertinentes para estabelecer uma tal existência. Para Badiou, que busca apresentar o caráter primeiro e produtivo das matemáticas, a variável delimita, por meio da escrita, o que não pode ser escrito, essa sendo, segundo o filósofo, a única maneira de tornar pertinente o próprio campo da escrita lógico-matemática. E é esse o instante de sua argumentação em que ele faz falar Lacan:

Ora, em conformidade com uma proposição de Lacan, para um domínio de provas fixado o impossível caracteriza o real. É de acordo com a exclusão de certos enunciados – a impossibilidade de certas constantes de ocupar certos postos [*places*] construtíveis – que um sistema axiomático opera como *este* sistema, e suporta ser diferencialmente pensado como discurso de um real. Que todo enunciado seja derivável, e o sistema é inconsistente; que todos os postos construtíveis sejam ocupáveis, e o sistema, não marcando mais nem diferenças nem regiões, se faz corpo opaco, gramática desregrada, língua espessa do nada. A variável, inscrição que desune o construtível e o ocupável, ao regradar, para as constantes, isso que, do primeiro, não pertence ao segundo, se mostra o traço intra-sistemático da realidade do sistema. Operador do real para um domínio, com efeito, ela autoriza aí a escritura de seu impossível próprio. O existente tem por categoria o não-poder-ser o valor de uma variável no posto que ela marca (BADIOU, 1968, p. 122).

Indicando no real lacaniano um viés para encarar a produtividade matemática em sua autonomia, a qual não poderia então ser reduzida a uma verificação errática de qual domínio suporta a existência de tal ou qual constante<sup>137</sup>, o infinito-ponto mostra-se quase como que o reverso da variável, a saber, enquanto é escritura da "possibilidade do impossível" (BADIOU, 1968, p. 122): dessa forma, ele vem a ser o suplemento ao finito a que se referia Hegel, ao mesmo tempo em que contradiz o filósofo alemão quanto à pertinência de falar efetivamente em dialética a propósito das matemáticas.

Logo, não é nenhum absurdo reconhecer alguma dinâmica às matemáticas, tanto pelo que a sua escrita passa a comportar de uma atividade maquínica capaz de produzir a diferença

---

<sup>136</sup> Acompanhando os desenvolvimentos conceituais de Badiou, o "lugar de postos" [*lieu de places*] pode ser tido tanto como um sucedâneo da *conjuntura* a que o filósofo conferia uma posição de destaque em sua leitura de Althusser bem como um precursor daquilo que, um pouco mais tarde, em *Théorie du sujet*, ele deverá chamar, por meio de um neologismo bastante sugestivo, de *esplace*.

<sup>137</sup> Verificação errática que pode ser pensada como a aplicação de diferentes modelos a uma determinada realidade. Não é por outra razão que Badiou prosseguirá com a sua crítica a Quine em *Le concept de modèle*.



das inscrições de sua escrita, quanto pela função a ser desempenhada pelas reviravoltas do impossível, desde o que este último assina à pertinência da escritura de uma posição inocupável dentro de um campo algorítmico determinado até a refundição [*refonte*] de um domínio numérico a ser realizada através de uma forçagem a qual se faz incidir sobre o infinito-ponto que ocupa essa posição. Deixando que o impossível discrimine as suas virtudes produtivas no campo das matemáticas, Badiou pode então aguçar a sua sensibilidade para um fato curioso, o qual perde de súbito qualquer obviedade que ele talvez ainda pudesse conservar junto às expectativas fomentadas por uma certa ideia que se faz da razão: "A história da matemática se confunde em parte com essa [outra história], incessantemente contrariada, do recalque [*refoulement*] dos infinitesimais" (BADIOU, 1968, p. 126). E indo mais longe, depreende-se um critério conceitual que lança luz sobre a articulação dinâmica da ciência/ideologia, só que agora em campo propriamente matemático:

Ora, nós formularemos a seguinte tese epistemológica: a marcação de um infinito-ponto é, na história das matemáticas, a transformação em que se enodam os obstáculos (epistemológicos) mais difíceis de reduzir (BADIOU, 1968, p. 128).

Como exemplos históricos de superação de tais obstáculos epistemológicos, Badiou não perde a oportunidade de mencionar a ocupação das posições antes impossíveis que se nomeiam como números irracionais e como números complexos (Cf. BADIOU, 1968, p. 123), que seriam, cada uma das duas, formas bastante felizes quanto a evidenciar o infinito-ponto como categoria que indicaria a emergência de verdadeiras revoluções conceituais, uma concernente ao domínio numérico prescrito pela aritmética grega, a outra, ao domínio correspondente à álgebra que nascia no século XIII.<sup>138</sup> Ganha uma inegável relevância, assim, para a história do conhecimento humano, aquilo que é tido como imprevisto para uma certa medida da razão. Ou bem é o que não pode ser percebido que adquire estatuto propriamente conceitual, porque, a despeito de não poder ser percebido, nem por isso ele deixa de ser pensável. E essa última lição, no nivelamento dos vasos comunicantes que construía Althusser, autorizava uma dupla expectativa: "Em ciência como em política é o não-percebido [*inaperçu*] que coloca a revolução *na ordem do dia*" (BADIOU, 1968, p. 128). O que admite mais uma incursão lacaniana, ainda que feita com um propósito explicitamente epistemológico:

---

<sup>138</sup> É importante não perder de vista que o infinito-ponto do conjunto dos números racionais, que corresponderia aos números irracionais, estabelece como que um dos referentes para o que Lacan nomeia como Real: com efeito, o conjunto que se desengasta do plano de operações em que não existem senão números que podem ser escritos como a razão de dois inteiros, a dar lugar a toda uma nova área de exploração nas matemáticas, nomeia-se conjunto dos números reais.

Interpreta-se aqui a fórmula de Lacan segundo a qual o que é excluído do simbólico reaparece no real: sob certas condições, o excluído próprio de uma estrutura matemática *já produzida* reaparece como marca instauradora do processo real (histórico) de *produção* de uma estrutura diferente. Se nós falamos da forma alucinatória do infinito-ponto, marca forcluída que faz retorno, é que ao vir ali onde uma variável, sob a forma de uma negação posicionada [*placée*], sancionava o real, um infinito-ponto que um matemático alega faz frequentemente falar, no melhor dos casos, em obscuridade, no pior, em loucura (...) (BADIOU, 1968, p. 128).

Com o auxílio do psicanalista, que deu prova em variadas ocasiões de seu grande interesse pelas matemáticas, evidencia-se como os progressos da ciência são pouco conformes ao exercício da soberania de uma Razão que, sábia e benevolente, soubesse acolher a verdade que se insinuasse como a sua sucessora no exato instante em que esta começasse a nascer: o infinito-suporte, que pode ser dito instituir a legislação de uma determinada razão, relaciona-se ao infinito-ponto por intermédio do mecanismo típico da psicose, que seria o da violenta rejeição operada pela forclusão. O que significa que, para uma determinada razão, a irrupção de um infinito-ponto não pode ter outra consistência senão a de uma alucinação.

Tal como em "Le (re)commencement du matérialisme dialectique", o texto toma partido pelo formalismo lógico-matemático, sendo dedicado em grande parte a expor a novidade do trabalho de um matemático norte-americano, de nome Abraham Robinson, que teria apontado uma possível via para pensar efetivamente os infinitesimais. E, com absoluta certeza, desponta em "La subversion infinitésimale" a preocupação de estar inteirado das descobertas matemáticas de sua própria época, como o prova não só a referência a Robinson, mas também à "forçagem", que, como dito no início deste capítulo, corresponde a um método inventado e apresentado ao mundo por Paul J. Cohen ainda no início da década de 1960. Contudo, aqui, o formalismo toma uma nova dimensão, a ponto de se transformar numa espécie de fator discriminante que acusaria a insuperável limitação de Hegel: se é verdade que o filósofo alemão possuía um sólido conhecimento a respeito de certos avanços matemáticos feitos em sua época (em particular, sobre o trabalho de Lagrange e de Cauchy), ele estava "nutrido confusamente da ciência de seu tempo", tendo optado, assim, em virtude de sua relação confusa para com ela, por uma infeliz tentativa de subordiná-la aos "objetivos da especulação" (Cf. BADIOU, 1968, p. 136). E, nesse texto, esse fator discriminante adquire tal importância que é como se ele se estendesse da denúncia dos "objetivos especulativos" de Hegel até o proceder discursivo de Althusser: se bem que se reprove ao filósofo alemão o favorecimento da qualidade em detrimento da quantidade, ou do contínuo em detrimento do discreto, seria contraproducente

negligenciar o quão próximas são essas advertências daquelas que, endereçadas a Althusser, encerravam "Le (re)commencement du matérialisme dialectique".<sup>139</sup> Portanto, é um duplo movimento que podemos apreender nas seguintes palavras:

Qualidade, continuidade, temporalidade e negação: categorias escravizantes de objetivos ideológicos. Número, descrição, espaço e afirmação; ou melhor, Marca, Pontuação, Branco e Causa: categorias de processos científicos (BADIOU, 1968, p. 136).

Duplo movimento que situa ideologicamente Hegel a fim de mostrar, simultaneamente, o que falta a Althusser em sua crítica ao hegelianismo.<sup>140</sup> Ao efetuar como que uma triagem do que é devido à ciência e do que é devido à ideologia, o filósofo parecia acreditar-se mais apto a estabelecer uma ruptura entre as duas práticas do que seu mestre, sugerindo uma outra maneira de concretizar a dialética, reconhecida agora debater-se entre "a materialidade do significante e a idealidade do Todo" (BADIOU, 1968, p. 136).

#### I. 4. 4. “Marque et manque”

O texto que deverá nos ocupar dessa vez, "Marque et manque: à propos du zéro" ["Marca e falta: a propósito do zero"], tal como o anterior, foi publicado no periódico do círculo de epistemologia da *École Normale*, periódico que reunia pensadores ocupados com o que poderiam contribuir umas às outras as disciplinas ditas da análise (quais fossem, a psicanálise, a lógica e a linguística), e tudo isso, naturalmente, sob o impacto causado pelo estruturalismo no pensamento francês da década de 1960: tratam-se dos já mencionados *Cahiers pour l'analyse*. O dado relativo a essa publicação está longe de ser uma circunstância indiferente ao conteúdo desse texto, porque este artigo se pretende como resposta a um outro artigo, ele também publicado nessa revista, a saber, um texto de autoria de Jacques-Alain Miller intitulado "La suture: Éléments de la logique du signifiant" ["A sutura: Elementos da lógica do significante"]. Um detalhe como esse, por si só, já recomendaria a recapitulação dos

---

<sup>139</sup> Em verdade, a crítica de Badiou a Hegel, a qual, sob certos aspectos, se conserva em *Théorie du sujet*, encontra-se aqui esboçada em suas linhas gerais. Mais adiante em nossa exposição, mostraremos cuidadosamente como isso dá lugar a uma crítica ao "aristotelismo" de Hegel. Assim, vale lembrar que, na nota 28 de "Le (re)commencement du matérialisme dialectique", Badiou critica exatamente o "aristotelismo" de Althusser, tomado evidente, segundo o jovem filósofo, num "movimento de pensamento mais orgânico que matemático" (BADIOU, 1967, p. 464, nota 28).

<sup>140</sup> E, nesse ponto de nossa argumentação, é preciso observar que, no final de "Le (re)commencement du matérialisme dialectique", Badiou diz: "Mas não é suficiente se *declarar* fora de Hegel para sair efetivamente de um reino maldito onde, como se sabe, nada é mais fácil que cantar indefinidamente, no próprio posto [*place*], o canto de partida" (BADIOU, 1967, p. 465). Então, pode-se argumentar, uma tal crítica ocorria porque Badiou duvidava, não dos intentos teóricos de Althusser de superar o hegelianismo, mas dos meios que este havia mobilizado para fazê-lo.

argumentos de Miller como um dos melhores meios para entender o que pretendia Badiou em seu próprio texto. No entanto, existe uma outra razão para proceder a essa recapitulação, que corresponde mais diretamente aos objetivos de nosso trabalho: operando em chave lacaniana, numa precoce tentativa de fornecer as bases de uma pretensa "lógica do significante", Miller acabava por representar o melhor exemplo daquilo que Badiou, enquanto discípulo de Althusser (ainda que discípulo ligeiramente indisciplinado), não podia aceitar no pensamento do psicanalista. Trocando em miúdos, ao compreender "Marque et manque" desde a polêmica epistemológico-estrutural levada adiante no campo de batalha em que digladiavam lacanianos<sup>141</sup> e althusserianos, compreenderemos o motivo de Badiou ter rejeitado explicitamente o registro conceitual do sujeito quando de sua entrada na filosofia do conceito.

Assim, a primeira coisa a ser dita é que a argumentação de Miller, bem como a própria existência dos *Cahiers pour l'analyse* (recorde-se, periódico do círculo de epistemologia da *École Normale*), tinha o que ver com um projeto mais geral de apropriação do estruturalismo que concernia não só àquilo em que ele poderia ser entendido incrementar as ciências humanas, mas que visava também o que ele poderia dizer a respeito da ciência e da cientificidade em geral. Dessa perspectiva, de maneira predominante, oferecem-se nos *Cahiers pour l'analyse* duas soluções para essa apropriação: uma de ascendência althusseriana, e outra, de ascendência lacaniana - as duas inclinadas a realizar uma verdadeira crítica àquilo que em Lévi-Strauss tendia a um a-historicismo pela sua fixação das constelações culturais no quadro geral do espírito humano.<sup>142</sup> A solução lacaniana - ou, mais exatamente, a solução que pretendia desprender dos ensinamentos de Lacan alguma contribuição significativa para a epistemologia - radica no sujeito do inconsciente o desequilíbrio perpétuo de uma fala que, pressupondo um sujeito da enunciação, o implica numa dialética em que este arrisca-se a tomar a palavra apenas para ver-se tomado por ela. Nesse sentido, a ideia de uma lógica do significante, relacionada à maneira como a estrutura exigiria uma reconsideração do sujeito ao invés de sua superação, remonta a um outro artigo de Miller, publicado nos *Cahiers pour l'analyse* em 1969, mas que teria sido redigido em 1964: "Action de la structure" ["Ação da estrutura"].<sup>143</sup> Nesse texto, intentando pensar a estrutura sem jamais situá-la num "para-além do discurso científico"

---

<sup>141</sup> Repare-se que todos eles recém-conversos, sendo, não muito tempos antes, pertencentes ao campo adversário, isto é, o campo dos althusserianos.

<sup>142</sup> Patrice Maniglier, filósofo contemporâneo que tem contribuído enormemente para a retomada do legado estruturalista, argumenta que parte significativa da filosofia francesa das décadas de 1980 e 1990, incluída naturalmente a de Alain Badiou, teria a sua origem nas discussões iniciadas nos *Cahiers pour l'analyse*. Cf. MANIGLIER, 2009, p. 56.

<sup>143</sup> Seguimos aqui o itinerário que traça Patrice Maniglier em seu texto "The Structuralist Legacy" ["O Legado Estruturalista"].

(MILLER, 1969, p. 94), Miller decide então pela estrutura lacaniana como a forma a melhor configurada em que são expostas a sua ação (dita "estruturacão") e uma correlata subjetividade assujeitada, a qual deixa entrever sua peculiar temporalidade não-linear:

O estruturalismo psicanalítico realiza, em nossa opinião, sua exportação legítima [isto é, da estrutura linguística para fora de seu domínio originário], porque seus objetos são experiências ou: uma subjetividade ineliminável está situada aí e se desenrola segundo seu tempo interior, *indiscernível do progresso de sua constituição*. A topologia da estrutura não contradiz, assim, a sua dinâmica, que escande o deslocamento de seus elementos. Logo, estrutura: isso que coloca no lugar uma experiência para o sujeito que ela inclui (MILLER, 1969, p. 95).

Estrutura escandida no tempo, ou bem que faz a sua "aparicão" no mesmo movimento de sua constituição (porque, na verdade, trata-se de uma aparicão a realizar-se desde a sua ausência), ela apresentava a vantagem de apontar para a resolução das contradicões de sua "fenomenologia". Ou melhor, a sua vantagem consistia precisamente em resolver-se como contradicão, o que lhe conferia alguma mobilidade, a fluidificar o par estanque *langue/parole* com que Ferdinand de Saussure estabeleceu o domínio científico da linguística moderna. Para uma tal estrutura, toda completude tem de sinalizar um engodo perpetrado pelo imaginário, cuja atuação, a operar suas identificações entre o semelhante e o dessemelhante, justifica-se graças à dissimetria em que a falta acusa o sujeito como pressuposto da estrutura que o determina:

A relação do sujeito à estrutura – relação circular nisso em que cada um dos termos deve um ao outro [as] suas definições, mas dissimétrica porque se trata de uma inserção – mostra-se inconcebível sem a mediação de uma função imaginária de *desconhecimento* [*méconnaissance*], restabelecendo a realidade em sua continuidade pela produção de representações que respondem à ausência do estruturante e compensam a produção da falta (MILLER, 1969, p. 96).

A estrutura não pode compreender o sujeito a não ser eludindo o fato de que, para nela se acomodar, ele perde alguma coisa e se vê então condenado a desconhecer a perda que o constitui como elemento presente/ausente dessa estrutura.

Antecipando em parte o que mais tarde teorizará o próprio Badiou, Miller pode vincular, de maneira realmente surpreendente, sujeito e estrutura: "É a partir da estrutura que deve-se empenhar a teoria do sujeito, que toma por certo a sua inserção" (MILLER, 1969, p. 97). Sujeito que se faz faltar na estrutura, ao mesmo tempo em que, para aquele que fala, nunca aparece como tal a sua falta:

Ora, a falta não é jamais aparente, pois a estrutura desconhece a ação que a forma, e oferece uma coerência, uma homogeneidade à primeira vista. Deve-se deduzir que nesse lugar onde a falta da causa se produz no espaço de seus efeitos, um elemento se interpõe, que completa a sua suturação (MILLER, 1969, p. 96).

Como se pode intuir, a sutura cumpre aqui com uma função aproximada daquela que realiza a ideologia – que, como se sabe, está voltada a conformar falsas totalidades, restritas a emular efeitos de conhecimento sem nunca produzi-los efetivamente. E nisso pareciam convir os seguidores tanto de Lacan como de Althusser, ou seja, quanto à existência de uma dimensão "histórica" em que o conhecimento é continuamente assediado pelo seu avesso, situando-se sempre no limite de reverter-se em desconhecimento. Tem-se, pois, presumivelmente, o ponto de encontro virtual entre as duas linhagens teóricas, deixando aberto o espaço para que, num futuro não muito distante, viessem a convergir a psicanálise e o marxismo (os dois sofrendo reformulações epistemológico-estruturais). Ou era assim que Miller parecia enxergar as coisas:

Nós conhecemos dois discursos da sobredeterminação: o discurso marxista e o discurso freudiano. Por que o primeiro encontra-se hoje liberado por Louis Althusser da hipoteca que fazia pesar sobre ele a concepção da sociedade como sujeito histórico, [assim] como o segundo o foi por Lacan da interpretação do indivíduo como sujeito psicológico, reuni-los nos parece, no presente instante, possível. Nós mantemos que os discursos de Marx e de Freud são suscetíveis de comunicar-se por meio de transformações regradas, e de se refletir em um discurso teórico unitário (MILLER, 1969, p. 103).

Estava delineado todo um programa teórico desde os nomes de Marx e Freud que pretendia levar às suas últimas consequências a filosofia do conceito.

Sem nunca ausentar-se desse horizonte mais largo, que é o de uma indagação a colocar em causa as próprias bases do conhecimento humano, o projeto de Miller prossegue em "La suture: Éléments de la logique du signifiant", adquirindo aí como que o relevo de sua pertinência formal. Numa estratégia astuta, aquilo de que se trata é de interpor a lógica do significante à empresa formalista com que Frege havia pretendido discriminar as bases lógicas da matemática em seus *Fundamentos da aritmética*, tentando depreender, desde a maneira como o zero era submetido aí ao conceito, a conclusão de que mesmo o corpo axiomático o mais elementar pressupõe uma falta:

A questão, em sua forma mais geral, se enuncia [assim]: o que funciona na sequência dos números naturais a que se deve relacionar sua progressão? A resposta, eu a entrego antes de alcançá-la, é que: no processo de constituição da sequência, na gênese da progressão, a

função de sujeito, desconhecida [*méconnue*], opera (MILLER, 1966, p. 40).

Um passo ousado, sem dúvida, mas muito menos arbitrário do que ele talvez possa parecer a princípio. Reconstituindo o tríplice registro do conceito, do objeto e do número – articulação fregeana que submete a matemática à lógica, ao vincular o primeiro ao segundo por intermédio de uma subsunção de um ao outro, enquanto à relação do primeiro e do último convém uma espécie de convocação em que um deles é chamado a assumir o lugar que lhe corresponde –, Miller podia dizer o seguinte: "O sistema ternário de Frege tem por efeito não deixar à coisa senão o suporte de sua identidade a si, em que ela é objeto do conceito operante e numerável" (MILLER, 1966, p. 42). Para que seja passível de uma subsunção ao conceito, o objeto deve, então, ser concebido como diferindo de qualquer coisa mundana, sendo, por conseguinte, reduzido àquilo em que ele não entra em conflito com a pureza da verdade lógica – isto é, reduzido ao fato de que ele, enquanto objeto, permanece sempre idêntico a si mesmo. De sua parte, o conceito de conceito é dito funcionar como "um conceito da identidade ao conceito" (MILLER, 1966, p. 42) - o que faz com que os conceitos sejam sempre idênticos entre si desde que apresentem a mesma extensão para as suas respectivas coleções de objetos subsumidos. Nesse contexto, a verdade faz papel de guardiã da identidade, sendo uma espécie de mantenedora dos lugares.

Após a sua breve reconstituição (que, dentro dos limites de nossa exposição, nós acabamos tornando ainda mais breve), Miller propõe colocar em funcionamento a maquinaria de Frege, concluindo que, pela incidência do conceito sobre as coisas do mundo, a cada objeto pode associar-se uma unidade. Todavia, essa unidade não é ainda o número 1, nem tampouco alcança o seu conceito - pelo que ela permanece como unidade indiferente, isto é, trazida repetidamente à cena a propósito das mais diversas coisas, e de alguma forma impotente para discriminar o conceito de um tal número, já que empresta a sua identidade às coisas mundanas, deixando subsistir aí uma mácula inadmissível, por mais que se tenha submetido a matéria delas à corrosão abstrata da lógica. Para satisfazer a idealidade própria ao domínio da lógica, será preciso, pois, começar por um objeto não-mundano, justamente o primeiro elemento da sequência dos números naturais:

Para que o número passe da repetição do idêntico do 1 à sucessão ordenada, para que a dimensão lógica ganhe decididamente a sua autonomia, faz-se necessário que, sem nenhuma relação ao real, o zero apareça (MILLER, 1966, p. 43).

A solução de Frege, a realizar um duplo desenlace, seria a de desvincular a objetividade do zero de qualquer realidade, e isso no mesmo gesto em que restabelece a jurisdição da verdade enquanto esta é entendida zelar pela identidade: o conceito do número zero é o de um conceito não-idêntico a si mesmo, conceito cuja extensão só poderia ser vazia, ou melhor, conceito que subsume como seu objeto *nenhum* objeto. O zero, cuja inscrição é uma efetiva "marca da falta" [*marque du manque*], mostra-se, então, como a "*primeira coisa não-real no pensamento*" (MILLER, 1966, p. 44). Ao conceito do número zero, no entanto, fica assinado o número 1, posição que ele ocupa na sequência dos números naturais. E, do descompasso de que se conte o zero como 1, pode enfim surgir a função iterante, assinando ao conceito de cada número uma posição deslocada de 1 relativamente a esse número, o que permite que se produza toda a sequência dos números naturais sem nunca desrespeitar os limites da identidade. Observa-se, assim, um curioso desequilíbrio, ou bem a dissimetria criada entre os objetos e os números, o que faz com que, finalmente, os conceitos destes possam funcionar de forma lógica: uma vez que se tenha marcado o zero, o número assinado aos demais conceitos existe em excesso relativamente aos seus objetos. E é apenas por meio desse excesso que as duas sequências viriam a tornar-se efetivamente distintas uma da outra, conferindo à matemática um plano de operação propriamente lógico.

Sendo assim, aquilo que não pode deixar de chamar a atenção de Miller é como passam a estar imbricados o representável e o irrepresentável, aliás, de maneira que um faça as vezes de fundamento do outro, inclusive por restabelecer ao outro a sua legitimidade no ato mesmo da exclusão de si. Em verdade, Miller reencontra, no coração deste diamante perfeitamente lapidado pela lógica, o paradoxo do irrepresentável:

O paradoxo central que vocês têm de compreender (é aquele, vocês verão, do significante laciano) é que o traço [*trait*] do idêntico representa o não-idêntico, donde se deduz a impossibilidade de seu redobramento, e disso a estrutura da *repetição*, como processo da diferenciação do idêntico (MILLER, 1966, p. 46).

Com o que cumpre-se o desígnio anunciado no início do texto, qual seja, o de que a lógica do significante seja apreendida "(...) nisso em que o seu funcionamento é formal relativamente a todos os campos do saber" (MILLER, 1966, p. 38). Esta pode mesmo ser tida como "lógica da origem da lógica" (Cf. MILLER, 1966, p. 39). Não por mais, a função iterante pressupõe o "+ 1" do sujeito, que é excessivo em relação à estrutura: *tenant-lieu* [lugar-tenente], nela representado, mas não podendo nunca apresentar-se como tal. É a sua marca, nomeável como sutura, que autoriza que se assine o lugar de toda identidade, na circular pressuposição do



sujeito ao significante, e do significante ao sujeito, em que este é "o efeito do significante", e aquele, o "representante do sujeito": "A inserção do sujeito na cadeia [significante] é representação, necessariamente correlata de uma exclusão que é esvanecimento" (MILLER, 1966, p. 48). Tem-se, portanto, um sujeito evanescente, que não reivindica nenhuma prerrogativa que lhe poderia outorgar a consciência (afinal, esta é efeito, não causa), mas que estaria pressuposto a toda ciência, pelo fato desconcertante, uma vez que jamais inteiramente objetivável, de que o sujeito fala.

O lugar ou a estrutura desde onde fala Miller (ou desde onde ele faz falar o seu sujeito) não é completamente estranho a Badiou – e, de certa forma, ele deverá tornar-se-lhe cada vez menos estranho conforme este se aproxime de Lacan.<sup>144</sup> De sorte que um trabalho detalhado de exposição de suas semelhanças e diferenças não é só possível, como vem a ser também necessário. No entanto, antes de adotar o procedimento de comparar as apropriações epistemológicas do estruturalismo realizadas por lacanianos e althusserianos, aproveitando-se aí para tomar como seus respectivos modelos Miller e Badiou, recapitulemos os argumentos deste último em "Marque et manque". Como dito acima, esse texto foi escrito tendo como alvo Miller – ou mais precisamente, tendo como alvo a ideia de descobrir uma lógica do significante nas entrelinhas da lógica fregeana. Trabalhando em um território que lhe seria bastante familiar, Badiou reclama uma outra compreensão das operações lógicas, que tem de contrapor-se à imagem delas fornecida por Miller: vai-se então criticar o próprio Frege, que havia cedido ao operador institucional da ideologia – qual seja, o da Verdade –, acusando na sequência Miller e Lacan de ignorarem a diferença entre o que fazem de fato os lógicos e aquilo o que estes acreditam fazer.<sup>145</sup> Prefere-se, pois, à concepção idealista das inscrições dos nomes-do-verdadeiro – a qual teria sido elevada à segunda potência de engodo na metafísica da "lógica do significante", dita "representação da representação, processo-progresso intra-ideológico" (BADIOU, 1969, p. 151) –, a concepção da ciência como um mecanismo de produção. Assim, de acordo com Badiou, o que a lógica faz realmente é trabalhar a escrita para produzir um efeito em particular: esse seria o efeito de corte, que consiste na separação muito rigorosa de duas

---

<sup>144</sup> Isso não quer dizer, entretanto, que alguma vez Badiou tenha aceito a existência de uma lógica do significante. Aliás, como declara acertadamente Patrice Maniglier no texto "The Structuralist Legacy", isso nunca acontecerá em sua obra. Cf. MANIGLIER, 2009, pp. 67 e 68.

<sup>145</sup> Essa acusação é dirigida igualmente às interpretações que fez Lacan de Boole e de Gödel. Cf. BADIOU, 1969, p. 156. A providenciar um contraponto com o que será desenvolvido em *Théorie du sujet*, vale dizer também que, no texto "L'autonomie du processus esthétique", Badiou se mostra desconfiado quanto à apropriação que o psicanalista acreditava ter realizado da topologia, como o atesta a nota de rodapé número 19 desse mesmo texto, em que o jovem filósofo classifica a tal empresa topológica de Lacan como "aventureira".

categorias, a dos *enunciados deriváveis* e a dos *enunciados não-deriváveis* - os quais são chamados também, respectivamente, *teses* e *não-teses*. A todo mecanismo conceitual que não for capaz de realizar esse corte, com o qual se deveria discriminar pelo menos uma expressão bem formada como enunciado não-derivável, não convém o nome de lógica - exatamente da mesma maneira como a variável, segundo o que dizia Badiou em "La subversion infinitésimale", torna pertinente o campo da escrita somente através da determinação daquilo que, num dado campo algorítmico, não pode ser escrito.

No entanto, antes de serem classificadas como enunciados deriváveis ou não-deriváveis, as expressões precisam ser especificamente feitas para os encaixes dessa maquinaria:

Pois, antes de serem repartidos, os sintagmas devem ser *formados*, depois *selecionados* [*triés*], nenhum sistema de derivação podendo submetê-los todos a seu princípio de divisão (o que quer dizer simplesmente que uma máquina especializada possui uma entrada onde não podem ser introduzidos nada que não sejam materiais específicos, previamente fabricados) (BADIOU, 1969, p. 151).

Pelo viés “maquínico”, pode a lógica ser compreendida como a articulação de três mecanismos: de acordo com Badiou, seriam eles a *concatenação*, a *formação* e a *derivação*. O primeiro deles faz referência ao repertório de marcas que a lógica produz a partir da matéria prima da escrita, marcas que perfazem o que se chama de um "alfabeto". O segundo, a uma triagem perfeita, sem restos, das expressões que são admitidas na aludida maquinaria, distinguindo muito claramente as expressões bem formadas das expressões mal formadas – o que implica, como a sua consequência direta, que qualquer indecidibilidade que porventura venham a experimentar os sistemas lógicos, tal como previsto pelo teorema de Gödel, nunca deixa de ser-lhes pressuposto um conjunto de elementos aos quais não se pode atribuir nem falta e nem excesso. Por fim, o terceiro compreende a própria extensão daquilo em que a lógica dá-se a ver mais flagrantemente, ou seja, o procedimento de demonstração. O que Badiou pretende evidenciar, colocando a questão nos termos práticos do materialismo dialético (isto é, ao conceber a própria ciência como uma prática), é que mesmo ali onde à lógica parece faltar alguma coisa, sobretudo quando seria ela mesma a admitir que as "faltas" lhe são necessárias (como supostamente aconteceria com o conceito de zero em Frege ou com o teorema da incompletude em Gödel), mesmo ali está-se na verdade trabalhando com positivities conceituais em vias de transformação, numa atividade de infinita produção de diferenças. Nos antípodas de Miller, isso quer dizer, entre outras coisas, que o fechamento do mecanismo de

formação, isto é, sua produção sem restos de expressões mal formadas e bem formadas, não implica propriamente uma iteração repetitiva, tal como acontecia à unidade indiferentemente abstraída às coisas mundanas. Muito pelo contrário, ele provém o campo de outros tantos cortes, todos eles muito precisos, tornando possível inclusive um corte extremamente específico e nada menos que decisivo, qual seja, o que estabelece as limitações do próprio sistema: "É preciso dizer: a existência de um mecanismo fechado infalível condiciona aquela de um mecanismo do qual se pode dizer que ele é não-fechável [*infernabile*], e, portanto, interiormente limitado" (BADIOU, 1969, p. 153). Este último corte, é o teorema de Gödel que o realiza<sup>146</sup>, ao localizar os enunciados indecidíveis, não como proposições que não seriam nem demonstráveis e nem indemonstráveis (ambivalência que, segundo Badiou, seria desprovida de qualquer sentido, ela, sim, podendo ser entendida atestar uma falta do corte da maquinaria lógica), mas a fazê-lo de maneira precisa quanto às condições em que elas efetivamente não seriam demonstráveis: "Um enunciado indecidível não é o resto de um corte, mas um enunciado tal que nem ele e nem sua negação são deriváveis" (BADIOU, 1969, p. 153). Esse corte diz respeito, portanto, ao operador da negação que, no mecanismo da derivação, associa a cada enunciado um outro enunciado tal que, se este é uma tese, aquele é uma não-tese, e vice-versa.

Explicitando-se a existência de enunciados em que essa associação não se completa, aponta-se para um detalhe crucial do funcionamento da lógica, que é a sua "incapacidade" de produzir, num único movimento, todo o não-derivável correspondente aos cortes que separam a totalidade do derivável. Contudo, isso fica muito mal designado como "incapacidade", porque a impossibilidade dessa correlação advém de seu caráter produtivo. É em perfeita concordância com a produção pura de diferenças que caracteriza a prática científica, a qual mais de uma vez requer efetivas rupturas a ocasionar a transição de um campo operatório a outro, que o sistema é percebido como se não lhe estivesse disponível a possibilidade de conter dentro de si, de uma única vez, todas as marcas que é capaz de produzir:

De sorte que a limitação, longe de atestar que figura no espaço produzido por uma divisão o traço do rasgo [*déchirure*] de que [aqu]ele resulta, mostra antes que aí não se pode produzir indefinidamente o signo do outro; que, em certos lugares, o traço é apagado; que um mecanismo forte impõe uma divisão completa na rejeição que ela faz,

---

<sup>146</sup> A atenção dispensada ao teorema de Gödel no texto de Badiou sugere ser nada menos que fundamental. No apêndice a "Marque et manque", o filósofo se dispõe até a fazer sua a apresentação sumária, através de uma formalização simplificada, que pretende confrontar suas re-inscrições ideológicas. Vale ressaltar que, como deixamos entrever no capítulo sobre Cavaillès, o teorema de Gödel cumpre um papel importante quanto à possibilidade de pensar as matemáticas como uma experiência de natureza conceitual.

em cada uma de suas partes, de certas marcas do velho Todo (BADIOU, 1969, pp. 154 e 155).

O outro não pode apresentar-se imediatamente como o mesmo, exigindo uma dialética recorrente e aberta - o que podia ser observado, em "La subversion infinitésimale", na refundição que a forçagem desencadeia ao incidir sobre um infinito-ponto, a qual redefine então o próprio campo de operações através do descarte de certos procedimentos presentes no antigo domínio. E dessa dialética não poderiam resultar senão estratificações. O que quer dizer que a visão produtivista substitui a falta pela estratificação: em cada um dos estratos em que sucessivamente opera a lógica, nunca falta nada, a não ser aquilo que já foi produzido e "descartado". E é a partir dessa estratificação que Badiou pode desmontar efetivamente o raciocínio de Miller, apontando, assim, que é o seu discurso da falta que falta para com a lógica. Em primeiro lugar, ao contestar que a subsunção tenha qualquer validade no campo da lógica, uma vez que reproduz uma concepção especular do objeto, orientada de acordo com um referente externo ou mundano: a lógica trabalharia antes com significantes, marcas ligadas a outras marcas, e sistemas ligados a outros sistemas, sem qualquer referência a nenhum outro domínio que não ela mesma. E, passando ao fundamental da argumentação de Badiou, vai-se mostrar de uma vez por todas porque é que a falta de que fala Miller não poderia ser apropriada para pensar a relação dos mecanismos lógicos tanto com o que se chama de não-identidade como o que se dá a conhecer por não-igualdade. No primeiro caso, tem-se uma verdadeira condição do exercício da escrita lógica, uma vez que o não-idêntico, como vimos a propósito do infinito-ponto, representa, para um determinado domínio, aquilo que não é substituível por nenhuma constante: como não fazem referência a nenhum objeto externo, os mecanismos lógicos asseguram a homogeneidade dos elementos de um determinado domínio ao fundar-se na identidade de todos esses elementos a si mesmos. Como tal, o não-idêntico tem de ser excluído por completo do campo de operações lógicas, porque, não podendo ser substituído por uma constante (ou seja, não sendo substituível por si mesmo), a sua efetiva presença acarretaria a impossibilidade de que todos os elementos fossem passíveis de substituição. De sorte que o "(...) não-substituível-a-si-mesmo é forcluído sem recurso nem marca" (BADIOU, 1969, p. 157). Essa forclusão não significa, entretanto, que não se possa marcar de maneira alguma a não-identidade, ainda que ela implique, com absoluta certeza, que a não-identidade não é pressuposta a nenhuma marca: é possível fazê-lo a propósito das próprias marcas, ou seja, não como um predicado de um objeto ou de uma coisa existente fora dos limites da lógica, mas como o predicado de uma marca. Assim, diferenciando o predicado da própria marca, pela nomeação deste último como "igualdade" (Cf. BADIOU, 1969, p. 157), se a sua função, que

se escreve  $I(x, x)$ , é legível como “ $x$  é idêntico a  $x$ ”, pode-se escrever sem maiores problemas  $\sim I(x, x)$ , a qual deve-se ler “ $x$  não é idêntico a  $x$ ”. O que talvez faça pensar que, com isso, teria se tornado possível proceder a uma espécie de sutura. Mas se Badiou produz aqui uma sutura de qualquer ordem, ele o faz apenas para evidenciar que ela inescapavelmente pressupõe a forclusão do não-idêntico: “A falta do não-igual se edifica sobre a ausência *absoluta* do não-idêntico” (BADIOU, 1969, p. 157). Se pensamos no infinito-ponto, poderíamos até ficar tentados a imaginar que, após uma forçagem, prova-se efetivamente que algo faltava ao domínio anterior. A questão, todavia, é que, sem a forçagem, esse movimento não se completa. Ou seja, no momento em que se acusa a falta de um elemento que absolutamente não podia existir num determinado domínio, fica claro que a única maneira real de fazê-lo é retroativamente, a partir da evidência da possibilidade de substituir a variável numa posição antes inocupável por uma constante que veio a ser mostrada pertencer a um outro domínio – o que só acontece, portanto, quando esse elemento já não pode mais ser dito faltar. E a consequência necessária disso é ainda a de que a “*amostragem de uma sutura pressupõe a existência de uma forclusão*” (BADIOU, 1969, p. 153). Do que se conclui que o processo de produção lógico-matemática se diz prioritariamente, como sendo a própria condição da enunciação da falta, e não o contrário.

Por intermédio desse expediente, a Verdade, que seria uma representação ideológica a dissimular a complexidade dos mecanismos de produção colocados em causa na atividade científica (Cf. BADIOU, 1969, p. 155), deveria encontrar-se reposicionada em suas relações com a identidade e com a igualdade, só que por vínculos que assinalam seu caráter positivo e produtivo. E, na sequência do texto de Badiou, também o zero pode recuperar alguma consistência lógica, a vincular de igual maneira não uma marca da falta [*marque du manque*], mas uma falta da marca [*manque du marque*] (Cf. BADIOU, 1969, p. 156): sem nos determos na exposição formal em que o texto se desdobra, podemos pelo menos dizer que, afrontando a elaboração teórica de Miller, Badiou consegue, por recurso à predicação, definir o zero basicamente nos mesmos termos de Frege – isto é, como esse elemento que não coincide consigo mesmo –, só que a fazê-lo por meio da estratificação que tornaria possível uma tal predicação, ao mostrar que, aí, a marca só aparenta referir-se a uma falta, quando na verdade ela indica que, sendo produzida num primeiro nível pelo mecanismo de formação como uma expressão bem formada, ela vem a ser excluída num outro nível pelo mecanismo de derivação. Se a lógica e a ciência em geral podem ser pensadas em função do significante, eis a sua conformação:

Abaixo da cadeia significante, se ela é científica, nunca há nada senão outras cadeias. Se o significante se sutura, é a si mesmo [que ele o faz]. É a si mesmo que ele falta em cada um de seus níveis: ele regra suas faltas sem sair de si. O significante científico não é suturado e nem fendido, mas estratificado (BADIOU, 1969, p. 161).

Como se pode ver, não obstante compartilhassem muitos de seus pressupostos teóricos, Badiou e Miller representavam duas formas bem distintas uma da outra de compreender a condição significante da ciência. Com efeito, dizer exatamente em que elas se distinguem acarreta certas dificuldades, dado que surgem os problemas quanto a saber em que sentido se empregam locuções que, se bem que sejam distinguíveis por sutilezas conceituais quase que imperceptíveis, nem por isso encontram-se desprovidas do poder de transformar todo um quadro teórico. Olhando este imbróglio a partir de uma perspectiva histórica, as coisas podem ficar ainda mais complicadas, pois o conceito de sobredeterminação, que sabemos de suma importância para a teorização althusseriana, nasceu na psicanálise, o que decerto nunca ocorreu a Althusser negar, ainda que desse conceito o pensador marxista viesse a fazer um uso muito característico. O caso acresce em intriga se registrarmos, por fim, que a causalidade estrutural, dependente de uma releitura da sobredeterminação, teria recebido uma de suas primeiras formulações das mãos de Miller com a ideia de uma “causalidade metonímica” – o mesmo Miller que, segundo Althusser relata em sua autobiografia, chegou a acusá-lo, bem como a alguns de seus colaboradores, de lhe terem roubado o conceito (Cf. ALTHUSSER, 1992, p. 221). Mas, também a partir de uma perspectiva histórica, pode-se observar um ponto ótimo em que as duas linhagens aparecem como significativamente distintas pela maneira como fazem incidir a causalidade estrutural. E esse ponto ótimo encontra na contenda acima recapitulada um exemplo particularmente eficaz para entender o que estava em disputa.

É preciso, assim, que retornemos à pergunta a partir da qual os *Cahiers pour l'analyse* pareciam ter-se apropriado do estruturalismo: desde o amplo horizonte que este abriu para o pensamento francês, o que seria possível dizer, então, sobre a ciência e a cientificidade em geral? De acordo com as duas linhagens estruturalistas que ganham espaço nesse periódico, uma lacaniana e a outra, althusseriana, a resposta a essa pergunta devia ser bem modesta: conquanto, para ambas, encare-se o problema de um ponto de vista que comporta uma irreduzível exterioridade à prática científica propriamente dita, mas que nem por isso transige com o dogmatismo, a recomendação expressa era a de guardar algum silêncio. Ou seja, tanto para uns como para outros, a questão exigia ser discernida pelo prisma de uma certa falta. Porém, num dos casos, o silêncio que se guarda diz respeito ao sujeito que estaria pressuposto

a toda ciência, essa falta que (des)aparece na medida mesma em que estaria implicada em todo dizer: por completa que a ciência seja, ela não preenche o vazio do sujeito, e nem suprime o silêncio que a ele subjaz. No outro caso, o problema consiste num dizer que tem de permanecer exterior à ciência, uma vez que esta seja entendida como prática estritamente imanente a si mesma: ou seja, porque a ciência é completa, a teoria que a tem como objeto específico deve encontrar-se sempre em falta para com ela. Por um lado, não admira, assim, que no apêndice a "Action de la structure", arriscando-se a projetar uma ponte que comunicasse a lógica do significante com Fichte<sup>147</sup> e com Heidegger, Miller chegue à conclusão de que a doutrina da ciência impõe-se como uma "Doutrina anônima" (Cf. MILLER, 1969, p. 103): doutrina que não pode ser construída e nem dita como tal, ela envolve um trabalho infinito de "(...) produzir na linguagem a sua ausência ao dar-lhe o seu contorno" (MILLER, 1969, p. 104). Essa visão, muito embora quisesse evitar uma epistemologia alheia e distanciada da ciência, assume uma posição menos afeita às novidades de cada uma das ciências, afinal, para ela, importa mais a condição estrutural do sujeito do que a singularidade histórica das práticas científicas. E uma tal preferência, para o Badiou recém-ingresso na filosofia do conceito, devia afigurar-se inadmissível, já que, tendo sido influenciado de alguma forma pelo "hiper-espinosismo" de Althusser<sup>148</sup>, a anterioridade da ideia verdadeira à consecução do método científico tornava-se-lhe incontornável: fazer prevalecer qualquer condição estrutural do sujeito do inconsciente em detrimento dessa anterioridade trazia consigo o risco de perder de vista a própria historicização primeira da produtividade científica. Desse outro ponto de vista, uma Doutrina da Ciência também é percebida como se não pudesse ser construída, mas isso pela simples razão de que não há qualquer Ciência de que elaborar uma Doutrina: antes, o que existem são ciências, que são práticas puras de afirmação da diferença<sup>149</sup>, e às quais, precisamente, nunca faltaria nada. Essa distinção fundamental caracteriza a maneira como o próprio Althusser haveria de compreender o sujeito e a ideologia enquanto elementos indissociáveis um do outro – o que, sabemos, se fazia anunciar aos seus colaboradores pelo menos desde a advertência que precedia

---

<sup>147</sup> Contrariando a aparência de que essa aproximação seria completamente descabida, em sua tese de doutorado, *A Letra e o Espírito*, Rubens Rodrigues Torres Filho chega a reconhecer a pertinência dessa comunicação entre Lacan e Fichte ensaiada por Miller, mesmo que o faça apenas de passagem. Cf. TORRES FILHO, 1975, p. 131, nota 8.

<sup>148</sup> Parodiamos aqui a ideia de um hiper-estruturalismo, tal como proposta por Milner em *Le périple structural*. Como se sabe, para Milner, hiper-estruturalismo corresponde à tentativa de Lacan de, pensando uma estrutura em sua generalidade, depreender uma singularidade dessa estrutura geral. Desse modo, a ideia aqui é a de que, com o propósito de conformar o seu próprio hiper-estruturalismo, Althusser tem de realizá-lo como um hiper-espinosismo.

<sup>149</sup> Segundo o que diz o próprio Badiou no apêndice a "Marque et manque": "Ocasão de afirmar que não há, e que não pode haver, crise na ciência, porque a ciência é afirmação pura da diferença" (BADIOU, 1969, p. 165).

"Trois notes sur la théorie des discours". E, por mais independente que fosse Badiou relativamente a Althusser, por insistentes que fossem as suas dúvidas quanto à validade do construto teórico da refundição epistemológico-estrutural do marxismo, e por maiores que fossem as suas afinidades com as incursões logico-matemáticas de Lacan, ainda assim, nessa época, ele considerava que era preciso conceder a precedência teórica do materialismo histórico sobre a psicanálise:

O conceito de sutura não articula sobre a falta o significante em geral. Sua pertinência requer uma condição específica no significante. E essa condição não é construída pela psicanálise, mas pelo materialismo histórico: apenas o significante *ideológico* é suturado (BADIOU, 1969, p. 156).

Vê-se bem que a filosofia que se propunha generalizar os achados teóricos do materialismo histórico não podia admitir uma sutura a ser localizada na prática científica desde um lugar externo à historicidade desta.

Com absoluta certeza, é esse aspecto, referente à produtividade histórica das ciências, que decidiu como Lacan veio a ser interpretado por Badiou no período que por ora mantemos sob o nosso foco, conformando uma leitura do psicanalista que não poderia senão revelar-se fundamentalmente discrepante para com aquela ensaiada por Miller em seus textos dos *Cahiers pour l'analyse*. Não importando quão semelhante fosse o teor de algumas de suas respectivas propostas teóricas, como acontecia quando os dois identificavam, a partir do arcabouço psicanalítico, o viés do discurso científico como se a correr paralelamente à estruturação de uma psicose, havia um limite muito claro, da parte de Badiou, para a apropriação teórica dos ensinamentos de Lacan: é verdade que ele parecia ter ido tão longe a ponto de reestruturar o espaço combinatório de Cavaillès por meio de uma referência específica à “materialidade do significante”, locução em que se deve reconhecer um tema lacaniano por excelência; mas ele não era capaz ainda de transigir com o tema de um sujeito do inconsciente. Donde se conclui que, se a aproximação realizada pela psicanálise entre ciência e psicose realmente poderia ser assimilada pelo jovem filósofo, ao aceitar essa aproximação, era preciso, no entanto, ser taxativo quanto ao lugar do sujeito. O que a seguinte passagem de “Marque et manque” assinala muito bem:

(...) *não há sujeito da ciência*. Estratificada ao infinito, regulando suas passagens, a ciência é o espaço puro, sem avesso nem marca ou lugar disso que ela exclui. Forclusão, mas de nada, pode-se dizer, psicose de nenhum sujeito. Logo, de todos; universal de pleno direito, delírio partilhado, é suficiente manter-se aí para não ser mais alguém,



anonimamente dispersado na hierarquia das ordens. A ciência é o Fora [*Dehors*] sem pontos cegos (BADIOU, 1969, pp. 161 e 162).

O motivo básico para essa discordância talvez possa ser remetido ao estatuto que a linguagem mantinha, de um lado, na epistemologia francesa e, de outro, no estruturalismo. Com efeito, nós já tivemos a oportunidade de expor duas concepções concernentes à linguagem que seriam quase que idênticas, até mesmo no que diz respeito a uma comum exigência de reformar a filosofia crítica de Kant: enquanto para Cavallès os gestos eram ditos preceder os objetos, para Lévi-Strauss, o significante precedia e determinava o significado. Contudo, a diferença entre as duas concepções, mesmo que não seja imediatamente apreciável nessa sua quase equivalência<sup>150</sup>, é pelo menos entrevista na escolha das palavras mediadas pela "precedência": se os gestos combinatórios e operatórios avalizam essa precedência apenas na medida em que a sua atividade empresta corpo e movimento ao labor do conceito – discriminado uma região específica do uso dos signos, relacionada às matemáticas –, falta ao significante lévi-straussiano a historicidade característica deste último processo. Por sua vez, a situação da teorização do psicanalista francês como que fica dividida entre essas duas alternativas: se a Lacan não falta o tempo de escansão da estrutura, é porque, de acordo com Miller, ele permite que se pense a causalidade estrutural tomando como sua circunstância fundamental a sujeição do indivíduo humano ao grande Outro da linguagem. Ou seja, em Lacan, a historicidade é mediada por uma condição estrutural inescapável, ela mesma “a-histórica” (ou a compreender um período histórico relativamente longo, que remontaria pelo menos até o *cogito* de Descartes). Dadas essas discrepâncias, era de se esperar que uns e outros fossem levados a um mais que previsível desacordo.

Como sabemos, na ausência de uma teoria explícita da linguagem por parte da epistemologia francesa, coube aos seus herdeiros, em particular a Althusser, a tarefa de elaborá-la, ou pelo menos de esboçá-la. E, de certa maneira, antecipando o que poderiam dizer uma à outra as apropriações "historicizantes" da estrutura, a teoria dos discursos passava a ser como que esse meio de campo em que podiam encontrar-se amigavelmente a psicanálise e o marxismo, logo antes de darem prosseguimento à sua disputa. A intenção original de redigir "Trois notes sur la théorie des discours" – ainda que houvesse sido contrariada pouco depois de a empresa teórica ter se iniciado – responde justamente a isso. Da outra parte, Miller parecia

---

<sup>150</sup> Quase equivalência que, diga-se de passagem, pode ser o efeito de uma mera sugestão: lembrando-nos que a fórmula sobre os gestos é de autoria de Cassou-Noguès, e não de Cavallès, é perfeitamente possível que ela tenha sido cunhada tendo como modelo a fórmula de Lévi-Strauss sobre o significante e a sua precedência sobre o significado.

pelo menos indicar um semelhante propósito na nota que esclarece as circunstâncias em que foi escrito "Action de la structure"<sup>151</sup>:

No dia 27 de junho de 1964, Jacques Lacan fundava a escola freudiana de Paris e a abria aos não-analistas. Alguns alunos da *École Normale*, para aderir-lhe, se agruparam, como o exigiam os estatutos, em um "cartel" que se designava pelo objeto de seu interesse: Teoria dos Discursos (MILLER, 1969, p. 93).

Todavia, a despeito dos nobres sentimentos que os inspirava a buscar um terreno comum onde travar confronto, existe pelo menos um bom motivo para que os discípulos de Lacan e os de Althusser, crendo-se respaldados por seus mestres, nunca pudessem entrar em um real acordo quanto à natureza de uma teoria dos discursos. Esse motivo – se, como acreditamos ser o caso, pode-se rastrear aqui alguma grande herança contraída à epistemologia francesa em suas origens –, é o de que, a despeito de Cavailles sugerir que a linguagem não fosse exterior ao trabalho científico, ele nem por isso acreditava que as matemáticas fossem co-extensivas à linguagem, como se elas se encontrassem fatalmente delimitadas pelo continente da semiótica.<sup>152</sup> Aliás, como apontado por Badiou em "Marque et manque", a lógica não se restringe a receber os elementos com os quais ela deve construir a sua escrita, como se bastasse a ela recolhê-los e dispô-los da melhor maneira possível: a partir da linguagem ordinária e de seus mecanismos, a lógica efetivamente fabrica os seus próprios elementos. Decerto, a linguagem e a ciência têm, por assim dizer, a sua zona de intersecção (e, do lado de Althusser, a teoria dos discursos deveria ocupar-se de tais pontos de contato), a qual também pode ser entendida como uma zona de indistinção entre as duas; mas isso não necessariamente significa que haja o condicionamento de uma pela outra. E essa última consequência se deve a que, pelo menos desde Cavailles, a ciência seja a única prática que é entendida não se subordinar a nenhuma mundaneidade, incluindo-se no cômputo as mundaneidades relacionadas a essa realidade em particular a que se dá o nome de linguagem.

De outra maneira, admitindo-se a tendência historicizante em que convergiam lacanianos e althusserianos, uma vez que se tenha feito emergir no horizonte da discussão o

---

<sup>151</sup> Texto que, notemos de passagem, era declarado por seu autor (tal como ocorria em "La Suture: Éléments de la logique du signifiant") como o trabalho de um observador externo, isto é, alguém que fala da psicanálise sem praticá-la. É importante frisar esse fato: como Lacan sempre foi avesso a essas "exportações" teóricas, isso nos permitirá mais tarde recuperar algo de seu pensamento sobre as relações entre a psicanálise e o formalismo lógico-matemático em termos consideravelmente distintos.

<sup>152</sup> Muito embora o trecho pertinente do texto de Maniglier refira-se a Badiou, nós sustentamos que a constatação a ser encontrada nele, qual seja, a de que a semiótica não encerra a lógica, pode ser estendida à filosofia do conceito de Jean Cavailles. Quanto ao argumento original, Cf. MANIGLIER, 2009.

legado da epistemologia francesa em razão, justamente, do desequilíbrio em que ela parece ter colocado uma em relação à outra as mencionadas linhagens heterodoxas do estruturalismo, pode-se discernir melhor os diferentes “paradigmas” que as orientam. E, para apreciar essa diferença em seu sentido mais amplo, não seria nenhum absurdo postular que a historicização desempenha basicamente uma mesma função nos dois casos (um pouco como se, ao exagerar as suas equivalências, fôssemos levados a deparar o que de fato torna uma tradição irreduzível à outra): ela permite operar de acordo com uma lógica retroativa, em que a qualidade atribuível a um determinado construto ou elaboração dá-se “só-depois”, isto é, somente após completar-se um trajeto singular de um dado processo, não se podendo localizá-la como tal quer nos elementos que compõem a circunstância inicial desse processo, quer no seu simples arranjo. Repare-se: “só-depois”, aqui, é o correspondente do que Freud chamava de *nachträglich*. Com efeito, a psicanálise já estava familiarizada com essa temporalidade arrevesada, o que lhe confere um lugar de destaque na abordagem de problemas dessa ordem. Não deve espantar, portanto, que o singular acesso que a clínica analítica providenciava para uma outra fenomenologia da estrutura adquirisse tamanha importância no pensamento francês da época: na escuta dos analisantes, o único modo de aceder à sistematicidade da língua é atravessando os percursos singulares da fala. De sorte que, se, como dizia Miller, a estrutura lacaniana faz a sua aparição no mesmo movimento de sua constituição, é porque ela encontra na frase o melhor exemplo de sua escansão: uma frase pode manter suspenso o seu sentido por todo o tempo em que não tenha contraído ainda uma configuração estrutural mínima, só se fazendo apreender realmente quando o seu último termo vem a ser posto. De igual maneira, se tomarmos mais uma vez o exemplo de Cavallès, a sua questão nunca foi a de estabelecer que a matemática produz-se como algo de absolutamente transcendente ao mundo. Para um estudioso da história dessa disciplina, é impraticável negligenciar o fato de que vários sistemas numéricos empregados pelos mais diversos povos basearam-se em múltiplos do número cinco (o mais importante deles sendo muito provavelmente o sistema decimal): com isso, fica muito obviamente sugerida uma dependência “natural” do desenvolvimento das ideias matemáticas em relação ao ato elementar de contar com os dedos, o que se reforça, por exemplo, pelo emprego que Homero fazia da palavra *πενταξεν*, forma que deriva o “cinco” num verbo, e que era tomada pelo poeta como o equivalente de “contar” (Cf. HEATH, 1981, p. 26); ou que se reflete ainda na antiga palavra latina *digits*, que, correspondendo usualmente a “dedos”, podia valer também como quaisquer números menores que dez (Cf. HEATH, 1981, p. 27). Nesses exemplos, fica bastante claro que as matemáticas colocam em movimento alguma coisa

que se faz reconhecer muito prontamente como pertencendo ao mundo. O ponto de Cavallès, no entanto, parecia ser o de que a operação da contagem não se deduz de maneira alguma da constituição corporal humana: uma vez efetuada como ato intelectual, os gestos que ela envolve transpõem um certo limiar mundano, que os faz distar necessariamente do ato mecânico ou mesmo orgânico que os suporta. O privilégio concedido às matemáticas, ao pensá-las como se a razão lhes fosse imanente, nada mais era que a assunção de que os seus progressos históricos é que escandem o conhecimento humano: é quando se consegue escrever um teorema ou uma equação diferencial que o conhecimento pode verdadeiramente se apresentar como tal. Passando-se à perspectiva de Althusser, que não mantinha qualquer afeição particular pelas matemáticas, restava generalizar esse raciocínio, como se a estabelecer que é a prática científica, tomada em suas várias frentes (a destacar, nesse caso, a de uma suposta ciência histórica), que escande todo sentido efetivo que possa ter qualquer coisa a ser designada enquanto conhecimento.

Não é difícil enxergar que, para Cavallès, alguns construtos matemáticos, identificáveis nas cifras e nos gestos em que se materializam, desempenham praticamente o mesmo papel que vimos ser delegado à frase no pensamento de Lacan: eles periodizam as reconfigurações históricas das estruturas. Essa proximidade, no entanto, assinala um limite insuperável, posto que ela faça entrever a possibilidade de que o próprio significante não seja discriminável e inteligível como tal senão através de certos desenvolvimentos das matemáticas: afinal, não é a partir de uma certa autonomização da álgebra que essa nova unidade linguística se deixa pensar como elemento pertencente a um sistema homogêneo em sua estruturação? Nesse caso, não representa nenhum despropósito avançar que, apesar de sua anterioridade cronológica, a linguagem não seria pensável como sistema a não ser que se conceda a anterioridade lógica das matemáticas. Para tanto, não seria preciso negar o caráter discursivo das matemáticas, o que faria pouco ou nenhum sentido. Em vez disso, a questão é a de entender que o discurso só se apreende em sua pertinência para a intelecção do real quando as matemáticas já houverem realizado seus percursos específicos: a linguagem é encarada como um vetor indispensável para que se constituam os objetos matemáticos, mas, em retorno, isso não quer dizer que os objetos matemáticos sejam estritamente linguísticos. Para não faltarmos com a verdade, a essa altura de nossa argumentação, é preciso observar que só muito injustamente Lacan poderia ser acusado de tentar reduzir as matemáticas a um mero apêndice da linguística: como um bom indício de que era esse o caso, observe-se que é porque o real lacaniano não possui uma natureza estritamente linguística que Badiou o aceita de bom grado

em suas teorizações a propósito da epistemologia das matemáticas. Contudo, o psicanalista havia dado a entender, nisso sendo seguido por Miller, que era factível discernir uma falha interna a afetar toda e qualquer modalidade de discurso, a lógico-matemática não sendo uma exceção: essa espécie de falha interna a uma estrutura, presença-ausência de um elemento nela infigurável, o qual, porém, seria ineliminável como referência, ela vem a corresponder nada menos que ao sujeito do inconsciente, que também se nomeia no ensino do psicanalista como sujeito da ciência moderna (o qual deve ser identificado com o *cogito* cartesiano). Guardando essa falha interna, Lacan e seus discípulos esperavam zelar pela única inserção a ser feita através do pensamento que, se bem que fosse atinente à ciência moderna, não se rendia à secreta cumplicidade com a metafísica em que tinha de incorrer a ingênua crítica à metafísica levada a cabo pelos positivistas. E esse duplo movimento, em que o reconhecimento da destituição dos privilégios da filosofia graças ao advento da ciência moderna era acompanhado de uma pretensão de desatrelar-se das insidiosas metafísicas do positivismo, situa a linhagem lacaniana em simetria à epistemologia histórica e à sua descendência althusseriana: as duas buscavam mover-se numa mesma direção, o expediente conceitual da historicização servindo como uma ótima evidência disso. As suas trajetórias, no entanto, não coincidem, como, aliás, jamais poderiam coincidir. Transferindo a virtude primeira de historicizar o conhecimento e a própria realidade humana para a ciência da história, Althusser tinha necessariamente de colocar a questão de outra maneira: a causalidade estrutural nada teria que ver com essa falha interna “a-histórica”, tida por condição inescapável de toda enunciação, porque, doravante, ela diz respeito ao arranjo de práticas sociais (econômicas, científicas, ideológicas etc.) que, em seu processo de mútua diferenciação, condicionam tudo o que diz respeito a uma existência “humana”.<sup>153</sup>

Nós já sabemos que, no período em questão, Badiou não cedeu quanto ao caráter produtivo e primeiro das matemáticas, muito pelo contrário, tendo-o afirmado, pela primeira vez desde que se tornara filósofo, com todas as letras. Mas, porque isso o colocasse mais próximo do legado da epistemologia histórica, ele acaba se alinhando à compreensão althusseriana da causalidade estrutural, a preterir, assim, a solução “lacaniana” (o que,

---

<sup>153</sup> O que poderia nos fazer acreditar que o materialismo histórico subordina por inteiro a teoria dos discursos. E, no entanto, esse não é o caso. Como indicamos no capítulo anterior, o que Althusser propunha era o que chamava de uma articulação diferencial das duas teorias. De qualquer maneira, ainda que essa articulação houvesse sido pensada originalmente como comportando também a psicanálise, nem por isso a sua efetuação se mostrava menos conflituosa: uma vez que à teoria dos discursos caiba um certo estatismo próprio aos signos, esses só passariam a ser articuláveis às práticas exatamente por intermédio da teoria geral do materialismo histórico.

certamente, implica as suas complicações). Para entender essa decisão, é fundamental perceber que, de modo um tanto característico para a época, tendo sido inspirados pela grande deposição que havia realizado o estruturalismo – isto é, ao rebaixar o homem da condição de ser excepcional investido de uma consciência soberana a um ser determinado pela estrutura –, o que lacanianos e althusserianos estavam a fazer era disputar o campo onde a filosofia seria privada de uma vez por todas de seus poderes régios: não poupando uma à outra a necessidade de obedecer às prescrições teóricas decorrentes desse grande assalto à razão, elas acreditavam desalojar-se na exata medida em que não coincidiam quanto à função daquilo que se encontrava estruturalmente desalojado e que, como tal, efetuaría o desalojamento de todo sentido. O que significa que elas tendiam a comportar-se uma relação à outra como se a cumprir com a tarefa de demover apenas mais um adversário, tendendo a vê-lo, por conseguinte, como sendo apenas o partidário de mais uma filosofia. Essa atitude explica o desfecho de “Marque et manque”, em que a posição de Miller aparece vinculada à limitação de estar atuando sob os preceitos de uma filosofia. E Badiou vai além: ele encontra aí, a exemplo da indissolubilidade entre ideologia e sujeito aventada por Althusser, como que o modelo teórico de toda re-inscrição ideológica. O que não é exatamente a mesma coisa que ceder à psicanálise laciana o relevo de uma ciência da ideologia, porque, nesse quadro conceitual, ela estaria subordinada ao materialismo histórico: é a ele que cabe realizar uma apreensão teórica da ideologia, uma vez que o único discurso suturado seria o discurso ideológico, e a ciência dependeria, antes, da operação inversa, a saber, a de uma *dessuturação*.<sup>154</sup> Por sua vez, a *dessuturação*, que aponta para o processo de ruptura em que a prática científica se diferencia da ideológica, retoma a estratificação própria à ciência que, sendo imanente a si mesma, permanece avessa à referência de qualquer lógica do significante. Do que se segue que esta última seja exposta em sua vã pretensão filosófica, por tentar assinar à prática científica um lugar em que ela, em seu infinito processo de produção, não pode se fixar jamais:

O apagamento da ruptura [entre ciência e ideologia, realizado por uma sutura] supõe uma construção intra-filosófica de um conceito da ciência. A filosofia encontra-se restrita a marcar, em sua ordem própria, o significante científico como *espaço total*. Mas a ciência, indefinidamente estratificada, forclusão múltipla, diferença de diferenças, não pode receber essa marca. A multiplicidade de suas ordens é irreduzível: o que na filosofia se enuncia como ciência é, inevitavelmente, a *falta* da ciência. Isso que falta à filosofia, e a que ela

---

<sup>154</sup> O tema de uma *dessuturação* continuará tendo alguma importância no pensamento de Badiou, tal como nos fornece um testemunho irrecusável o capítulo sexto de *Manifeste pour la philosophie [Manifesto pela filosofia]*. A complicação, no entanto, consiste em entender como, nesse momento posterior de sua trajetória intelectual, o filósofo repensa o conceito de sutura.

se sutura, é o seu objeto mesmo (a ciência), nela marcado, portanto, pelo lugar que ele não ocupará ali jamais (BADIOU, 1969, p. 163).

Completando a destituição do campo adversário, Badiou acaba por inverter por completo os termos da questão: "É com todo o rigor que é possível avançar que *a ciência é o Sujeito* [*Sujet*] *da filosofia*, e isso precisamente porque não existe Sujeito da ciência" (BADIOU, 1969, p. 163).<sup>155</sup> Produtora de tudo o que merece o nome de objetividade, a ciência não é nunca inteiramente objetivável. Ou, de outra forma, poderíamos dizer também que a ciência é o Sujeito da filosofia por constituir-se como esse "Fora sem pontos cegos" (BADIOU, 1969, p. 161), que, como tal, nunca cede a "essa detestável figura do Homem: o signo do nada" (BADIOU, 1969, p. 164).

\* \*

A última obra de nossa lista, *Le concept de modèle*, notabiliza-se como o primeiro livro propriamente filosófico de Badiou. Publicado em 1969, ele assina com o subtítulo a sorte de condensação que tencionava realizar dos temas abordados acima: está-se então diante de uma "introdução a uma epistemologia materialista das matemáticas". De todas as cinco obras com que lidamos, é aquela mais prontamente comprometida com o formalismo. Parte integrante de um curso promovido por Althusser na *École normale*, o "Cours de philosophie pour les scientifiques" [Curso de filosofia para cientistas], o livro inclusive viria a ser usado como um manual de introdução à lógica, tendo alcançado uma significativa difusão na França. Contudo, afora as questões de sua recepção e dos ligeiros incrementos teóricos ao aparato conceitual do filósofo, ele talvez não avance nenhum grande passo naquilo que já reconstituímos da caminhada de Badiou. Retomando e desenvolvendo questões que já haviam sido tratadas nos textos anteriores (questões tais como a re-inscrição ideológica e a operacionalidade do conceito científico), um comentário mais minucioso de seu conteúdo poderia mesmo parecer ocioso, sobretudo porque nós, desde o presente instante, nos desobrigamos das tecnicidades lógico-matemáticas que ocupam praticamente todo o livro. No entanto, para situar Badiou relativamente ao tempo e à história, nós nos propomos retomar a crítica nele contida a Lévi-Strauss. Fazê-lo exige um desvio de rota, para contextualizar, mais uma vez numa dupla injunção, o que significava em linhas gerais a história tanto do ponto de vista do estruturalismo

---

<sup>155</sup> E pode-se entender também, valendo-se de um outro significado para a palavra *sujet*, que a ciência é o tópico da filosofia, sem que ela mesma, a ciência, esteja estreitamente vinculada a nenhum tópico. É impossível não fazer notar aqui que essa proposição de "Marque et manque", se bem que não depreenda as mesmas consequências, é rigorosamente compatível com a filosofia madura de Badiou, com o único detalhe, entretanto, de que, a partir de então, a ciência já não será mais o único sujeito da filosofia.

como daquele próprio à epistemologia francesa. Assim, num momento posterior, estaremos em melhores condições de transpor o limiar de maio de 1968, que é também o limiar do althusserianismo de Badiou.



## **I. 5. Capítulo 5 – Estruturalismo e história, ou das revoluções a que podia aspirar o jovem filósofo do conceito**

De passagem, mencionávamos no capítulo anterior a necessidade de compreender como a aproximação em direção ao althusserianismo poderia ter respondido aos anseios do então jovem filósofo Alain Badiou - como se sabe, na época de sua adesão à filosofia do conceito, há pouco egresso do humanismo engajado que tão caracteristicamente marcava o existencialismo sartreano. Assim, tendo estabelecido algumas das características teóricas fundamentais de um pensamento ainda em vias de constituição, falta discernir mais claramente pelo menos uma última relação que justifique a tentativa de Badiou de acertar o passo com as ideias de seu tempo: exatamente a relação prescrita por tais ideias para com a história e para com o tempo. Afinal, por díspares que fossem os atores a desempenhar um papel decisivo nos anos de formação de Badiou, mesmo assim seria difícil acreditar que o engajamento sartreano, acolhido pelo jovem filósofo com tamanha paixão, deixasse margem para qualquer imobilismo teoreticista, ou para qualquer cessão quanto à possibilidade de intervir na história de um ponto de vista que fosse tanto prático quanto político. E, com efeito, nós já sabemos que aquilo de que Badiou acreditava distanciar-se por meio de sua adesão à sistematicidade do conceito não era nada menos do que da filosofia, entendida, é claro, nessa sua vocação contemplativa, alheia como tal à concretude da prática. Sem sombra de dúvida, uma das linhas de continuidade de que dispomos para apreender esses deslocamentos teóricos é aquela que providencia o marxismo.

Lembremos, contudo, que, naquilo que concerne ao pensamento de Althusser, que passava nesse momento como principal fiador teórico de Badiou, nós nos encontramos às voltas com uma espécie de refundição epistemológico-estrutural do marxismo (muito embora ela se pretendesse, na verdade, como algo mais do que isso, ou seja, como uma refundição marxista da epistemologia e do estruturalismo). Com o que se pode perguntar: qual o sentido de falar num marxismo epistemológico-estrutural? Sobretudo porque o adjetivo "estrutural" não parece lhe cair muito bem, sugerindo a impossibilidade de qualquer referência consequente à história: sob uma certa perspectiva, os dois não seriam excludentes? Ou seria o caso, provavelmente pior, de que um pretendesse subjugar conceitualmente o outro? Estruturalismo e história: tem-se aqui um par decididamente antitético ou a ocasião de uma subsunção conceitual sem apelos? Sabe-se que, em larga medida, para quem se preocupa em observar os

fatos em razão do valor retrospectivo de sua ordenação passada, o estruturalismo talvez figure nas galerias em que desfilam as grandes modas intelectuais como aquela corrente que fez história no pensamento francês por privar este último da história como categoria do pensamento. Desenhando suas arquiteturas rigorosamente lógicas, subtraídas ao tempo desde que se adote o ponto de vista de sua coerência sistemática (isto é, desde que se adote uma perspectiva tendente ao sincrônico), ele aparentava reduzir as temporalidades características a cada configuração estrutural ao movimento externo de uma simples transformação algébrica, como se a passagem de uma ordenação a outra estivesse ao alcance de uma simples recombinação dos elementos que a constituem: nesse caso, as mais diversas estruturas se tornavam variações umas das outras, a sugerir, portanto, que fossem passíveis de reunião num mesmo grupo "estático". Contrariando uma velha tendência da filosofia francesa do século passado, comum a bergsonianos e a fenomenólogos, o estruturalismo como que decretava a vitória definitiva do espaço sobre o tempo. Dessa maneira, as suas promessas de alçar as humanidades à condição de uma ciência estrita repercutiam como se a formar uma série bem encadeada de efeitos: eles deveriam então resultar numa supressão do subjetivo pelo objetivo, da atividade pela passividade, da organização consciente pela cega determinação natural – tríplice supressão que, supostamente, acabaria por desamparar os homens de qualquer horizonte político (em particular, daquele descortinado pelo marxismo).

De fato, essa última consequência, Sartre a enunciava abertamente, ainda que dirigindo-se a Foucault. Mas o grande filósofo não o fazia sem deixar claro, de certa maneira, que ele estava a tomar o autor de *As palavras e as coisas* como um bode expiatório do que genericamente poderíamos identificar como a gigantesca onda em que surfou o pensamento francês da década de 60:

Foucault dá às pessoas aquilo de que elas necessitam: uma síntese eclética na qual Robbe-Grillet, estruturalismo, linguística, Lacan e *Tel Quel* são evocados, cada um por seu turno, de maneira a demonstrar a impossibilidade do pensamento histórico. Por trás da história, claro, o alvo é o marxismo. Essa é uma tentativa de constituir uma nova ideologia, o último baluarte que a burguesia ainda pode erigir contra Marx (SARTRE, apud DESCOMBES, 1998, p. 110).

É certo que as distâncias entre Sartre e Foucault poderiam ser reputadas maiores do que aquelas a separar Sartre de Althusser: uma vez que estes dois se quisessem marxistas, seria possível crer que eles estavam mais diretamente comprometidos com a dimensão prática de uma política revolucionária. No entanto, permaneceria a questão de saber se de fato o marxismo

althusseriano era marxismo a justo título. Nele, o estruturalismo, a despeito de suas boas intenções, não arruinaria tanto a história quanto a dialética?

Ora, é forçoso dizer que nenhum dos detalhes dessa querela passava despercebido para Althusser: ele estava perfeitamente ciente dos limites impostos à história pelo que se chamava de “estruturalismo”. Na verdade, a dar crédito a algumas de suas declarações, que certamente não eram desprovidas de intenção polêmica, ele sequer teria sido um estruturalista.<sup>156</sup> Se o conceito e seus derivados são evocados em sua obra, é basicamente para falar em uma estrutura de estruturas, ou, de modo mais significativo, em uma causalidade estrutural. Ou seja, quando evocada por ele, a palavra multiplica a sua complexidade original – talvez até mesmo a ponto de se fazer perder de vista de uma imediata análise matemática, como teremos oportunidade de ver mais à frente –, ou bem ela é investida de alguma temporalidade e de alguma efetividade móvel. Mas isso era suficiente para garantir que o estruturalismo não refreasse a dinamicidade da história? Indagá-lo equivale a fazer uma outra pergunta: quão diferente Althusser entendia ser desse bloco que se identifica como “estruturalismo”? E, mais especificamente, de que “estruturalismo” ele entendia diferir? Considerando-se a dificuldade que os estudiosos do estruturalismo têm para definir com precisão o que significa esse bloco moldado com uma argamassa abstrata, compreende-se de pronto a dificuldade de opor Althusser a um termo tão genérico – acrescentando-se também um outro obstáculo, a saber, o de que uma tal categoria, quando empregada pelos historiadores ou pelos estudiosos do pensamento contemporâneo, comumente incluía o próprio Althusser. Entretanto, a boa sorte daqueles que se aplicam a restituir o significado dessa auto-exclusão - como, aliás, é o nosso caso no presente momento - é que o estruturalismo a que se opõe Althusser não poderia ser mais inequívoco: este se personifica na figura que, do início ao fim de sua trajetória intelectual (e mesmo à revelia de quaisquer modas), esteve comprometida com a instituição do estruturalismo na França, a saber, a figura do antropólogo Claude Lévi-Strauss.

Ao focarmos a nossa atenção naquilo que o estruturalismo de Lévi-Strauss representava – e a admitirmos a extrapolação de que o que vamos dizer agora vale até mesmo para o que o próprio antropólogo acreditava que ele representasse na ocasião –, as coisas não ficariam de todo mal formuladas se a nossa resolução, quase que a repetir o que dizia Sartre, fosse a de declarar suspensas as suas comunicações tanto com a história quanto com um horizonte em

---

<sup>156</sup> O depoimento mais contundente nesse sentido pode ser encontrado em *Elementos de auto-crítica*, de 1974. No entanto, podem ser rastreados já na década de 1960 elementos de crítica ao estruturalismo ou a alguns de seus maiores representantes, tal como constam, por exemplo, de "Trois notes sur la théorie des discours".

que deveria despontar a possibilidade de uma efetiva prática revolucionária: contrastando com o seu passado socialista<sup>157</sup>, são bem conhecidas as suas reticências quanto às relações entre teoria e militância política, estando compreendido aí o velho ritual de filiar-se a um partido, em especial o ritual de filiar-se ao Partido Comunista Francês. De modo que as possibilidades de intervenção no mundo, franqueadas ou franqueáveis pelo pensamento filosófico, não pareciam interessá-lo em qualquer instância. Ele mesmo um antigo estudante de filosofia, a impressão que se tem ao tomar conhecimento desse detalhe de seu passado acadêmico é a de que, num breve período de tempo, quando de sua conversão à etnologia, ele teria contraído uma enorme dívida para com o positivismo, a qual apenas o método estrutural pôde quitar por completo: não por menos, a objetivação do pensamento humano em estruturas quase que palpáveis prevenia o pesquisador ante as especulações filosóficas, que, de fato, aparentam encontrar-se fora de seu elemento quando se trata de conceder um lugar ao pensamento do outro (pois, lembremos, é também o confronto com um pensamento outro o que está em jogo). Afetando um ceticismo acadêmico, o seu bom-senso, avalizado pela qualidade de grande cientista, sugeria garantir a inexistência da história, bem como dos conflitos intestinos em que ela supostamente deixava-se tramar, assegurando somente a sucessão das transformações das estruturas. Ou pelo menos era assim que a mensagem chegava aos ouvidos de boa parte da *intelligentsia* francesa, ocasionando equívocos que talvez fossem dignos do interesse da psicanálise.<sup>158</sup> De qualquer forma, o aparente recuo de Lévi-Strauss ante esse espaço que a filosofia havia utilizado para atuar junto à sociedade francesa, além dos inúmeros mal-entendidos, não deixava de encontrar algum respaldo na realidade: para todos os efeitos, o etnólogo estava mergulhado nas objetividades de sua disciplina, e não se dispunha a ser solicitado publicamente a respeito de nada que não tocasse à antropologia ou a algumas de suas adjacências estruturais.<sup>159</sup>

---

<sup>157</sup> Detalhe biográfico quase que insignificante, mas ainda assim digno de nota: o primeiro livro publicado por Lévi-Strauss, uma obra de juventude depois renegada pelo antropólogo, se intitulava *Gracchus Babeuf et le communisme* [*Gracchus Babeuf e o comunismo*].

<sup>158</sup> Longe de reduzir a história a um simples quadro de transformações estruturais, Lévi-Strauss nunca negou que as contingências fossem inelimináveis do registro que lhe seria próprio. Na verdade, ele chegou a afirmar o inverso, e de maneira bastante explícita: "Quando alguns marxistas ou neomarxistas vêm acusar-me de ignorar a história, respondo-lhes: são vocês que a ignoram, ou melhor, voltam-lhe as costas, já que substituem a história real e concreta por grandes leis de desenvolvimento que só existem na cabeça de vocês. Meu respeito pela história, o gosto que tenho por ela, provém do sentimento que ela me dá de que nenhuma construção do espírito pode substituir a maneira imprevisível como as coisas realmente aconteceram. O acontecimento, em sua contingência, aparece-me como um dado irredutível. A análise estrutural deve, se me permite a expressão, '*faire avec*'" (ERIBON & LÉVI-STRAUSS, 2005, pp. 178 e 179).

<sup>159</sup> Entenda-se por adjacências estruturais o conjunto de disciplinas propriamente científicas que prometiam alguma objetividade para as humanidades, referindo-se, em primeiro lugar, a linguística, mas a compreender

Isso sem dúvida contribuía para criar aquela atmosfera muito bem descrita por Bento Prado Jr., que, num breve texto sobre um descendente da antropologia estrutural – quem seja, o também etnólogo Pierre Clastres –, registrava, em contraste com uma certa ortodoxia do estruturalismo, a singular disposição do tal herdeiro para estabelecer diálogos com a filosofia, sem com isso se furtar a adentrar o campo minado da política:

Caso raro, para quem se lembra da atmosfera intelectual da época, quando o "estruturalismo" (o efeito ideológico ou mundano da análise estrutural) se apresentava como uma espécie de Juízo Final da Razão, capaz de neutralizar todas as ambiguidades da História e do Pensamento (PRADO JR., 2014, p. 8).

Essa feliz heresia estrutural, transgressora do espaço das objetividades perfeitamente positivas, também conhecia outros exemplos (ainda que fossem exemplos muito diversos entre si), a saber, os que eram fornecidos pelas "historicizações" da estrutura efetuadas tanto por althusserianos como por lacanianos. Mas tais heresias, por mais destoantes que pudessem parecer do academicismo lévi-straussiano, não traíam a vocação original do estruturalismo, que, mesmo em sua vertente antropológica (ou, ao contrário, especialmente em sua vertente antropológica), era, afinal, a de confrontar a razão em seu pretensão direito de legislar indiscriminadamente sobre todo o mundo. Confrontação que acontecia nem tanto porque o estruturalismo desencadeasse esse efeito apocalíptico de que fala Bento Prado Jr., qual seja – e fazendo valer aqui a etimologia da palavra –, o de uma revelação, que ameaçava recair sobre a filosofia como uma navalha, aparando, assim, todas as suas arestas especulativas;<sup>160</sup> mas, ao contrário, porque, em mais de uma ocasião, o estruturalismo apresentava uma capacidade notável de evitar que o pensamento flertasse com as revelações dissimuladas pela pretensa ubiquidade da razão ocidental. Nesse sentido, a sua reivindicação de um racionalismo expandido ou de um super-racionalismo o conduzia a uma “outra cena” (nas palavras de Freud, constantemente retomadas por Lacan, *eine andere Schauplatz*), como se, ao extremar a razão, ele na verdade a subvertesse. Aspecto que podemos apreciar na seguinte observação de Vincent Descombes:

Poderia até admitir-se que, à primeira vista, o estruturalismo dificilmente parece adequado ao papel que ele viria a desempenhar por dez anos: um evangelho devastador, uma verdade subversiva, uma intrépida descoberta, a primeira contraposição ao *lógos* ocidental e a seu etnocentrismo... Longe de se apresentar como o cavaleiro do

---

também a cibernética e a teoria dos jogos. Esse recorte particular dos domínios em que a noção de estrutura era pertinente faz necessária uma observação pontual: o alheamento de Lévi-Strauss à "moda" estruturalista é notório.  
<sup>160</sup> Ademais, repare-se que, na passagem citada há pouco, Bento Prado Jr. não fala do estruturalismo em si, e sim do "efeito ideológico ou mundano da análise estrutural".

Apocalipse, o estruturalismo primeiro se autocaracterizou mais modestamente como um racionalismo expandido (DESCOMBES, 1998, p. 103).

Como explica Descombes na sequência dessa passagem, os domínios da razão então se viam expandidos de uma forma tal que, logo após transbordar a linguística, ela como que se via infiltrada na etnologia e na psicanálise (e, como veremos, a ordem dessa infiltração não é de todo irrelevante). Essa infiltração tendo contribuído, justamente, para que fossem reabilitadas duas das figuras da regressão, isto é, duas das figuras a partir das quais, por sua exclusão, o homem ocidental conquistou para si as prerrogativas jungidas da civilização e do pensamento racional, quais fossem, aquelas correspondentes ao homem primitivo (ou ao homem selvagem) e ao louco.<sup>161</sup>

O que talvez responda por essa capacidade de confrontar a razão ocidental em mais de uma frente é a aptidão ontológica, e sob a forma de uma ontologia inédita, presente na caracterização dos elementos linguísticos como entidades diferenciais (e, ficamos tentados a dizer, como entidades essencialmente outras).<sup>162</sup> Nas palavras de Jean-Claude Milner, que também pertenceu ao grupo responsável pela edição dos *Cahiers pour l'analyse*, e que, mais recentemente, escreveu *Le périple structural*, uma importante obra sobre as errâncias conceituais e históricas do estruturalismo (obra de onde retiramos o excerto seguinte):

o estruturalismo define uma nova modalidade de ser. Isso ficava evidente no *Curso [de linguística geral]*. Os atores do programa de pesquisa não estiveram todos cientes disso da mesma maneira, e aqueles que disso estiveram cientes depreenderam-lhe consequências diferentes. [Mas] o fato é que, por meio dos nomes de signo, de oposição, de distintividade, de traços pertinentes, de significante, etc., a doutrina [do ser que havia sido] herdada, tocante à articulação dos transcendentais *ens* e *unum*, sofria uma profunda perturbação. O Um e o Ser se encontravam doravante disjuntos: do que se seguia que a teoria daquilo em que consiste um ser se alterava; ser não é ser idêntico a si e, por essa identidade, contar por Um; ser é ser oponível e, desde o fato dessa oposição, não contar por Um senão num tempo segundo, pela mediação de muitos. Ao mesmo tempo, o Um ele mesmo se alterava:

---

<sup>161</sup> Poderíamos acrescentar ainda uma terceira figura da regressão, reabilitada já pela linguística estrutural, que seria a da infância. Note-se, entretanto, que caberia uma crítica a essa maneira de conceber tudo aquilo o que excede o esquadro da razão, como transparece na ironia de Deleuze e de Guattari: "O estruturalismo é uma grande revolução, o mundo inteiro se torna mais razoável" (DELEUZE & GUATTARI, apud VIVEIROS DE CASTRO, pp. 238 e 239).

<sup>162</sup> De maneira oportuna, lembremos das seguintes palavras de Ferdinand de Saussure: "Quando se diz que os valores correspondem a conceitos, subentende-se que são puramente diferenciais, definidos não positivamente por seu conteúdo, mas negativamente por suas relações com os outros termos do sistema. *Sua característica mais exata é ser o que os outros não são*" (SAUSSURE, 2006, p. 136, grifo nosso)

ele se encontrava disjunto da identidade (e esta, de sua variante realista: a semelhança) (MILNER, 2008, pp. 358 e 359).

Pois bem, até mesmo as positivities perfeitamente constituídas pela linguística e pela antropologia estruturais - positivities que se dispõem como tais em espaços de transformação algébrica por intermédio dos quais o pensamento poderia como que assegurar-se da posição de seus objetos -, até mesmo esses artefatos de lavra autenticamente científica (ou assim pretendida pelos seus formuladores) colocavam em causa uma nova espécie de idealidade. A propósito dessa peculiar idealidade, vale registrar que houve uma tentativa de reconsiderar a questão da ontologia em paralela reconsideração de uma possível "unidade" inerente ao estruturalismo. Essa tentativa, empreendida por Patrice Maniglier<sup>163</sup> num admirável esforço de releitura do estruturalismo em sua origem, pode ser retida aqui quanto a algumas das pretensões de seu autor, que de maneira muito perspicaz fez perceber como uma ontologia estrutural desaloja o senso comum:

Dar-se-ia conta, então, que é essa condição que o estruturalismo em suas diferentes vertentes não para de colocar, da definição que Lévi-Strauss dá para a cultura como sistema de sistemas, a Althusser definindo a economia como articulação em última instância, passando por Deleuze definindo o empirismo superior em *Diferença e repetição* como uma análise das modalidades de passagem de uma faculdade para uma outra. O que é preciso dizer é que não existe um terreno comum, ou seja, que o senso comum não é nada dado, mas sim alguma coisa, o efeito de horizonte que resulta da traduzibilidade das práticas umas nas outras. Jamais se deve hipostasiar um domínio do sentido extralinguístico somente porque se pode traduzir uma língua na outra, jamais se deve deduzir que em razão das práticas serem "traduzíveis" umas nas outras (ou seja, "representáveis" no sentido diplomático, uma na outra) que existe algo como um senso comum (MANIGLIER, 2013, pp. 264 e 265).

Como se pode ver, a estrutura envolve efeitos de tradução que impossibilitam uma tranquila referência externa, não só quanto àquilo que diria respeito à linguagem e a seu pretense referente mundano, mas também quanto ao que se poderia chamar de "falsas representações" da realidade, as quais estariam implicadas naquela articulação diferencial do par conceitual ciência/ideologia posta em relevo pela teorização de Althusser e de seus colaboradores.

Por fim, desmerecendo o menos possível a autonomia de disciplinas que se pretendiam científicas, as circunstâncias históricas e políticas em meios às quais surgiu o estruturalismo não podem deixar de chamar a nossa atenção: de certa forma, elas confinam com o que viriam

---

<sup>163</sup> Cf. também o livro de Patrice Maniglier sobre Ferdinand de Saussure, *La vie énigmatique des signes – Saussure et la naissance du structuralisme* [A vida enigmática dos signos - Saussure e o nascimento do estruturalismo].

a ser as tais heresias estruturais, apontando mais uma vez para o caráter intrinsecamente herético do próprio estruturalismo. O estruturalismo, se de fato se queria liberto de uma história enquanto categoria do pensamento, nem por isso podia proclamar absoluta independência da história mais recente da Europa e do mundo. Ou, para convidar a uma abordagem diversa do problema colocado em causa pelas relações entre uma e outra coisa, conquanto não seja o caso de asseverar para ele uma real dependência histórica e/ou política, é pelo menos a ocasião para uma fecunda "leitura comparada". Apesar de parecer um detalhe insignificante, nós poderíamos rememorar oportunamente o encontro de Lévi-Strauss com Jakobson em Nova York – encontro do qual surgiu *As estruturas elementares do parentesco* – como uma eventualidade decisiva para que o estruturalismo ultrapassasse as fronteiras da linguística. Assim procedendo, seria de se reparar igualmente que, além de um encontro teórico decisivo, trata-se do encontro de dois homens exilados durante a segunda guerra mundial, emigrados dos respectivos países em que haviam fixado residência, e obrigados a fazê-lo em decorrência de sua comum ascendência judaica, ascendência que teria significado para eles, em caso de permanência na Europa, a completa destituição de seus direitos civis e, muito provavelmente, a morte. Incidentalmente, a antropologia estrutural nascia sob o signo nefasto da perda da humanidade. Mas o estruturalismo – em linguística, quando pôde aprimorar as lições de Saussure sobre a sistematicidade da língua, conformando, no chamado círculo de Praga, uma ciência rigorosamente formal relativa à análise dos fonemas – descrevia um movimento ainda mais interessante, passível de correlação com as supracitadas circunstâncias históricas e políticas: ao mesmo tempo em que respondia a uma exigência científica, dando continuidade à longa tradição do estudo comparado das línguas indo-europeias (estudo que remontava a uma respeitada escola linguística do século XIX, escola da qual descendia Saussure) – e fazendo-o de maneira a torná-las todas analisáveis segundo critérios que satisfaziam certos rigores matemáticos –, a linguística estrutural, filha do entreguerras, reinstaurava a razão onde ela evidentemente havia faltado. Após o desacordo babélico da primeira guerra mundial, que, pode-se dizer, havia sido deflagrada por contingências relativas às dificuldades que as línguas enfrentam quanto às traduções requeridas pela política e pela economia, alguma razão era devolvida à totalidade das línguas<sup>164</sup> no exato momento em que as línguas (e, em particular, aquelas línguas que eram creditadas carregar o estandarte da razão) haviam sido demonstradas

---

<sup>164</sup> Pode-se constatar a existência de um tal propósito pela seguinte citação do trecho de uma carta de Trubetskói a Jakobson: "Eu tomo, por princípio, apenas línguas vivas e, das mortas, somente as mais bem elaboradas; porém as leis deduzidas da análise desse material, subentende-se, devem ser aplicadas a todas as línguas, inclusive às protolínguas (*praiazyki*) reconstituídas teoricamente e aos estádios de desenvolvimento das línguas históricas" (IVÁNOV, 2009, p. 336).



incapazes de promover a razão entre os homens. O movimento é, portanto, simétrico, ainda que seja inverso. E o mais significativo é que, de fato, as línguas recuperavam a razão, porém, unicamente ao preço de que a razão não pudesse mais reinar sobre as línguas: as pretensões políticas gestadas após um século de dominação colonial europeia, propaladas também pelas expectativas “progressistas” fomentadas pelo capitalismo mundial, encontravam um inimigo insuspeito numa ciência com aspirações igualmente globais, e isso porque se tratava de uma ciência que, tendencialmente (como mais tarde veio a se confirmar), permitia afirmar o inconsciente de todas as línguas. Em outras palavras, ciência que traçava um limite à política a partir do qual esta apresentava-se como sendo francamente incapaz de tutelar os diferentes regimes de fala por invocação de uma mística razão superior. Se Carnap havia lançado mão do princípio de tolerância, a advogar que na “(...) lógica não há moral” (CARNAP, apud CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 275) – do que se seguia a admissão de uma multiplicidade das “sintaxes” –, esse acabava sendo igualmente um pressuposto para a ciência estrutural das línguas, disso resultando que o desrespeito à dignidade “ontológica” de qualquer uma delas não podia senão escorar-se num mito da razão ou bem num mito que se faz passar por razão.

Numa outra frente, a História recebia um golpe ainda mais duro da antropologia estrutural, a qual fazia a razão empreender uma espécie de contra-marcha do Progresso: realizando uma caminhada avessa ao percurso das conquistas modernas da Europa (tal como esse percurso teria sido iniciado em 1492, data do surgimento daquilo que Immanuel Wallerstein chama de “sistema-mundo moderno”<sup>165</sup>), ela se aplicava a acompanhar o passo dos povos tidos como primitivos, e, em particular, o dos povos ameríndios. Por mais positivista ou academicista que se pudesse conceber Lévi-Strauss, é forçoso reconhecer que essa atitude não-progressista estava presente já no gesto inicial a desbastar a antropologia estrutural. A enunciação da universalidade do princípio de exogamia – isto é, a afirmação da universalidade do princípio que estabelece que é preciso desposar uma mulher num grupo diferente daquele ao qual pertence imediatamente o solicitante – estava imbuído de um certo particularismo, estranho à globalidade do progresso capitalista: no mundo humano, elementar é essa regra que faz com que os indivíduos circulem uns em relação aos outros para que eles possam comunicar entre si as suas respectivas relações de parentesco, constituindo automaticamente um exterior dessas relações que é o protótipo de todo desentendimento entre as diversas culturas, a limitação intrínseca de quaisquer humanismos. Em outras palavras, a cada cultura humana convém uma espécie de etnocentrismo, concedendo-se lugar, por conseguinte, a uma curiosa

---

<sup>165</sup> Cf. WALLERSTEIN, 2000.

generalização do homem-medida de Protágoras.<sup>166</sup> No entanto, paradoxalmente, a comum disposição etnocêntrica compreende maneiras muito distintas de afirmar-se, as quais seriam na verdade incomensuráveis umas às outras. E essa incomensurabilidade dos muitos etnocentrismos comporta mesmo uma definitiva provocação endereçada a qualquer um que quisesse estabelecer a universalidade do humanismo em contraposição ao particularismo do pensamento dos nativos<sup>167</sup>: tendo sido contemporâneo de acontecimentos históricos em que uma humanidade mostrava-se disposta a aniquilar sistematicamente os "inumanos" (dentre outras coisas, alegando uma superioridade racial amparada "cientificamente" em uma pureza das relações de sangue), Lévi-Strauss propunha-se falar em uma antropoemia [*antropohémie*]<sup>168</sup>, significando com esse termo a prática de "vomitar os homens". Não por acaso, esse neologismo representa o antípoda exato da antropofagia, que nada mais era que o

---

<sup>166</sup> Sobre a "universalidade" do etnocentrismo nas sociedades humanas, a melhor fonte é sem dúvida a seção "O etnocentrismo" do texto "Raça e história". Cf. LÉVI-STRAUSS, 1970, pp. 236 – 240. Agradecemos a Nina Clarice Montoto pela indicação.

<sup>167</sup> Lévi-Strauss chega a contrapor explicitamente um canibalismo moderno ao canibalismo primitivo em *O pensamento selvagem*, na sua mordaz crítica a Sartre, a qual exigirá a nossa atenção logo em seguida. Para a crítica desse canibalismo moderno, Cf. LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 286, nota 83.

<sup>168</sup> Segundo consta do seguinte trecho do capítulo nono, parte XXXVIII, de *Tristes trópicos*: "Mas, sobretudo, nós devemos nos persuadir de que certos usos que nos são próprios, [quando] considerados por um observador relevante de uma sociedade diferente, lhe apareceriam [como sendo] de mesma natureza que essa antropofagia que nos parece estrangeira à noção da civilização. Eu penso em nossos costumes jurídicos e penitenciários. A estudá-los de fora, ficar-se-ia tentado a opor dois tipos de sociedade: as que praticam a antropofagia, isto é, que veem na absorção de certos indivíduos detentores de forças assombrosas [*redoutables*] o único meio de neutralizá-las, e mesmo de obter-lhes vantagem; e as que, como a nossa, adotam o que se poderia chamar de *antropoemia* [*antropohémie*] (do grego *émein*, vomitar); colocados diante do mesmo problema, elas escolheram a solução inversa, consistindo em expulsar esses seres assombrosos para fora do corpo social, mantendo-os temporária ou definitivamente isolados, sem contato com a humanidade, em estabelecimentos destinados a esse uso. À maior parte das sociedades que nós chamamos de primitivas, esse costume inspiraria um horror profundo; ele nos marcaria a seus olhos com a mesma barbárie que nós ficaríamos tentados a lhes imputar em razão de seus costumes simétricos" (LÉVI-STRAUSS, (1955)/2008, p. 415). O brevíssimo comentário que elaboramos para interpretar a cunhagem do termo antropoemia, tal como ele consta do prosseguimento do texto principal, não corresponde exatamente ao sentido que vemos Lévi-Strauss atribuir a ela nessa passagem. Mas nós acreditamos que esse comentário mantém a sua pertinência, porque depreende mais enfaticamente uma maneira não-relativista de pensar as muitas configurações estruturais das relações humanas em função de sua diferença. De qualquer modo, como se pode constatar pela citação feita há pouco, vale dizer que é toda a pretensa universalidade do ideário "liberal" de civilização que é colocado em xeque pela cunhagem desse termo através do qual propõe-se apreciar o homem de uma outra perspectiva que não só a ocidental: é a própria sensibilidade estrutural que acusa a sujeição do mesmo (ou da identidade) à sua inscrição num campo único de recombinações "culturais". Desde esse exemplo, em que fica muito claro o grande potencial crítico do estruturalismo, pode-se notar que Foucault, enquanto pensador especialmente hábil para promover uma fecunda síntese entre a epistemologia histórica e o estruturalismo, faz valer as rupturas e as descontinuidades históricas contra o "dado" estrutural: atuando nas cercanias dos sítios em que o estruturalismo teria transbordado a linguística, a saber, na antropologia e na psicanálise, sua antropologia de nós mesmos começa, em *História da loucura*, por localizar o surgimento da categoria de doença mental, para, mais tarde, dando prosseguimento a essa radical crítica à cidadania liberal que Lévi-Strauss havia apenas esboçado, explicar detalhadamente, em *Vigiar em punir*, como a sociedade europeia passa a ser marcada de modo distintivo como uma sociedade que teria adotado a antropoemia como um de seus princípios elementares. Ainda que discrepe radicalmente de Foucault quanto a uma série de questões, de muitos modos, também é nessa intersecção, entre estrutura e história, que o pensamento de Badiou será entendido ganhar forma.

costume "bárbaro" tantas vezes evocado pelos conquistadores europeus para justificar a subjugação dos povos indígenas americanos. Ou seja, em máximo contraste com o que se acreditava ser uma natural indisposição à organização em sociedade própria às populações americanas – indisposição que, inclusive, seria determinante para que continuassem pequenos os grupos “selvagens” –, torna-se possível enxergar a disposição muito mais assustadora dos civilizados não só de engolir as muitas humanidades, mas de, uma vez engolidas, vomitá-las sistematicamente.<sup>169</sup> Se não o estabelecia de modo claro, Lévi-Strauss pelo menos deixava entrever que, a despeito de uma certa generalidade do etnocentrismo, além do fato de que não se é etnocêntrico sempre da mesma maneira, as consequências políticas dessas muitas maneiras também não são as mesmas.<sup>170</sup>

Portanto, pelo que foi exposto no início deste capítulo, verificamos que o estruturalismo entrava em uma profunda dissonância com a História, bem como com qualquer Sujeito a que seria devido o ato de criação desta. Mas isso ainda não responde à nossa pergunta quanto à possibilidade de o estruturalismo arruinar ou não o marxismo de Althusser: isso porque uma tal pergunta não faz referência à História, e sim, como sugerido em capítulo anterior, às temporalidades apreensíveis por uma disciplina científica histórica. Cabe, portanto, analisar

---

<sup>169</sup> Não estaríamos aqui tão distantes de uma perspectiva teórica de crítica efetiva à sociedade. Para convencer-se disso, basta recordar que, em sua *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer haviam pensado o movimento contraditório pressuposto à civilização ocidental: apresentando-se como aquela tradição detentora dos direitos irrevogáveis de declarar-se a mais apta para conservar a vida humana – a crer-se, portanto, a menos afeita ao que ela entende ser a prática supersticiosa do sacrifício –, ela tem de revelar-se, na verdade, como uma cultura que exige sacrifícios humanos nunca antes vistos, sendo estes últimos incomparáveis em sua desmedida. Valendo-se de um recurso um tanto inesperado às teorias antropológicas “positivistas” de Marcel Mauss e de Henri Hubert sobre o sacrifício, os dois pensadores alemães davam a ver, assim, que a razão instrumental, por sua pretensão de concretizar o mais adaptado dos antropocentrismos, colocava em marcha uma aniquilação geral das qualidades sob o pretexto de abolir todo e qualquer antropomorfismo: na esperança de que a imagem própria do homem como senhor da natureza finalmente se impusesse na prática, a sua tentativa de desaparecer com qualquer miragem humana que porventura ainda se refletisse nos mitos redundava numa calamidade triunfal. Não por outro motivo, o empreendimento teórico de uma dialética do esclarecimento acaba explicitando que não é menos supersticioso o desejo de desaparecer totalmente com a superstição, e nem tampouco menos mítica a narrativa afetada pela pretensão de que a referência aos mitos seja completamente abolida. Quanto a esse último aspecto, cabe lembrar das seguintes palavras de Lévi-Strauss: "Essa forma moderna da técnica xamânica que é a psicanálise retira suas características específicas, portanto, do fato de na civilização mecânica não haver mais lugar para o tempo mítico, a não ser no próprio homem" (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 220). Essas palavras indicam uma outra interlocução entre a filosofia do conceito em suas muitas facetas e a teoria crítica frankfurtiana: uma e outra tanto demandam como possibilitam novas relações com a psicanálise, demonstrando assim uma solidariedade conceitual muito rica, como mostrou Vladimir Safatle a propósito de Lacan e de Adorno em *A paixão do negativo*.

<sup>170</sup> Agradecemos especialmente a Victor Hugo Coelho por ter explicitado esse aspecto para nós. Muito provavelmente, quem melhor elaborou essa consequência política do pensamento de Lévi-Strauss foi Eduardo Viveiros de Castro, especialmente em “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2012, pp. 368 - 377.

um pouco mais detidamente os atritos entre estruturalismo e história, bem como entre os pensamentos de Lévi-Strauss e de Althusser.

\*

Nossa indagação começa por uma consideração mais detida daquilo que Lévi-Strauss tinha a dizer a respeito da história, entendida aqui não só como instância místico-teológica a ser grafada com uma maiúscula (caso que, aliás, nós já pudemos comentar brevemente), mas também, e sobretudo, como disciplina científica (que, afinal, era o objeto último visado por Althusser). Existem pelo menos três lugares onde procurar saber qual teria sido a posição do antropólogo relativamente à história, levando-se em conta que aqui nos restringimos a considerar o que Lévi-Strauss produziu até, no máximo, a primeira metade da década de 60 (para emparelhá-lo com o Althusser de *Pour Marx e Lire le Capital*): o primeiro lugar seria o artigo que abre *Antropologia estrutural I*, "História e etnologia", em que se indica uma insuspeita complementariedade entre as duas disciplinas, porém, com uma óbvia preferência pela sincronicidade; o segundo, o pequeno livro *Race et histoire [Raça e história]*, escrito a pedido da Unesco e publicado com o aval desta em 1952; e o terceiro, o último capítulo de *O pensamento selvagem*, "História e dialética". Desses três, a discussão mais interessante, pelo menos para os objetivos por ora visados por este trabalho, é com absoluta certeza a que corresponde ao terceiro caso: apesar de *Race et histoire* provavelmente constituir o testemunho mais completo das concepções do antropólogo sobre a história, o último capítulo de *O pensamento selvagem* apresenta uma vantagem para nós, que é a de tomar a forma de uma polêmica filosófica contra ninguém menos que o primeiro mestre de Badiou, Jean-Paul Sartre, ao realizar então uma crítica à *Crítica da razão dialética*.

De saída, tenhamos bem claro que a aludida polêmica com Sartre não pode ser tida propriamente como um desmentido da tendência do antropólogo de permanecer bem situado nos domínios que caberiam à sua disciplina. O problema, antes, é que o próprio exercício da antropologia demonstrava ter um alcance filosófico, detalhe nada menos que fundamental, ainda que muitas vezes ignorado. Se alguma coisa autorizava Lévi-Strauss a deixar temporariamente esses domínios, essa alguma coisa só poderia ser a diversidade do pensamento dos indígenas. E, de fato, é em nome dessa diversidade que Lévi-Strauss contesta a partição sartreana entre razão analítica e razão dialética – partição que, ironicamente, parece ao antropólogo desprovida da dialética que reivindica, pois estaria adstrita à unilateralidade com que afirma a superioridade da segunda sobre a primeira, a reincidir, assim, inadvertidamente,

numa razão analítica que se restringe a enaltecer a razão dialética, por fazer uso da classificação e da categorização própria à primeira para discriminar o que se ajusta e o que não se ajusta às respectivas denominações. A argumentação de Lévi-Strauss consiste, então, em apontar que, de certa maneira, do ponto de vista das exigências que Sartre havia feito à razão para conceder-lhe o epíteto de "dialética" – exigências que tocavam a certa capacidade da razão de perfazer totalidades –, o pensamento de alguns grupos indígenas, para o qual, por complicadas operações significantes, nada deveria restar de estranho, estaria muito mais apto do que o do próprio filósofo para corresponder a tais expectativas. Decerto, isso não constitui a ocasião de declarar o pensamento indígena superior ao pensamento do filósofo, nem tampouco de rebaixar este pelo que se poderia acreditar ser uma inconveniente proximidade com uma "razão selvagem". Em vez disso, essa argumentação representa a ocasião para contestar uma empresa teórica com fins soberbamente antropológicos e que, no entanto, permanece ignorante quanto à diversidade e à conseqüente riqueza do pensamento humano, em especial quando nega aos indígenas o pleno exercício da razão dialética. Para Lévi-Strauss, essa seria uma ignorância radicada na tentativa de fazer com que a razão alce voo sobre a natureza, numa infeliz presunção de pensar como pensamento apenas aquilo que se dá a ver na universalidade da consciência, isto é, na virtude reflexiva de apalpar-se e materializar-se no vácuo do mundo<sup>171</sup>: sendo alérgica à diversidade empírica em que se encontraria enredado o pensamento selvagem, assim como seria alérgica às positivities científicas do pensamento dito analítico, a razão dialética sartreana enxergaria a generalidade do homem através do prisma do *cogito* (mesmo que não seja exatamente o mesmo *cogito* de Descartes), crendo readquirir, assim, uma incontestável precedência tanto sobre o cientista quanto sobre o nativo.

Em resposta – tal como já havia feito Cavailles ao lançar a palavra de ordem de uma filosofia do conceito –, Lévi-Strauss deverá contrapor-se definitivamente à transparência do pensamento a si mesmo que proclama a filosofia da consciência. É assim que, dando indiretamente razão à síntese efetuada por Foucault no final de *As palavras e as coisas* – quando este, ao mesmo tempo em que deixava aflorar sua herança epistemológica, autorizava-se da etnologia e da psicanálise refeitas pelo estruturalismo para profetizar que o rosto do homem viria a se desfazer nas praias da história graças à ação das águas do tempo –, Lévi-Strauss decreta que "(...) o objetivo último das ciências humanas não é constituir o homem mas

---

<sup>171</sup> Não se perca de vista que nós tentamos reconstituir aqui o teor da crítica de Lévi-Strauss a Sartre. O que significa que não podem ser desconsiderados eventuais desentendimentos no que diz respeito à compreensão do filósofo pelo etnólogo.

dissolvê-lo" (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 275). Dissolução do homem que deveria valer, no final das contas, como uma dissolução de sua autonomia.<sup>172</sup> Faz-se necessário ter bastante presente, assim, que não era outro o resultado a que havia sido conduzido o estruturalismo no que diz respeito à relação entre o homem e a língua: de certa maneira, a partir da linguística e da antropologia estruturais, podemos dizer que não é o homem que fala a sua língua [*langue*], mas, antes, ele é que é falado por ela. E - para o estruturalismo de Lévi-Strauss -, tais como se imaginava que Sartre as concebia, a razão dialética, sendo inimiga declarada da razão analítica, dissimularia essa subordinação da fala à língua, cedendo à alteridade somente o lugar de uma intersubjetividade ideal. É por isso que, evadindo-se das positivities com que entretém-se a razão analítica, a razão dialética sartreana teria restaurado o solipsismo cartesiano, só que num nível distinto, um que lhe permitiria ignorar a existência de outras línguas e culturas (com a exceção, talvez, das línguas e culturas em que a razão se pronuncia):

De fato, Sartre torna-se cativo de seu *Cogito*: o de Descartes permitia ter acesso ao universal mas com a condição de permanecer psicológico e individual; sociologizando o *Cogito*, Sartre apenas muda de prisão. A partir de então, o grupo e a época de cada sujeito far-lhe-ão as vezes de consciência intemporal (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 277).

Sem nunca desculpar um etnocentrismo pelo outro, quer seja o do pensamento do filósofo pelo do nativo, ou vice-versa, o que está em questão é um problema antropológico dos mais espinhosos: o exercício da razão na inteligência do pensamento humano. A esse propósito, indica-se, então, a correta objetivação das propriedades comuns aos grupos humanos – como se sabe, designadas sob o estruturalismo de Lévi-Strauss como "invariantes" – como sendo estritamente dependente do sistema de suas diferenças. Maneira de avaliar a questão que, a julgar pela ótica de Lévi-Strauss, é fundamentalmente diversa da empresa crítica de Sartre.

Com efeito, este capítulo de *O pensamento selvagem* traz algumas importantes distinções que fariam contrastar radicalmente o estruturalismo e a fenomenologia. Contraste tanto mais eficiente se notamos que ele é cultivado desde uma raiz comum, o que permite observar movimentações divergentes de uma e de outra tradição a tomar como base um mesmo solo em que teriam se desenvolvido: no caso, o referido capítulo permite observar movimentações que partem de uma comum influência, duplamente articulada, a saber, aquela que Marx e Freud teriam exercido quer sobre Sartre, quer sobre Lévi-Strauss. Não obstante a

---

<sup>172</sup> O que não quer dizer que se trate de uma supressão dos dois. A metáfora da dissolução, retida à química, não é gratuita: ela admite um efeito de recomposição dos elementos reagentes em sua síntese. Cf. LÉVI-STRAUSS, 1989.

comunidade dos mestres, as lições que lhes são retidas por cada um dos discípulos encontram-se muita distantes uma da outra. Desde uma consideração sobre a impossibilidade de a razão dialética desempenhar o papel de instância reflexiva da razão analítica – como se ela pudesse retrair todos os passos desta e atestar a sua validade, ou seja, como se pudesse fazer as vezes de consciência para um pensamento tido em larga medida como ignorante de si –, o que ensinaram Marx e Freud, segundo Lévi-Strauss, muito embora faça menção ao sentido, diz respeito antes à opacidade deste:

Nesse sentido, parece-nos que, da lição combinada de Marx e Freud, Sartre reteve apenas a metade. Eles nos ensinaram que o homem só tem sentido com a condição de se colocar no ponto de vista do sentido. Mas é preciso acrescentar que *esse sentido nunca é o bom*: as superestruturas são atos falhos que socialmente “tiveram êxito”. Portanto, é inútil indagar sobre o sentido mais verdadeiro a obter da consciência histórica (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 282).

Conduzindo o intento de Sartre praticamente ao paroxismo, Lévi-Strauss conclui, então, que, dada a impossibilidade de a razão dialética adquirir a prerrogativa de explicar a razão analítica, a melhor parte de uma tal empresa filosófica se faria reconhecer precisamente em seus dotes analíticos. Ou seja, tudo o que seria creditável como razão a essa filosofia, incluída a sua apreciação da história, o seria em função de sua capacidade de perfazer totalidades sincrônicas – as quais, no entanto, a julgar pelas condições em que a própria filosofia em questão entende ser necessário atuar, tinham de revelar-se como totalidades que não podem ser nem concretas e nem históricas. Para Lévi-Strauss, o pensamento de Sartre, aspirando a ser a boa consciência da história, não iria muito mais longe do que representar, à sua revelia, a má consciência de um povo: ao generalizar uma circunstância particular, essa filosofia implica uma visão excessivamente próxima do mito, chegando mesmo a ser danosa, no que diz respeito a essa sua proximidade, na medida em que a desconhece. Ante uma tal proximidade, mantida na ignorância pelo filósofo, o antropólogo se permite, pois, avançar uma tese provocadora: "De fato, o problema colocado pela *Crítica da razão dialética* pode ser reduzido a este: em que condições o mito da Revolução Francesa é possível?" (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 282). Assim, a questão já não versa apenas sobre a unilateralidade etnocêntrica da filosofia sartreana, mas, talvez de forma ainda mais decisiva, ela versa também sobre o seu caráter abstrato e, como tal, estranho a qualquer razão a que possa aspirar o conhecimento histórico.

Para os fins da discussão que estamos a desenvolver no presente capítulo, o que importa de fato é esse diagnóstico, como se pode ver, referente ao conhecimento da história e a algumas de suas implicações políticas. Atalhando uma via rápida para situar a posição de Lévi-Strauss

em contraste com a de Althusser, notaremos que, em sua argumentação, o antropólogo registra o primeiro de uma série de paradoxos através dos quais se torna evidente uma disjunção irreparável entre, de um lado, a história e, de outro, a razão que poderia nela encontrar o seu fundamento. Dessa forma, segundo ele, é exatamente o privilégio concedido de maneira injustificada à história e à dimensão temporal pela filosofia sartreana que seria responsável por interditar a esta última qualquer objetividade reconhecível a uma ciência histórica. Isso porque o que uma tal filosofia acredita encontrar na perspectiva histórica – a saber, a continuidade temporal, “interioridade” ausente das descontinuidades ou “exterioridades” espaciais próprias à objetividade dos saberes positivos – não passaria de uma hipóstase do sentimento de si, transmutado no "+ 1" de uma intersubjetividade ideal. De outra maneira, diremos que aquilo que estaria pressuposto na filosofia sartreana, em sua parcialidade mítica e em seu *cogito* falsamente altruístico, é a ideia de que a história se compreende como uma sequência de acontecimentos que concerne a todos os homens de forma perfeitamente unívoca. Pressuposição que repousa sobre a possibilidade de a história ser considerada em sua totalidade. O que, de um ponto de vista estritamente objetivo, nunca poderia ocorrer, porque, ainda que se conceda a ideia da história ou dos momentos históricos como uma totalidade de acontecimentos, é exatamente isso o que o pensamento não seria capaz de alcançar por quaisquer meios concebíveis; ou pelo menos não se é questão de esgotar, de forma propriamente racional, todo um intervalo histórico e os acontecimentos que lhe seriam correspondentes. Uma concepção como essa, de uma História ou de um instante histórico total, demandaria as qualidades de um hábil artesão de paradoxos, tais como aquelas ostentadas por Jorge Luis Borges, que num de seus contos mais famosos fala de um homem de tal maneira memorioso que "(...) incomodava-o que o cachorro das três horas e catorze minutos (visto de perfil) tivesse o mesmo nome que o cachorro das três e quinze (visto de frente)" (BORGES, 2007, p. 107); e, em outra ocasião, fala de uma ciência cartográfica tão exuberante em seus recursos que era capaz de construir uma réplica exata de todo um império para que ela funcionasse então como o mapa deste, o que é o mesmo que um mapa feito com o único propósito de que os viajantes se percam, ou de que ele mesmo seja engolfado por sua indizível ociosidade.<sup>173</sup> Devolvendo a palavra a Lévi-Strauss em hora oportuna: "Uma história verdadeiramente total neutralizar-se-ia a si própria; seu produto seria igual a zero" (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 285).

---

<sup>173</sup> O primeiro conto corresponde a "Funes, o memorioso", texto que integra *Ficções*. A outra referência, um pequeno texto de *O fazedor*, intitulado "do rigor na ciência".



Desde o ponto de vista de Lévi-Strauss, fica bastante óbvio que uma razão verdadeiramente preocupada com o conhecimento da história deve atuar de maneira muito mais modesta. No máximo, ela deveria agir como se a empregasse uma bússola que a auxiliasse a navegar na inesgotável multiplicidade do tempo e do espaço passados – mesmo que fosse na multiplicidade deste instante que, sendo nomeado “agora”, acaba de passar, perdido para sempre em sua matéria simplesmente inapreensível para o pensamento presente. Sendo de qualquer maneira inevitável, o que essa instrumentalização do tempo histórico atesta é que à disciplina científica que dele se ocupa não seja nunca dispensável o uso de um código para organizar tamanha riqueza de elementos e de relações. Logo, a partir do emprego desse código, ela deveria realizar cortes na inesgotável multiplicidade sob a qual se lhe oferece a matéria histórica, escolhendo cautelosamente os ângulos de entrada, e procedendo com igual cuidado quando é questão de aparar as arestas de sua saída. O que quer dizer que, renunciando à continuidade, a história, para que seja passível de algum conhecimento – e, mais, para que seja passível de qualquer coisa que possa ser aceita enquanto conhecimento científico –, deve subordinar-se à razão analítica e às descontinuidades positivas. Às datas é que passa a caber, por conseguinte, a função de código, operando como um esqueleto significante que, por sua simples oposição sistemática (destituída, portanto, de um significado imediato), autoriza discriminar como que as diferentes anatomias do tempo. Já que as datas não são recorrentes – o que significa que, à diferença de uma escala termométrica e de muitas outras mensurações físicas, as medições históricas não indicam nada que se repita ou que retorne a um mesmo lugar<sup>174</sup> –, elas conformam uma miríade de conjuntos, os quais são descontínuos relativamente uns aos outros. Como tais, eles não se dispõem a uma distribuição linear unívoca, de sorte que não só não são imediatamente comparáveis, digamos, os dias e os milênios, mas são também incomparáveis entre si as muitas classes de dias.

Lévi-Strauss arquiteta, assim, uma espécie de "teoria dos conjuntos históricos" - sendo essa teoria muito similar em alguns de seus aspectos àquela sugerida por Badiou quando este se esforçava por suplementar o edifício althusseriano em "Le (re)commencement du matérialisme dialectique".<sup>175</sup> Evocando ainda alguma simetria com o que diz Badiou a respeito da ciência em "Marque et manque" (mas também com o que ele diz sobre o infinito-ponto em

---

<sup>174</sup> Utilizamos a expressão "retornar ao mesmo lugar" em conformidade com uma das definições que Jacques Lacan forneceu para compreender o que ele chamava de Real. A expressão é empregada pelo psicanalista pelo menos desde o segundo ano de seu seminário. O seu sentido, de inspiração astronômica, poderá ser melhor compreendido na segunda parte desta tese.

<sup>175</sup> No capítulo seguinte, nós veremos que essa proximidade é mais importante do que ela parece a princípio.

"La subversion infinitésimale"), Lévi-Strauss fala em seguida de qualquer coisa como uma estratificação que impossibilitaria uma visada total da História:

A história é um conjunto descontínuo formado de domínios da história, cada um dos quais é definido por uma frequência própria e por uma codificação diferencial do antes e do depois. Entre as datas que os compõem uns e outros, a passagem não é mais possível, assim como entre números racionais e números irracionais. Mais exatamente: as datas próprias a cada classe são irracionais em relação a todas as das outras classes (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 288).

Reforçando as simetrias (ainda que arrevesadas), o antropólogo finaliza com uma oblíqua referência ao teorema de Gödel:

Consequentemente e conforme o nível onde se coloca o historiador, este perde em informação o que ganha em compreensão e vice-versa. Como se a lógica do concreto quisesse lembrar sua natureza lógica modelando na argila do devir um confuso esboço do teorema de Gödel (LÉVI-STRAUSS, 1989, pp. 289 e 290).

Donde se seguem mais leis paradoxais, a determinar, basicamente, a mútua compensação daquilo em que podem ceder um ao outro, mas igualmente daquilo em que se destituem mutuamente os polos opostos da história e da objetividade: desde essas determinações paradoxais, desenha-se uma dialética, sempre incompleta, entre a quantidade de informações disponíveis ao historiador e a qualidade da narrativa a ser ordenada por seu pensamento, dialética que vem a sintetizar as suas totalidades somente sob a condição de renunciar ao Absoluto. Essa condição da disciplina histórica, Lévi-Strauss a resume numa concepção que, se não esvazia de todo o histórico (como de fato não faz), pelo menos o destitui de uma inteligibilidade privilegiada, e mesmo de qualquer singularidade que lhe fosse exclusiva do ponto de vista da razão que a ele se aplica. É o que o trecho a seguir faz ver muito bem:

Mas existe um outro meio de eludir o dilema sem por isso destruir a história. Basta reconhecer que a história é um método ao qual não corresponde um objeto específico e, por conseguinte, recusar a equivalência entre a noção de história e a de humanidade que nos pretendem impor com o fito inconfessado de fazer da historicidade o último refúgio de um humanismo transcendental, como se, com a única condição de renunciar aos *eus* por demais desprovidos de consistência, os homens pudessem reencontrar no plano do nós a ilusão da liberdade (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 290).

Dessa maneira, para um estruturalismo mais "ortodoxo", que pretendia adequar-se a certos ideais de objetividade científica, a história poderia até ser ponto de partida, mas nunca uma

destinação do pensamento: "Tal como se diz de algumas carreiras, a história leva a tudo mas com a condição de sair dela" (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 291).

\*

Não admira, portanto, que Althusser entendesse não pertencer à constelação estruturalista que, a certa altura, ofuscou a fenomenologia na França. Desobedecendo as recomendações taxativas de Lévi-Strauss, Althusser retornava, e com um passo firme, ao matadouro do conceito a que se dá o nome de história. Ao mesmo tempo, ele não parecia nem um pouco disposto a admitir que um *cogito* plural fosse a condição de um pensamento histórico: de sua parte, havia concordância com a crítica de Lévi-Strauss à intersubjetividade ideal de Sartre, bem como alguma proximidade das lições aprendidas com Marx e Freud quanto à opacidade do sentido. O que não quer dizer necessariamente que a crítica de Althusser ao humanismo e ao historicismo como dois dos maiores desencaminhamentos do marxismo devesse qualquer coisa ao antropólogo. E isso porque, como já foi dito, havia significativas diferenças entre o estruturalismo e a epistemologia francesa, na exata proporção em que os dois se moviam contra um mesmo pano de fundo de crítica às filosofias da consciência.

Diga-se, então, que, se à dissolução do homem promovida pelo estruturalismo seguiu-se um *boom* anti-humanista na década de 60, isso tampouco se deve a que o projeto de uma tal dissolução fosse absolutamente inédito na filosofia francesa.<sup>176</sup> O anti-humanismo encontrava respaldo em pelo menos outras duas tradições, um pouco mais antigas e inimigas uma da outra: o bergsonismo e a epistemologia histórica. Estando curiosamente próximas uma da outra, essas duas tradições apresentavam consequências semelhantes, sem que pudessem, contudo, evitar uma série de mal-entendidos e de efetivos desencontros. Em verdade, faz-se necessário observar que a epistemologia francesa, sobretudo na figura de Gaston Bachelard, havia se amoldado como o simétrico inverso do vitalismo de Henri Bergson: os seus respectivos pensamentos configuraram-se como duas filosofias da heteronomia, as quais, entretanto, encontraram em instâncias perfeitamente opostas (ou assim dispostas pelas duas tradições) a oportunidade de realizar o elogio da diferença criadora. Dessa forma, enquanto o bergsonismo adejava à evolução criadora da vida, imaginando-a como um antídoto à inércia da matéria, esta última tida por característica do pensamento lógico-matemático, o racionalismo aplicado de Bachelard propunha-se como um perpétuo recomeço precisamente por entender ser necessário, sempre por intermédio do recurso às formas matemáticas, romper inúmeras vezes com a inércia

---

<sup>176</sup> Ainda que fosse de fato inédito pela forma como propunha realizar uma tal dissolução.

vital. Nenhuma das duas tradições, portanto, deixava lugar a que o homem ou a humanidade pudessem constituir o centro da existência, situando-os, quando muito, como lugares de passagem. De fato, o que essas duas filosofias exigiam do homem era o contrário do que se poderia conceber como uma permanência em seu próprio ser: elas exortavam a suas metamorfoses ou a uma radical mudança, ainda que de formas diversas e opostas entre si. Metamorfose ou mudança radical que, como era de se esperar, colocavam em causa novas temporalidades. Assim, enquanto em Bergson os movimentos subsequentes do vivente expressavam de maneira continuada os movimentos passados, sem que por isso houvesse estrita determinação daqueles por estes, em Bachelard havia uma radical ruptura entre os dois momentos possibilitada apenas pela interveniência da matemática e das ciências impelidas por seu formalismo sempre renovado. Exatamente onde a epistemologia histórica se queria dialética, a saber, naquilo que ela entendia como sendo uma condição necessária ao advento das novas temporalidades.

Nesse ponto, um detalhe em particular tem de chamar a atenção dos historiadores do pensamento francês contemporâneo, detalhe que corresponde a uma referência oblíqua e, ao mesmo tempo, inequívoca: esse detalhe consiste na referência a Bergson que perfazem os dois livros de Bachelard a tratar do tempo, quais sejam, *A intuição do instante* e *A dialética da duração*, livros publicados, respectivamente, em 1932 e em 1936. De acordo com a observação atenta de Frédéric Worms<sup>177</sup>, esses são livros que carregam desde o título o estandarte do anti-bergsonismo: os seus títulos permutam convenientemente duas expressões – quais sejam, a “intuição da duração” e a “dialética do instante” –, expressões que circunscrevem dois tópicos de suma importância no conjunto do pensamento bergsoniano, traduzíveis nas duas multiplicidades nele compreendidas, e doravante destituídos por Bachelard da pretensa validade que a oposição entre espaço e tempo os teria investido em Bergson. Desde então, o instante, corte espacial do tempo, já não encerra o pensamento no que se supunham ser os imobilismos da dialética, assim como a duração, multiplicidade temporal, perdeu de sua parte a capacidade de manter qualquer vínculo especial com a espontaneidade da intuição: a partir de agora, toda intuição parte de uma descontinuidade, e as descontinuidades iniciam o jogo de posições e pressuposições em que uma duração se estende dialeticamente. Com o que, à semelhança do estruturalismo, o espaço readquiriria alguma precedência sobre o tempo: não por

---

<sup>177</sup> Cf. o ensaio “La rupture de Bachelard avec Bergson comme point d’unité de la philosophie du XXe siècle en France” [“A ruptura de Bachelard com Bergson como ponto de unidade da filosofia na França do século XX”], in WORMS & WUNENBURGER, 2008.

acaso, é num espaço combinatório que Cavaillès deverá inscrever a atividade própria ao devir das matemáticas. Mas, em franca contradição com o que esperavam dessa espacialização do pensamento os muitos formalismos e logicismos (incluído aí o logicismo idealizado por Bergson contra o qual contrapor o seu vitalismo), para a epistemologia histórica, o espaço não volta a dobrar-se sobre si mesmo e a contrair-se num único instante, como se ele pudesse então render a imagem eterna da Verdade. No lugar dessa Verdade total, o pensamento especializado é reiteradamente fraturado, produzindo com isso temporalidades inúmeras e não-coordenáveis (ou ainda, produzindo estratificações, para recorrer à metáfora de Badiou utilizada em "Marque et manque"). De maneira que a epistemologia francesa era histórica, não porque enxergasse em cada momento da história um *Zeitgeist* que favorecesse esta ou aquela forma de pensar, mas, ao contrário, porque são as novas formas de pensar providenciadas pelas práticas científicas que fazem propriamente enxergar alguma sequência histórica: é o espaço combinatório que instaura os novos tempos do mundo, é de lá que provêm os movimentos que transfiguram essencialmente a realidade.

A partir dessa compreensão dialética de uma história escandida pelas ciências, as simetrias entre a estratificação científica apresentada em "Marque et manque" e a teoria dos conjuntos históricos de Lévi-Strauss ganham um relevo de maior pertinência para nós: o esquema teórico do antropólogo poderia mesmo ser proveitosamente empregado para descrever algo aproximado daquela produção de descontinuidades conceituais que, segundo a epistemologia francesa, era própria às ciências.<sup>178</sup> No entanto, essa descrição não perfaz uma História das ciências. Como mostrou o próprio Lévi-Strauss, tais categorias não convêm a uma história no sentido usual do termo – qual seja, o da sucessão linear de acontecimentos acumulando-se indiscriminadamente num único e mesmo *continuum*. O que, aparentemente, deveria comprometer o ponto de vista dessa epistemologia, justamente porque poderia maculá-la pela sugestão de que a ela estariam pressupostos tão somente pontos de vista particulares: o construto teórico de Lévi-Strauss apresentava uma consequência que se poderia supor inadmissível para essa outra tradição do pensamento francês, qual seja, a de que os muitos conjuntos não pudessem nunca afirmar-se para-além de sua parcialidade, reduzindo-se à situação inultrapassável de uma "história-para", ou seja, uma história que só tem validade quando se adota um determinado ponto de vista. Mas a epistemologia francesa esquivava-se

---

<sup>178</sup> Aliás, a maneira como Lévi-Strauss se refere ao processo de conhecimento em *O pensamento selvagem* é também uma consideração consequente quanto à dissolução da instância racional reflexiva, como se pode constatar através de uma leitura de seu último capítulo.

de um tal obstáculo deslocando habilmente a questão, porque ela não indagava de que ponto de vista a ciência faz sentido, e sim que sentido encontra-se autorizado desde que se adote os muitos pontos de vista franqueados pela construção de novas práticas científicas. Isso decorria do fato de que, para a epistemologia francesa, admitindo-se a tarefa de fazer justiça à imanência da razão às ciências, era preciso adotar uma perspectiva acontecimental [*événementielle*] da história. Talhada nos moldes da importância conferida à ruptura, essa necessidade, Bachelard a frisava já muito cedo em sua trajetória intelectual, possibilitando com isso uma nova abordagem conceitual da temporalidade e da história no pensamento francês: *A intuição do instante*, primeiro dos dois livros do epistemólogo a tratar do tempo, foi escrito por ocasião da publicação de *Siloë*, de autoria do historiador Gaston Roupnel, que, à diferença das longas durações estruturais escrutinadas pelos *Annales* (e, em particular, por Fernand Braudel), forneceria, de acordo com Bachelard, uma importante lição quanto à consideração de uma história focada nos *événements*, os acontecimentos.<sup>179</sup> Logo, os acontecimentos irrompem num tempo e num lugar determinados, podendo-se descrevê-los como esses conjuntos descontínuos para com tudo o mais. Entretanto, tratar-se-ia de um tempo e de um lugar determinados retroativamente, pelos acontecimentos eles mesmos. Ainda que esses conjuntos não totalizem a história, nem por isso eles deixam de ser universais: na verdade, é porque eles têm um alcance universal que os acontecimentos conseguem irromper no *continuum* do ser, descontinuando com isso a indistinção repetitiva de uma História.

Com efeito, era esse o motivo pelo qual Badiou, em "Marque et manque", caracterizava a ciência como uma "psicose de nenhum sujeito", atuante através de uma "forclusão de nada" (isto é, de nada que faltasse às ciências): pensada por Lacan graças a algumas das ferramentas teóricas tornadas disponíveis pela antropologia estrutural, a forclusão acusava-se na ausência da escansão a ser realizada pelo Nome-do-Pai, escansão que deveria instituir a ascendência estrutural do sujeito (mesmo que, no caso da psicanálise lacaniana, essa ascendência não permita nenhuma identificação do sujeito à estrutura); mas os conceitos científicos não têm qualquer ascendência, não estando em absoluto limitados ou sequer referidos pelas parcialidades das relações de parentesco ou de quaisquer outros sistemas significantes. O que, dentre outras coisas, quer dizer basicamente que um teorema matemático funciona tão bem em português quanto em japonês, e isso porque o que se escreve num teorema não se encontra

---

<sup>179</sup> Para uma apreciação mais detalhada da relação entre Bachelard, Roupnel e Braudel, Cf. O artigo "Um debate sobre a descontinuidade temporal: Fernand Braudel, Gaston Bachelard, Gaston Roupnel e Georges Gurvitch", de André Fabiano Voigt.

restrito a nenhuma língua em particular, exceto pela “língua” inespecífica de seu formalismo.<sup>180</sup> No domínio científico, os patronímicos, se é que cabe aí uma tal designação, não indicam nenhuma filiação: o teorema de Pitágoras, por exemplo, não depreende praticamente nada do nome de seu autor, senão que é a operação anônima de equivaler o quadrado da hipotenusa à soma dos quadrados dos catetos que emprestaria algum “significado” ao sintagma. É claro que, numa espécie de mito da razão, Pitágoras poderia ser visto como o fundador legendário de uma nova maneira de praticar as matemáticas. No entanto, no que diz respeito à ciência posta em prática pelo teorema, esse detalhe mítico seria perfeitamente acessório: para o materialismo dialético, isso não passava de um dos muitos efeitos da re-inscrição ideológica de um conceito científico. O que significa que, num primeiro confronto entre Althusser e Lévi-Strauss, pode-se dizer que, pelo menos segundo os anseios do filósofo marxista, a parcialidade decorrente da universalidade do etnocentrismo como que se deixava resolver pela articulação diferencial do par ciência/ideologia: se o grupo humano ou o sujeito do inconsciente admitem ou mesmo pressupõem uma sutura do sentido, as ciências vão na outra direção, dessaturando os significantes de qualquer parcialidade estrutural.<sup>181</sup>

A epistemologia francesa, tal como o estruturalismo em suas origens, também movia guerra contra a univocidade da razão. Porém, os flancos que ela surpreendia em seus assaltos a uma tal Razão unívoca não estavam tão bem distribuídos geograficamente quanto aqueles contra os quais investiam a linguística e a antropologia estruturais: em larga medida, pelo menos se nos colocamos dentro dos marcos do século XX, esses flancos se limitavam àquilo em que a univocidade da razão era desnudada mais explicitamente nos departamentos de matemática, física e química das grandes universidades do “Ocidente” – e, sem nos restringirmos completamente à faceta institucional das ciências, eles se limitavam também aos laboratórios e escritórios em que as grandes descobertas nessas áreas se efetuaram. No entanto, a despeito de suas frentes de batalha localizarem-se de forma bastante suspeita quanto à sua “centralidade” (a adotar-se aqui a representação do planeta segundo a cartografia do “velho mundo”), eles nem por isso poderiam ser tidos como se determinados ou absolutamente condicionados por sua localidade geográfica. Com o que os conjuntos históricos,

---

<sup>180</sup> Lembremos de uma definição dada (ou simplesmente aceita) pelo “último” Badiou para se referir às matemáticas, definição que consta da entrevista concedida pelo filósofo francês a Tzuchien Tho presente na edição em inglês de *Le concept de modèle*: “A particularidade a menos particular” (BADIOU & THO, 2007, p. 91).

<sup>181</sup> No entanto, isso quer dizer – como o seu próprio nome indica – que, para que haja dessuturação, é preciso sempre atravessar um conjunto particular de suturações estruturais. Uma tal dialética, a vincular toda universalidade à particularidade de uma determinada situação, permanecerá como um dos elementos estruturantes do pensamento de Badiou.

aparentemente entregues a uma parcialidade que lhes seria inerente, podiam retroagir sobre o painel "estático" de Lévi-Strauss. Se assim o quisessem, e se uma tal ocasião houvesse existido, os porta-vozes da epistemologia histórica teriam respondido que a mínima objetividade conferível à antropologia estrutural devia-se, afinal, à universalidade das matemáticas. Em outras palavras, a localização de uma constelação etnológica sincrônica mostrava-se dependente da atividade diacrônica de produção de conceitos científicos.<sup>182</sup> Os acontecimentos correspondiam, portanto, às práticas através das quais a autonomia científica se firmava perante o mundo. Pode-se concluir, assim, que uma certa ideia de acontecimento<sup>183</sup>, carregada de um sentido eminentemente prático, é um dos legados mais importantes da epistemologia histórica à filosofia francesa: na história desta, uma vez que essa ideia tenha sido vinculada à prática científica, sem por isso encontrar-se a ela necessariamente atrelada, tem-se diferentes visadas temporais, conforme se possa disputar a sua natureza. Michel Foucault, que ninguém se atreveria a tomar por um epistemólogo ou por um historiador das ciências *tout court*, permitia-se então dizer a Badiou, numa das entrevistas conduzidas por este em 1965:<sup>184</sup>

---

<sup>182</sup> Em que pese a possibilidade de contrapor uma concepção teórica à outra, é importante notar que Lévi-Strauss não ignorava a hipótese de tomar como objeto histórico a atividade científica. Na verdade, o que acontece é que o antropólogo discordava dessa abordagem, como se pode constatar pela leitura de *Raça e história*. Não é por menos que a revolução neolítica – que concorda com o sentido etimológico de "cultura" (do latim, "agricultura") – seria tida pelo etnólogo como a única revolução que verdadeiramente concerne toda a humanidade: o homem é apreendido através de uma certa capacidade, que lhe seria característica, de cultivar o que é real, e, testemunhando isso, as próprias estruturas lógicas poderiam ser traduzidas no sensível.

<sup>183</sup> Não se pode perder de vista que, na tradição da filosofia francesa contemporânea, a palavra *événement* serve, em larga medida, como um correspondente para o termo alemão *Ereignis*, cujo porte conceitual é devido especialmente ao pensamento de Heidegger. Assim, em convergência com o que foi exposto a respeito do *événement*, cabe destacar a propósito do *Ereignis* heideggeriano que "(...) este é original, novo, a cada vez único" (GILBERT, 2003, p. 1027). Em outras palavras, o *Ereignis* "(...) rompe a continuidade do tempo" (GILBERT, 2003, p. 1027). Nesse sentido, o emprego da palavra *événement* por Bachelard possui uma grande afinidade com a filosofia heideggeriana. Como mostra o artigo de Fábio Ferreira, intitulado "O valor ontológico do pensamento bachelardiano", essa afinidade concerne a uma dupla frente, a revelar-se tanto nos momentos em que Bachelard reflete sobre as ciências como quando se dedica a pensar a poesia. Em ambas as ocasiões, está-se a lidar com algo da ordem de um acontecimento, que, como tal, "(...) não tem preparação, jamais é tributário de uma história, não tem uma origem senão que é, ele mesmo, origem... originário" (FERREIRA, 2003, p. 24). Mas esse entroncamento do pensamento francês diverge consideravelmente da interrogação ontológica que tem lugar na filosofia de Heidegger, porque a prática científica não promete nenhum acesso a uma ontologia fundamental: o seu devir ontológico não se traduz imediatamente em um discurso sistemático sobre o ser do ente. Essa consideração fornece uma indicação preciosa quanto a pensar a razão para que, em última instância, a aventura ontológica de Badiou deva ser apreciada em contraposição à empresa heideggeriana, ainda que a tenha como uma referência importante. E, não por acaso, a partir dessa mesma referência pode-se estimar a importância de Lacan para a formação do pensamento maduro de Badiou, uma vez que o psicanalista tenha se provado igualmente capaz de cisões tão singulares, como no caso da formulação e reformulação do conceito de real, que é dotado ao longo do ensino do psicanalista de um alcance existencial-matemático.

<sup>184</sup> Ainda no ano de 1965, num texto escrito em resposta a uma solicitação do Círculo de epistemologia da *École Normale* e publicado nos *Cahiers pour l'analyse*, ao contrapor à metodologia dos *Annales* de escrutinar longas durações uma tendência historiográfica emergente, Foucault teria dito: "Ora, mais ou menos na mesma época, nessas disciplinas que se chamam história das ideias, das ciências, da filosofia, do pensamento, da literatura também (sua especificidade pode ser negligenciada por um instante), nessas disciplinas que, apesar de seu título,



Eu sou um feroz partidário de uma visão acontecimental [*événementielle*] da história, pelo menos no que diz respeito à filosofia, uma vez que, até hoje, nós nunca nos ocupamos da história do pensamento a não ser em termos abstratos e [por meio de] estruturas gerais, através do ideal e do atemporal. Assim, talvez nós devêssemos tentar uma história puramente acontecimental da filosofia em vez daquela dos filósofos (FOUCAULT in BIANCO & THO, 2013, p. 53).

Ademais, se dirigirmos o olhar para a configuração do panorama filosófico francês num período um pouco mais próximo de nós, notaremos que o grande tratado de ontologia de Badiou, publicado em 1988, deverá organizar-se precisamente em torno ao par (ou bem em torno ao páreo) do ser e do acontecimento – o que o seu título, inscrito na linhagem de confrontação ontológica inaugurada por Heidegger, estabelece muito claramente: *L'être et l'événement* [*O ser e o acontecimento*]. E, sem sombra de dúvida, é uma perspectiva acontecimental que orientava a crítica de Althusser ao humanismo e ao historicismo, providenciando uma diferença irreduzível para com a antropologia estrutural: a de uma perspectiva que se tem como histórica porque respeitosa das práticas produtoras de novas temporalidades.

Entretanto, como já foi observado em capítulo passado, haveria alguns importantes acréscimos do althusserianismo à epistemologia histórica francesa: ainda que não alterasse os seus propósitos declaradamente epistemológicos (como parece ter sido o caso com Foucault, que também enveredou pelas bifurcações históricas), para pensar esse movimento de posição e escansão da história, Althusser não recorria, tal como o faziam Cavallès e Bachelard, às matemáticas e a seu formalismo criador. Em consonância com a abordagem prática dessa mesma epistemologia – que concebia as ciências como um processo de construção de seu

---

escapam em grande parte ao trabalho do historiador e a seus métodos, a atenção se deslocou, ao contrário, das vastas unidades a formar 'época' ou 'século' em direção aos fenômenos de ruptura. Sob as grandes continuidades do pensamento, sob as manifestações massivas e homogêneas do espírito, sob o devir teimoso de uma ciência implacável em seu desejo de existir e de aparecer completa desde o seu começo, procura-se agora detectar a incidência das interrupções. G. Bachelard reparou nos limiares epistemológicos que rompem o acúmulo indefinido dos conhecimentos; M. Guérault descreveu sistemas encerrados, de arquiteturas conceituais fechadas, que escandem o espaço do discurso filosófico; G. Canguilhem analisou as mutações, os deslocamentos, as transformações no campo de validade e as regras de uso dos conceitos” (FOUCAULT, 1965, pp. 9 e 10). Ao assinalar essa nova tendência, concretizada em Bachelard, Guérault e Canguilhem, podia-se evidenciar “(...) o que se tornou a história no trabalho real dos historiadores”, a saber, “um certo uso da descontinuidade para a análise de séries temporais” (FOUCAULT, 1965, p. 11). Pouco tempo depois, esse mesmo texto será reescrito e transformado na introdução de *A arqueologia do saber*, sendo acrescentada a essa passagem em particular uma nota que expande o rol de pensadores que teriam indicado que o trabalho do historiador passou a ser o de fazer um certo uso da descontinuidade: quem se encontra referido nessa nota não é ninguém menos que Louis Althusser. Cf. FOUCAULT, pp 10 - 12. Diga-se que a preocupação com a noção de acontecimento, transparente na entrevista que citamos logo na sequência do texto principal, foi tida por Canguilhem como um aspecto fundamental para apreciar o pensamento de Foucault. Cf. CANGULHEM, 1986.

próprio domínio de operação –, ele procedia como que a lembrar-se especialmente daquela famosa passagem de *A ideologia alemã* em que Marx e Engels reprovavam o materialismo incapaz de mediações históricas de Feuerbach:

Ele [Feuerbach] não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas (ENGELS & MARX, 2007, p. 30).

Falhando em pensar a realidade como *atividade sensível* (diagnóstico que será reiterado na primeira das onze “teses sobre Feuerbach”), Feuerbach não podia senão recair na contradição de não ser histórico quando se arvorava materialista, e de não ser materialista quando se arriscava histórico – deixando por descobrir aí o ponto de convergência virtual de uma nova abordagem da história como objeto de conhecimento. Ainda que pouco depois, no prosseguimento de *A ideologia alemã*, Marx e Engels subordinem a prática científica à indústria e ao comércio, ainda assim uma nova forma de praticar a disciplina histórica principiava por surgir com eles, pela maneira inédita de correlacionar uma tal disciplina à prática humana de transformar o mundo sensível. Característica que teria revolucionado o pensamento histórico, era precisamente ela que Althusser havia assinalado, num curso que tinha por tema a filosofia da história, como sendo a contribuição do marxismo a uma tal área do saber:

Enquanto nas teorias clássicas da filosofia da história o que se quer explicar *é o passado*, enquanto para o filósofo da história e para o historiador clássico o passado é o próprio elemento da história, a tal ponto, que, por exemplo, os manuais modernos e os currículos param cinquenta anos do presente histórico (*Wesen ist was gewesen ist*), a teoria marxista da história mostra que a sorte da teoria da história na verdade está em jogo *no presente*, na *prática presente e na ação histórica presente*, e que essa prática presente desempenha papel capital na *verificação da inteligência do passado*. Ocorre em história o que ocorre nas ciências da natureza: são as teorias mais avançadas, concebidas a partir dos problemas mais atuais, que nas ciências naturais elucidam e situam os fatos já conhecidos, as teorias antigas, esclarecendo-os cada vez mais profundamente (ALTHUSSER, 2007, p. 172).

E, como prática presente, a disciplina histórica se volta para o futuro, ou seja, enquanto é transformação do mundo presente que faz advir um outro futuro, inteiramente novo:

Outra consequência: assim radicalmente engajada na prática atual da história, a ciência da história diz respeito não só ao presente imediato, mas ao *futuro* que nasce desse presente. E aqui também o status científico da história aproxima-se do status das ciências da natureza: as ciências da natureza têm por objeto a descoberta das leis da natureza, mas essa finalidade se insere numa prática mais geral que é sua origem e seu elemento: a transformação da natureza. Do mesmo modo, a ciência histórica insere-se na ação dos homens sobre sua própria história (ALTHUSSER, 2007, pp. 173 e 174).

De sorte que faz-se possível dizer que é propriamente histórica a ciência que faz história. E indo além, é possível dizer que é a ciência da história a mais apta para situar a atividade histórica por excelência, qual seja, a de descontinuar o presente imposto aos homens por uma natureza supostamente imutável e dar lugar, assim, a um novo futuro.

As duas últimas passagens citadas acima, ambas extraídas de um curso ministrado na *École Normale* em 1955 e em 1956, talvez expressem concepções teóricas ainda incipientes, que não estavam em absoluta conformidade com o que viria a ser enunciado dez anos depois, em *Lire le Capital* e *Pour Marx*. Trata-se muito provavelmente do motivo para que algumas interessantes formulações esboçadas nesse curso não constem das obras que acabamos de mencionar: é esse o caso quando a validade da teoria, requerente não só de uma coerência sistemática mas também de uma prática científica, deixa-se vincular ao proletariado como único sujeito desinteressado cuja posição social poderia avaliar a universalidade dos efeitos da teoria marxista relativa à história humana. Uma concepção que se mostra conflitante com a de uma história pensada enquanto processo sem sujeito ou objeto, tal como se consolidou a interpretação de Althusser na década de 60.<sup>185</sup> De fato, deverá tornar-se cada vez mais difícil para Althusser alocar a luta de classes em seu marxismo epistemológico-estrutural, tornando-se, por conseguinte, cada vez mais difícil compreender os efeitos e os direcionamentos práticos de seu programa teórico, e isso a ponto de sugerir, no limite, que toda dimensão política dele havia sido excluída. De qualquer forma, os deméritos de sua empresa teórica, alguns deles bastante evidentes naquilo que na década de 70 o próprio Althusser chamaria de um "desvio teoreticista", não são suficientes para colocar em dúvida a sua genialidade. Decerto, ela não o coloca a salvo do escrutínio filológico, que tem de recriminá-lo por seu pecado conceitual maior, a saber, o de declarar Marx absolutamente independente de Hegel. Mas, apesar desse grande passo em falso, a sua genialidade se comprova na virtude de ter promovido um feliz encontro de duas tentativas de pensar instâncias práticas em suas singularidades, e de aplicar-

---

<sup>185</sup> A definição nominal, entretanto, é de 1974, a constar de *Elementos de auto-crítica*.

se seriamente a desdobrar as suas consequências – por mais que uma dessas consequências tenha sido a da dissolução de seu próprio programa teórico, como esperamos mostrar no momento apropriado.<sup>186</sup> Abrindo caminhos inéditos para o pensamento francês, aproveitava-se, de forma nada ortodoxa, o exemplo de Jean Cavailles, que havia se posicionado ativamente contra a irracionalidade representada pelos avanços militares do nazi-fascismo como se a fazê-lo primeiramente em nome da filosofia.<sup>187</sup> Uma vez que se pensasse a ciência histórica como ocupante do lugar antes reservado às matemáticas e àquelas ciências mais diretamente refeitas por seu formalismo, o engajamento político adquire um outro estatuto, consideravelmente mais amplo: ele agora mobiliza a totalidade dos recursos da filosofia objetivando uma verdadeira universalidade política, a ser realizada com o advento da sociedade sem classes.

Como sabemos, na medida em que se pretendia como uma retroação do marxismo sobre a epistemologia histórica, o programa teórico de Althusser pressupunha constituída uma autêntica ciência da história. No caso, o reduzido lugar dessa ciência, nós já vimos, corresponde às páginas repletas de assombro, mas páginas sempre mal lidas que compilam o *Capital*: com efeito, de acordo com a leitura de Althusser, Marx havia criado uma rigorosa ciência histórica ao construir, num plano inteiramente conceitual, as temporalidades próprias ao modo de produção vigente que, enquanto tal, teria fornecido o horizonte histórico das práticas humanas presentes, qual seja, o capitalismo. Ciência detentora de um objeto teórico específico, o materialismo histórico (como qualquer outra ciência) opera muito caracteristicamente por sua singular apodicidade, valendo-se de conceitos definidos de acordo com uma extensão procedural a atuar em uma jurisdição teórica que lhes seria própria. Pois bem, a julgar pelo que havia sido elaborado dessa ciência histórica em *O Capital*, a singularidade de seus operadores conceituais estaria dotada de um potencial genérico, mas ainda restrito, não se dando a ver fora

---

<sup>186</sup> O que não deixa de ser um resultado auspicioso, dado que Althusser, ao extremar a hipótese de que o marxismo seria uma ciência a justo título, possibilita deslocar-se para-além da referência a uma determinada concepção de ciência que era muito característica do idealismo alemão, ao mesmo tempo em que encaminha a demonstração de que ele não convém exatamente nem a uma e nem à outra: preterindo a *Wissenschaft* hegeliana em favor das ciências modernas, não é como uma dessas ciências que o marxismo deverá afirmar-se, no entanto. De modo que o filósofo acaba contribuindo para que, por absurdo, a negativa da hipótese segundo a qual o marxismo seria uma ciência se apresente como irrecusável.

<sup>187</sup> Comentando uma anotação de Cavailles sobre Hitler, Georges Canguilhem ressaltava precisamente a abjeção do nazi-fascismo contra o universal, a encontrar aí uma das razões do engajamento de seu amigo e companheiro de luta: “De outra maneira, se nem todos os alemães eram nazistas, permaneceu como fato, como [ainda] permanece, que o nazismo não era uma filosofia. Depois de ter lido *Mein Kampf*, em 1934, Cavailles escrevia: ‘É característico desse povo que mesmo antes de encontrar-se no poder – ou [encontrando-se] na reforma, como Napoleão – seu chefe tenha sentido a necessidade de alinhar seiscentas páginas; tudo terminava na pseudo-filosofia’. Quanto a mim, eu preferiria dizer: contra-filosofia, na medida em que o princípio dessa sistematização, improvisada segundo os fins do condicionamento coletivo, consistia no ódio e na recusa absoluta do universal. Sendo assim, não nos surpreendamos ao ver que Cavailles, sem titubeios, não conclui desses acontecimentos outra coisa senão uma razão para continuar a luta” (CANGUILHEM, 2004, pp. 18 e 19).

dos limites do capitalismo e dos elementos teóricos que a ele pertenceriam, tais como a mais-valia e a queda tendencial da taxa de lucro. Sendo assim, o materialismo histórico é, antes de mais, a articulação conceitual do capitalismo, que, como tal, não corresponde imediatamente a uma realidade factual ou a um objeto propriamente empírico. Todavia, como ele coloca em causa novos operadores conceituais, o materialismo histórico se deixa pensar em sua estrutura específica, ou bem em sua singular arquitetura lógica: donde surge o materialismo dialético, que pensa os operadores conceituais do materialismo histórico segundo uma generalidade expandida. É assim, por exemplo, que em "Trois notes sur la théorie des discours" indica-se muito sucintamente uma espécie de "juízo lógico da articulação diferencial", juízo com um alcance muito maior do que aquele que poderia legitimamente lhe conceder o materialismo histórico:

Toda definição é diferencial; pode-se definir um objeto A unicamente através de sua diferença para com um objeto B. Esse objeto B, no entanto, não pode ser um objeto arbitrário no que diz respeito a A. Ele deve ser o outro de A, o vizinho de A; para ser bem preciso, o objeto por excelência [*par excellence*] com o qual este é articulado, o objeto cuja articulação com A comanda nossa compreensão das articulações de A com outros objetos, C, D, e assim por diante (ALTHUSSER, 2003, p. 73).

Em contraste com o materialismo histórico, que, sem nunca poder evadir-se de certas fronteiras, situa-se em referência às positivities determinadas por conceitos específicos – em particular, as positivities conceituais do modo de produção capitalista –, o materialismo dialético pensa um conceito geral de prática, que inclusive pretende englobar a prática científica. A exemplo do complexo arranjo de práticas que compõem o capitalismo, ele permite ir adiante, discriminando a estrutura de estruturas em que consistiriam todas as sociedades existentes, até mesmo as ditas "sociedades primitivas": o materialismo dialético conforma, assim, uma espécie de ontologia remota do ser social. Fazendo-o, providencia-se densidade conceitual ao "desenvolvimento desigual das contradições" (Cf. ALTHUSSER, 2005, p. 206) em que se desdobram as muitas práticas sociais relativamente umas às outras. Portanto, a margem mais especulativa de seu pensamento é aquela em que Althusser se encontra mais próximo do estruturalismo: na incumbência de pensar a diferença em geral, e mesmo de pensá-la diferencialmente, o filósofo marxista recorre a essa nova entidade trazida à luz do pensamento francês pela linguística e pela antropologia, qual seja, a estrutura.

Entretanto, apesar da coincidência vocabular, deve-se notar que a estrutura de estruturas sempre foi pensada a uma certa distância da ortodoxia estruturalista mais avessa à história,

destacando-se, especialmente, a ortodoxia representada pelo pensamento de Lévi-Strauss. A compreensão althusseriana da ciência – que nela enxergava uma prática de transformação do mundo em vez de sua simples contemplação – é decisiva para uma tal distinção, porque repercute na estruturação do arranjo estrutural. Isto é, ela se desdobra num outro tipo de causalidade, através da qual, para Althusser, seria possível conceber a estrutura de estruturas enquanto ela difere de si mesma, facultando-se com isso ceder espaço ao advento do novo: essa causalidade recebe o nome de sobredeterminação. Na retomada de Marx por Althusser, a sobredeterminação é tida como o conceito que faz efetivamente distar a totalidade marxista da totalidade hegeliana: uma vez que esta corresponda ao "(...) desenvolvimento alienado de uma unidade simples, de um princípio simples, ele mesmo momento do desenvolvimento da Ideia" (ALTHUSSER, 2005, p. 209), a "(...) unidade de que fala o marxismo é a unidade da complexidade mesma", em que "(...) o modo de organização e de articulação da complexidade constitui precisamente sua unidade" (ALTHUSSER, 2005, p. 208). Enquanto na primeira das duas totalidades as diferenças seriam postas apenas para serem negadas como momentos indiferentes de um único e mesmo movimento do Espírito, na segunda, a recíproca diferenciação das práticas umas relativamente às outras não admite um princípio ordenador externo a esse processo, devendo comportar, portanto, uma causalidade múltipla, capaz de conciliar a determinação em última instância da economia à efetividade revolucionária da luta de classes. Assim, é exatamente porque a sociedade é sobredeterminada economicamente que ela não é completa e univocamente determinada pela economia: a política assume então o seu potencial revolucionário, depositário de forças que fazem convulsionar inesperadamente o todo orgânico da sociedade, pelo que aquela deve articular-se à prática revolucionária por excelência, a saber, a da ciência marxista do materialismo histórico. De outra forma, na ausência de uma tal concepção da sociedade, é a sua transformação real que encontra-se obliterada:

Como dar conta da necessidade de passar pelo nível distinto e específico da luta *política*, se ele não fosse, embora distinto, e enquanto distinto, não o simples fenômeno, mas a *condensação* real, o ponto nodal estratégico, no qual *o todo complexo* (econômico, político e ideológico) *se reflete*? (ALTHUSSER, 2005, p. 221).

Dentre todos os motivos pelos quais Althusser considera imprescindível enfatizar o corte epistemológico entre Marx e Hegel, este é muito provavelmente o mais importante deles: de uma filosofia que enuncia muito claramente que "a coruja de Minerva só alça voo depois do crepúsculo", não há como derivar, por quaisquer inversões ou reversões que sejam, uma

verdadeira ciência política. Essa ciência, tal como alcançada pelo marxismo, necessita voltar-se para o advento de um novo futuro, ultrapassando a contemporaneidade eterna ao Conceito característica da totalidade hegeliana.<sup>188</sup> Portanto, para o marxismo, a prática teórica nunca foi uma questão de profetizar o futuro, deixando-se entregar, em seguida, a uma espera messiânica (mesmo que algumas de suas re-inscrições ideológicas tenham procedido dessa maneira); esse futuro, visado numa predição, faz-se inevitável porque construído enquanto tal, pela interveniência que aplica-se a praticar a sua necessidade:

Deve-se acrescentar que, na ausência dessa concepção de sobredeterminação, é impossível teoricamente explicar a simples realidade seguinte: o prodigioso “trabalho” de um teórico – quer ele seja Galileu, Espinosa ou Marx – e de um revolucionário – Lênin e todos os seus irmãos –, consagrando seus sofrimentos, quando não sua vida, a resolver esses pequenos “problemas”...: elaborar uma teoria “evidente”, fazer a revolução “inevitável”, realizar na própria “contingência” (!) pessoal a Necessidade da História, seja ela teórica ou política, em que, em breve, o futuro viverá naturalmente seu “presente” (ALTHUSSER, 2005, p. 216).

O conceito detém a força de deslocar os vetores históricos – e isso porque, de acordo com Althusser, detém também a virtude de explicar as causas desse deslocamento –, podendo causar, então, uma retroação no curso da história: desde as rupturas concretizadas em certos processos históricos, os quais apresentam o impacto de verdadeiros acontecimentos, passam a ser “evidentes” os fatos científicos e “inevitáveis” as revoluções políticas, e isso precisamente na medida em que nenhuma espontaneidade poderia ter-lhes dado lugar. Na outra extremidade do espectro, a profecia, mais conveniente à teodiceia de Hegel, se firma antes numa certeza indiferente à realidade, destinada ao sucesso porque o seu triunfo não teria lugar neste mundo: precisamente o porquê de a inultrapassável contemporaneidade ao Conceito, característica à totalidade hegeliana, redundar num imobilismo político, pelo menos segundo o que podia interpretar o filósofo marxista. Tendo explicitado essa faceta do problema, para dar prosseguimento à nossa argumentação, devemos reparar que essa contemporaneidade imobilista do conceito àquilo que ele pensa, Althusser a identifica não só na filosofia hegeliana, mas num insuspeito herdeiro da vocação espiritual desta última: o estruturalismo de Lévi-Strauss.<sup>189</sup>

---

<sup>188</sup> Não ignoramos aqui os equívocos da interpretação que Althusser promove do pensamento de Hegel, o que será objeto de uma discussão mais detalhada nesta tese no capítulo sexto desta primeira parte.

<sup>189</sup> Nós seguimos aqui uma indicação de Warren Montag, tal como apresentada no capítulo 4 de *Althusser and his contemporaries – philosophy's perpetual war*.

Com isso, temos bem encaminhado o confronto desses dois grandes pensadores. Por próximas que se possa considerar as lições que Althusser e Lévi-Strauss acreditavam ter recebido de Marx quanto à opacidade do sentido, não há, no entanto, como confundir os seus respectivos propósitos. Lévi-Strauss chegou realmente a indicar algumas possíveis releituras de Marx – que, como se sabe por intermédio de uma famosa passagem de *Tristes trópicos*, constituiu para o etnólogo o objeto de um verdadeiro amor intelectual, sendo acompanhado então de outras duas “amantes”, quais fossem, Freud e a geologia (esta última fazendo as vezes de Nietzsche na versão etnológica dos “três mestres da suspeita”). Em uma passagem de *Antropologia estrutural I*, por exemplo, o etnólogo lembra que Marx e Engels pensavam as sociedades primitivas como sendo “(...) regidas por laços de consanguinidade” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 360), o que respaldaria o seu próprio ponto de vista, que era o da importância que as relações de parentesco assumem na organização dessas sociedades. Numa outra passagem desse mesmo livro, o antropólogo reconhece prontamente as complexidades das relações entre infra-estrutura e super-estrutura na teoria marxista, as quais admitiriam uma multiplicidade de níveis em suas mediações. Entretanto, num sentido diverso daquele em que se movimenta Althusser, todas essas releituras têm um caráter estritamente analítico. Se são múltiplos os níveis admitidos pela infra-estrutura e pela super-estrutura, excluindo-se, portanto, um empobrecido espelhamento entre os dois registros, isso aponta para a possibilidade de

(...) caracterizar diversos tipos de sociedade por leis de transformação: fórmulas indicando o número, a potência, o sentido e a ordem das torções que seria preciso anular, por assim dizer, para reencontrar uma relação de homologia ideal (logicamente, não moralmente) entre os diversos níveis estruturados (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 357).

Ou seja, rendendo um elogio à "homologia ideal", Lévi-Strauss assume propriamente a atitude de um astrônomo das constelações humanas: situado a uma distância praticamente insuperável do firmamento em que se deslocam ordenadamente os homens e as humanidades, ele se encarrega da tarefa quase que inteiramente contemplativa de falar de transformações reduzidas em absoluto à sua acepção algébrica, ou seja, enquanto permanecem restritas à condição de representações puras e simples de realidades imutáveis.<sup>190</sup> É dessa forma que a célebre frase de Marx segundo a qual “os homens fazem a sua própria história, mas não sabem que a fazem” é entendida validar a postulação das leis do inconsciente pelas quais o espírito humano seria

---

<sup>190</sup> O que não necessariamente sinaliza uma abstenção política, mas talvez signifique, num sentido imprevisto, uma outra maneira de fazer política. Ou, quem sabe, a possibilidade de prover os prolegômenos de uma nova política descolonizada. Eduardo Viveiros de Castro tenta levar adiante a obra de Lévi-Strauss nesse sentido imprevisto.



inapelavelmente determinado (Cf. LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 38). Desde essa perspectiva, o Marx que nos apresenta Lévi-Strauss não passaria de um precursor da antropologia estrutural, esvaziado de quaisquer consequências políticas, fossem elas revolucionárias ou não.

Uma vez que a importância desse Marx estrutural crescesse na França durante a década de 60, como se fosse Lévi-Strauss a restabelecer o viés científico ao marxismo<sup>191</sup>, Althusser julgou necessário contra-atacar: razão pela qual ele escreve então um pequeno texto intitulado “Sur Lévi-Strauss”, texto bastante agressivo, marcado por uma notória virulência (o que o seu próprio autor reconheceu na ocasião), e que viria a ser distribuído clandestinamente no ambiente universitário francês a partir do ano de 1966. Nesse texto, mesmo que não sejam explicitados pelo autor, os paralelos com a crítica de Althusser à filosofia hegeliana são bastante claros: em diferentes circunstâncias, ao tratar de cada um deles, o filósofo marxista não pode deixar de reparar em como os dois, Hegel e Lévi-Strauss, teriam submetido as diferenças materiais à homologia ideal, cedendo, por fim, ao discurso da universalidade do espírito. No final das contas, aquela disciplina que supostamente teria feito um decisivo uso da linguística para transpor o umbral de uma objetividade incerta – objetividade incerta a que permaneceriam confinadas as humanidades antes do estruturalismo – mostrava-se tão incapaz de conceber cientificamente as sociedades humanas quanto o mais sistemático dos idealismos: o que quer dizer que, para Althusser, a única ciência humana de fato seria o materialismo histórico. Para Althusser, o estruturalismo, com seu fraco pelas permutações algébricas, conseguiria somente ressuscitar um velho conceito da teologia, nenhum outro senão o de espírito. Seu formalismo deslocado o condenaria a cumprir com a generalidade e com a abstração de uma maiúscula, como se pudéssemos exprimir o seu teor dizendo, por meio de uma formulação poética um tanto canhestra, “Todos os homens o Homem”.<sup>192</sup> Sem apreender a causalidade estrutural como causa imanente ao arranjo estrutural da sociedade, e sem perceber que toda sociedade é atravessada por uma série de contradições que fazem com que ela necessariamente difira de si mesma, as estruturas acabam por subordinar a realidade a uma combinatória, fazendo com que se tome equivocadamente o possível pelo necessário: “Lévi-Strauss toma o formalismo das *possibilidades* pela *formalização* da necessidade” (ALTHUSSER, 2003, p. 27). Segundo o que pensava Althusser, o próprio etnólogo só teria

---

<sup>191</sup> Quanto a essa crescente, ainda que mínima, influência de Lévi-Strauss sobre os círculos marxistas franceses, Cf. a introdução de G. M. Goshgarian para a edição de *The Humanist controversy and other texts*.

<sup>192</sup> Dessa forma, haveria paralelos não só entre Lévi-Strauss e Hegel, mas também entre Lévi-Strauss e Feuerbach, pelo menos de acordo com a maneira de Althusser de interpretar este último no texto “On Feuerbach”. [“Sobre Feuerbach”] Cf. ALTHUSSER, 2003.

sido capaz de estabelecer a validade dessas estruturas ideais, que aparentam pairar sobre a cabeça dos homens, ao transigir com uma noção ideológica das sociedades ditas primitivas como se se tratasse de sociedades originárias – isto é, sociedades em que se pode efetivamente observar a passagem da natureza à cultura.<sup>193</sup> O que, para o filósofo marxista, significava que a antropologia não teria conseguido de fato realizar a crítica da ideia de uma univocidade das determinações estruturais, pois ela ainda se encontrava em absoluta dependência da ideia de uma determinação unívoca a partir da qual sistemas simbólicos autônomos atuariam sobre as sociedades desde seu exterior, como se fossem imperiosos demiurgos. Na escalada do pensamento francês, se não se podia aceder à renovação humanista do *cogito*, optava-se por erigir a Estrutura do Homem. Mas, afinal, o espírito científico, pura atividade de diferir de si mesmo, insurgia-se contra o Homem, não importa se originariamente radicado na Adaptação (Bergson)<sup>194</sup>, na Consciência (Sartre) ou na Estrutura (Lévi-Strauss), cada uma dessas vertentes desancada em sua própria hipóstase<sup>195</sup> da diferença pelo recomeço propriamente materialista e dialético da filosofia do conceito.

\*

Ora, também contra o Homem havia se insurgido o jovem filósofo Alain Badiou. Aliás, é o que enuncia, com todas as letras, o fim de "Marque et manque", numa passagem que nós citamos parcialmente no capítulo anterior: "A ciência é o verdadeiro arquitecto da escritura: traços, traços riscados, traços de traços; movimento em que nós jamais nos expomos a reencontrar essa detestável figura do Homem: o signo do nada" (BADIOU, 1969, p. 164). O jovem filósofo encontrava-se perfeitamente integrado, pois, à então recomeçada filosofia do conceito e, logo, à empresa althusseriana que esperava dar-lhe prosseguimento. Ou nem tanto, já que ele talvez estivesse ainda muito próximo dos propósitos originais de Cavailles e de Bachelard para de fato concordar com Althusser no que dizia respeito à importância conferida por este à ciência histórica. Em "Marque et manque", pouco antes de sua invectiva contra o Homem, Badiou recapitulava o elogio de Lautréamont às matemáticas: "Oh!, matemáticas

---

<sup>193</sup> Nesse contexto, uma ideia que aproxima Louis Althusser de Jacques Derrida, inclusive pela forma como os dois conduzem suas respectivas críticas à antropologia estrutural, é a de uma "origem não-originária" e sua correspondente "impureza". Uma breve observação de Badiou indica essa proximidade. Cf. BADIOU, 1967, p. 445.

<sup>194</sup> Adaptação, claro, remete aqui à apropriação da teoria darwiniana da evolução pelo vitalismo bergsoniano. Só que, não deixemos de observar, a compreensão estanca dessa adaptação, tal como a entendem os filósofos do conceito, está em completo desacordo com a filosofia de Bergson e com um certo vitalismo difuso no pensamento francês, que talvez também possa ser identificado em Lévi-Strauss.

<sup>195</sup> Como deixa entrever a nota anterior, uma tal hipóstase só pode ser dita acontecer, em cada um dos três casos, do ponto de vista dessa filosofia que se pretende radicada na prática científica.

severas, eu não me esqueci de vós, desde que vossas sábias lições, mais doces que o mel, infiltraram em meu coração como uma onda refrescante" (LAUTRÉAMONT, apud BADIOU, 1969, p. 164). Sem capitular a qualquer esteticismo, ele recapitulava esse elogio porque "(...) Lautréamont, entregando o motivo de seu entusiasmo, acrescenta magnificamente: 'Sem vós, na minha luta contra o homem, eu talvez houvesse sucumbido'" (BADIOU, 1969, p. 164). Essa adesão às matemáticas como antídoto ao Homem acabava por situar Badiou numa posição incrivelmente estranha, considerando-se que, graças a esse elogio às matemáticas, ele aparentava ser adepto daquele mesmo formalismo que Althusser criticava em Lévi-Strauss – o que parecia confirmar-se pelo projeto de uma "teoria dos conjuntos históricos" excogitado em "Le (re)commencement du matérialisme dialectique". No entanto, não podemos nunca nos esquecer que, do ponto de vista da filosofia do conceito, as matemáticas tampouco servem à representação de uma ciência puramente contemplativa: como quaisquer outras ciências (e, na verdade, a ocupar o lugar de exemplo primeiro de todas elas), as matemáticas seriam essencialmente uma prática de infinita diferenciação de si e do mundo. Desde essa perspectiva, o estruturalismo era exposto desde um outro flanco a partir do qual a filosofia do conceito poderia realizar os seus ataques, qual seja, o de sua apropriação das matemáticas. Eis um caminho teórico ímpar, que não coincidia inteiramente com aquele pelo qual havia enveredado Althusser, apesar de seu comum entroncamento "epistemológico-acontecimental".

Isso responde por uma das singularidades do percurso de nosso protagonista, principalmente quando comparado aos demais discípulos de Althusser, tendo eles também, nas décadas seguintes, percorrido o caminho da dissidência e da celebridade (pense-se especialmente em Étienne Balibar, Jacques Rancière e Pierre Macherey): entre duas margens distintas a que conduz a epistemologia histórica, Badiou opta pelo impossível, isto é, ele opta por habitar simultaneamente essas duas margens. É como se, diante dessa nova forma de pensar a história que Althusser havia possibilitado ao marxismo, Badiou exigisse muito mais do que de fato se lhe tornava acessível: diante do domínio das contingências, em que a intervenção prática deveria fazer medrar as necessidades, ele não arredava o pé dos conceitos matemáticos como campo em que propriamente têm lugar o rigor do pensamento e a sua correspondente universalidade. Descrição que, para um leitor mais experimentado do filósofo, pode até mesmo parecer um truísmo, porque ela alcança alguma coisa muito própria não só a esse primeiro Badiou, mas também à "última fase" de sua filosofia. A questão aqui, entretanto, é que, apesar de a descrição aplicar-se quase que indiscriminadamente nos dois casos, o primeiro Badiou ainda articulava essas componentes de maneira muito artificial, como se a juntar

mecanicamente uma coisa à outra<sup>196</sup>: a supracitada teoria dos conjuntos históricos é um ótimo indício das contradições que latejavam em seu pensamento – sem nos esquecermos, por outra, que ela dá testemunho de curiosas sínteses mantidas pelo filósofo em seu horizonte, na esperança de reatar com Sartre, quem, curiosamente, também poderia ser dito estar em posse de uma teoria dos conjuntos históricos ou destinados à história, a saber, em sua *Critique de la raison dialectique - théorie des ensembles pratiques* [Crítica da razão dialética - teoria dos conjuntos práticos].

Sustentando uma posição cada vez mais difícil de manter, numa proximidade do sincretismo teórico que beira o paroxismo, o que ocorre em *Le concept de modèle* é a última contribuição efetiva de Badiou ao althusserianismo. Entre abril e maio de 1968, retomando a carga daquele pequeno panfleto “anti-estruturalista” de 1966 intitulado “Sur Lévi-Strauss”, Badiou se insere numa discussão que margeia em muitos pontos as preocupações mantidas por Althusser em primeiro plano na sua crítica à tendência equivocadamente contemplativa do etnólogo. Trata-se aí de algo muito próximo de uma efetiva colaboração entre os dois, se é que de fato não houve uma real colaboração, premeditada e realizada como tal: segundo o esclarecimento providenciado pela advertência de que “Sur Lévi-Strauss” passou a ser acompanhado em suas reedições (Cf. ALTHUSSER, 2003, p. 19), Althusser teria se correspondido com ninguém menos do que Badiou a propósito desse texto em particular, indagando o seu pupilo quanto à pertinência de publicá-lo num volume de nome *Le Marxisme devant les sociétés 'primitives'* [O Marxismo diante das sociedades “primitivas”]. Além do mais, o tema introdutório de *Le concept de modèle* (a saber, o de uma noção ideológica de modelo, como veremos logo a seguir) parece ter sido antecipado ou mesmo sugerido diretamente por Althusser. Uma nota de *Lire le Capital*, ao registrar uma certa falta de rigor conceitual própria à reencarnação do empirismo na noção técnico-científica de “modelo”, avança o seguinte:

O modelo é, portanto, um meio técnico de composição de diferentes dados com vistas à obtenção de um certo fim. O empirismo do modelo encontra-se aí, portanto, em seu lugar, estando nele mesmo, não na teoria do conhecimento, mas na aplicação prática, isto é, na ordem da técnica de realização de certos fins em função de certos dados, sobre a base de certos conhecimentos fornecidos pela ciência da economia política (ALTHUSSER, 1973a, p. 44, nota 16).<sup>197</sup>

---

<sup>196</sup> Para uma apreciação bastante cuidadosa dessas diferenças, que são diferenças entre um Badiou votado à epistemologia e um Badiou votado à ontologia, recomendamos a introdução à edição norte-americana de *Le concept de modèle*, assinada por Zachary Luke Fraser, que é também o tradutor desta obra para o inglês.

<sup>197</sup> Cf. ainda ALTHUSSER, 1973a, p. 148.

Problemática que Badiou vinha retomar e ampliar, e isso num contexto bastante sugestivo: ele o fazia, afinal, no “curso de filosofia para cientistas”, curso organizado por Althusser com o objetivo muito evidente de adensar os preceitos teóricos de seu programa, firmando institucionalmente o recomeço que ele havia providenciado para a filosofia do conceito. E, de forma nada menos que paradoxal, é por trabalhar sob os preceitos da filosofia do conceito que Badiou arrisca-se a entrar em conflito com eles; ou melhor, é por trabalhar sob alguns desses preceitos que o jovem filósofo produz como que os seus conflitos internos (isto é, internos tanto ao filósofo quanto à tradição filosófica em questão). Em suas reelaborações conceituais, mirando uma introdução de um grande público à lógica matemática, os hibridismos dão o tom de sua contenda com Lévi-Strauss: ao criticar a apropriação ideológica de um conceito lógico-matemático, ao mesmo tempo em que providenciava uma possível definição científica para esse mesmo conceito, esperava-se contribuir com a causa do materialismo dialético.

De fato, esse livro é o mais minucioso testemunho de como Badiou articulava a experiência matemática de Cavailles<sup>198</sup> ao marxismo epistemológico-estrutural de Althusser. Com a sua leitura, é muito fácil ser tomado pela impressão de que o seu autor não enfrenta maiores dificuldades ao tentar se instalar nessas duas margens da filosofia do conceito, quase que a validar a sua pretensão de habitar concomitantemente a matemática e o materialismo dialético: numa movimentação que lembra em larga medida algumas passagens de *Sur la logique et la théorie de la science*, vemos Badiou empreender uma crítica da tradição do positivismo lógico – sob alguns aspectos, a repetir o expediente de Cavailles, especialmente quando escolhia Rudolf Carnap como um de seus contrapontos teóricos –, para, logo em seguida, arriscar-se a depreender as consequências políticas de uma questão em princípio epistemológica. O ponto de partida do livro é, assim, a separação entre forma teórica e realidade empírica: essa separação forneceria, pois, a ocasião perfeita para avaliar concepções filosóficas que aparentariam ser contrárias em seus fundamentos, porém, marcadas em sua conformação por uma complementaridade muito suspeita. Dessa maneira, a ideia de uma forma teórica que se contrapõe a uma realidade empírica é identificada sem grandes dificuldades como sendo a base do logicismo de Carnap (a confiar no que diz o próprio filósofo); mas ela poderia ser localizada de igual maneira como o pressuposto mesmo do pensamento de um discípulo

---

<sup>198</sup> É de se notar, entretanto, que, nesse livro em particular, Badiou não faz sequer uma referência que seja a Cavailles. Nós mantemos que, em termos teóricos, *Le concept de modèle* é muito provavelmente o trabalho de Badiou que mais próximo se encontra das ideias de Cavailles. Mas nós não pretendemos despistar o leitor quanto ao fato de que, na sequência de sua trajetória intelectual, Badiou raramente menciona o nome Cavailles, dando a entender, sempre que pode, que teria uma maior afinidade com um outro filósofo da matemática francês, a saber, Albert Lautman.

dissidente de Carnap, ninguém menos que Willard Quine. Observando que Carnap havia se esforçado por salvaguardar a unidade da ciência através da tentativa de demonstrar que toda ciência empírica pode ser reduzida a uma ciência formal (como, segundo o seu exemplo, o seria a biologia à física), ao passo em que se vê Quine, em sua recusa de semelhante redução, a abolir a distinção entre verdade factual e verdade lógica (Cf. BADIOU, 1972, p. 10), interpreta-se as suas discrepâncias conceituais da seguinte forma: apesar de as suas respectivas filosofias não coincidirem uma com a outra, elas podem ser ditas nascer exatamente da mesma problemática.<sup>199</sup> De outra maneira, está-se abrindo com isso um novo ângulo para abordar as representações ideológicas em sua multiplicidade, numa tentativa de dar conta da proliferação que tem lugar com cada re-inscrição ideológica, como o seria a da empresa filosófica que, por diferentes meios, se aplica a rejuntar aquilo que no produto do trabalho científico aparenta encontrar-se separado. De sorte que essa multiplicidade de representações ideológicas acaba traindo a inexistência de uma ciência única, assim proposta somente na medida em que a filosofia pretende suturar a falta que nela acusa a prática científica. Mas, se falar de *uma* ideologia é um sintoma ideológico tal qual o seria falar de *uma* ciência (Cf. BADIOU, 1972, p. 12), nem por isso seria preciso considerar como equivalentes as suas correspondentes multiplicidades, porque, desde uma raiz comum, os pares ideológicos podem ser reconduzidos à sua unidade, estes não sendo mais do que meras variações um do outro:

É preciso compreender aqui que isso que separa dois discursos ideológicos não é de mesma natureza que isso que separa, por exemplo, a ciência de uma ideologia (corte epistemológico), ou uma ciência de outra [ciência]. Porque a regra dessa separação [entre duas ideologias] é precisamente [e] também a forma última da *unidade* dos dois discursos (BADIOU, 1972, p. 11).

As variações ideológicas organizam-se, assim, num espaço total. Não por acaso, espaço total que, sob um certo aspecto, repete a fórmula da estrutura “lévi-straussiana” (isto é, tal como a pensava Althusser): nesse espaço, a unidade precede as diferenças, presidindo-as indiferentemente. Com o que as distinções características ao par conceitual ciência/ideologia são incrementadas: “(...) as ciências formam um sistema discreto de diferenças articuladas; as ideologias, uma combinação contínua de variações” (BADIOU, 1972, p. 12). É preciso notar, então, que se trata aí de uma sutil complicação do materialismo dialético, só que voltada para a reconsideração de uma passagem importantíssima de *Sur la logique et la théorie de la science*,

---

<sup>199</sup> Para uma leitura detalhada do problema epistemológico em questão, não podemos deixar de referenciar o texto de Ray Brassier, “Badiou’s materialist epistemology of mathematics” [“A epistemologia das matemáticas materialista de Badiou”], que nos foi indicado por Bruno Belém.

em que Cavallès fazia distar a filosofia do conceito do positivismo lógico que se tornou predominante no cenário anglo-saxão.

Mirando essa distância interposta entre uma e outra linhagem filosófica, as variações ideológicas acima mencionadas são tidas por Badiou como deslocamentos infundáveis de um "(...) lugar essencialmente vazio em que deveria se marcar a impraticável Ciência da ciência" (BADIOU, 1972, p. 11). Ora, como sugerido há pouco, esse lugar vazio é bastante assemelhado àquele em que Miller pretendia enxertar a sua sutura: aos olhos de Badiou, ele faz menção à inevitável defasagem da filosofia relativamente à prática científica, hiato impossível de ser transposto se se confia aos recursos limitados de que dispõe aquela, mas a indicar o lugar exato onde o positivismo lógico acreditaria ser necessário edificar uma "Ciência da ciência". Essa escolha do filósofo, de grafar com uma maiúscula essa tal meta-"Ciência", faz pensar que o positivismo lógico teria flertado com noções mais fáceis de reconhecer em tradições filosóficas a que ele seria inteiramente avesso, como o idealismo alemão, e nos coloca, assim, numa pista interessante para pensar a curiosíssima afinidade que Althusser imaginava haver entre Lévi-Strauss e Hegel: é no contexto de uma contraposição geral ao positivismo lógico que algumas das pretensões científicas do estruturalismo serão submetidas a uma rigorosa crítica, mantendo-se como alvo principal o programa de pesquisa de Lévi-Strauss tal como ele teria sido exposto em "A noção de estrutura em etnologia" (o capítulo XV de *Antropologia estrutural*), um dos principais textos da ortodoxia estruturalista sobre o "método" então nascente. Não é difícil de ver, portanto, que *Le concept de modèle* não se restringe a promover uma crítica do antropólogo ou de seu estruturalismo, tendo encontrado neles apenas uma oportunidade para discutir um problema cujo alcance é bem mais amplo. Sirva de prova definitiva o fato de que, na ordenação do livro, Lévi-Strauss não é colocado no mesmo nível de Carnap e de Quine, posto que a sujeição do etnólogo à ideologia fosse vista como muito mais comprometedora: na classificação providenciada por Badiou – que diferencia "noção", "categoria" e "conceito" (Cf. BADIOU, 1972, p. 13), denominações às quais correspondem, respectivamente, os domínios da ideologia, da filosofia e da ciência –, os logicismos positivistas depreendem os efeitos de categorias filosóficas, que seriam recobrimentos [*recouvrements*] de conceitos científicos, enquanto o estruturalismo lévi-straussiano não ultrapassa o uso de uma rele noção ideológica. A seguir a argumentação do livro, isso acontece porque, à diferença do etnólogo, mesmo que tenham cedido ao uso de certas noções ideológicas, Carnap e Quine operam com um conceito propriamente científico de modelo, qual seja, aquele de que se ocupou a lógica matemática a mais moderna. Em verdade, é porque é apreciado em seu valor de filosofia – esta última sendo

considerada em sua posição ambivalente, que a coloca entre a ciência e a ideologia – que o positivismo lógico se insere numa questão maior, da qual se ocupa verdadeiramente *Le concept de modèle*: se o próprio materialismo dialético também é uma filosofia, essa questão tem de dizer respeito à concepção que cada uma das duas propõe quanto às relações entre teoria e *práxis*.<sup>200</sup> De outra maneira, seria razoável dizer que o que está posto em causa é nada menos que o estatuto do pensamento e a sua capacidade de transformar o mundo, inclusive politicamente. E, nesse sentido, é perfeitamente compreensível que o “espírito humano”, objetivado por Lévi-Strauss em suas relações de homologia ideal e em sua a-historicidade, represente uma noção a ser combatida com alguma urgência pela filosofia do conceito.

Como trabalho preliminar à discussão sobre o estatuto da prática científica e da filosofia que ela secunda, aborda-se a noção ideológica de modelo. Com isso, espera-se colocar de escanteio quaisquer representações da ciência que façam vê-la como uma simples atividade de construção e aplicação externas de modelos teóricos a uma determinada circunstância da realidade empírica: os dispositivos econométricos e as tentativas de imitar ou emular a realidade através de esquemas formais, por mais que lhes seja atribuível uma função “reguladora” na própria atividade científica (Cf. BADIOU, 1972, p. 17), não são considerados integrar a produção de novos conhecimentos. E, voltando-se especificamente contra o estruturalismo do “espírito humano”, o critério de Lévi-Strauss de tentar encontrar o modelo que melhor representaria a realidade, critério absolutamente entregue aos arcanos da verossimilhança, é mostrado repousar sobre uma inescapável circularidade (Cf. BADIOU, 1972, p. 20): uma vez que estejam irremediavelmente apartados o modelo teórico e os conteúdos empíricos, a adequação de um aos outros não pode senão ser uma postulação teórica, prescrevendo, quando muito, a simplicidade do sistema formal que deveria representar a realidade. Confirmando a circularidade dessas noções impulsionadas pela crença de que a atividade científica seria traduzível num “artesanato de modelos”, Badiou registra bem uma afinidade cibernética que, desde a estrutura, faria empreender caminhada em direção ao cérebro do homem a fim de conceber o seu espírito como um autômato. A dar razão a Althusser, explicita-se, assim, a vocação dessa noção de modelo para voltar-se para si mesma e, por meio

---

<sup>200</sup> Como é presumível, as duas propostas são associáveis a uma concepção progressista de política e a uma concepção reacionária, segundo as palavras do próprio Badiou. Cf. BADIOU, 1972, p. 28. A questão, no entanto, não se vincula imediatamente à identidade política que porventura venham cada um dos filósofos: desse ponto de vista, as inclinações socialistas de Carnap não apresentam maior interesse. Em lugar disso, a questão se vincula à maneira como a filosofia ela mesma se encarrega de pensar a política de um ponto de vista conceitual, ao assumir que o seu comprometimento com a ciência não a impede de realizar uma tal tarefa. Desse ponto de vista, é válido recordar a célebre frase de Quine de acordo com a qual “filosofia da ciência é filosofia o bastante”, um contraponto bem evidente ao pensamento de Althusser e do jovem Badiou.



desse movimento, reencontrar-se em sua transparência formal – o que o filósofo torna explícito ao utilizar uma das expressões mais características da filosofia de Hegel: “Se a ciência é um artesanato imitativo, a imitação artesanal desse artesanato é, com efeito, o Saber Absoluto” (BADIOU, 1972, p. 21). Do lado da epistemologia histórica, como já vimos, os formalismos não seriam aplicáveis a fatos brutos, inicialmente externos à teoria; em vez disso, concede-se lugar, não a uma malfadada circularidade, mas a um verdadeiro jogo dialético de posições e pressuposições:

Numa concepção experimentalista da ciência, como aquela de Bachelard para a física ou de Canguilhem para a fisiologia, o “fato” experimental é, ele mesmo, um artefato: ele é uma escansão material da prova, e jamais a preexiste (BADIOU, 1972, p. 19).

Se os modelos – compreendidos nessa acepção de ajuizamento externo dos dados empíricos – apresentam qualquer relevância científica, é, como dito acima, a de uma regulação, nunca a de uma efetiva produção. Para que haja efetiva produção científica, os modelos devem antes ser superados, como no caso da transposição do modelo planetário para a construção de um modelo atômico no início do século XX:

Bachelard mostra bem como o modelo “planetário” de Bohr só consignou uma imagem útil do átomo quando da escansão pela qual a microfísica rasurava as órbitas, borrava o seu traçado, e, finalmente, renunciava à imagem ela mesma em proveito de um modelo estatístico (BADIOU, 1972, p. 17).

Portanto, permanecer nos limites do modelo teria significado, para a física moderna (e para quaisquer outros campos do conhecimento em que não se ouse transpor tais obstáculos epistemológicos), uma renúncia ao saber. O que explica o lugar reduzido da noção ideológica de modelo no percurso do livro de Badiou, que é apresentada logo nos primeiros capítulos, e dispensada em seguida, muito rapidamente, para que a contenda filosófica em torno da lógica e da matemática pudesse prosseguir a contento. Em verdade, a sua matéria ocupa basicamente os capítulos terceiro e quarto, este último especialmente dedicado a Lévi-Strauss. Na sequência, do capítulo sexto ao capítulo oitavo (sem nos esquecermos do apêndice), o filósofo encarrega-se de uma exposição sumária do conceito científico de modelo, com o seu necessário expediente formal, definindo, de saída, os empregos propriamente lógico-matemáticos dos termos “sintaxe” e “semântica”, muito provavelmente imbuído do intento de apagar completamente a margem que permitiria uma confusão com os homônimos linguísticos e quaisquer outros usos metafóricos através dos quais pretender uma subsunção da realidade ao *lógos*.

Após a exposição sumária referida acima, passando-se ao capítulo que melhor ecoa Cavailles – a saber, o capítulo nono, intitulado "A categoria de modelo e a experimentação matemática" –, preocupa-se o filósofo em mostrar como esses sistemas de puros conceitos que são a "álgebra recursiva" e a "teoria dos conjuntos" (os respectivos "fundamentos" da sintaxe e da semântica dos modelos verdadeiramente científicos) desdobram-se numa experiência: trata-se, com efeito, de uma experiência em que os significantes fazem as vezes de instrumentos científicos, na medida em que eles materializam a teoria, indicando, pois, que "(...) um sistema formal é uma máquina matemática, uma máquina para a produção matemática, e situada no processo de produção" (BADIOU, 1972, p. 54). A desejada subsunção da realidade ao *lógos* – quer seja intentada por quem se ocupa diretamente da lógica matemática (positivistas lógicos), quer por quem se serve de uma noção ideológica dos modelos (Lévi-Strauss) – esbarra em sua impossibilidade, já que o conceito propriamente científico de modelo institui-se intramatematicamente (Cf. BADIOU, 1972, p. 53). Para dizê-lo de outra maneira, esse conceito institui-se no processo de transformação por intermédio do qual as marcas passam a contrair relações sistemáticas umas com as outras, donde produzir, então, novas relações sistemáticas entre novas marcas. Posição epistemológica que tem um efeito curioso, deixando entrever uma espécie de desforra da filosofia sartreana: conquanto Lévi-Strauss houvesse reduzido o apelo histórico dessa filosofia a nada mais que a um mito, Badiou podia honrar o velho mestre, retomando a história ao reduzir a própria ciência do etnólogo – ou bem a sua concepção de ciência, em nome da qual ele criticava Sartre – a uma ideologia.<sup>201</sup> Virando a mesa, era como se a acusação que inculpava Sartre de basear a sua filosofia num mito se voltasse contra Lévi-Strauss. Nessa espécie de reabilitação de Sartre, no entanto, se torna mais evidente a estranheza da então nascente filosofia de Badiou: no jogo de forças em que o pensamento francês vai assumindo novas formas, o jovem filósofo torna-se cada vez mais difícil de situar, como se a forma devida ao seu próprio pensamento não fosse ainda capaz de vir à luz do dia. Claramente, não haveria um bom motivo para questionar a sua filiação à epistemologia histórica. Ao mesmo tempo, contudo, poderíamos dizer que, de todas as diferentes acepções que havia contraído essa tradição epistemológica, não havia nenhuma que avalizasse completamente o atrevimento das investidas teóricas de Badiou. O que fica ainda mais complicado se pensarmos nos

---

<sup>201</sup> É interessante prestar atenção ao fato de que, em *Le concept de modèle*, Sartre aparece como um dos exemplos da situação intermédia da filosofia (Cf. BADIOU, 1972, p. 13): o seu pensamento é dito abrigar noções "metafísico-morais" de temporalidade e de liberdade, ao mesmo tempo em que abrigaria conceitos científicos provenientes do materialismo histórico. O verdadeiramente interessante aqui é que as noções ideológicas reconhecidas por Badiou no pensamento de seu antigo mestre correspondem exatamente ao alvo da crítica que havia lhe endereçado Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem*.

horizontes providenciados por outras duas tradições que lhe foram caras, a saber, a do humanismo sartreano e a do estruturalismo. É muito curioso constatar que, se Badiou dava razão a Althusser no que concernia à história e à política, nem por isso ele prescindia dos formalismos matemáticos de que Lévi-Strauss e Lacan faziam um largo uso. E a mesma incapacidade de remetê-lo completamente a um determinado quadro conceitual pode ser identificada a propósito de todos os teóricos que o influenciaram nessa época.

De forma que ficaria por entender ainda uma coisa: o que podem dizer uma à outra a história e a matemática? Porque é preciso reconhecer de modo bem explícito que estabelecer que as matemáticas se desdobram enquanto sequência histórica não é o mesmo que estabelecer que elas possibilitam uma compreensão da forma como a história se desdobra, ou ainda uma compreensão de como intervir nessa mesma história para produzir efeitos políticos com um alcance universal comparável ao dos conceitos matemáticos (e, de certa forma, esse é um dos problemas principais para a filosofia de Badiou). De outra maneira, poderíamos perguntar: pensando em seus anseios políticos, o que Badiou esperava obter de sua prolongada estadia no domínio das matemáticas? Como acabamos de ver, ele não esperava, por meio delas, ajuizar o mundo empírico sob um sistema formal que traduzisse a sua verdade mais facilmente comprovável pela experiência, como talvez acreditem poder fazer a maior parte dos economistas: defendia-se, afinal, uma produtividade interna às matemáticas, ou, o que neste caso é a mesma coisa, uma produtividade conceitual que se efetiva ao retirar-se da imediatez do mundo. Nisso, aliás, reside uma peculiaridade das mais singulares, pois o marxismo francês, mesmo aquele que havia se pretendido rigorosamente científico, acabava por divorciar-se de qualquer ciência econômica que estivesse conformada pelas matemáticas. Na França das décadas de 50 e 60, se alguém quisesse encontrar uma perspectiva de colaboração entre as novas matemáticas e a descendência econômica marxista, deveria antes procurar o astrônomo das constelações humanas, Claude Lévi-Strauss. A propósito, é o que se pode constatar lendo a seguinte passagem de “*Les mathématiques de l’homme*” [“As matemáticas do homem”], em que se aponta brevemente para a possibilidade de que a teoria dos jogos permitisse um encontro entre duas tradições teóricas que aparentavam estar irremediavelmente afastadas na história da ciência econômica:

O que vale em definitivo essa economia nova [ou seja, a da teoria dos jogos]? Esse é um assunto para especialistas. Nós nos contentamos aqui em sublinhar que ela participa, simultaneamente, de duas grandes correntes do pensamento que, até o presente, estão divididas no que diz respeito à ciência econômica: de um lado, a economia pura ou que se pretende [como] tal, disposta a identificar o *Homo oeconomicus* com

um indivíduo perfeitamente racional; de outro [lado], a economia sociológica e histórica tal como a criou Karl Marx, que pretende ser antes de mais nada a dialética de um combate. Ora, os dois aspectos estão igualmente presentes na teoria de von Neumann. Pela primeira vez, por conseguinte, uma linguagem comum é colocada à disposição da economia dita burguesa e capitalista e da economia marxista. Isso certamente não quer dizer que elas virão a se entender; mas que, pelo menos, o diálogo torna-se possível entre elas, e é o tratamento matemático que permitiu essa surpreendente evolução (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 29).

Ao que tudo indica, uma tal colaboração pressupunha as homologias ideais a que uma e outra vez prestava homenagem o etnólogo.

Na medida em que podemos entender que a posição contemplativa do etnólogo estaria pressuposta a uma matematização do marxismo nos termos acima expostos, as razões para que este, em sua busca de afirmar-se como ciência, não tomasse parte nessa empresa teórica já se deixavam ver no althusserianismo, e, em particular, nos seus atritos com o estruturalismo. Diga-se, pois, que em “Sur Lévi-Strauss” Althusser entabulava uma crítica bastante dura à concepção etnológica das sociedades primitivas como sociedades originárias: segundo o filósofo marxista, a etnologia, herdeira do colonialismo europeu, havia contraído uma “má consciência”, um verdadeiro sentimento de culpa decorrente daquela violência que, historicamente, lhe possibilitou o acesso ao seu objeto de estudo. Diante da violência histórica, o que se passa a exigir do antropólogo, quase como uma compensação, é que ele se resigne a conceber as sociedades humanas em suas diferenças irreduzíveis, trabalhando, então, para objetivá-las enquanto tais, de tal forma a sugerir que integrar as sociedades primitivas a alguma grande História já fosse considerado o índice maior de uma violência cometida contra elas. Lévi-Strauss, a quem nunca ocorreu criticar esses pressupostos (pelo menos de acordo com Althusser), teria se limitado a repetir um tal percurso, restabelecendo, mais uma vez, a partição entre primitivos e modernos (para, então, partir dos primitivos em direção aos modernos):

A fonte *fundamental* de todos os preconceitos da etnologia, e, assim, da ideologia etnológica, consiste, basicamente, na crença de que “sociedades primitivas” são de um tipo muito especial, o que as coloca à parte de todas as outras e nos impede de aplicar a elas as categorias, particularmente as categorias marxistas, com as quais nós podemos pensar as outras [sociedades] (ALTHUSSER, 2003, p. 21).

Em verdade, na perspectiva do filósofo marxista, o fundador da antropologia estrutural havia aderido a um mau formalismo, do qual resultava um caráter originário para a "troca" em pelo menos dois sentidos: Lévi-Strauss teria apreendido a diferença própria às sociedades primitivas

numa concepção duplamente dependente da troca, tanto porque o seu método baseava-se em permutações algébricas que se destinam à formalização da troca de mulheres a realizar-se entre os homens de um dado grupo indígena, como também porque essa troca é entendida como a essência mesma das sociedades primitivas. Ou seja, a troca conserva um caráter originário no que diz respeito à teoria, funcionando como o ponto de partida desde o qual a objetividade das sociedades primitivas (mas também a das sociedades modernas) pode-se instituir. Mas não só: enquanto a troca é dita presidir à organização das sociedades primitivas, estas passariam a ser afetadas de uma certa concórdia, viabilizando um elogio à amizade como a sua característica fundamental (Cf. ALTHUSSER, 2003, p. 22) – o que implica em pensar a guerra e o conflito como elementos acessórios ou contingentes à sua conformação específica, como se toda violência lhe viesse de fora, ou fosse bem a fenomenalidade daquilo que escapa a essas regras, reduzindo-se, enquanto tal, a uma manifestação de seus desarranjos pontuais.<sup>202</sup> Em outras palavras, Lévi-Strauss teria incorrido numa idealização dos primitivos, tal como o havia feito um de seus guias espirituais, Jean-Jacques Rousseau. Tipo sumamente benevolente<sup>203</sup>, os primitivos gozariam de uma dupla estabilidade, enquanto pensamento e enquanto ser: assim como se oferecem pacificamente à teoria, eles também se deixam abordar num convívio totalmente concorde, inclusive a permitir a comunicação de suas diferenças ao antropólogo sem maiores equívocos ou desentendimentos. De forma que as disciplinas humanas reformadas pelo pendor o mais sistemático, dentre as quais a economia, mesmo quando acediam ao reino

---

<sup>202</sup> Reportando-se ao texto de Althusser que se ocupa diretamente de Lévi-Strauss, tem de apresentar-se como notória a sua falta de embasamento etnológico. Entretanto, isso não impede que, com a crítica então disparada contra o etnólogo, o filósofo marxista tenha atingido realmente alguma coisa, mesmo que o tenha feito por acidente. Pierre Clastres, que é alguém insuspeito de desconhecimento da disciplina, em seu ensaio "A arqueologia da violência" parece reverberar certos aspectos dessa crítica, o mais pertinente deles sendo muito provavelmente o de que uma apreciação estrutural não poderia alcançar uma compreensão das sociedades indígenas enquanto sociedades. Decerto, não podemos descuidar do fato de que, se Clastres concorda que Lévi-Strauss concebe indevidamente o aspecto propriamente social das sociedades indígenas – em grande parte, por não saber pensá-las em função do conflito e da guerra –, ele o faz deslocando de forma decisiva a compreensão dessas sociedades para além de um paradigma estrito de produtividade sócio-econômica, e, portanto, a evadir-se de qualquer teorização marxista ortodoxa. Mas a crítica althusseriana ao estruturalismo de Lévi-Strauss, que tampouco se conforma à ortodoxia marxista, ecoará em outros lugares, como no capítulo III de *O Anti-Édipo*, trabalho ele mesmo comprometido com um marxismo espinosano e, como tal, essencialmente anti-hegeliano.

<sup>203</sup> Não seria difícil, contudo, encontrar desmentidos no próprio Lévi-Strauss para essa tipificação quase caricata de uma suposta benevolência indígena. Fiquemos com o exemplo retirado à resposta de Lévi-Strauss a Gurvitch, que registra não só as alegrias vivenciadas junto às populações nativas por ele estudadas, como também o temor e o perigo: "Passei os mais belos anos de minha vida estudando algumas 'unidades coletivas macrosociológicas'. (...) Em conjunto, eles [os grupos designados pelos nomes que cada uma das 'unidades coletivas macrosociológicas' entende ser o seu] me aproximam de homens e mulheres que amei, cujos rostos habitam minha memória; eles me trazem de volta fadigas, alegrias, sofrimentos e às vezes também perigos" (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 354).

da necessidade por intermédio de matemáticas qualitativas, não intervinham senão para subtrair o homem à história, no mesmo gesto em que o preservavam dos conflitos que esta traz consigo.

De sua parte, Badiou não reconhecia imediatamente nenhuma universalidade política no fato de que o mundo humano venha a ser cada vez mais submetido ao número, sobretudo quando esse número traz consigo apenas a fungibilidade universal, resultando na indistinção absoluta em que o princípio do equivalente geral submerge todas as relações humanas – quer as relações que os homens mantêm entre si, quer as relações que eles mantêm para com tudo o mais. Deve-se ter bem claro o seguinte: que a matemática em confronto com a qual o pensamento francês<sup>204</sup> havia se transformado fosse, não uma ciência das medidas, mas, na denominação muito apropriada de Lévi-Strauss, a de matemáticas qualitativas, isso lhe possibilitava antes uma inédita oposição à razão econômica. Com efeito, é seguindo o rastro dessas matemáticas qualitativas que a filosofia de Badiou deverá adquirir a sua configuração específica, que começa a se delinear já na década de 60. Desde então, um apelo muito característico às matemáticas reverbera intensamente no seu pensamento (por conseguinte, sem entrar em contradição absoluta com aquilo o que Lévi-Strauss havia percebido no advento das "matemáticas qualitativas"): num tal pensamento, o número descola-se da medida, permitindo-se, então, aspirar, por meio dele, a uma outra universalidade que não a da otimização dos benefícios econômicos a serem concedidos aos muitos indivíduos de uma determinada sociedade, ou mesmo à totalidade das sociedades postas em contato umas com as outras pelo mercado mundial. No entanto, nisso reside a diferença irreduzível quanto ao recurso às matemáticas realizado pelo antropólogo: na perspectiva de Lévi-Strauss – que, nesse particular, se acreditava respaldado por Marx –, admite-se a razão econômica como sendo paradigmática para a inteligência das sociedades modernas, de maneira que as matemáticas qualitativas, sob a forma da teoria dos jogos, devessem atuar aí paralelamente à antropologia estrutural (ou seja, como se a pacificar a realidade por meio da submissão desta ao *lógos* de um modelo formal, a transparecer uma grande agilidade na sua instrumentalização das homologias ideais). Além de transigir com a razão econômica, a antropologia estrutural encerrava o homem numa tipologia que resultava no antídoto às práticas capazes de transformá-lo. Ou se tratava, antes, de um antídoto a ser ministrado contra qualquer transformação política com um pretense alcance universal.

---

<sup>204</sup> É preciso observar sempre que esse confronto com a matemática se dá num largo espectro: da experiência matemática de Cavallès ao estruturalismo; da confrontação com a descoberta cantoriana à contribuição do grupo Bourbaki.

A bem da verdade, o exemplo do estruturalismo de Lévi-Strauss, se bem que atinente à novidade das matemáticas qualitativas, desencorajava qualquer pensamento que pretendesse conformar uma política realmente universal. Em resposta, Badiou aferrava-se a uma matemática tida ela mesma como uma prática de transformação do mundo, que seria, assim, um meio de produção de universalidades: processo que coloca a diferença como tal, na capacidade de que se vê dotado o conceito de promover cortes puros relativamente à indistinção do ser, propunha-se com isso um contraponto ao ecletismo geral em que vive o reino das mercadorias.<sup>205</sup> Por si só, o devir das matemáticas deveria ser visto como o advento de uma espécie de escansão histórica de cariz universal. A crer numa tal ideia, no entanto, continuariam separadas, e até mesmo clivadas, a matemática e a política – o que, aliás, a argumentação de *Le concept de modèle* de certa forma atesta, uma vez que haja mais de uma possibilidade de apropriação política das matemáticas, a luta de classes a incidir sempre fora de seu escopo conceitual. Para fazer qualquer sentido, a argumentação de Badiou precisava do aparato conceitual de Althusser, escorando-se, assim, na concepção de história afirmada pelo materialismo dialético. Em outras palavras, ainda que de maneira velada, fazia-se necessário a Badiou adotar o ponto de vista da história como ciência paradigmática para, só então, depreender algum conteúdo político de alcance universal da efetividade epistemológica do conceito, tornando-se possível recorrer, por fim, às ideias de causalidade estrutural e de sobredeterminação econômica. Com o que somos devolvidos à disjunção inicial, entre a história e a matemática, as duas se estorvando continuamente na emergente filosofia de Badiou. Não sem ironia, o pensamento que se queria contraponto ao ecletismo do sistema produtor de mercadorias perigava não ultrapassar justamente a condição de uma teoria sincrética, a aliar indevidamente o rigor da prática matemática à possibilidade de interveniência política. A teoria dos conjuntos históricos de Badiou – espécie de síntese entre o estruturalismo de Lévi-Strauss e a prática científica de transformação da história de Althusser – acabava por mostrar-se como a tentativa vã de conferir relevo conceitual à *théorie des ensembles pratiques* [teoria dos conjuntos práticos] de Sartre.

---

<sup>205</sup> De passagem, notemos que esse "ecletismo", assim designado pelo próprio Badiou, é referido em uma nota de rodapé de "Le (re)commencement du matérialisme dialectique": "Infelizmente, no mundo instantâneo em que se comercializam os conceitos, o ecletismo é a regra" (BADIOU, 1967, p. 445).

## **I. 6. Capítulo 6 - Badiou e a via subjetiva da política, ou de como Maio de 68 desbancou o programa teórico de Althusser**

Como sugerido no capítulo anterior, o estruturalismo – ou bem a sua muito particular apropriação em combinada refundição com a epistemologia histórica – não chegava propriamente a arruinar o marxismo de Althusser. O que não deixa de surpreender é que, em parte, isso se devia ao afastamento de Althusser em relação às matemáticas, elemento tão caro à linguística e à antropologia estruturais, mas também à epistemologia de Jean Cavailles e de Gaston Bachelard. No entanto, se essa elaboração conceitual não se arruinava sem mais, do ponto de vista de nosso protagonista, uma tal solução ainda assim não tinha como satisfazer, a um só tempo e completamente, os seus anseios políticos e teóricos. De sorte que as contradições latentes no pensamento do jovem Badiou impelem a filosofia do conceito – e, em particular, o seu desdobramento mais decididamente marxista – a realizar movimentações tortuosas, que se não descrevem o desenho de nenhum voo efetivo, nem por isso poderiam ser tidas como menos dignas de nota, sobretudo para nós, que nos propomos a acompanhar alguns dos deslocamentos que acabaram por dar forma a um tal pensamento. Desde algumas contradições inoculadas na filosofia do conceito pelo próprio Althusser, Badiou será conduzido a outras paragens, que, curiosamente, conjugam o acaso da história às idealidades das matemáticas. Mas, para que pudesse instalar-se aí, chegando mais tarde a pensar uma ontologia matemática em face da qual desvelam-se novos acontecimentos, a desvinculação a seu mestre se fazia indispensável. Com efeito, o que não pode passar despercebido aqui é como a crise dos referenciais althusserianos precipitará novas condensações teóricas, que orientam-se em torno de referências antes ausentes ou empalidecidas no horizonte filosófico em que se situava Badiou. E o primeiro motivo para que houvesse um tal crepúsculo dos ídolos é que pensar a história nos termos de Althusser significava, inevitavelmente, excluir as matemáticas daquele registro inscrito na filosofia francesa pela chamada epistemologia histórica, qual seja, o das rupturas em que irrompem os acontecimentos. Entre as matemáticas e a história, as duas tidas por disciplinas científicas, surgia um desacordo essencial quanto à maneira de conceber um acontecimento. Ou podemos dizer ainda que, nessa encruzilhada, ambas as disciplinas desalojam uma à outra o domínio acontecimental: se é à disciplina histórica – entendida como prática dotada da capacidade de intervir no campo que os homens constituem para si como história ao produzirem e reproduzirem o seu mundo –, enfim, se é a ela que se associam os acontecimentos,



estes já não podem apresentar traços exclusiva ou originariamente matemáticos; e o inverso também é verdadeiro. Althusser sabia disso muito bem: a maneira como o materialismo dialético pensa o materialismo histórico, se bem que dependente em alguma medida dos exemplos de Cavailles e de Bachelard (mesmo que mais diretamente inspirada por Canguilhem), só se justificava se a ciência histórica pudesse afrontar a matemática, comumente tida por rainha das ciências. Consequência necessária, já que a epistemologia francesa – pelo menos quando restrita aos nomes de Cavailles e de Bachelard – era histórica porque, para além de qualquer historicismo, compreendia o movimento da história como sendo posto pelas diferenciações operadas por intermédio do conceito – diferenças que, no caso de Cavailles e de Bachelard, seriam operadas por aquele conceito próprio ao formalismo matemático. Não deve restar dúvida de que, de acordo com os anseios de Althusser, isso não deveria implicar que as matemáticas fossem “submetidas” à história. Imaginado uma alternativa, podemos declarar o seguinte: isso quereria dizer antes realocá-las na rede científica a mais moderna, cedendo à história o lugar de “gânglio central”, como se de suas pulsações partissem os impulsos que animam toda uma gama de diferentes movimentos. De sorte que, sem que os formalismos sejam destituídos de sua própria jurisdição de conhecimento, os juízos lógicos diferencialmente articulados poderiam ter um alcance filosófico a perder de vista de qualquer linguagem cifrada – do que resultaria que eles, os juízos lógicos diferencialmente articulados, também estariam de algum modo presentes nas linguagens cifradas, porém, diferenciados aí graças aos meios próprios de “expressão” característicos dos formalismos lógico-matemáticos.<sup>206</sup> O que configura uma relação entre lógica e matemática estranha à epistemologia preconizada por Cavailles; ou antes, estaria implicada aí uma não-relação entre as duas, dado que não é às matemáticas, mas à história, ao discurso propriamente científico capaz de apreender as singularidades históricas, que convém a reforma do *lógos*. Aqui, nesse ponto em que enodam-se, ao sabor do tempo, o estruturalismo e a epistemologia histórica – a saber, no liame inextricável em que *lógos* e pensamento se encontram conjuntamente implicados –, Althusser deixava entrever a luz de uma nova razão, mas também as inúmeras sombras perfiladas em suas projeções.

---

<sup>206</sup> Em verdade, sobre a função dos juízos lógicos diferencialmente articulados, nós ficamos aqui limitados à especulação. Mas duas circunstâncias parecem depor a nosso favor. A primeira, o fato de que Althusser, no mesmo movimento em que dispensa-se das matemáticas, passa a enxergar na história uma ciência propriamente constituída e investida de uma importância desigual. A segunda, a crítica que Badiou faz ao seu mestre por incorrer na concepção ideológica de uma “matemática-linguagem”.

Com certeza, temos aqui uma relação bastante obscura que o althusserianismo mantém com a epistemologia histórica e com o estruturalismo: de acordo com o materialismo dialético, qual é, afinal, o lugar assinado aos signos? Como nós vimos, tanto o estruturalismo como a epistemologia histórica (o que tentamos deixar bastante explícito a propósito da figura de Jean Cavailles) podiam ser definidos desde o motivo de uma “experiência dos signos”. Mas, ainda que isso possa ser dito também a respeito de Althusser, trata-se, neste último caso, de uma afirmação muito menos óbvia do que ela talvez possa afigurar-se a princípio. Enquanto Cavailles falava de uma experiência matemática – experiência que deveria desdobrar-se num espaço combinatório, desde uma manipulação de signos –, os estruturalistas conceituavam a autonomia do significante relativamente ao significado: nos dois casos, os signos fazem surgir uma nova idealidade, quer pela prática que se aplica a extrair deles relações de outra maneira indizíveis, quer porque os signos eles mesmos firmam-se como entidades a comportar uma ontologia inédita. Por grandes que sejam as diferenças quanto a conceber os signos como operadores do processo de produção de conhecimentos científicos ou como entidades intrinsecamente diferenciais, as duas concepções colocam em causa uma experiência da idealidade. E, o que deve ser evidente a esta altura, não há dúvida de que Althusser se sentia mais próximo da primeira concepção, qual seja, a que pensa ou pretende pensar os signos em sua *energeia* científica. No entanto, se quiséssemos apreender o labor do conceito histórico em sua materialidade, quais seriam os instrumentos científicos passíveis de menção de que Marx teria se servido quando da redação de *O Capital*? Em que é que a teoria materializava-se na disciplina histórica, podendo então escandir a sua pretensa experiência ideal? Valendo-nos do que diz Badiou em *Le concept de modèle*<sup>207</sup>, seria possível estabelecer que, no que concerne às matemáticas, os seus praticantes recorrem a um estoque de marcas – ou recorrem àquilo o que se chama de um “alfabeto” –, as quais são reduzidas a um minimalismo disposto de forma a preveni-las de qualquer equívoco. Por meio dessas marcas, especialmente fabricadas para os propósitos da matemática, produzem-se novos conceitos. Os físicos, por sua vez, reconstroem a percepção sensível com instrumentos cada vez mais apurados – e isso pelo menos desde Galileu e da confecção de seu *perspicillum*, esse que se poderia considerar um telescópio primitivo, que se não foi inventado pelo italiano, foi pelo menos aperfeiçoado graças ao seu ímpeto de fazer o formalismo matemático medrar no seio do mundo natural. Mas a ciência histórica carece de uma materialidade em que firmar a experiência de sua idealidade. Ou deveríamos talvez admitir que Marx havia descoberto na redação de seu livro a materialidade

---

<sup>207</sup> Cf. *Le concept de modele*, capítulo 6.

mesma com que escandir a história? Nesse caso, o ato de escrever a história é que passa por instrumento de seu conhecimento científico? E, afinal, qual a diferença entre uma tal escrita e aquilo que entendia a filosofia hegeliana como ato primeiro de toda história, nenhum outro senão aquele correspondente ao de narrar a sua prosa?<sup>208</sup> Se é na universalidade da política que deveríamos procurar essa materialidade – o que, de outra parte, também dificulta a distinção para com a filosofia hegeliana –, não haveria nisso uma certa circularidade, e mesmo o perigo de subordinar completamente uma ciência – que, como tal, compreende em alguma medida um plano de operação *a priori* – a um inadmissível pragmatismo? Não ignorando a importância dos signos, e fazendo frente ao estruturalismo, Althusser tentará ocupar esse lugar vacante com "Trois notes sur la théorie des discours", em que se propõe discutir o papel interveniente dos muitos tipos de discursos nas várias práticas sociais.

Só que, apesar de uma tal iniciativa, o desnível entre o que pretende o materialismo dialético e o que realmente faz o materialismo histórico nunca chegou a ser satisfatoriamente elucidado de maneira que a antecipação do primeiro ao segundo – antecipação cujo índice essencial consiste precisamente na dificuldade de deparar a materialidade da experiência em que a idealidade da história se escande – não representasse um enorme inconveniente: neste caso, a filosofia, que deveria vir apenas em segundo lugar, sempre chega antes da ciência. E é como se Althusser estivesse às voltas com duas sortes de elementos que nunca poderiam realmente ser tramadas: o tecido histórico, em que entrelaçam-se as contingências e as práticas mundanas, permanece avesso ao fuso da idealidade e da necessidade do conceito. Ao mesmo tempo, entretanto, é esse tecido, repleto de existências ordinárias e contingentes, que deve ser tramado no fuso conceitual da ciência histórica. Dupla movimentação, portanto, em que se aparenta negar justamente aquilo a que se deveria aspirar, para, logo em seguida, admitir o negado sob uma nova forma: em pelo menos uma instância, a contingência pode ser apreendida em sua necessidade, mas somente na medida em que essa instância descola-se do mundo sobre o qual – ironicamente – ela deveria ser capaz de incidir. Isso talvez não significasse uma real contradição, não fosse o fato de a filosofia althusseriana comprometer-se com uma vocação eminentemente prática para a ciência histórica. Em certa medida, ao seguir o “empirismo transcendental” de Cavaillès e de Bachelard, Althusser conseguiu realmente pensar o marxismo como uma ciência que, ao mesmo tempo em que apresenta o estatuto de uma autonomia conceitual, seria também uma prática de transformação do mundo. Segundo esclarecimento

---

<sup>208</sup> Segundo passagem de Hegel citada por Paulo Arantes: “A verdadeira história objetiva de um povo começa quando ela se torna também uma história escrita (*Historie*)” (HEGEL, apud ARANTES, 2000, p. 191).

dado por Étienne Balibar, a acusação habitual dirigida contra Althusser – qual seja, aquela segundo a qual o seu pensamento teria entregue o marxismo desarmado às sentinelas da Teoria – é bastante imprecisa: antes, o que se propunha a pensar uma tal filosofia era a ciência enquanto prática; e, mais precisamente, enquanto prática pura (Cf. BALIBAR, 1978, p. 226). Com isso, o comunismo – que Marx e Engels definiram em *A ideologia alemã* como o movimento real de superação do atual estado de coisas – adquiriria a devida independência em relação às quimeras utópicas, sem que isso o acorrentasse à existência imposta pelo passado ou pelo presente: a ciência, em sua condição de prática pura, permite a irrupção de um novo estado de coisas, cumprindo, assim, com os desígnios aparentemente contraditórios da décima primeira tese sobre Feuerbach. Desde essa ciência histórica, a “teoria” tende para a realidade; mas, doravante, também a realidade poderá tender para a “teoria”. Mas uma pergunta talvez tenha sido sistematicamente escamoteada nessa maneira de abordar o problema: faz qualquer sentido falar numa necessidade que fosse científica e histórica ao mesmo tempo?

Nós tratamos de deixar muito claro que a ciência histórica, tal como pensada por Althusser, não se encontrava ancorada no passado, nem tampouco no Absoluto. Isso não significa, contudo, que justamente aquilo o que ele gostaria de ter importado à epistemologia histórica – a saber, o conhecimento científico apreendido enquanto processo – não se encontrasse sob um grande risco uma vez que se passasse das matemáticas ao marxismo: pensar o conceito histórico do processo não era, afinal, negar ao conceito uma escansão histórica? De sorte que, aparentemente, haveria aí uma confusão, percebida e expressa muito bem por Peter Dews: “Em resumo, o que Althusser faz é confundir a objetividade do processo com o 'processo da objetividade’” (DEWS, 1994, p. 133). Resguardar o caráter de prática pura das ciências mostrava-se, assim, impraticável: no fim das contas, o althusserianismo acabava margeando perigosamente aquela tendência que ele próprio identificava em certas correntes do marxismo e no hegelianismo, de condicionar absolutamente tudo à história; e ele o fazia porque, por mais que o materialismo dialético se quisesse um meio de pensar a “não-relação disso que é duplamente relacionado” (BADIOU, 1967, p. 452), ele nunca foi capaz de atestar a possibilidade dessa empresa conceitual. A “teoria formal das rupturas”<sup>209</sup>, que o materialismo dialético era suposto concretizar, tinha, pois, de produzir alguns restos inassimiláveis para a epistemologia histórica: de um lado, uma Teoria geral da produção histórica dos conhecimentos científicos, suspeita de uma abstração essencialmente indiferente ao concreto porque

---

<sup>209</sup> Cf. o quarto capítulo desta primeira parte de nosso trabalho, em particular, o comentário sobre “Le (re)commencement du matérialisme dialectique”.

responsável pela dissolução das singularidades das muitas ciências; de outro, a própria assunção da possibilidade de teorizar o processo histórico por intermédio do qual uma ciência adquire a sua autonomia relativamente ao mundo, arriscando-se, com isso, a subordiná-la a este último. Claro, todo esse aparato conceitual estava a depender da validade dos juízos diferencialmente articulados, na ausência da qual tudo o que podiam as promessas do althusserianismo era produzir um sem-fim de estranhezas.

E, de fato, são muitas as estranhezas com que tem de se haver o althusserianismo. Para entender um pouco melhor como isso arriscava comprometer o seu programa de pesquisa, nós não perderemos tempo se elencarmos algumas delas. Assim, a primeira, e talvez a mais gritante dessas estranhezas, é aquela que resulta de uma divisão do seu escopo teórico entre a realidade da prática e a idealidade do conceito – estranheza tanto mais escandalosa na medida em que uma tal filosofia aspirasse a uma incontestada prática do conceito. Como já vimos, Althusser poderia de fato ser classificado como um estruturalista, ainda que não estivesse realmente integrado à sua ortodoxia, tendo feito de um tudo para distanciar-se do pensamento de alguém como Lévi-Strauss: tanto a identidade como a diferença relativamente a esse nome devem ser concedidas, porque o seu estruturalismo só se manifestava a propósito de sua compreensão do “ser social”, sem se deter especificamente no fato de que os homens sejam ou não falados (isto é, sem se deter especificamente naquilo em que a linguagem determinaria os homens). O que, de saída, traz consigo alguma estranheza, posto que o estruturalismo ocupava-se primeiramente dos signos, o seu objeto por excelência: uma tal escolha teórica tinha de uma razão de ser, uma vez que, ao se dedicar à realidade específica dos signos e das formações simbólicas, garantia-se um acesso mais seguro para as ciências humanas ao reino da necessidade, sobretudo por evitar uma realidade tão complexa como o seria a de uma sociedade em sua totalidade.<sup>210</sup> Nisso, contudo, já se percebia uma espécie de distinção mal feita, mesmo que não propositalmente: o que o estruturalismo assegurava para si com a referência aos signos – a saber, a emergência de uma nova idealidade –, o althusserianismo mantinha convenientemente em suspenso, podendo então transitar entre uma idealidade que nunca deixa de evadir-se a um pensamento mais elaborado e o mundo das práticas ordinárias. De forma que a história era, simultaneamente, conceitual e real – a um só tempo forjada no rigor do conceito e lugar de interação de forças

---

<sup>210</sup> Confira-se o que diz Lévi-Strauss na seguinte passagem, em visada retrospectiva de seu estruturalismo: “Jamais afirmei que se pode reduzir a totalidade das experiências humanas a modelos matemáticos. Nunca me ocorreu a ideia – que me parecia extravagante – de que tudo na vida social esteja sujeito à análise estrutural” (ÉRIBON & LÉVI-STRAUSS, 2005, p. 147).

efetivamente existentes. A julgar pelo exemplo daquilo que a epistemologia histórica havia ensinado a respeito não só da matemática, mas também da física e da química, não haveria um real problema no fato de que se dispusessem essas duas contrapartes de uma mesma disciplina científica, desde que atuasse entre elas uma mediação ou bem um processo dialético com que desdobrar um tal percurso. A questão é que, como apontado no início deste capítulo, essa mediação parecia muito simplesmente não existir para a ciência histórica. A não ser que à história fosse concedido um estatuto similar ao das matemáticas – que são quase que completamente ideais e exigem, por conseguinte, um mínimo de materialidade para efetuar as suas transformações – seria requerido um instrumental e mesmo um domínio de experimentações científicas materialmente mais abrangente (o que efetivamente acontece na física e na química). No entanto, em contraste com o estoque de marcas de que se servem as matemáticas, a doutrina filosófica de Althusser condiciona-se muito modestamente à sugestão de que a história produz os seus juízos diferencialmente articulados desde as palavras diretamente recolhidas à linguagem ordinária – o que significa cancelar a necessária mediação pela qual a ciência histórica se faria construir, margeando, dessa forma, uma outra tendência rejeitada pelo althusserianismo, que atende pelo nome de empirismo.<sup>211</sup> Diríamos, então, que a ciência e a filosofia da história criadas por Marx não apresentavam nenhum lastro que as diferenciasse de simples ideologias: em outras palavras, nada autorizava sustentar a afirmação de não se tratar na verdade de um conjunto de representações que, longe de apreender a necessidade das contingências, têm a forma de declarações postuladas contingente e arbitrariamente.

Com o que se percebe uma segunda estranheza, dessa vez imposta a Althusser pelo legado de Cavailles. O filósofo da matemática havia estabelecido o espaço combinatório como sendo herdeiro, de um lado, da filosofia transcendental kantiana e, de outro, da produtividade do atributo do pensamento na filosofia espinosana. O que, embora se tratasse de uma elaboração muito particular, não parecia causar de imediato nenhum atrito significativo: em grande medida, porque as duas componentes são de natureza semelhante, os juízos sintéticos *a*

---

<sup>211</sup> Entenda-se bem: não estamos dizendo, de maneira alguma, que Althusser houvesse estabelecido uma equivalência direta entre palavra e conceito, o que seria completamente impreciso. No que diz respeito ao processo do conhecimento e a suas mediações, podemos remeter o leitor ao capítulo “Sur la dialectique matérialiste” [“Sobre a dialética materialista”] de *Pour Marx*, subseção 3, “Processus de la pratique théorique” [“Processo da prática teórica”], em que são descritas as sucessivas etapas de elaboração e reelaboração das multiplicidades empíricas “sempre já-complexas”, até que estas adquiram a sua forma sintética e conceitual. No entanto, ao renunciar ao formalismo matemático, Althusser renuncia àquela transformação a mais evidente pela qual a linguagem ordinária seria despida de suas equivocidades mundanas, arriscando-se, aí assim, a deixar como mera pressuposição a distinção entre as palavras e os conceitos.

*priori* tendo sido pensados a exemplo da matemática, que, por outro lado, era também a avalista do que Espinosa chamava, no *Tratado da emenda do intelecto*, de “ideias adequadas”. Traduzia-se, nesse ascetismo do conceito duplamente referido, uma espécie de ética a partir da qual o homem, enquanto ser pensante, permite-se ultrapassar o imediatamente dado na percepção sensível, sem que, por isso, uma tal ética o subtraísse à sensibilidade – a afirmar-se, assim, a sua liberdade não só num pensamento a instituir-se para-além do existente, mas, por meio de seu “automatismo espiritual”, afirmando-se também na transformação do mundo que aquele atesta e, retroativamente, possibilita. Com efeito, o gesto de ausentar-se de uma certa estruturação do mundo, servindo-se para tanto do rigor do conceito – rigor a partir do qual, só então, provocar novos efeitos na realidade –, era a grande lição que Althusser retinha a Espinosa:

Eu descobri nele [em Espinosa], em primeiro lugar, uma contradição impressionante: esse homem que raciocina *more geometrico*, através de definições, axiomas, teoremas, corolários, lemas e deduções – portanto, da forma mais “dogmática” do mundo – foi de fato um incomparável libertador da mente. Como podia então o dogmatismo não só resultar na exaltação da liberdade, mas também “produzi-la”? [...] Eu só entendi isso mais tarde, enquanto elaborava minha pequena “teoria” pessoal da filosofia como a atividade de postular teses a serem demarcadas das teses existentes. Eu notei que a verdade de uma filosofia reside inteiramente em seus efeitos, enquanto de fato ela atua apenas à distância dos objetos reais – dessa forma, no espaço de liberdade que ela abre para a pesquisa e para a ação, e não só em sua forma de exposição (ALTHUSSER, apud PEDEN, 2014, p. 131).

Seguramente, essa lição havia sido mediada pela refundição epistemológica de Cavallès. Um obstáculo, no entanto, surgia disso, posto que a refundição epistemológica providenciada por Cavallès para essas duas componentes, a coordená-las num único dispositivo conceitual, descobria como que uma compatibilidade temporal do transcendental kantiano e do autômato espiritual espinosano, sem deixar de estabelecer com isso a possibilidade de emergência de novas (in-)temporalidades. Ou seja, Cavallès percebeu a aptidão dos dois registros para descrever as idealidades matemáticas em sua temporalidade não-mundana ou bem em sua condição intemporal, ao mesmo tempo em que, através de uma certa síntese, alinhava as duas de maneira que elas anulassem as suas respectivas limitações – quais fossem, a completa circunscrição daquilo em que a idealidade condicionaria a experiência sensível e o “paralelismo” impreterível dos atributos da extensão e do pensamento. Enquanto a razão é compreendida como sendo imanente ao progresso das matemáticas, a capacidade de fabricação conceitual, própria ao autômato espiritual espinosano, retroagia sobre a estética transcendental

kantiana, de maneira que novos campos do apodítico fossem regidos por novos intemporais – cada um dos quais “dados” conforme se avançasse na construção de outras teorias matemáticas. Uma vez que esse alinhamento de Kant a Espinosa fosse efetuado – e por mais que uma das componentes prevalecesse sobre a outra (a saber: a espinosana sobre a kantiana) –, o espinosismo de Cavallès tinha de apresentar, no entanto, um caráter necessariamente parcial: de modo contrário à univocidade da razão, que é decisiva na filosofia do holandês, o pensamento é visado aí em sua capacidade de infinitamente diferir de si mesmo e do mundo. Assim, o recorte de Cavallès do espinosismo é muito especificamente epistemológico: ele não é tributário da teoria espinosana dos afetos ou de suas mais eminentes consequências políticas (ainda que não fosse essencialmente avesso a uma teoria dos afetos ou à existência de consequências políticas para a filosofia), dependendo, antes e fundamentalmente, de uma perpétua refundação, que é na verdade a infundável refundição das matemáticas.

De sua parte, desejando adensar um tal referencial filosófico, Althusser constituirá o seu hiper-espinosismo acolhendo, pois, tanto um certo viés político-epistemológico (desde o qual fundar uma nova compreensão da ideologia por meio do *Tratado teológico-político*) quanto uma nova aplicação para a causalidade imanente. Só que a metamorfose da filosofia espinosana se mostra muito mais difícil neste segundo caso (o que é também um dos motivos pelos quais o kantismo o estorva consideravelmente): poderíamos mesmo perguntar se o hiper-espinosismo de Althusser não era na verdade um espinosismo desidratado. E isso porque, de fora a fora, para justificar-se o caráter especificamente histórico do materialismo dialético, Althusser trazia de volta, e talvez sem o saber, o "império dentro do império" criticado pelo autor da *Ética*, ao atrelar o domínio acontecimental à capacidade humana de transformar o mundo sensível. Ele entrava, pois, em visível contradição com a ontologia geral que havia pensado Espinosa em sua *Ética* – que jamais restringiu a validade de sua (meta)física aos corpos humanos, apesar de ter se aplicado especialmente ao estudo dos afetos destes. Talvez nós pudéssemos entender isso como um efeito indispensável de mais uma refundição epistemológica da filosofia espinosana, agora realizada no cadinho da disciplina da ciência histórica. O obstáculo acima referido, contudo, consiste em que essa última refundição significasse retomar a univocidade da razão através do recurso à causa imanente espinosana, dessa vez dedicada especialmente a explicar as complicações da totalidade orgânica da sociedade humana. Aproveitando o registro epistemológico que Cavallès conferiu ao espinosismo, Althusser tentava estender as suas consequências à política, numa releitura inspirada (mesmo que pouco transparente) do *Tratado teológico-político*; todavia,



dimensionar, segundo uma mesma generalidade conceitual das ditas “práticas” a compor o arranjo social, a ciência e a política como situadas num plano comum suscitava a suspeita (bastante razoável, diga-se de passagem) de que já não havia mais espaço para pensar a primeira das duas como produtora de rupturas. Dessa maneira, aprofundar o espinosismo tampouco se afigurava factível, porque, de um ponto de vista filosófico, suprimia-se o domínio acontecimental da epistemologia histórica<sup>212</sup>, definido na tradição inaugurada por Cavallès precisamente pelos movimentos através dos quais provocam-se rupturas na e pela razão. Sem essas rupturas da razão, renascia a hipóstase do homem, misteriosamente apartado do restante da criação por sua inigualável posição ontológica.

Por fim, a reiterada incapacidade de pensar a dialética marxista em seus próprios termos tornava o vocabulário de Althusser vulnerável às trajetórias erráticas da própria dialética – que, sem sombra de dúvida, ainda poderia ser definida como um “espírito de contradição organizado”<sup>213</sup>. Só que, neste caso, ele estaria organizado contra o autor que o quis reorganizar. A pretendida distinção quanto à dialética hegeliana, ressentida de uma leitura muitas vezes imprecisa, vai restituindo ao filósofo alemão tudo aquilo que se esperava obter da filosofia do conceito. O que acontecia pelo simples fato de que, por mais que algumas das críticas de Althusser fossem bastante pertinentes, Hegel lidava muito melhor com as contradições inerentes à dialética, as quais reapareciam no horizonte de sua suposta refundição materialista. Assim, a distinção entre a totalidade marxista e a totalidade hegeliana, além de basear-se numa concepção equivocada desta última<sup>214</sup>, escamoteava o indesejado Absoluto<sup>215</sup>: o fantasma da História Total, tão argutamente criticado e exorcizado por Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem*, voltava para assombrar Althusser. É bem verdade que o objetivo do filósofo marxista

---

<sup>212</sup> Essa consequência não era exatamente estranha aos propósitos de Althusser. Como explica Balibar em seu texto sobre o corte epistemológico: o fato, de acordo com o ex-discípulo de Althusser, é o de que o “(...) corte deve ser pensado, por mais estranho que isso pareça, não apenas como um acontecimento, mas como um processo. E ele deve ser pensado não só como processo, mas como processo tendencial que, como devemos ver, é internamente contraditório. Essa é a razão, contrária ao que certos críticos de Althusser pensaram, para que ele não encontre nenhuma dificuldade em admitir que o corte epistemológico é um corte em continuidade, e não um resultado definitivamente completo no instante” (BALIBAR, 1978, pp. 220 e 221). Sob uma série de aspectos, especialmente no que diz respeito a essa preferência do processo em detrimento do acontecimento, um projeto teórico bastante semelhante ao de Althusser pode ser encontrado em *O Anti-Édipo*, de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Existem algumas diferenças cruciais, no entanto, como o espinosismo mais consequente, a evasão mais decidida em relação aos domínios da estrutura e a ausência de uma referência central à ciência e à ideologia.

<sup>213</sup> De acordo com uma rara formulação sintética fornecida por Hegel. Cf. ARANTES, 1996, p. 213.

<sup>214</sup> Quanto à natureza deste equívoco, Cf. o subcapítulo “A contradição na história” de *O circuito dos afetos*, em particular, pp. 171 e 172.

<sup>215</sup> Tendendo-se aí a substituir o Absoluto ontológico de Hegel por uma espécie de Absoluto sociológico. Destaque-se ainda que, de certa maneira, o estruturalismo havia interditado um Absoluto sociológico, tendo feito, a partir de Lévi-Strauss, com que o simbólico precedesse as determinações sociológicas.

quanto a este conceito em particular (a saber, o da totalidade marxista) sempre foi o de deparar qualquer coisa da ordem de uma totalidade não-total<sup>216</sup> – aliás, esse sendo um dos motivos pelos quais ele havia declarado guerra tanto ao estruturalismo como ao hegelianismo. A sobre-determinação deveria facultar precisamente o pensamento de uma totalidade capaz de mudanças, conquanto as mudanças não se deixassem determinar univocamente por uma só instância social. Todavia, a sobre-determinação, matizada pela causalidade imanente espinosana, pressupunha a concepção de uma sociedade como totalidade de práticas – ou seja, ela pressupunha a elaboração conceitual de Althusser que apreendia a sociedade como uma estrutura de estruturas (a sobre-determinação vindo a ser proposta nesse contexto como uma possível solução para o problema da causalidade estrutural). Mais uma vez situado na problemática injunção kantiano-espinosana, pressupunha-se, pois, uma arquitetura ideal da totalidade social, disposta segundo as várias práticas que a compõem, tal como se fossem os escaninhos em que se encontravam compartimentadas as categorias do entendimento na filosofia crítica kantiana. Com uma tal teorização, podiam apresentar-se, em sua relativa autonomia, as várias práticas sociais, fossem elas estéticas, econômicas, políticas etc. A estrutura de estruturas erigia-se, assim, em seu estatuto ideal, de recíproca diferenciação das práticas relativamente umas às outras. Só que um detalhe tinha de obstar a uma tal concepção, visto que a qualidade de cada uma dessas práticas restava indeterminada, mantendo-se indefinidamente como uma pressuposição a totalidade na qual elas viriam diferenciar-se umas das outras. Com isso, deixava-se como solução ou a abstração de práticas supostamente universais com as quais todas as sociedades possíveis e necessárias deveriam arranjar-se, ou a análise empírica das práticas nas quais efetivamente uma sociedade pode ser discriminada – nem uma das duas caracterizações sendo minimamente aceitável, uma porque demasiado idealista, a outra, porque desprovida de conceito.

Sem nos determos nos efeitos mais ou menos contundentes dessas objeções, talvez possamos ensaiar um golpe de misericórdia para passarmos logo ao verdadeiro assunto deste capítulo. É de se acrescentar, pois, às errâncias da dialética e às reviravoltas por elas causadas à sua pretensa refundição materialista, a estranheza que decorre do emprego do termo “ideologia” – termo que, segundo observação feita por um discípulo de Althusser num período posterior àquele de que nos ocupamos aqui, foi um conceito precocemente eclipsado na

---

<sup>216</sup> De acordo com o que relata Warren Montag no capítulo 5 de *Althusser and his contemporaries – philosophy's perpetual war*, o emprego dessa palavra, "totalidade", foi vivamente criticado em correspondência por um de seus pupilos – não por acaso, um excelente leitor de Espinosa (na época, bastante influenciado por Gilles Deleuze), a saber, Pierre Macherey.

trajetória intelectual de Marx (Cf. BALIBAR, 2007, p. 8). Afinal, por que recorrer de modo tão ostensivo a um termo usado pelo jovem Marx quando a ciência do materialismo histórico encontrar-se-ia propriamente instituída somente pelo Marx maduro?<sup>217</sup> Muito pior do que isso: por que recorrer a um conceito que, além de originariamente disposto contra os excessos teóricos da filosofia, também se dispunha contra a divisão entre o trabalho manual e o trabalho espiritual/intelectual? Emprego tanto mais estranho se se pensa que o althusserianismo sugere o tempo todo que é ao operário do conceito que cabe o papel mais importante na edificação de uma sociedade revolucionária. Depois dessa sabatinada, é forçoso dizer que as antecipações pretensamente científicas de Althusser quanto aos domínios da história aparentemente o colocavam em ligeira defasagem em relação a Hegel, que já havia denunciado o caráter essencialmente abstrato de um pensamento que deseja, como que por sua só força e virtude, criar uma nova sociedade.<sup>218</sup>

\*

As estranhezas da doutrina filosófica de Althusser redundavam na circularidade de seus deslocamentos conceituais, como se nela toda asserção teórica perigasse transformar-se numa petição de princípio – e, na falta de uma efetiva dialética materialista, enrijecer-se como tal. No entanto, não é aí que se deve localizar o motivo maior da ruptura de Badiou com o seu mestre. Ainda que ela preocupasse Badiou, não era o risco de a teoria althusseriana encerrar-se numa circularidade conceitual que viria provocar um decisivo rompimento do jovem pensador com os seus antigos referenciais filosóficos – o que não quer dizer, claro, que essas deficiências teóricas sejam negligenciáveis num tal processo. O demérito dessa filosofia não pode ser considerado de um ponto de vista estritamente teórico – o que, fosse o caso, admitiria reformas mais ou menos pontuais, deixando-se sempre para depois a construção conceitual que faria ver com exatidão qual poderia ser a solução para o problema talvez o mais urgente, qual seja, o da transição de um modo de produção a outro, do capitalismo ao socialismo. Tendo-se em vista o novo estatuto conferido à filosofia, que era secundada neste particular pela epistemologia histórica, não é nada de se espantar que alguma paciência fosse vista por seus fautores como um elemento indispensável, uma vez que a filosofia devesse se medir por seus efeitos reais, e esses efeitos, dada a sua nascente “ideal”, fossem em larga medida retroativos

---

<sup>217</sup> A bem da verdade, essa questão chega a ser abordada em “Ideologias e aparelhos ideológicos de Estado”. Cf. ALTHUSSER, 1996.

<sup>218</sup> Denúncia que, lembremos, compõe uma parte essencial da relação de Hegel com a tradição política francesa, em particular com a tradição revolucionária. Para este último aspecto, Cf. o capítulo “Quem pensa abstratamente?”, de *O ressentimento da dialética*.

(o que ocorria na exata proporção em que, desde o presente do labor conceitual, eles mirassem o futuro). De outra maneira, se faltava alguma coisa a Althusser, era colocar em evidência a prática própria ao materialismo histórico, a justificar assim a incrível abrangência de que se supunha dotado o materialismo dialético; mas, justamente, cada um de seus discípulos poderia muito bem esforçar-se para lhes conferir a suposta densidade conceitual que seria característica a um e a outro, sem renunciar, portanto, à universalidade política pretendida como sua consequência efetiva. Em outras palavras: o viés científico emprestado à epistemologia histórica autorizava tomar a irresolução de que era transida uma tal doutrina como a consequência de seu caráter hipotético, cuja solução conceitual estava ainda por ser encontrada. De certa maneira, é exatamente a formulação da resposta a essa hipótese o que havia ensaiado Badiou no final de "Le (re)commencement du matérialisme dialectique", numa tentativa de matematizar o programa de pesquisa de Althusser. E, como já deve estar claro, essa sua empresa não foi muito longe. Para nós, no entanto, não basta reconhecer o fracasso dessa tentativa: aqui, o que reputamos verdadeiramente curioso é o fato de que, desde o início de sua colaboração com o althusserianismo, Badiou tenha estado perfeitamente consciente de algumas das dificuldades a serem enfrentadas pelas formulações teóricas daquele que à época tornou-se o seu mestre em filosofia, pressentindo inclusive o fracasso a que ele mesmo se votava ao engajar-se nessa via. Aspecto que se torna evidente não só porque Badiou tenha feito sempre as suas críticas, implícitas ou explícitas, à desfiliação de Althusser às matemáticas – o que viria a provocar do antigo mestre a observação segundo a qual, após a sua ruptura, o discípulo houvesse deixado aflorar o seu platonismo latente –, como também porque ele mesmo declarou a existência dessas dificuldades.

Com efeito, em "Le (re)commencement du matérialisme dialectique" – texto que, como já foi dito, apenas muito equivocadamente alguém tomaria por um encômio irrestrito do althusserianismo –, antes de sugerir o ambicioso projeto de uma teoria dos conjuntos históricos, Badiou advertia quanto à possibilidade de que a causalidade estrutural permanecesse indefinidamente desprovida de substância conceitual: até o momento de publicação da aludida resenha, de acordo com o seu autor, a noção não tinha sequer a sua possibilidade demonstrada.<sup>219</sup> No texto publicado imediatamente antes de "Le (re)commencement du matérialisme dialectique" – o já mencionado "L'autonomie du processus esthétique" –, Badiou

---

<sup>219</sup> Repare-se ainda que é o próprio Badiou, no desfecho desse mesmo "Le (re)commencement du matérialisme dialectique", que nota as dificuldades legadas a Althusser pela síntese kantiano-espinosana realizada por Cavailles.

ia ainda mais longe, antecipando numa nota de rodapé as tais dificuldades, e mesmo uma certa impossibilidade que lhes estaria associada:

A teoria da causalidade estrutural é ainda bastante obscura. Minha impressão é que uma tal teoria é impossível, se se pretende produzir-lhe modelos formais. É de se recear que [nela] só sejam possíveis teorias regionais. Desse ponto de vista, à diferença de L. Althusser, eu suspeito de muito grandes dificuldades na “passagem” do materialismo histórico ao materialismo dialético (BADIOU, 1966, não paginado, nota 17).

Tais considerações encontram-se muito mais próximas das críticas de Lévi-Strauss à instituição de uma ciência histórica do que da sobredeterminação com que Althusser imaginava ter resolvido o problema da causalidade estrutural – sobretudo porque, por razões de ordem matemática, acaba por indicar uma renúncia a uma totalidade absoluta em favor das formalizações regionais. Ao mesmo tempo, como pudemos observar com algum detalhe no capítulo anterior, Badiou deverá alinhar-se a Althusser e à sua distinção epistemológico-estrutural entre o materialismo histórico e o materialismo dialético, e isso justamente contra o estruturalismo e quaisquer congêneres do academicismo. Portanto, as faltas teóricas do primeiro – em alguns casos a colocá-lo em visível desvantagem quanto ao expediente formal presente no estruturalismo e no positivismo lógico –, faltas teóricas percebidas por Badiou já muito cedo, não respondiam como o fiel da balança, pelo menos não enquanto se continuasse a preservar um horizonte de intervenção prática e de transformação política do mundo. De fato, não foi um conceito ou um acontecimento delimitado conceitualmente o que subverteu as expectativas do althusserianismo, mas sim um acontecimento político – que sem dúvida teve as suas implicações conceituais, só que nunca restrito a fronteiras “teóricas” ou propriamente científicas.<sup>220</sup>

Mas nós já havíamos nos abeirado do limiar da contribuição de Badiou com o althusserianismo – que, não por acaso, possui uma data muito bem fixada: Maio de 1968. Com efeito, segundo o que vimos no final do capítulo anterior, foi então que teve lugar o curso a se transformar, pouco depois (no ano de 1969), no primeiro livro de filosofia de Badiou, *Le concept de modèle*. Numa tal data, ocorre, pois, a conjunção do paroxismo a que o ecletismo

---

<sup>220</sup> Quem o diz é o próprio Badiou, como se pode conferir pela citação do seguinte excerto de *De l'idéologie*: "Aquilo que tornou insustentáveis as posições de Althusser sobre a ideologia como elemento do erro e do imaginário, oposta à verdade da ciência, certamente não foi o movimento mesmo desses conceitos. Foi a aparição, na tempestade revolucionária de Maio de 68, de uma luta ideológica de massa, a qual fazia da oposição entre marxismo-leninismo e revisionismo moderno uma verdadeira força histórica" (BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, p. 109).

de Badiou se viu fatalmente conduzido e a surpresa de um verdadeiro terremoto político. E é como se esse abalo sísmico, surpreendendo a todos, houvesse aberto a fenda a permitir a travessia do impasse com o qual se havia o jovem filósofo. Assim, na ordem das razões de Badiou, o que redefine de modo radical as expectativas fomentadas pelo althusserianismo é nada menos que o progressivo reconhecimento de que Maio de 1968 correspondeu a um *événement*, ou seja, um efetivo acontecimento. Algo de profundamente novo surgiu, e, nessas circunstâncias, o conceito só podia fazer jus ao rigor do pensamento à força de reconhecer que não foi a sua elaboração científica a responsável pela instituição dessa novidade: houve um acontecimento, e o seu lugar não estava previsto pela teoria, nem tampouco se deixava circunscrever no domínio estritamente conceitual de uma ciência histórica. Reposicionou-se aqui o *inaperçu*, que deixou de ser a prerrogativa do alheamento conceitual ao mundo tal como realizado pelo operário das ideias althusseriano. O ano de 1968 – e isso não só na França – engendrou uma nova relação entre teoria e prática, ou permitiu apreciar essa velha relação desde um ângulo até então ignorado por Althusser e seus discípulos. E ele o fez através da sucessão de interveniências políticas através das quais estudantes e trabalhadores conferiram ritmo a um poderoso movimento que desestabilizou as forças instituídas e deixou vislumbrar solidariedades até então tidas como impossíveis. Das primeiras manifestações na universidade de Nanterre, passando pelo inédito fechamento da Sorbonne; das grandes passeatas e dos confrontos com a polícia (em que ergueram-se as épicas e ineficientes barricadas) à cessão de Pompidou às demandas estudantis; até que, transgredindo de maneira decisiva o nicho estudantil, se desencadeassem as paralisações na *Sud-Aviation* e na *Renault*, propagando-se num impulso nacional a afronta ao poder, a resultar numa incrível demonstração de organização coletiva através de uma greve geral sem precedentes na história do país. Tudo evoca aí um descentramento da política relativamente ao conceito científico – não porque à política desconvenha absolutamente o conceito, mas porque não é o conceito em sua dimensão científica que produz a fagulha inicial da política. Mesmo onde o conceito talvez pudesse ser reputado mais próximo da política, nas primeiras insurreições estudantis, mesmo aí ele não detinha o privilégio que lhe gostaria de acordar o althusserianismo: a situação periférica de Nanterre, dissonante da alta produção teórica parisiense, não permitia que se vinculasse as suas esperanças à filosofia universitária vigente (ou seja, àquilo que passava pelo nome de estruturalismo), reagindo antes contra uma desesperança a traduzir o receio dos estudantes de serem apascentados como o admirável gado novo do velho mundo do trabalho. De outra forma, o domínio dos acontecimentos políticos aparece radicalmente disjuncto de qualquer domínio científico – em particular, de qualquer domínio científico associado à academia francesa.

O impacto exercido sobre o jovem filósofo por esse acontecimento foi tal que, por um curto mas significativo período de tempo, em sua filosofia, o domínio acontecimental como que encontrar-se-ia adstrito primeiramente à política, de forma que as matemáticas houvessem sido momentaneamente postas de lado: em contraste com os escritos de 1965-1968, todos eles preocupados em alguma medida com o expediente da formalização, os seus principais trabalhos da década de 70 – quais sejam: *Théorie de la contradiction*, de 1975, *De l'idéologie*<sup>221</sup>, de 1976, e *Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne*, de 1977 – não lançam mão desse recurso. Para tomar notícia desse fato, passemos a palavra a Badiou:

Em 1967, com efeito, eu estava na ponta extrema de um formalismo estrito. (...) Em 1967, logo antes da tempestade, eu trabalhava do lado das estruturas formais. Durante os dez anos que se seguiram, eu trabalhei, em primeiro lugar, do lado da subjetividade política (BADIOU & HALLWARD, 2007, não paginado).

É nesse momento de nossa exposição que torna-se imprescindível advertir o leitor: à maneira das placas afixadas nas áreas de embarque do metrô, é preciso chamar a sua atenção com um “cuidado com o vão” – ou, como se diz em inglês, “*mind the gap*”. Isso porque são consideráveis as distâncias entre uma e outra fase do pensamento de Badiou: vocabulário, estilo, nortes teóricos e práticos, tudo isso passa por uma significativa reformulação, como se a contradição houvesse escavado aí um fosso, opondo frontalmente as respectivas diretrizes teóricas que guiaram essas duas fases de seu pensamento. Às ponderações epistemológicas – que eram bastante rigorosas na caracterização conceitual e na elaboração formal dos problemas com os quais se havia o recém-iniciado filósofo do conceito – sucede um pensamento prescritivo, que por vezes aparenta ter-se confundido por inteiro com a superfície dos panfletos – fazendo crer a alguns que, desde então, consumava-se a inconsequência de exortar a intervenções na realidade que seriam muito simplesmente irrealizáveis. Como diz Badiou, logo no início de *Théorie de la contradiction*, sintetizando essa importante transição filosófica: “Todo conhecimento é orientação, toda descrição é prescrição” (BADIOU, (1975)/2012e, p. 12).

A partir de então, é como se houvesse se iniciado uma nova relação de Badiou com os famigerados “inimigos da sociedade aberta” (para usar a clássica formulação de Karl Popper): a Marx vem juntar-se o antes inominável Hegel; mas vem juntar-se também uma duradoura e muito mais controversa referência, nenhuma outra senão a do “Grande Timoneiro” Mao Tsé-

---

<sup>221</sup> Este livro foi escrito em co-autoria com François Balmès, que mais tarde se tornará um importante intérprete de Jacques Lacan.

Tung.<sup>222</sup> É assim que, em texto de 1977 intitulado “La situation actuelle sur le front de la philosophie” [“A situação atual no *front* da filosofia”], com o mesmo gesto com que preteria todos os grandes nomes do estruturalismo (Lacan e Althusser inclusos), Badiou fazia a seguinte declaração, realmente espantosa:

Há apenas um grande filósofo de nosso tempo: Mao Tsé-Tung. E esse não é um nome, nem tampouco um corpo de trabalho, mas [o] tempo ele mesmo, o qual, essencialmente, possui a atual forma da guerra: revolução e contra-revolução (BADIOU, 2012d, pp. 1 e 2).

Os *années rouges* – termo que o próprio Badiou emprega para descrever, de modo retrospectivo, o período que se segue imediatamente a Maio de 1968<sup>223</sup> – são anos em que se faz hastear vivamente a bandeira do comunismo. E, justamente por isso, eles seriam também anos sugestivos de uma cumplicidade com os regimes sanguinários instituídos sob esse nome – em particular, com o regime instalado na China a partir de 1949. Por um lado, trata-se aí, certamente, de um efeito do tempo, a provocar uma súbita relativização das grandes aventuras conceituais com que se entretinha a intelectualidade francesa até então. E essa poderia também ser considerada a fonte de boa parte das suspeitas a recair mais tarde sobre o filósofo: é como se, cedendo ao voluntarismo e ao radicalismo da esquerda transfigurada por 68, Badiou houvesse cedido do próprio conceito para nunca mais retornar a ele com a seriedade de antes. De certa forma, é essa a opinião que permeia o juízo a seu respeito emitido por um dos colaboradores dos *Cahiers pour l'analyse* – no caso, um pensador que posteriormente viria a ser um dos principais representantes, se não o principal representante, da filosofia analítica na França, a saber, o wittgensteiniano Jacques Bouveresse: “É um caso, o espírito sem dúvida mais brilhante que conheci, extraordinariamente dotado, um conhecimento real da lógica, das matemáticas, e, ao mesmo tempo, um discurso pervertido, que descarrila em algum ponto” (BOUVERESSE, apud DOSSE, 1994b, pp. 153 e 154). Não é difícil perceber que, nessa breve descrição, o que chamamos de cessão do conceito assume feições ainda mais horrendas do que a mera abdicação a ele: na expressão de Bouveresse, tem-se aqui um “discurso pervertido”, que, desviando indevidamente as ideias de seus propósitos originais, pretende como que investir a violência revolucionária da legitimidade do conceito. Como que a dar continuidade a uma longa linhagem conservadora – que remonta pelo menos a Edmund Burke e a suas críticas à Revolução Francesa –, pode-se supor que esse discurso é dito ser pervertido por

---

<sup>222</sup> E, lembremos, mais tarde, tudo isso deverá desaguar naquele que seria o protótipo de todo e qualquer inimigo da sociedade aberta: Platão.

<sup>223</sup> Esse termo corresponde igualmente ao título da coletânea publicada em 2012 que reúne os seus principais trabalhos produzidos de 1975 a 1977, os quais já foram listados acima.



promover um encontro obscuro entre a filosofia e a política, devendo com isso, necessariamente, engendrar o Terror – como se o idealismo, inerente a uma filosofia tão imprudente como o seria aquela concebida por Badiou, atrelasse a política a uma perversidade procustiana. Dessa forma, de acordo com François Laruelle, por ter trazido o maoísmo para o âmago da filosofia, Badiou seria ninguém menos que o responsável por dar mais uma volta no parafuso da infernal maquinaria do pensamento revolucionário: o seu exemplo é dentre todos o mais perigoso porque, se ele não foi o único filósofo convertido ao maoísmo pela efervescência política de 68 – tendo compartilhado esse curioso privilégio com Jacques Rancière, André Glucksmann, além de muitos outros –, foi ele, entretanto, quem manteve vínculos mais duradouros com a sua doutrina, e isso à revelia dos reais efeitos que teriam sido desencadeados por essa ideologia.

Sob um certo aspecto, essas objeções são perfeitamente compreensíveis, quando se tem em vista um certo irrealismo a que parece continuar acorrentada uma filosofia às vezes tão envolta no puramente etéreo (aparência que a sua posterior vinculação ao platonismo nada faz para dissipar): tudo leva a crer que é como se ela estivesse de fato disposta a violar a realidade para tentar assegurar aquilo que reconhece como sendo as *suas* verdades. E, com efeito, deve ter havido mais de uma ocasião em que alguma indiferença à realidade tenha contribuído para o desmedido entusiasmo que alguns experimentaram com o comunismo em sua vertente chinesa. Pode-se estimar que, de um ponto de vista histórico, uma das características do “maoísmo ocidental” (devendo-se referir com esse termo sobretudo a sua variante francesa, que seria o “maoísmo parisiense” em que tomou parte Badiou) seria a transigência com um elevado grau de “utopia” – no sentido estrito da palavra, o qual versa sobre o que não tem lugar –, decorrente do necessário desconhecimento daquilo em que efetivamente havia consistido a Revolução Cultural Chinesa. É precisamente nesse sentido que aponta Eric Hobsbawm, quem, ao relatar essa condição, não deixa de inscrever a sua correlata idealização numa tradição marcadamente francófona:

(...) a idealização da “revolução cultural” chinesa por parte de muitos revolucionários ocidentais teve aproximadamente tanto a ver com a China quanto as *Cartas persas*, de Montesquieu, com a Pérsia, ou o “bom selvagem” setecentista com o Taiti. Em todos esses casos se usava aquilo que se supunha ser a experiência de um país longínquo para a crítica social de uma outra parte do mundo (HOBSBAWM, 1989, p. 21).

Se quiséssemos recuperar a cor local da recepção indevida que o maoísmo parisiense teria realizado para a Revolução Cultural Chinesa, levando ao mesmo tempo o argumento de

Hobsbawm ao extremo, não seria de todo absurdo cogitar a possibilidade de que o ambiente intelectual *sui generis* da França tenha favorecido esse tipo de atitude: muito distinto da sobriedade que Bouveresse só conseguiria encontrar entre os filósofos de língua clara e objetiva pertencentes à tradição analítica, esse ambiente não estaria envenenado pela excessiva proximidade que o estruturalismo havia promovido com a tessitura das ficções, graças à imprudência de preterir a realidade empírica em favor da ordem transcendental dos significantes? Vale lembrar que, pouco antes de 68, a China havia sido matéria para elucubrações dessa ordem: na abertura de *As palavras e as coisas*, tem-se uma espécie de representação onírica desse país, delineada em seus desconcertantes contornos com um pincel de declarada fabricação borgeana. Essa espécie de heterotopia, tramada com elementos oriundos do fantástico e do exótico, foi muito convenientemente apresentada ao mundo no ano de 1966 (quando já estava em curso a Revolução Cultural Chinesa), deixando talvez entrever, precisamente, uma forte tendência da moda estrutural de transmutar toda realidade em ficção. Desde o seu modelo, não poderia a utopia chinesa dos maoístas parisienses ser lida como um sucedâneo do intrincado labirinto de labirintos murados através do qual Foucault fabulava esse Império do extremo Oriente? A seguir uma tal hipótese, por contraste, Foucault poderia inclusive afigurar-se mais honesto do que Badiou, tendo partido de uma ficção que, desde o início, era apresentada como tal.

No entanto, sem restituir de imediato ao filósofo a justeza de suas ideias, não custa relembrar que o percurso de Badiou, até aqui, foi trilhado de maneira sempre muito rente a um certo primado conceitual da prática: sem descuidar da objetividade científica, a diretriz que orientava as suas indagações filosóficas compreendia uma preocupação de não deixar que o conceito fosse assimilado à matéria puramente abstrata e formal de uma narrativa ficcional qualquer. Em verdade, sua aproximação em direção à filosofia do conceito, numa estranha e mesmo paradoxal metamorfose de sua primeira formação, fez-se em nome de uma espécie de positividade conceitual apreensível em seu aspecto prático, possibilitando-lhe, assim, a concepção das próprias ciências como práticas singulares em sua qualidade histórica. Que a certa altura de sua trajetória intelectual a prática científica lhe parecesse incapaz de abarcar a prática política, uma transformação dessa magnitude tem de indicar, antes de qualquer coisa, a intuição de um certo idealismo em que a presunção de uma tal incorporação, da política pela ciência, era reconhecida incidir, sem causar, portanto, um retrocesso que reconduzisse o filósofo à centralidade do motivo conceitual da consciência – isto é, sem fazer com que Badiou voltasse a se abrigar sob o telhado de Sartre tão logo ele houvesse abandonado a casa de

Althusser. De maneira que, segundo as pretensões de Badiou, a sua ruptura com Althusser deveria assinalar qualquer coisa da ordem de uma autonomia prático-conceitual do político. Nesse contexto, um importante princípio de Mao Tsé-Tung – princípio sintetizado no dito segundo o qual seria preciso “colocar a política no comando” (MAO, apud READER, 1987, p. 22) – adquiriria uma dignidade propriamente conceitual: o que quer dizer que, transpondo um certo limite da epistemologia histórica, no lugar da ciência, é a política que passará a ser pensada como campo prático onde realizar uma espécie de experiência da idealidade do conceito. Os cortes, que antes encontravam-se radicados numa matriz epistemológica, adquirirão, portanto, a espessura de divisões do efetivo ser social, tornando-se apropriadas não só a uma teoria da contradição, mas também à sua prática real.

Como é bem previsível, essa transição não é de maneira alguma simples. Na verdade, em termos filosóficos, ela pretende fazer valer a complexidade de um movimento de tal maneira enredado na cisão e na divisão que desaparece a possibilidade de referenciá-lo a qualquer unidade simples:

Não basta dizer que as coisas estão em movimento; é preciso reconhecer também que o próprio conceito de “coisa” pertence [aí], não a uma lógica da identidade, mas a uma lógica da cisão. Não somente a realidade não se reduz à unicidade de um estado ou de um equilíbrio, mas a própria unicidade não é pensável senão como divisão. O movimento não é uma sucessão de unidades, mas um enredamento [*enchevêtrement*] de divisões. Para parafrasear Lênin, nós diremos: é dialético apenas quem estende o reconhecimento da realidade como processo ao reconhecimento do princípio “um se divide em dois” (BADIOU, (1975)/2012e, p. 49).

Precisamente, é em torno desse motivo fundamental das divisões e das cisões – motivo que, logicamente, deverá trazer consigo algo das “rupturas” e dos “cortes” em sua versão epistemológica – que a filosofia de Badiou poderá recomeçar após a reviravolta de 68: diríamos mesmo que se trata aí de mais um *recommencement* que ela experimenta. Em lugar de uma política prescrita por um marxismo catedrático (que, aliás, talvez permanecesse indefinidamente adiada), prefere-se a política real. Porém, o significado do sintagma “política real” não poderia fazer alusão aqui a uma *Realpolitik*, como também não se refere aos negócios escusos conduzidos dentro dos gabinetes do Estado, ou mesmo à faceta dita democrática do pleito eleitoral. Tal como em Althusser – no que sobressai a sua comum filiação ao marxismo-leninismo –, a efetividade da política corresponde ainda à da luta de classes. Esta última, entretanto, não deverá mais ser avaliada à distância que prescreve a cautela científica, distância a partir do qual esperava-se pensar a revolução como consequência de uma prática que prepara

o seu advento pela compreensão de sua tendência histórica e, sobretudo, de sua necessidade. E, neste último caso, entendamos, é como se toda a tendência de que aconteça uma revolução se equilibrasse sobre a sua necessidade – a ser instituída conceitualmente, e, enfim, praticada como tal. Certamente, essa não é a mesma posição sustentada por um “estruturalista ortodoxo” como Lévi-Strauss, que, não por acaso, reagiu a 68 como se se tratasse de um episódio de trágica suspensão das atividades científicas correntes na academia francesa de então – o que ele chegou a enunciar muito claramente para Algirdas-Julien Greimas na ocasião dos acontecimentos: “É o fim! Todos os projetos científicos vão sofrer um atraso de vinte anos!” (LÉVI-STRAUSS, apud DOSSE, 1994b, p. 139).<sup>224</sup> E, na simples possibilidade de que houvesse essa momentânea suspensão das conquistas científicas, parecia confirmar-se o veredicto de Mikel Dufrenne quanto à emergência de 68: “Maio foi a violência da história num tempo que se pretendia ‘sem história’” (DUFRENNE, apud DOSSE, 1994b, p. 139). A partir de nossa exposição, no entanto, já deve ter ficado bastante claro que Althusser não se encontrava inapelavelmente inscrito nesse “tempo sem história” de que fala Dufrenne – pelo menos se pudermos levar em consideração aqui os seus próprios anseios teóricos e práticos. Contudo, o seu pensamento também enfrentava dificuldades consideráveis postas diante dele pelos acontecimentos de 68, e isso porque a violência da história que Maio fez irromper não coincidia com aquela história que o althusserianismo se julgava capaz de pensar e, ato contínuo, de pôr em marcha. De maneira que, mesmo que Louis Althusser tenha sido muito mais favorável à sucessão de episódios transcorridos em 68 do que davam a entender alguns de seus críticos da década de 70 (contando-se aí Badiou, que passou a ser um crítico de Althusser particularmente feroz) – e mesmo após a publicação, em 1974, de seus famosos *Elementos de auto-crítica* (os quais consistiam numa espécie de exercício de auto-purgação daquilo que o próprio Althusser reconheceu em sua leitura de Marx como sendo um “desvio teoreticista”) –, não desaparece de sua filosofia a prerrogativa que a prática pura da ciência detinha sobre a interveniência na realidade e sobre a transformação do mundo.

Em termos gerais, é basicamente o que conclui Stéphane Legrand no artigo “Louis Althusser: mai 1968 et les fluctuations de l'idéologie” [“Louis Althusser: maio de 1968 e as flutuações da ideologia”], em que o autor se dedica a reconstituir sumariamente a forma como Althusser entendeu ser apropriado responder a esse terremoto político. Diz então Legrand,

---

<sup>224</sup> Mais tarde, em sua longa entrevista a Didier Éribon, Lévi-Strauss declara explicitamente a ausência de qualquer engajamento de sua parte durante o período de Maio de 1968, chegando até a confessar um sentimento de nojo que lhe inspiravam aqueles acontecimentos. Cf. ÉRIBON & LÉVI-STRAUSS, 2005, pp. 117 - 120.

explicando a natureza das críticas do filósofo àquilo que este acreditava serem limitações intrínsecas ao enorme movimento iniciado em Maio – no que suas críticas se pretendiam como testemunhos do voluntarismo a que pareciam fadadas as explosivas trepidações desencadeadas pelo abalo sísmico de 1968:

A tarefa principal que deveriam se propor os teóricos comunistas era, antes de tudo, uma tarefa de educação: prover à massa de estudantes (e aos liceus, aos alunos do C.E.T. [*collège d'enseignement technique*/colégio de ensino técnico], e aos jovens trabalhadores intelectuais em geral – é preciso dar crédito a Althusser por tê-los mencionado e lhes ter reconhecido uma grande importância) os instrumentos teóricos para compreender, a uma só vez, o caráter localizado e secundário e o sentido objetivo de seu movimento (que concerne precisamente sua dimensão estritamente ideológica, isso que, paradoxalmente, eles não podem perceber...já que eles não percebem senão ideologicamente o sentido de seu movimento) (LEGRAND, 2009, não paginado).

Incapaz de abandonar o seu tom professoral, o althusserianismo restava descompassado para com a história, na medida mesma em que fiava a intenção de amestrá-la desde o seu pretensão conhecimento científico. Ou mais precisamente, seria preciso declarar que ele restava descompassado para com a história de acordo com a perspectiva de Badiou, para quem a novidade de 68 – com a qual, ainda segundo o olhar de nosso protagonista, o maoísmo havia entrado em perfeita sintonia – fazia menção à possibilidade de aprender com as massas, e não de se reivindicar o seu mestre direto e absoluto. O que, alinhando-se à recomendação categórica de Mao Tsé-Tung de “servir ao povo” (Cf. BOSTEELS, 2012, p. 312), fica muito bem expresso em uma passagem de *De l'idéologie*:

Nossa convicção, respaldada pela inteira história das revoltas populares, concentra-se nessa difícil evidência: as massas pensam; mais até: no movimento histórico geral de sua resistência ininterrupta à exploração e à opressão, as massas pensam justamente (BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, p. 177).

Assim, não obstante uma análise retrospectiva possa detectar tanto em Badiou quanto em Althusser alguma desconfiança em relação à capacidade das massas insurretas de Maio de 68 de dar uma direção efetiva à sua revolta, os dois tinham de discordar fundamentalmente sobre o estatuto da teoria e da prática, e, conseqüentemente, tinham de discordar sobre o papel que o partido deveria desempenhar no advento de uma revolução proletária. Mais ainda: eles não pareciam restritos a uma mera discordância, tendo quase que encontrar-se situados em posições perfeitamente opostas uma à outra, considerados os respectivos lugares a partir dos quais eles haveriam de relacionar-se com a política e com a educação. Em outras palavras, eles tinham de

posicionar-se de maneiras bastante distintas quanto às relações entre o saber e o poder, sobretudo do ponto de vista daquilo que lhes era facultado experimentar e pensar a partir de suas atividades políticas e educacionais na época: enquanto Badiou se afastava da grande cena acadêmica, cada vez mais ocupado com a militância maoísta, Althusser continuaria a ser um dos principais nomes daquele panorama universitário parisiense, devendo-se acrescentar a isso o fato de que a sua filiação partidária indexava-o às hesitações do PCF (Partido Comunista Francês), notório por ter acolhido tão mal ou simplesmente por não ter acolhido o potencial revolucionário das revoltas dos estudantes e dos trabalhadores em 68. Com isso, pode-se dizer que, num certo sentido, o que temos é uma amostra de como a moda estrutural representou um interessante capítulo da dialética entre os intelectuais e a sociedade – dialética cuja importância para a história política da França não seria recomendável ignorar. E, realmente, é de uma dialética que se trata, pois nós não lidamos aqui com posições estanques: comprova-o o fato de que tanto Althusser quanto Badiou virão a deslocar-se no decorrer das décadas de 60 e 70 quanto às suas respectivas posições relativas ao saber e ao poder e às injunções desses dois.

Porém, antes de entregar-se ao que poderia passar por uma reconstituição geral da aludida dialética entre os intelectuais e a sociedade civil durante as décadas de 60 e 70 na França do século XX – trabalho que de muito ultrapassa os recursos de que dispomos em nossa pesquisa –, interessa-nos muito simplesmente assinalar a crescente contradição que surge dos referidos deslocamentos realizados por Althusser e por Badiou no aludido intervalo de tempo. De sorte que, em primeiro lugar, é preciso reconhecer que as relações entre saber e poder já constituíam, mesmo que apenas de maneira implícita, uma parte significativa das reflexões de Althusser sobre a ideologia tal como elas haviam sido levadas a cabo em suas releituras de Marx da primeira metade da década de 60. E é o legado da epistemologia histórica – se bem que esta fosse herdeira das *lumières* do século XVIII e do positivismo do XIX – que fornecia os primeiros elementos do que viria a ser uma metamorfose de certos paradigmas da pedagogia: os partidários dessa epistemologia não pensavam a ciência como a verdade secreta e finalmente revelada do mundo, assim como não pensavam a tarefa de conscientizar os homens dessas supostas verdades como se fosse questão de torná-las enfim acessíveis através de uma inquestionável autoridade escolástica. Para essa tradição, o saber é o produto de uma intensa e reiterada atividade de transformação do mundo tal como ele se oferece em sua imediatez, e a única autoridade a ser reconhecida universalmente é a do conceito, que é também a atividade de infinita diferenciação de si mesmo. Como era de se esperar, uma tal atividade deveria apresentar-se concretamente em algum lugar, processando-se num tempo e num espaço

definidos, atuando, assim, sobre disposições individuais e/ou coletivas que, estando arraigadas, deveriam ser suplantadas pelo movimento que propriamente caracteriza as ciências (o que corresponde de certa forma à transposição dos “obstáculos epistemológicos” tal como os pensava Bachelard). Em alguma medida, estavam implicadas, portanto, uma ética e uma espécie de colaboração social interna à comunidade científica – ética e colaboração social que, também em alguma medida, tomavam corpo no sistema de ensino consolidado na República Francesa. No entanto, se, por um lado, a epistemologia histórica valida os dispositivos supostamente impessoais de que se serve o sistema republicano de ensino, por outro lado, ela também aprofunda uma contradição que seria inerente a este último: exatamente porque a ciência não se confunde imediatamente com o conjunto de rituais pelos quais suas descobertas passaram a ser assimiláveis para os estudantes é que ela deixa aberta a fresta através da qual perceber que esses próprios rituais apresentam uma tendência de se hipostasiar como se nada mais fossem que meras superstições (o que, de certa maneira, Espinosa havia antecipado em seu *Tratado da emenda do intelecto*, quando explicava que mesmo um procedimento sumamente racional, como o seria uma regra de três, pode ser praticado como se fosse apenas um velho costume). Ou pelo menos era a propósito dessa não-coincidência que o caráter propriamente histórico da epistemologia francesa podia demonstrar mais uma vez a sua relevância: a contrapelo daquilo que sugerem os rituais pedagógicos que recapitulam uma determinada descoberta científica como se ela consistisse na tranquila expressão de uma necessidade natural<sup>225</sup>, o epistemólogo e o historiador das ciências não trabalham com evidências, mas trabalham, antes, com o objetivo de “visibilizar” os complexos construtos conceituais que tornaram possíveis essas pretensas evidências. Sua atividade é, por conseguinte, a de levar adiante a tarefa paradoxal de arrancar as ciências às evidências, ou ainda a de evidenciar em que é que as ciências não gozam de nenhuma evidência, a não ser aquela que autoriza a sua própria e singular tessitura conceitual. E a ideologia, pensada nos termos de Althusser, tinha nessa não-coincidência – a qual pode igualmente ser descrita como a disjunção entre a produção e a reprodução dos saberes – um de seus principais nichos, uma vez que a sua concepção fluida, situada na articulação diferencial para com a ciência, mostra-se tributária da ideia segundo a qual nenhum saber científico devém propriamente uma

---

<sup>225</sup> Como se pode ler na seguinte passagem de *Marixsm and epistemology*, de Dominique Lecourt: “A primeira [das direções tomadas por Bachelard para situar historicamente a prática científica], evocada sobretudo em *A formação do espírito científico*, consiste em lançar dúvida sobre a educação científica, a qual, tanto em suas lições quanto em seu ‘trabalho prático’, esconde os verdadeiros interesses das ciências atrás da máscara da pedagogia: o constante apelo a imagens e a experiências da vida cotidiana feito nos cursos de física parece a ele [Bachelard] particularmente danoso” (LECOURT, 1975, p. 139)

instituição: hipostasiadas, as descobertas científicas convertem-se, todas elas, em ideologia – isto é, convertem-se numa relação com o vivido falsamente apreendida como a representação de seu teor imutável.

Os teóricos mais diretamente influenciados pela epistemologia histórica que decidiram migrar para as ditas humanidades – dentre os quais os destaques só poderiam ser, obviamente, Michel Foucault e Louis Althusser – encontraram, assim, uma área inexplorada nas regiões ensombrecidas dos saberes científicos e das respectivas instituições em que estas obscuridades racionais ganhavam corpo: o percurso da *História da loucura*, por exemplo, conduzia ao conjunto de práticas que tornaram possível a circunscrição de uma nova categoria na gênese da psiquiatria moderna, a saber, a das doenças mentais; no entanto, Foucault não falava de conceitos propriamente científicos, mas de categorias que, ao reclamar para si alguma cientificidade, impunham-se em sua aptidão de exercer um poder social com um claro viés moral. Dessa forma, Foucault reconstituía, numa mesma tacada, a história das primeiras instituições em que essas categorias puderam ter lugar, bem como de suas incidências sobre os corpos supostos padecer de uma enfermidade nunca antes vista como tal – detalhe em que se pode vislumbrar a importância que o par saber/poder adquiriria em seu trabalho. Descontadas as diferenças entre os dois pensadores – já que Foucault nunca chegou a pensar a história como ciência estrita, nem tampouco se aplicou a apreender as suas consequências epistemológicas –, faz-se necessário, entretanto, reconhecer alguma proximidade entre a ideologia em sua versão althusseriana e as categorias morais detectadas pela empresa histórica de Foucault, proximidade que, sob certos aspectos, deverá aumentar com o passar dos anos. Com efeito, se nos deixarmos guiar aqui pelo clássico ensaio de Bento Prado Jr., “A educação depois de 1968, ou cem anos de ilusão” (ensaio que, lembremos, apresenta como um de seus referenciais as reviravoltas sofridas pelo sistema de ensino francês durante os séculos XIX e XX), perceberemos que, de certa maneira, valem para a epistemologia histórica as seguintes palavras:

Antes de 1968, *grosso modo*, filósofos e pedagogos discutiam o estilo da escola e as estratégias da educação, sem jamais pôr em questão o lugar social da escola e, sobretudo, a *eficácia da escola enquanto tal*, como forma de educação. De um lado e de outro, direita e esquerda, bem como entre pensadores e educadores, a querela limitava-se à definição de boa escola e, qualquer que fosse a posição adotada, pressupunha-se que ela seria meio e instrumento da instauração da *boa sociedade*. Naqueles bons tempos a ideia de uma *boa instituição* não causava nenhuma inquietação (...) (PRADO JR., 2000, p. 90).



Mas, após 68, à revelia da posição institucional ocupada por praticamente todos os grandes nomes dessa tradição epistemológica, a questão será reposta de modo radical:

(...) depois de 1968, importa menos a questão *do conteúdo* do ensino (na linguagem de antigamente, a oposição entre uma moral leiga e republicana e uma moral teológica, suspeita de duvidosa fidelidade à democracia) do que a questão, bem mais complexa, do lugar social da escola, *ou do possível sentido moderno da educação* (PRADO JR., 2000, p. 89).

E, realmente, o ano de 68 colocará em questão as hierarquias do saber em sua insuspeita cumplicidade com o poder.

De sua parte, Althusser e Foucault não permanecerão imunes aos efeitos desse questionamento, no que talvez possam tornar-se mais visíveis certas proximidades teóricas precipitadas pelos acontecimentos políticos de então. De qualquer forma, aos dois, mesmo antes de Maio de 68, não convinha inteiramente o lugar daquela esquerda que seria obrigada por esse acontecimento político a rever seus antigos direitos, especialmente o direito à ingenuidade com que ela se permitia conceber o papel da ideologia na exploração das classes dominadas, tal como descrito por Bento Prado Jr. na seguinte passagem:

Aqui, com efeito, uma certa esquerda é obrigada a reconhecer, contra a vontade, a pobreza das categorias com que estava acostumada a pensar o fenômeno da ideologia ou a realidade da cultura. Então – perguntam no temor e no tremor –, a ideologia seria algo de mais complicado do que uma mentira interessada, do que um efeito perverso da astúcia dos donos do poder e da economia? Mesmo nossa melhor vontade igualitária pode ser envolvida nas malhas da ideologia e desviada do seu bom impulso originário? (PRADO JR, 2000, p. 97).

Como se sabe, nem a circunscrição da categoria de doença mental (para ficar num único exemplo retirado a Foucault) e nem o conceito da ideologia em sua generalidade são apreendidos como a prática ou como os efeitos de uma dominação consciente. Muito pelo contrário, elas como que testemunham um condicionamento inconsciente que atua em meio a uma complexa multiplicidade de práticas as quais, elas mesmas, não possuem nenhum direcionamento unívoco ou efetivamente transparente em suas motivações. Logo, é preciso dizer que os trabalhos de Foucault e de Althusser já haviam contribuído significativamente para a problematização do horizonte do saber – e não é à toa que hoje o primeiro dos dois nomes se veja quase que automaticamente associado à imbricação entre saber e poder, dada a maneira como o autor acaba por desdobrar injunções conceituais que constavam mesmo de seus primeiros livros. Ou seja, se Maio de 68 provocou alguma mudança em suas coordenadas

conceituais, ela não foi exatamente a de tê-los feito renunciar à ingenuidade com que os arautos da ciência pareciam dispostos a aceitar a luz natural da razão enquanto resposta a todos os problemas existentes – afinal, essa empreitada, eles já a haviam iniciado, cada um à sua maneira. Antes, o que Maio de 68 implicou foi uma delimitação mais clara da cumplicidade entre saber e poder, delimitação que, pelo menos no caso de Althusser, passava então a atingir mais diretamente o alvo das instituições estatais.

Assim, a mudança ocasionada por 68, quando referida às coordenadas teóricas do althusserianismo, tem de ser percebida como se não ocasionasse nada mais que um desdobramento de seu arcabouço conceitual tal como este havia sido fabricado na primeira metade da década de 60. Com o fragmentário “Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado (Notas para uma investigação)”, de 1969 e 1970, a ideologia é, sem sombra de dúvida, mais flagrantemente visada em sua materialidade – o que, segundo consta da *História do estruturalismo* de François Dosse, revelou-se um novo filão para o programa de pesquisa de Althusser.<sup>226</sup> No entanto, por mais que o texto possa dar a impressão de romper algum grande paradigma interno à doutrina do filósofo marxista, em sentido mais amplo, não existe aí uma verdadeira ruptura com a perspectiva epistemológico-estrutural, mas um desejo bastante óbvio de incrementá-la do ponto de vista teórico. Um olhar mais atento reencontra, ainda nesse texto, a gestação daquilo que viria a ser a auto-crítica de Althusser (Cf. ALTHUSSER, 1996, p. 134) – o que atesta a ausência de uma ruptura significativa na produção do filósofo das décadas de 60 e 70.<sup>227</sup> Nesse sentido, com o texto há pouco mencionado, intentava-se conferir maior consistência ao conceito geral de ideologia, que, a partir de então, compreenderá o registro da subjetividade sob uma nova rubrica<sup>228</sup>, resultando na conhecida formulação segundo a qual “a ideologia interpela os indivíduos como sujeitos”. A ideologia – agora entendida sempre aparecer materializada em seus Aparelhos de Estado –, ao corresponder à sua função de interpelar os indivíduos como sujeitos, como que produz situações de inescapável posicionamento, capturando esses indivíduos numa malha simbólica em que um lugar impreterível lhes é assinado – isto é, uma posição socialmente referida a todos os demais elementos –, sem que para isso sejam necessários os mecanismos ostensivos da repressão

---

<sup>226</sup> Cf. DOSSE, 1994b, capítulo 16, “Impõe-se a grade althusseriana”, p. 193.

<sup>227</sup> Por isso, no início de *De L'idéologie*, Badiou e Balmès referem-se à auto-crítica de Althusser como arrogante, já que, ao mostrar-se incapaz de reconhecer suas limitações conceituais, procede como se os seus próprios critérios fossem suficientes para avaliar e corrigir os seus erros. Cf. BADIOU & BALMÈS, pp. 107 e 108.

<sup>228</sup> Tal como a ideia já havia sido esboçada em “Trois notes sur la théorie des discours” [“Três notas sobre a teoria dos discursos”].

física.<sup>229</sup> Indicando em que é que Althusser e Foucault deveriam mostrar-se cada vez mais próximos em termos conceituais, os Aparelhos Ideológicos de Estado estariam essencialmente comprometidos com a instituição de uma subjetividade que é na verdade uma inapelável sujeição<sup>230</sup> dos indivíduos à ordem social, a ser traduzida nas efetivas práticas pelas quais os corpos humanos seriam condicionados aos seus respectivos estados (ou seja, tanto ao Estado entendido como instituição política, como ao seu estado de coisas dentro desse Estado). E, muito provavelmente um efeito de Maio de 68, a escola moderna passará a ser o exemplo máximo de Aparelho Ideológico de Estado, uma vez que atua com um alcance inaudito e desde uma tenra idade sobre os indivíduos de uma determinada sociedade. Aqui, podemos reatar com Bento Prado Jr. quando este sintetiza a nova compreensão, posterior a 68, do que significava o espaço da escola:

Em poucas palavras: a escola, esse espaço privilegiado e acolhedor, que até então era visto como a melhor área para um feliz encontro entre letrados de boa vontade e jovens sadios e sedentos de saber, uns e outros preocupados com o advento de uma sociedade mais justa, passou a ser visto como uma máquina infernal a serviço do *status quo* (PRADO JR., p. 93).

Só que uma teoria mais ou menos perfeita das variantes de sujeição dos indivíduos à sociedade não podia contentar inteiramente Badiou – como, aliás, não podia contentá-lo de maneira alguma. Isso porque, dentre outras coisas, essa teoria não sinalizava uma contrapartida prática quanto à posição que Althusser ocupava na *École Normale* – ou pelo menos não sinalizava com nenhuma contrapartida efetiva do ponto de vista daquilo que o próprio Badiou, na época, experimentava em suas errâncias militantes, entre a política e a filosofia. É como se Althusser, mesmo após a teorização dos Aparelhos Ideológicos de Estado, devesse continuar apresentando-se como aquilo que Bento Prado Jr. chama de um “mandarim invertido”, aquela figura em quem “(...) uma aparente competência linguística esconde o exercício do poder” (PRADO JR, 2000, p. 99). Podemos dizer também que é como se, diante da sujeição escolar,

---

<sup>229</sup> A bem da verdade, os dois, Aparelhos Repressivos e Aparelhos Ideológicos, seriam entendidos agir numa intrincada orquestração, de maneira que a interpelação ideológica também seja requerida para o bom funcionamento da repressão. Uma tal concepção teórica é um desenvolvimento consequente para com a convicção, esposada por Althusser em mais de uma ocasião, de que, do ponto de vista da análise da totalidade orgânica da sociedade, não existe absolutamente nada que possa ser pensado como uma pura força bruta, isto é, como um poder simples, direto e absoluto de repressão e coerção. Cf. ALTHUSSER, 2003, p. 52.

<sup>230</sup> O problema da sujeição, que explora uma dupla raiz histórica e etimológica do sujeito, a dividi-lo entre o *subjectum* e o *subditus* (Cf. BALIBAR, 2011, p. 5), é de suma importância para o pensamento francês contemporâneo, como veremos na terceira parte deste trabalho. A esse respeito, vale conferir o livro de Étienne Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, que guiará boa parte de nosso percurso na terceira parte deste trabalho.

agora entregue à visibilidade do conceito (visibilidade para a qual havia contribuído o filósofo marxista), Althusser pensasse ainda poder responder como um *scholar* – ou melhor, como se pensasse poder responder sem dar satisfação do *scholar* que ele efetivamente era.

Com isso, Lévi-Strauss e Althusser tinham de equivaler-se desde o ponto de vista de Badiou: no fim das contas, tratava-se de dois pretensos astrônomos das constelações em que viriam organizar-se as estruturas humanas, um preocupado com as diferentes disposições culturais que estas poderiam assumir, o outro, com os modos de produção que explicariam os arranjos práticos em que essas estruturas desenhavam-se como sociedades. De fato, Althusser não lamentou que os acontecimentos de 68 pudessem suspender as conquistas científicas da academia francesa, tal como o havia feito Lévi-Strauss; mas parece ter lamentado que os trabalhadores e estudantes nunca tenham tido a oportunidade de aceder à compreensão propriamente científica de como funciona a ideologia. Funcionamento que, precisamente, cabia a ele e aos seus colaboradores escrutinar, e nesse encargo último ficava sugerida uma assimetria relativamente ao real movimento operário e à efetiva organização de um partido que se dispusesse a acompanhar e organizar esse movimento. Retornando ao diagnóstico de Mikel Dufrenne – de acordo com o qual “Maio foi a violência da história num tempo que se pretendia ‘sem história’” (DUFRENNE, apud. in DOSSE, 1994b, p. 139) –, diríamos que o diagnóstico de Althusser era o inverso: durante todo o tempo em que não dessem ouvidos a eles – isto é, a Althusser e a seus colaboradores, os cientistas que anunciavam a verdadeira natureza da dominação efetuada pela ideologia –, a violência libertadora da história não irromperia nunca, permanecendo todos estacionados num tempo sem história, tempo repetitivo de ininterrupta sujeição à violência da ordem vigente. Mas, para o jovem filósofo, e, sobretudo, para o engajado militante que havia se tornado Alain Badiou, essa tinha de ser uma posição insustentável. Apesar de Badiou ter pertencido por algum tempo ao círculo de filósofos mais imediatamente preocupados com a efetividade revolucionária do conceito – tendo mesmo co-protagonizado, em 1965, aquela tímida tentativa de difusão televisiva da produção intelectual de alguns dos principais pensadores da academia francesa –, a escola e o partido em que ele formou as suas próprias expectativas não eram exatamente aqueles de Althusser: assim que saiu da *École Normale*, tendo dela se distanciado, Badiou foi nomeado professor no *Collège Universitaire de Reims*, “(...) que é o começo da criação de uma nova universidade em Reims” (BADIOU & HALLWARD, 2007, não paginado), e que certamente representa um episódio repleto de um entusiasmo de proceder aí à criação do espaço de uma nova organização do ensino; do lado da militância política, Badiou nunca esteve alinhado à diretriz oficial da União

Soviética, diretriz que guiava em praticamente tudo o Partido Comunista Francês, tendo antes se integrado a partidos melhor inteirados dos conflitos coloniais da época – da Argélia ao Vietnã –, o que o leva ao seu decisivo encontro com o maoísmo. De forma que, nos próprios anos que antecedem o que Badiou chama de “tempestade revolucionária de Maio de 68”, nota-se uma escalada dos problemas que, através da irrupção histórica desse acontecimento político, poderão apresentar-se em todo o seu potencial disruptivo. Assim, fundamental para compreender o caminho trilhado por Badiou é observar que existe um pavio que conduz da fascinação pelas demandas radicalmente igualitárias da Revolução Cultural Chinesa à subjetividade explosiva em que nasce a convicção de que essas demandas deveriam ganhar lugar na própria França, a partir de 68.

É o que se pode depreender de um texto relativamente recente, de nome “Les leçons de Jacques Rancière: savoir et pouvoir après la tempête” [“As lições de Jacques Rancière: saber e poder depois da tempestade”], em que Badiou reconstitui, de maneira muito oportuna para a questão que estamos discutindo, o paradoxo cujo desenlace só viria com Maio de 68, a provocar, assim, a ruptura tanto de Rancière como a sua própria com o velho mestre, Louis Althusser:

Nós devemos recordar que, durante o período de intensa atividade da Revolução Cultural na China, entre 1965 e 1968, a principal questão foi aquela das formas de autoridade intelectual. A revolta estudantil se organizava contra aquilo o que a Guarda Vermelha chamava de “acadêmicos monásticos”, exigindo a dispensa destes, sem hesitar em sua cruel perseguição. Nós tivemos, em larga escala, uma revolta anti-autoritária visando a reversão das hierarquias fundadas no acesso ao saber. As revoltas nas fábricas estabeleceram sua forma política precisamente em Janeiro de 67, em Xangai, quando revoltas anti-hierárquicas contestaram os engenheiros e os chefes cujo *status* era fundado na autoridade do saber técnico-científico. A ideia era a de que a experimentação direta dos trabalhadores deveria pelo menos ser tão importante quanto a autoridade de seus líderes. Aqui, tivemos uma sequência que viria a ser uma referência-chave para um [certo] grupo de jovens filósofos – [incluídos] Rancière, eu mesmo e outros – que, ao mesmo tempo, estavam engajados na apologia do conceito científico e de sua autoridade libertadora. A questão de saber se estávamos correta ou erroneamente fascinados com a Revolução Cultural é um debate marginal. O fato é que um imenso movimento político parecia polarizado em torno da questão da negação ou radical contestação do conjunto de autoridades baseadas na centralização do saber. Sendo este o caso, para os cientistas revolucionários que nós aspirávamos ser, esse constituiu o mais violento de nossos paradoxos internos (BADIOU, 2012d, pp. 103 e 104).

Uma vez que se sentissem provocados a abandonar a posição de puros cientistas revolucionários – ou seja, a posição atribuível a pensadores que só poderiam ser revolucionários na exata proporção em que fossem cientistas –, não era de admirar que eles se voltassem contra a autoridade do teórico que pensava restituir o marxismo à sua condição de ciência estrita

Não seria incorreto dizer que temos aqui mais uma evidência daquilo que, aos olhos de Badiou, apontava para uma profunda incapacidade de Althusser de lidar com a contradição, tanto no que diz respeito à sua prática quanto à sua teoria: referimo-nos àquela incapacidade que tendia a se tornar manifesta no gesto do filósofo marxista de contar-se fora da equação, a proceder assim porque ele estaria confiante de que a ciência do materialismo histórico poderia realmente ausentar-se do mundo para apreender a necessidade do conceito ao provocá-la retroativamente. Não existe nenhuma dúvida de que a concepção dos Aparelhos Ideológicos de Estado não se queria indiferente à possibilidade de acolher as contradições que, por exemplo, são assumidas permear o espaço da escola moderna: de pronto, essa concepção parte de um elemento que Althusser entende ser factual, a saber, o de que, para os fins da reprodução do capitalismo, os trabalhadores devem ser, sob certos aspectos, melhor capacitados do que quaisquer outras classes sociais historicamente submetidas à exploração e à opressão, o que quer dizer que eles seriam melhor instruídos e mais organizados; só assim, transformados nos detentores de um saber que no presente momento os detém, eles poderiam colocar em funcionamento a complexa maquinaria da sociedade produtora de mercadorias. Também não existe nenhuma dúvida de que, em “Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado (Notas para uma investigação)”, mesmo que a ideologia seja dita não possuir uma história, nem por isso teriam sido canceladas as promessas de superação histórica do Estado. A ciência do materialismo histórico secundava uma prática, e isso precisamente enquanto ela mesma era tida como prática: para realmente intervir, seria preciso melhor conhecer. Do que se segue que, desde a preparação conceitual, prepara-se também a guerra essencialmente contraditória da luta de classes, em que, por exemplo, um Aparelho Ideológico de Estado como a escola pode e deve ser eleito como o campo de uma importante batalha a ser travada pelos revolucionários:

*Ao que saibamos, nenhuma classe é capaz de deter o poder estatal por um período prolongado sem, ao mesmo tempo, exercer sua hegemonia sobre e dentro dos Aparelhos Ideológicos de Estado. Basta-me, como prova, apenas um exemplo: a angustiada preocupação de Lênin de revolucionar o AIE educacional (entre outros), simplesmente para possibilitar ao proletariado soviético, que havia tomado o poder estatal,*

assegurar o futuro da ditadura do proletariado e a transição para o socialismo (ALTHUSSER, 1996, p. 117).

Entretanto, a contradição – ou bem a falta de capacidade de lidar com esta última – traduz-se na inexistência de um pensamento da prática de transformação do estado de coisas vigente: uma vez que a ideologia tenha sido apresentada em sua função de sujeição inconsciente dos indivíduos à ordem social, não se sabe muito bem como deveriam agir aqueles que uma tal elaboração conceitual demonstrou serem co-agidos ideologicamente. Nesse contexto, que prática poderia restar à ciência da história? Sobretudo se se considera que, como visto na primeira parte deste capítulo, a despeito de se pretender como uma prática do conceito, o althusserianismo assumia os riscos de recair numa hipóstase do conceito de prática: alternando entre o ideal e o mundano, entre a apodicidade do conceito e a superabundância da experiência, ele tinha de afirmar, por fim, a necessidade da própria história, mesmo que quisesse fazê-lo a partir de suas contingências. E, ao dotar a história de uma necessidade, ele sugeria a inevitabilidade da sujeição ideológica, sem ser capaz, portanto, de fazer despontar a prática de sua superação histórica. De sorte que compreender de forma científica a necessidade da sujeição ideológica não parecia adiantar nem um passo sequer quanto à possibilidade de fazer história, em especial a história a ser feita pela superação dessa sujeição. Pior ainda: essa compreensão não permitia nem mesmo apreender a história em sua realidade de resistência à exploração e à opressão de classe.

\*

Se a ideologia nada mais é que um mecanismo de sujeição inconsciente, como explicar a emergência reiterada na história humana da revolta contra a exploração e a opressão de classe, tendo-se em conta desde as rebeliões dos escravos na Roma antiga até o movimento operário contemporâneo?

Dir-se-ia que, em razão dos mecanismos inabaláveis do assujeitamento ideológico inconsciente, os explorados são submetidos à identificação subjetiva que lhes propõem os exploradores? A acreditá-lo, Spartacus conduziu, contra as legiões do Estado romano, toda uma multidão de indivíduos obstinadamente persuadidos de serem “instrumentos animados” (BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, p. 100).

Uma ciência mais ou menos perfeita da sujeição dos indivíduos à ordem social não podia contentar Badiou porque não deixava espaço – e, mais importante, não franqueava nenhum tempo – nem para uma teoria e nem para uma prática da revolta. Basicamente, era essa a razão para que as expectativas que o althusserianismo alguma vez fomentou no jovem filósofo não

pudessem sustentar-se mais depois de 68. Como virá a expressar-se mais tarde Badiou, a evasão às pretensões conceituais do althusserianismo implicava em dizer muito simplesmente que não existe nenhuma História, e, portanto, nenhuma ciência que lhe seja correlata. O que, de maneira bastante curiosa, o aproximava de Lévi-Strauss e de uma certa ortodoxia estruturalista. No entanto, essa aparente aproximação não significava o abandono da dimensão histórica por parte do filósofo. Na verdade, é bem o contrário de que se trata: abandonar o horizonte de uma ciência da história conotava a necessidade de agir historicamente. Lévi-Strauss, no afã de atender às exigências de cientificidade a que o estruturalismo parecia autorizado a aspirar, concluía: “Tal como se diz de algumas carreiras, a história leva a tudo mas com a condição de sair dela” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 291). Pois Badiou como que inverte esse juízo: em seu caso, é o estruturalismo que é visto como uma dessas carreiras que levam a tudo, com a condição de sair dele; e seria preciso sair dele, justamente, a fim de adentrar uma nova história. Assim, o motivo conceitual da divisão mostra-se com um outro alcance no que diz respeito à evolução de seu pensamento durante a década de 1970: ele é aplicável ao próprio movimento pelo qual Badiou veio a diferenciar-se daquilo que lhe haviam legado o estruturalismo e a epistemologia histórica. Dessa forma, é como se, por essa época, Badiou houvesse procedido a uma divisão da filosofia do conceito. E, não deve ser muito difícil de perceber, dividir a filosofia do conceito não acarreta uma atitude propriamente negativa ou depreciativa em relação a ela. Dividir a filosofia do conceito, dividindo, assim, as suas próprias componentes – que seriam a epistemologia histórica e o estruturalismo –, quer dizer transformá-la de acordo com as exigências do momento histórico, deixando que ela seja atravessada pelo absoluto movimento da política. Seguindo nisso Lênin – que dizia que o Absoluto é a luta e o movimento (Cf. BADIOU, (1975)/2012e, p. 35), e a quem seria devido o princípio segundo o qual o “um se divide em dois” –, Badiou reposiciona o domínio do conceito e do acontecimento: como dito acima, ele passa da ciência à política como campo onde realizar a experiência de uma idealidade conceitual.

Por isso, para a nova filosofia que então surge (e que se assume como filosofia de uma maneira talvez muito menos problemática do que se permitia Badiou em seu período “epistemológico”), uma ideologia é experimentada em sua idealidade, não a propósito de sua consistência conceitual e de sua capacidade de apreender uma necessidade histórica, mas na medida em que integra a complexa dialética da atividade real de resistência à exploração e à opressão de classe – ou seja, na medida em que denota a atividade de divisão e a possibilidade (mesmo que apenas subjetiva) de subsequente superação do atual estado de coisas. O que



significa, por exemplo, que a luta é que discrimina a verdade da exploração e da opressão, ao invés de o conhecimento científico da exploração e da opressão justificar a luta contra estas duas: as classes não preexistem à sua efetiva luta política uma contra a outra (Cf. BADIOU, (1975)/2012e, p. 58). Lembremos mais uma vez que, de acordo com Badiou, deve-se afirmar categoricamente que as massas pensam, do que decorre que o comunismo não é uma invenção de Marx e Engels, ou de quaisquer outros cientistas comprometidos com o materialismo histórico; antes, ele é uma invenção das próprias massas, ou bem o resultado da reflexão teórica sobre a atividade pensante das massas. E se o clássico tema dos invariantes, tão importante para o estruturalismo, conserva ainda alguma pertinência para Badiou, esta não corresponde à possibilidade de escrutinar cientificamente a história, mas corresponde, isso sim, aos elementos utópicos presentes em toda grande revolta contra a exploração e a opressão, elementos a partir dos quais uma nova prática política se faz anunciar desde há muito:

São os elementos dessa tomada de posição geral dos produtores insurgidos [*insurgés*] que nós chamamos de invariantes comunistas: invariantes ideológicos do tipo comunista constantemente regenerados pelo processo de unificação das grandes revoltas de todos os tempos (BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, p. 148).

Contudo, se a política é apreendida em seu descentramento relativamente ao conceito a que antes o jovem filósofo votava os seus esforços teóricos – uma vez que não se perceba mais o conceito científico como podendo iniciar a transformação histórica da sociedade humana em suas relações políticas –, isso não impede que o conceito seja entendido de alguma maneira corresponder à função de centralizar os efeitos políticos da irrupção de um acontecimento como Maio de 68, comprometendo-se, assim, com a organização, de maneira eficaz, dos impulsos igualitários que provêm das revoltas de massas. A esse propósito, os autores de *De l'idéologie* precisam o seguinte:

O materialismo dialético é, na história, não a primeira filosofia “de classe”, muito menos a primeira filosofia que “vem da prática”; ele é a primeira filosofia organizada, a primeira filosofia de organização (BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, p. 103).

A organização da política mediante os recursos da teoria faz-se necessária porque os invariantes comunistas não são concebidos como uma destinação inevitável a que seriam conduzidas todas as sociedades humanas: à diferença do que postulou uma versão bastante vulgarizada e amplamente difundida do marxismo, a história não é um conjunto de modos de produção que necessariamente sucedem uns aos outros, a atingir, por fim, o estágio que, além de inevitável, seria superior e perfeito, a saber, o de uma sociedade igualitária. Com uma certa constância –

pelo menos de acordo com os conhecimentos históricos de que se dispõe –, aos invariantes comunistas vem juntar-se, *pari passu*, a aniquilação de suas revoltas e dos grupos que as encamparam. Ou seja, ao invés de serem necessariamente votados à vitória, os invariantes comunistas parecem votar os seus partidários à probabilidade iminente do fracasso. E, nesse ritmo, eles entregam igualmente – ou indiferentemente – os integrantes daquelas classes sociais historicamente submetidas à exploração e à opressão ao risco de uma extinção física, sem que por isso tenham sequer abalado minimamente a estruturação ou bem a lógica de classes da sociedade em meio às quais fizeram a sua irrupção: sem maiores distinções, são entregues à morte ou a ela conduzidos expressamente os escravos, os camponeses e os operários revoltosos.

Em verdade, esses invariantes – sintetizados em “(...) formulações igualitárias, anti-proprietárias e anti-estatais” (BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, p. 148) – portam um caráter inespecífico, o que permite distinguir as massas das classes em que a luta que perfaz a história da política é compreendida periodizar-se: “Os invariantes comunistas não possuem um caráter de classe definido: eles sintetizam a aspiração universal dos explorados à reversão de todo princípio de exploração e opressão” (BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, pp. 148 e 149). De forma que as rebeliões dos escravos e dos camponeses não “prefiguram” realmente o movimento operário, afinal, sob certos aspectos, elas na verdade são portadoras de um mesmo ideal de igualdade (isto é, não são portadoras de um ideal ainda por constituir enquanto tal):

E se nós ignoramos a filosofia de Spartacus, nós podemos, sem qualquer risco, apostar que ela tinha como artigo [número] 1 a liberação dos escravos, donde poder-se-á inferir que a teoria do “instrumento animado” não encontrava nenhum comprador nos escravos (BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, pp. 101 e 102).

A impossibilidade de enxergar as revoltas dos escravos como a prefiguração das revoltas dos operários não quer dizer, contudo, que não exista, de um lado, uma continuidade e, de outro, uma radical diferença entre os dois fenômenos. Muito pelo contrário, é porque não convém descrever umas como meras prefigurações das outras que cabe pensar uma relação dialética entre elas. De sorte que tanto as rebeliões lideradas por Spartacus quanto as revoltas operárias nos séculos XIX e XX podem ser compreendidas como exemplos de que a história é feita pelas massas (Cf. BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, p. 168).<sup>231</sup> Somente as últimas, no entanto, são um exemplo claro de que o motor da história é a luta de classes (Cf. BADIOU & BALMÈS,

---

<sup>231</sup> Como nós não trataremos aqui, de maneira mais aprofundada, da distinção dialética entre massa e classe, é preciso dizer, de maneira muito direta, que, historicamente, a teoria não organiza de forma imediata os invariantes comunistas. O que quer dizer que os invariantes comunistas encontram no aparecimento histórico do proletariado uma ocasião para serem (re-)organizados.

(1976)/2012e, p. 168). Sem dúvida, para que seja verdadeiramente relevante desde uma perspectiva histórica, o marxismo-leninismo – tal como a filosofia de Spartacus no trecho citado há pouco – pressupõe a existência de um movimento operário (Cf. BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, p. 178), isto é, ele pressupõe uma prática dos trabalhadores que, guiando-se pelos ideais de um comunismo ainda por vir, opõe resistência à opressão e à exploração que têm curso no capitalismo. Mas não é só isso: o partido leninista (assim como, depois dele, o partido maoísta) adquire uma outra relevância histórica ao fazer entrever a possibilidade efetiva de escapar da lógica repetitiva em que os invariantes comunistas sempre tiveram de capitular às muitas variações sob as quais a desigualdade política têm presidido as sociedades humanas. Nesse sentido, a Revolução de Outubro de 1917 deve ser vista como um primeiro triunfo<sup>232</sup>: antes do surgimento do proletariado, os invariantes comunistas como que estavam abandonados a si mesmos, e, dessa forma, eles não podiam senão capitular quando colocados defronte a uma realidade sócio-histórica que os rejeita e exclui violentamente. Isso não torna menos verdadeiro dizer que toda a energia da ideologia proletária provém desses invariantes: com efeito, essa ideologia pode ser dita uma “reformulação moderna dos invariantes comunistas” (Cf. BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, p. 157). No entanto, evitando deixá-los entregues à irrupção das revoltas e ao desaparecimento de que elas normalmente se fazem acompanhar, a classe política do proletariado se torna o “sujeito organizado de sua revolta” (BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, p. 157). Contra Althusser e a sua tentativa de pensar um processo histórico sem sujeito, bem como contra a sua vontade de teorizar uma ideologia em geral, conclama-se a pensar o sujeito histórico que o proletariado é capaz de se tornar desde o impulso que lhe dão os invariantes comunistas: se o velho mestre havia incorrido no erro de conceber toda ideologia à imagem e semelhança da ideologia das classes dominantes (Cf. BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, p. 114), é porque ele havia perdido de vista que, em face das especificidades sócio-históricas das lutas políticas em meios às quais faz-se valer, ela se divide com a irrupção dos invariantes comunistas que, por sua vez, trazem à luz a relevância, no que diz respeito à prática revolucionária, do que Hegel chamava de para-si (Cf. BADIOU, (1975)/2012e, p. 46).

---

<sup>232</sup> O que, obviamente, não quer dizer que ela houvesse tornado a história da luta de resistência à opressão e à exploração imune aos fracassos e à derrota. Haverá ocasião neste trabalho para apreciar melhor esse aspecto contraditório.

De certa forma, o que se deve concluir de tudo isso é que os invariantes comunistas podem ser tidos como trans-históricos.<sup>233</sup> No entanto, seria totalmente questionável admitir de imediato que eles são trans-históricos no sentido em que se diz que as formas platônicas são eternas: acreditá-lo seria confiar demasiado num pretense significado a ser conferido ao futuro platonismo de Badiou, a despeito do fato de que, em *De l'idéologie*, diz-se que a “(...) metáfora platônica do suprassensível como Lugar das Ideias é a metáfora idealista por excelência”, já que ela “(...) hipostasia a função de posicionamento em que o pensamento é sustentado e a separa da força material que a atravessa e rege o seu movimento” (Cf. BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, p. 117). De fato, o estatuto dos invariantes é relativamente independente daquele que concerne às existências a propósito das quais eles advêm. Mas, lembremo-nos, de acordo com uma proposição de Lênin – que é justamente o primeiro teórico do triunfo político desses invariantes comunistas –, apenas o movimento é absoluto, e a unicidade só pode ser considerada desde o ponto de vista que franqueia a divisão. Ou seja, adotando-se esse parâmetro, é preciso declarar que os invariantes comunistas não têm um caráter meramente inteligível, como se fossem um modelo imutável que pretenderia impor-se às mais diversas situações a partir de seu exterior. Na verdade, se eles têm a capacidade de conferir inteligibilidade a uma determinada situação, é apenas de forma derivada, posto que, em primeiro lugar, eles possuem um caráter prático, que exprime uma divisão real entre opressores e oprimidos, sem nunca ceder, assim, à unidade de uma entidade que repousa tranquila em sua imutabilidade etérea. É bem verdade que a luta de resistência à exploração e à opressão é dita ser primeira no que concerne a estas duas: decerto, não de um ponto de vista cronológico, e sim logicamente, enquanto permite uma enunciação conseqüente a propósito daquilo em que verdadeiramente consistem a exploração e a opressão de classe. Mas a resistência é primeira em relação à exploração e à opressão apenas na medida em que divide uma determinada lógica, fazendo valer não só o princípio de uma lógica da divisão, mas também a possibilidade do advento de uma lógica completamente nova, que é negação e superação da antiga lógica. Os invariantes comunistas permitem adentrar a história por funcionarem como as balizas em torno das quais algo pode ser dito começar e um outro algo, terminar.<sup>234</sup> De outra forma, diríamos que os invariantes comunistas, muito mais do que fornecerem os meios de tornar inteligível a história, apontam para a possibilidade da criação de uma nova história por meio daquilo que

---

<sup>233</sup> Começa a tomar forma então o que mais tarde será designado como "hipótese comunista". Para esta última, Cf. BADIOU, 2012a.

<sup>234</sup> Para sermos mais claros: quando fazem ver que a oposição ao estado de coisas vigente já começou, e anunciam, assim, a possibilidade do fim da sociedade de classes.

ainda não é inteiramente acessível à inteligência – aquilo que, num primeiro momento, não se deixa pensar senão obscuramente, através da prática das massas revoltosas, refletindo-se na idealidade de um princípio radicalmente igualitário expresso em sua resistência às forças opressoras, e cuja beleza ideal obteve de Thomas Morus uma inigualável flor retórica, qual seja, a cunhagem do termo *utopia*, que significa literalmente o “que não tem lugar”.

Mas se é disso que se trata, do “que [ainda] não tem lugar”, não se pode ignorar a concretude e a especificidade da incidência dos invariantes comunistas, que só poderão fazer valer a lógica de um novo espaço ao dar passagem através de um determinado arranjo de velhos lugares. Basicamente, o que isso significa é que a sua verdade reside de maneira bem precisa na sua capacidade de transformar esse arranjo de velhos lugares em meio ao qual eles irrompem. Ou seja, a verdade dos invariantes comunistas só toma consistência quando eles se realizam como processo de destruição e recriação de um tal arranjo: por essa razão, Badiou dizia em *Théorie de la contradiction* que, no marxismo, “a prática é interior ao movimento real da verdade” (Cf. BADIOU, (1975)/2012e, p. 15). O que, por outro lado, não deixa de reforçar a inviabilidade de abandonar esses invariantes a si mesmos, caso em que eles tenderiam necessariamente a hipostasiar-se como meras ideias utópicas. Quanto a esse último aspecto, ainda vale lembrar que Marx e Engels mantinham firmemente o caráter científico do materialismo histórico em contraposição aos socialismos classificados por eles, um tanto desdenhosamente, como sendo de uma incurável natureza utópica. Só que, no contexto das discussões levadas adiante por Badiou, não é propriamente questão de asseverar para o marxismo a condição de um método de análise infalível porque rigorosamente necessário da história. Em vez disso, o problema agora gira em torno da prática política de organização das revoltas contra a opressão e a exploração de classe. Mais especificamente, a questão é a de pensar a singularidade do proletariado quando considerado em relação a outras classes oprimidas e exploradas, uma vez que ele seja apreciado desde uma perspectiva materialista e histórica: tendo em vista esses dois critérios, cabe perguntar sobre essa qualidade ímpar que seria atribuível ao proletariado, qual seja, a de dotar a si mesmo de organizações permanentes (BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, p. 181). E, ainda desse ponto de vista, é que caberia assinalar a singularidade do sistema capitalista, singularidade que se dá a ver tanto em referência a um fenômeno cumulativo de ideias novas e antagônicas no âmbito da política quanto em consideração de uma base material adequada para superar as contradições históricas que opõem umas às outras as classes sócio-econômicas (BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, p. 179): como observado por Althusser em sua análise do Aparelho Ideológico de Estado da

escola burguesa, o enorme desenvolvimento das forças produtivas no capitalismo exige uma organização cada vez maior da classe trabalhadora, a qual, na exata proporção em que tem de vender a sua força de trabalho para sobreviver, traz consigo a negação a cada proletário da condição estrita de indivíduo burguês, do que resulta que eles sejam todos empurrados para uma associação uns com os outros. Em *De l'idéologie*, os autores chegam a declarar que o capitalismo, de modo contraditório (inclusive se considerado em relação a modos de produção passados), é um “organizador da classe explorada” (BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, p. 189). Atendendo ao duplo critério do marxismo, que seria a uma só vez materialista e histórico, indica-se, pois, como o proletariado foi capaz de sistematizar e universalizar a experiência de sua resistência prática à exploração e à opressão capitalistas, superando as limitações de classe perceptíveis nas revoltas dos escravos e dos camponeses.<sup>235</sup>

De certa maneira, como se pode ver, o entendimento do filósofo é o de que a contradição estaria instalada e atuante dentro do próprio sistema capitalista. Mas, se a investigação histórica e materialista encontra na análise desse modo de produção uma série de elementos indutores da contradição própria à luta de classes, ela não se condiciona às contradições que seriam características internas ao capitalismo e que, como tais, talvez fossem melhor conhecidas por uma análise histórica que se ativesse a métodos estritamente científicos: vale lembrar que, em radical contraposição a Althusser, o marxismo não é mais visto por Badiou (e nem por Balmès, que é o co-autor de *De l'idéologie*) como ciência histórica estrita, e nem tampouco como disciplina teórica cujo objeto de estudo seria antes de tudo o capitalismo. De acordo com o que é dito em *De l'idéologie*, sob um certo ângulo, é a novidade do capitalismo, entendida como o surpreendente desenvolvimento das forças produtivas a que ele dá lugar, que anuncia a possibilidade de realização dos invariantes comunistas: o proletariado, exatamente enquanto se propõe como sujeito político capaz de efetuar a mestria da história, coloca em causa um “comunismo de produção” (BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, p. 164). No entanto, a contrariar certas vertentes do marxismo, essa associação de uma coisa à outra não seria feita através de qualquer fatalismo: o desenvolvimento das forças produtivas não tem como sua necessária consequência as transformações políticas que efetivamente caracterizam a realização dos invariantes comunistas. Essa atitude, de deslocar um tanto decididamente o

---

<sup>235</sup> A partir desse contraste, que faz ver mais claramente a distância a separar as massas das classes, é que se entende a contradição em que podem incorrer as revoltas de escravos: como não há uma solidariedade de classe, abre-se o espaço para que antigos escravos, mesmo que tenham sido exitosos em suas revoltas, criem agrupamentos em que a escravidão volta a existir. E, a bem da verdade, essa contradição não cessa de afetar a própria classe trabalhadora: os explorados organizados pelo capitalismo, como tais, não são imediatamente revolucionários.

marxismo para fora dos limites bem definidos de uma prática científica já alcançada ou ainda por alcançar, não deve ser enxergada como uma transigência imprudente com o obscurantismo. Decerto, não é por acaso que os autores reconhecem de pronto o fato de o capitalismo estabelecer uma nova relação com a prática científica, em certa medida, a favorecê-la amplamente: “A burguesia é a primeira classe dominante a ser interessada nos desenvolvimentos da ciência da natureza e da cientificidade em geral” (BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, p. 182). Daí se seguem a “acumulação” e a “progressão” de descobertas científicas que permitem ao homem transformar consideravelmente as suas próprias condições materiais de existência, resultando em inovações técnicas que sem sombra de dúvida poderiam contribuir para uma reviravolta política radical. Isso sem falar nas contradições que esse favorecimento da ciência pelo capitalismo implica, posto que a “sociedade burguesa é a primeira sociedade em que os intelectuais têm a possibilidade objetiva de transformar sua posição de classe e de se ligar organicamente à principal classe explorada” (BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, p. 182). Entretanto, nada disso altera o fato de que, para Badiou, a qualidade das transformações políticas postas em questão pelos invariantes comunistas não decorre diretamente da matéria a elas pressuposta. Assim como um teorema matemático não é a simples soma dos elementos materiais e das tecnicidades de que depende a sua escrita, também a sociedade sem classes não é a simples soma das condições materiais que supostamente a teriam tornado possível. A força qualitativa do proletariado faz valer uma contradição que excede todos os princípios estruturais do capitalismo, excedendo até mesmo a lógica intra-capitalista da organização sindical (BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, p. 189), a qual consiste em lutar por melhores condições de trabalho *dentro* do capitalismo: para se tornar sujeito histórico, o proletariado não pode ser apenas o fruto da contradição e da divisão operadas pelo sistema produtor de mercadorias, sendo-lhe exigida uma divisão que o coloque em radical contradição com essas próprias circunstâncias. Tal como acontecia à ciência na epistemologia histórica, apesar de a política encontrar-se de alguma maneira envolta nas eventualidades mundanas, ela deverá agora reportar-se sobretudo à sua virtude intrínseca de dividir a realidade com a qual se defronta.

\*

Comparando-se os “paradigmas” que norteiam os dois períodos do percurso intelectual de Badiou com que trabalhamos até aqui, é quase inevitável encontrar um paralelo entre eles: o de que, num e noutro caso, a ciência e a política sejam entendidas descontinuar a indistinção da História, fazendo advir, através do próprio mundo, a potência de algo que lhe aparece como

estrangeiro e que, não obstante, mostra-se capaz de dividi-lo por afetá-lo por dentro.<sup>236</sup> Entretanto, é preciso estabelecer de uma vez por todas que pensar o campo da política tal como se fosse o campo que antes as ciências dispunham ao conceito e ao acontecimento não deve ser tomado, sob qualquer hipótese, como o equivalente da empresa althusseriana de pensar uma política cujo conceito e acontecer estariam determinados cientificamente. Em grande parte, isso se deve a que essa nova filosofia de Badiou entenda ser necessário cindir o tempo histórico, em vez de reinar soberana num espaço combinatório onde escrutinar conceitualmente os domínios da história: essa filosofia assume a tarefa de direção dos impulsos igualitários que surgem com as revoltas de massas porque confia que essa é a única forma de promover o advento de um novo tempo da política. Um pensamento que trata a política como campo do conceito e do acontecimento é um pensamento que se pauta pela alta dignidade filosófica da pergunta que Lênin, tendo metamorfoseado Tchernichevski no calor das batalhas políticas, havia enunciado em sentido programático: “Que fazer?”. Pergunta essa que tinha muito pouco o que ver com o escopo de um estruturalismo mais ortodoxo, e que, após Maio de 68, já não podia admitir a resposta que a descendência da epistemologia histórica gostaria de lhe dar – a saber, a de “fazer ciência” (que, de certa maneira, foi a resposta ensaiada por Althusser).

No cenário mais amplo da filosofia do conceito, em que ela tinha de ser vista bifurcar nas vias do estruturalismo e da epistemologia histórica, a política, enquanto se deixa vincular à história, parecia condenada pela categoria filosófica da necessidade: do lado de Lévi-Strauss, uma certa política era considerada impossível porque ia contra a necessidade em que o estruturalismo pretendia reinscrever o homem, enquanto, do outro lado, Althusser acreditava delimitar em que consistiriam objetivamente a história e a política humanas, fazendo com que, por fim, a necessidade recobrisse por inteiro as contingências, que eram então aceitas comporem o complexo arranjo da própria realidade social. Como já vimos, a epistemologia

---

<sup>236</sup> Mais tarde, a partir de *L'être et l'événement*, Badiou deverá estabelecer que o que se diz do ser é dito apenas nessa sorte de discursividade estrangeira ao mundo, a saber, a discursividade das cifras e dos símbolos matemáticos (discursividade que, contraditoriamente, é aquela que fala mais “intimamente” o que as leis naturais prescrevem ao ordenamento desse mundo). E, não por acaso, ciência e política serão tidas como dois procedimentos de verdade, ou o que o filósofo entende então por *sujeitos*. A potência do estrangeiro, que também é reforçada pela literatura e pela psicanálise, se deixa enunciar muito bem na seguinte entrada do primeiro dos diários de Emilio Renzi: "O forasteiro, ao chegar a um lugar, incita a pensar para além do que se vê" (PIGLIA, 2017, p. 156). Nesses termos, precisamente, Édipo vem a ser uma figura trágica, não enquanto é estrangeiro, mas, ao contrário, na medida em que passa a ocupar exatamente a posição que era a sua de direito, a saber, a do legítimo regente de Tebas. De outra forma, pode-se dizer que o conflito trágico de Édipo decorre de ele não ser estrangeiro o bastante; e, por outro lado, a sua destinação heroica só se cumpre quando ele assume de fato a posição de estrangeiro diante daquele mundo que supostamente é o seu, ao cegar a si mesmo e se manter nos limites de Tebas na condição de pedinte. De outra maneira, poderíamos dizer que, para a filosofia de Badiou, Édipo, enquanto personifica o estrangeiro, mantém a sua importância como uma figura da divisão ou da cisão.



histórica não era avessa à ideia de temporalidades descoordenadas, impossíveis como tais de recobrirem-se umas às outras na medida em que fossem provocadas, cada uma delas, pelas irrupções do conceito científico: como dito em capítulo anterior, para a epistemologia histórica, os novos tempos do mundo provêm do espaço combinatório. Todavia, ao pretender absorver a própria história pelo conceito, o caráter de irrupção dessa filosofia – ou ainda, aquilo que nela seria revolucionário – tendia a se dissolver: com isso, os tempos do mundo e do conceito como que passam a correr paralelamente um ao outro, de maneira que, abandonados a si mesmos, eles acabem restituindo a linearidade em suas respectivas ordens – as quais, no limite, vêm sobrepor-se uma à outra –, o que, obviamente, impossibilita o advento do novo.<sup>237</sup> O que mostra que, na década de 60, praticamente toda a filosofia do conceito não conseguia enxergar a história e o tempo senão pelos parâmetros de uma certa objetividade, e isso havia implicado ou na tentativa de interdita-los ao conhecimento científico, ou bem em admitir que a sucessão de eventualidades mundanas características da realidade social seria totalmente assimilável à razão. Assim, conclamar ao conceito que estaria implicado num novo tempo da política exigia de Badiou uma guinada que devemos caracterizar, ainda que de maneira um pouco cifrada, como sendo de ordem subjetiva: irremediavelmente separados, a partir de então, deverão encontrar-se a antecipação de uma nova lógica de organização política e a certeza objetiva que, supostamente, deveria validar aquela. Temporalidade daquilo que, sem possuir realmente um lugar, deverá advir pela negação do arranjo dos lugares através dos quais se estrutura a situação vigente: trata-se, assim, de um tempo que é o avatar da contradição entre duas lógicas que se excluem, na medida em que uma delas se propõe como a negação e a transformação radicais da outra. Em outras palavras, Badiou reclamava para a sua nova filosofia o que ele entendia ser o aspecto subjetivo da dialética.

O problema consistia, assim, na questão de como atravessar o arranjo dos lugares em que se estrutura uma dada situação sócio-histórica da política – questão que o estruturalismo, quer em sua versão antropológica (Lévi-Strauss), quer em sua versão sociológica (Althusser), acabava por obstar à apreciação conceitual do tempo em suas relações com a política. Obstáculo que é muito mais complicado do que ele pode se afigurar a princípio, sendo que ele talvez implique a própria dialética nas dificuldades que envolve: se a dialética também apreende os opostos em sua mútua referência, qual seria, afinal, a diferença entre uma tal

---

<sup>237</sup> Dentre outros motivos, por resultar num paralelismo entre o mundo e o conceito que, não por acaso, evoca a proposição 7 do livro II da *Ética*. É de se notar, contudo, que na primeira das “Trois notes sur la théorie des discours”, Althusser esboça uma crítica à noção espinosana de paralelismo dos atributos. Cf. ALTHUSSER, 2003, p. 65. O que, claro, não é o suficiente para livrá-lo de quaisquer possam ser as aporias dessa noção.

apreensão e aquela efetuada pelo estruturalismo, que identifica cada elemento de um sistema, não em função de seu caráter intrínseco, mas de acordo com a posição que ele ocupa dentro dessa totalidade? Assim, se se admite, por exemplo, a contradição representada pelo par proletários/burgueses – dita “contradição principal” porque define qualitativamente toda uma situação –, pois bem, se essa contradição deve ser revertida por uma prática política revolucionária, o que exatamente seria uma expectativa razoável quanto aos resultados dessa reversão? A de transformar os proletários em burgueses, e, simultaneamente, os burgueses em proletários? E as consequências desse raciocínio poderiam mesmo ser facilmente estendidas às diversas ramificações das contradições principais e secundárias, em que se deixam discriminar as hierarquias prescritas por um determinado arranjo de lugares:

A dialética tem por objeto, não tanto a locação do principal, mas o devir do secundário e sua dialética correlata: o devir secundário do principal. Mas, justamente, isso cria um problema. Nessas condições, o que designa a palavra “principal”, uma vez que é a sua conversão no seu contrário (o secundário) que lhe constitui a essência? E sobretudo: se principal e secundário se convertem um no outro, deve-se compreender que a lei suprema da dialética é um simples princípio de permutação, uma simples troca de postos [*places*]? (BADIOU, (1975)2012e, p. 58).

Pela leitura desse excerto, já é possível vislumbrar que a dialética, na visão de Badiou, tem a ver com dois devires, o do secundário e o secundário do principal; mas isso não é o suficiente para que esse breve esclarecimento não nos precipite na “(...) redução final do movimento à troca de lugar do Idêntico” (BADIOU, (1975)2012e, p. 62): se o secundário passa ao lugar antes reservado ao principal, e vice-versa, os lugares não restam preservados e as totalidades espaciais mantidas na indiferença com que dispõem dos elementos que a elas pertencem? Em suma, o tempo não cede completamente ao espaço, estendendo-se sobre ele como se pudesse representar-se aí à perfeição?

É bem verdade que, tornando ao estruturalismo e à versão marxista da epistemologia histórica, nem a recusa da existência de um objeto especificamente histórico por parte de Lévi-Strauss e nem a sobredeterminação com que Althusser imaginava ter resolvido o problema da causalidade estrutural almejavam como suas consequências a supressão do tempo e das inúmeras temporalidades. Mas, em ambos os casos, uma mesma voragem do combinatório e da necessidade vem impor-se, ora a tornar o tempo e as mudanças temporais impensáveis como tais, ora a engolir os tempos e as temporalidades para dispô-los em arranjos permutáveis entre si ou em linhas causais certas e imutáveis. O que é muito provavelmente uma consequência da matriz temporal que, num caso, teria sido fornecida à antropologia estrutural pelo kantismo, e,

no outro – com muito mais certeza quanto à sua ascendência filosófica – pelo espinosismo: matriz temporal que, mirando a ordem das existências mundanas desde a determinação eterna pela qual essas existências viriam a aparecer e a desaparecer, revela como que um *continuum* em que as mais diversas temporalidades são demonstradas coexistir, habitando todas elas num mesmo quadro imóvel, ou num enorme emaranhado composto de um único fio. Em certo sentido, mesmo que tenham chegado aí por caminhos muito diferentes, tanto Espinosa como Kant tinham de pensar as durações e suas transições de acordo com o critério de uma forma imutável e eterna, disposição quanto ao tempo cujas consequências Vladimir Safatle apresenta na seguinte passagem de *O circuito dos fetos*:

A ideia, tão bem sintetizada por Kant, de que as coisas passam dentro do tempo enquanto o tempo, como forma, não passa, esconde a crença equivocada de que a forma do tempo não estaria submetida a mudanças, que ela não teria gênese nem esgotamento. Isso significa pensar o tempo como totalidade imóvel devida à estabilidade formal do que permite a intelecção genérica do devir. Se o tempo é uma totalidade imóvel, então tudo o que ocorre em seu interior, todos os seus devires, todos os ritmos de suas sucessões, só podem ser, em seu nível formal, expressão de tal imobilidade. Por mais que coisas singulares se transformem, elas apenas desdobrarão os possíveis de uma totalidade formalmente já assegurada em sua eternidade (SAFATLE, 2015, pp. 146 e 147).

Ainda que as suas consequências fossem muita distintas umas das outras, nem a perspectiva transcendental kantiana e nem a visada imanentista espinosana aparentavam estar à altura do problema de uma divisão da realidade que fizesse entrever o advento de um novo tempo da política.

Como alternativa a esse tempo sempre igual a si mesmo que o kantismo e o espinosismo aparentam pressupor de igual maneira (ainda que de modos distintos), o nosso protagonista adotará um expediente radical – que, como dizia Marx na *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, traduz-se na atitude de “tomar as coisas pela raiz”. O que, neste caso, quer dizer que Badiou vai à raiz da dialética, que só pode ser o próprio objeto da crítica do jovem Marx, a saber, a filosofia de Hegel. É por essa razão que, na sequência de suas mais importantes intervenções teóricas na década de 70, o filósofo – acompanhado de Joël Bellassen e Louis Mossot – publica uma tradução do teórico chinês Zhang Shiyong, pensador que se provava surpreendentemente hábil no trato com um tópico antes interdito pelo althusserianismo, a saber, o da dialética hegeliana: *Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne* [*O núcleo racional da dialética hegeliana*], de 1977, é uma versão largamente comentada – pelo próprio Badiou, sob a forma

de grandes notas interpoladas no corpo do texto – de "Le noyau rationnel de la philosophie de Hegel" ["O núcleo racional da filosofia de Hegel"], de autoria de Shiyang. Num exercício a que cabe o adjetivo heterotópico, Badiou procedia a pensar desde um outro lugar que não aquele em que ele mesmo se encontrava. E, dotando o heterotópico de um sentido ainda mais radical, ele ia além: procedia também a pensar o outro do lugar, tentando acertar os ponteiros com o tempo da política chinesa, na esperança de possibilitar a abertura de uma passagem que conduzisse para fora da modorra em que seu país, mesmo após 68, insistia em acomodar-se. Portanto, a sua alternativa consistia em retomar a raiz da dialética, e como ninguém na França havia feito até então (pelo menos até onde conseguia ver Badiou). Pois, como trata de explicitar um dos dois textos introdutórios de *Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne*, de título "Hegel en France" ["Hegel na França"] (sendo o segundo texto "Hegel en Chine" ["Hegel na China"]), mesmo que a relação entre a filosofia francesa e o pensamento hegeliano fosse de longa data, sempre se obscureceu, nessa aclimação, o que de dialético e mesmo de materialista haveria em Hegel: "(...) emudecido o Hegel materialista da *Grande Lógica* permaneceu tanto para Althusser quanto para Sartre" (BADIOU, (1977)/2012e, p. 209).

Como consequência dessa surdez – condicionada pela restrição, de quem dela padecia, à adoção da *Fenomenologia do espírito* como medida da adoração ou do ódio ao filósofo alemão (no que foi decisiva a leitura "fenomenológica" popularizada por Alexandre Kojève em seu famoso curso sobre essa obra) –, alguma coisa sempre restava deslocada nas diferentes acolhidas que a intelectualidade francesa pôde preparar para Marx:

O Marx hegelianizado dos anos cinquenta era uma figura especulativa, mas virtualmente revolucionária. O Marx anti-hegeliano dos anos sessenta era ilustrado [*savant*], mas votado aos seminários. Ou para concentrar filosoficamente a alternativa: o Marx-Hegel era de uma dialética idealista, o Marx anti-Hegel, de um materialismo metafísico (BADIOU, (1977)/2012e, p. 209).

Com o que cabia passar a limpo os sentidos da dialética, promovendo um novo encontro da filosofia francesa com Hegel e com Marx:

Em verdade, deve-se retomar tudo do zero, e ver enfim, filosoficamente, que Marx não é nem o Outro de Hegel, nem o seu Mesmo. Marx é o *divisor* de Hegel. Ele lhe atribui, simultaneamente, a validade irreversível (o núcleo racional da dialética) e a falsidade integral (o sistema idealista) (BADIOU, (1977)/2012e, p. 210).

O saldo dessa inusitada recuperação era o de um Hegel dividido, mas também o de um Hegel divisor: sendo enxergado sob esse outro prisma, o próprio filósofo alemão fazia com que o

lugar da reconciliação idealista cedesse o passo ao tempo de uma divisão materialista. E, a despeito de seu idealismo e das discrepâncias que este traz consigo, a filosofia da história e a doutrina do tempo hegelianas respaldam, em larga medida, os esforços de Badiou. Para disso nos apercebermos, podemos mesmo recorrer ao trabalho de outros dois grandes leitores de Hegel que estiveram ocupados com problemas mais ou menos próximos numa época não muito distante daquela que corresponde ao nosso foco, e que seriam Gérard Lebrun e Paulo Eduardo Arantes.<sup>238</sup> Em primeiro lugar, existe um tal respaldo porque a filosofia da história hegeliana não é, como se costuma acreditar, uma incansável glorificação do existente, ou ainda a demonstração de que há razão em absolutamente tudo o que acontece na história: se se aceita essa interpretação de Hegel, que é um tanto falha, a conclusão lógica seria realmente a de ver a sua filosofia como o mimo irresponsável de todos os rebentos que a história engendra em seu bojo, como se o dialético nada mais fizesse que empreender a ingrata e alucinada missão de encontrar uma desculpa razoável para a prodigalidade de Nero ou de Calígula. Acontecer histórico e razão têm sim uma relação na filosofia hegeliana, mas que em nada se assemelha a uma Ciência do Absoluto do Tempo – Ciência que, a julgar pelo que a caricatura gostaria de impingir à dialética hegeliana, colocaria todo aquele que houvesse dominado os mistérios do Conceito em condições de prever exatamente o que será o Futuro do Espírito sob a forma daquilo que adviria à História Mundial.

Nessa recusa de uma ciência da história hegeliana, aliás, Althusser estava certo – ainda que, sopesados os problemas em que incidia a sua filosofia, ele não pudesse confiscar os espólios em proveito da autoridade de sua própria ciência da história:

A crítica de Althusser tem pelo menos o mérito de mostrar que, contrariamente à lenda escolar, não é isso que se deve reprovar a Hegel, mas, antes, o fato de ter pensado tão bem a História através da categoria do Presente que ele acaba – de maneira muito paradoxal para nós – por neutralizá-la enquanto processo articulado e, portanto, [enquanto] objeto da ciência (LEBRUN, 2004, p. 38).

A seguir o ensaio de Gérard Lebrun de onde essa passagem foi extraída – ensaio intitulado "La véritable théodicée" ["A verdadeira teodiceia"], primeiro ensaio de *L'envers de la dialectique* [*O avesso da dialética*] –, diríamos que a filosofia da história hegeliana nunca se quis como

---

<sup>238</sup> Essas proximidades, curiosamente, são respaldadas por contingências históricas que nós não podemos deixar de registrar aqui. Por exemplo, a contingência de que Lebrun, tendo sido um exímio historiador da filosofia, de alguma maneira tenha sido muito influenciado pela epistemologia francesa, em particular, graças ao seu orientador, Georges Canguilhem. Paulo Arantes – por sua vez, muito influenciado pelas leituras minuciosas que Lebrun dedicou a Hegel – requer um comentário mais detido, a ser providenciado em uma outra nota de rodapé.

uma ciência empírica do tempo, nem tampouco pretendeu rivalizar com quaisquer historiografias. Muito pelo contrário, se essa filosofia alguma vez escarneceu desses adversários, ela o fez não pelos resultados obtidos por cada um deles, mas em virtude dos propósitos que os guiaram. Assim, deve-se conceder sem maiores problemas que, de fato, razão e história dialogam entre si na filosofia hegeliana. Mas elas entretêm aí um diálogo apenas para falar a língua daquilo que é intrinsecamente evanescente e que, longe de ser reabilitado na positividade de sua contingência, dispõe-se a atravessar a negatividade de sua matéria:

(...) o acontecimento [*événement*], o puro advir, é isso que se anula. A verdadeira “teodiceia” não empreende fazer com que se dissipe a “necessidade cega” no nível do finito, dos interesses em luta. Ela não empreende transformar o fortuito em significativo, mas mostrar que essa mistura confusa produz sentido à medida em que ela passa. Não se trata, como nas teologias ingênuas, de encontrar justificação para cada acontecimento (LEBRUN, 2004, p. 42).

Em que pese a filosofia hegeliana orientar-se pelo Absoluto, este último, no entanto, não pode de maneira alguma ser confundido com o tempo e com o domínio que lhe seria correspondente. Isso porque, no caudal do tempo, nem tudo é sucedâneo da criatividade negativa do Conceito: o próprio tempo, que é uma de suas determinidades abstratas, é predado por um mau infinito, qual seja, o da estrutura formal e repetitiva da sucessão de suas três componentes (passado, presente, futuro), estrutura que importa uma série exterior a toda eventualidade mundana, trazendo à luz a finitude do próprio tempo, bem como a finitude intrínseca de tudo aquilo que existe na natureza, a qual encontra-se sob o seu domínio incontestado.

Como expõe magistralmente Paulo Arantes em seu *Hegel – a ordem do tempo*, a doutrina do tempo hegeliana aponta, em termos bastante precisos, que este, ao lado do espaço, integra uma das determinações formais da natureza. Indo além, ele é apresentado como o desdobramento dialético do espaço, a explicitação de sua negatividade para-si (Cf. ARANTES, 2000, p. 46): desenvolvimento último de seu caráter originariamente pontual, a exacerbar, assim, o contraste com a indiferença com que o espaço deixa subsistirem em seu interior as suas próprias determinações (as quais colocam-se “umas ao lado das outras”, de acordo com a formulação hegeliana), o tempo sintetiza as determinações que seriam suas no contínuo adentrar de si mesmo – ou ainda, na contínua supressão de si mesmo –, em que passado, presente e futuro têm de apresentar-se como referidos uns aos outros internamente, não como aquilo que permanece simplesmente ao lado, mas como o que vem depois (Cf. ARANTES, 2000, p. 55). Nesse complicado exemplo de dedução dialética, tomava corpo uma potente crítica à filosofia kantiana, em que tempo e espaço, tidos por condições *a priori* da gênese de

todo e qualquer objeto da experiência, restavam imunes às investigações genéticas. De maneira que a sua gênese hegeliana, desdobrada segundo categorias dialéticas que remetem aos rigores da *Ciência da lógica*, fazia suceder à indiferença espacial o vínculo interno da sucessão temporal: em outras palavras, o que era coexistência pacífica no espaço – ou seja, coexistência que repousa na tranquila identidade das coisas que se mantêm indiferentes umas às outras, uma vez que a sua identidade seria conservada pelo fato de que, mesmo que se toquem as coisas que se encontram no espaço, elas o fazem de fora umas das outras – transforma-se em simultânea existência de elementos que efetivamente se excluem, mas que também se confundem, e que o fazem internamente, configurando, portanto, uma verdadeira contradição. Dessa maneira, dá-se a ver que no tempo as coisas traem a sua ambivalente ascendência ontológica, em que convergem simultaneamente o ser e o nada. Contrariando o pretensão significado que a centralidade do presente teria na filosofia hegeliana, a pontualidade do tempo, condensada no Agora, não é a de uma simplicidade abarcável num único elemento, mas a de um processo, "(...) uma relação absolutamente diferenciante do simples" (ARANTES, 2000, p. 73). À diferença de Kant, que pensava o tempo como a condição formal de supressão da contradição lógica (Cf. ARANTES, 2000, p. 107) – pois uma coisa pode conter determinações opostas, desde que não ao mesmo tempo<sup>239</sup> –, Hegel pensa o tempo como um “sensível não-sensível”, prefiguração do devir que melhor colocaria em evidência a sua contradição inerente: o tempo é uma espécie de intuição natural do Conceito, uma sua “reflexão exterior”, não consistindo, portanto, no receptáculo ou no continente neutro em que todas as mudanças vêm tomar lugar, mas, antes, na mudança ela mesma. No coração do Presente vivo, pulsaria a negatividade do Conceito, que é processo e pura contradição. Mas, no tempo, essa contradição, por ser uma determinação da natureza (motivo pelo qual ela dá lugar a uma intuição), encontra-se no exterior de si mesma, o que faz dele uma determinidade abstrata dessa negatividade, ou seja, uma determinidade ainda pobre e impotente, que impregna a mudança de uma repetição restritiva a matar o que nela deveria ser a criação de algo novo (como, segundo Hegel, acontece a tudo aquilo que se limita, e enquanto se limita, a uma determinação natural). É nesse sentido que se diz que o tempo é “(...) esse devir, esse perecer, o Abstrair sendo, o Chronos que engendra tudo e destrói seus filhos” (HEGEL apud ARANTES, 2000, p. 96).

É preciso enfatizar, pois, que, a seguir o que expõe de maneira brilhante a leitura que Arantes faz da doutrina hegeliana, não é o tempo que fornece o modelo de desdobramento do

---

<sup>239</sup> E nisso fica clara a matriz espacial da temporalidade kantiana, já que, nela, o tempo deve ser como que o espaço em que coexistem todos os diferentes tempos possíveis.

devir, sendo aquele somente uma primeira forma que este assume nos percalços do Espírito – e que, conforme se prossiga na exposição hegeliana, deverá, enfim, ganhar em determinidade segundo o movimento da fenomenologia de seu desenvolvimento: se o tempo faz série, é ainda uma série formal e abstrata. O tempo, condicionado por sua impotência intrínseca, acaba por revelar a impotência de tudo aquilo que a ele se submete: “As coisas não desaparecem porque estão no tempo; estão no tempo porque são finitas” (ARANTES, 2000, p. 103). Mas ele revela sobretudo a impotência daquilo que tenta submetê-lo em seus próprios termos. O que significa que o que é propriamente infinito, o que participa de forma irrestrita à negatividade criadora da Ideia, não se mede temporalmente, assim como a Eternidade não é um tempo que se estende a perder de vista e para todo o sempre. Nesse tempo, que é avatar da contradição, há uma enorme aptidão para desdobrar algo de singular que, sendo de certa maneira estranho ao estruturalismo, estabelece um curioso vínculo, interno, com o seu núcleo de ideias: para usar a linguagem do Badiou maoísta, há aí uma aptidão para pensar um tempo que, em sendo ele mesmo dividido, é também a divisão do espaço da estrutura. O que, antes de mais nada, dotava o temporal de um caráter estranho à caricatura que comumente fizeram de Hegel: com esse tempo dividido, a história do mundo não pode ser pensada como a infinita coleção de todos os momentos passados, presentes e futuros – totalidade que supostamente concretizava os desígnios do Espírito, a abarcar mesmo a mais minúscula das ocorrências mundanas. Desde então, o domínio do temporal não só admite a ociosidade de uma miríade de insignificâncias, como chega mesmo a descortiná-las nesse seu estatuto insignificante; mais do que isso, o Espírito passa a poder ser entendido como um programa sem programação prévia (Cf. LEBRUN, 2006, p. 89). É muito claro que, para a filosofia hegeliana, o tempo não deixou de ser uma determinidade do Espírito; mas ele, por ser natural e, por conseguinte, afetado de uma certa exterioridade a si mesmo, não retém senão a auto-supressão em que vem dispor continuamente de si como passado, presente e futuro, no que ficam seriamente comprometidas as suas virtudes de síntese e de totalização. De certa maneira, continua sendo verdade que, mais cedo ou mais tarde, tudo aquilo que existe de real (que, lembremos, na filosofia hegeliana, não coincide com aquilo o que é efetivo) capitula ao tempo, esse “Chronos que engendra tudo e destrói seus filhos”; mas isso só é verdade porque o próprio tempo se devora a si mesmo, e, nesse devorar-se, deixa à mostra que tudo o mais o faz. Curiosamente, é a propósito desse aspecto que desponta uma incrível vocação materialista de Hegel: como consequência da finitude que o tempo em sua negatividade e infinitude próprias descobre no mundo, tudo aquilo que aspira à alta determinação do Espírito não pode intimidar-se diante da efemeridade do tempo, de maneira que, sendo necessário que um determinado tempo dure para que um novo



processo nele ganhe a sua efetividade, não é na duração – isto é, na capacidade de um ente de evadir-se ao tempo ou bem de vencê-lo temporalmente – que se encontra o seu ordálio. Aí, o materialismo – com o que nos servimos de alguns dos critérios pelos quais o próprio “estruturalismo” parecia se pautar – fica por conta da multiplicidade de determinações mundanas que, desprovidas de uma direção unívoca ou transparente em suas motivações (tal como dizíamos a propósito do pensamento de Foucault e de Althusser), necessitam encarnar em atividades ou práticas para aceder à idealidade do Conceito<sup>240</sup>: o infinito e o Eterno se conquistam atravessando as durações e os lugares, no que fica implícita a necessidade de abdicar de certa ideia de subjugação do espaço e do tempo. Recorrendo ao grande poeta T. S. Eliot, diríamos: “Only through time time is conquered” [“Unicamente através do tempo o tempo é conquistado”].

---

<sup>240</sup> A possibilidade de estabelecer uma confrontação efetiva entre o “estruturalismo” e a filosofia hegeliana já havia sido indicada na tese de doutorado de Paulo Arantes, sobretudo em sua segunda parte, da qual constam os nomes Althusser, Deleuze e Derrida – esses autores comparecendo aí, de maneira geral, para que sejam contestadas as suas respectivas interpretações quanto a certos aspectos do pensamento de Hegel. A esse propósito, é de se reparar na existência, na primeira parte do livro, de uma nota bastante extensa, que compara o caráter evanescente do “aqui” e do “agora”, tal como ele aparece no início da *Fenomenologia do espírito*, com o que a linguística estrutural, especialmente sob os nomes de Émile Benveniste e Roman Jakobson, chamava de *embrayeurs*. Cf. ARANTES, 2000, pp. 79 – 83, nota 17. Tendo sido escrita em francês, “submetida em junho de 1973 à Universidade de Paris X” (ARANTES, 2000, p. 8), a tese de doutoramento de Paulo Arantes escolhe um ângulo de ataque talvez incomum para abordar a filosofia hegeliana, em verdade, a fazê-lo desde o que poderia ser considerado um ponto cego da filosofia francesa contemporânea: como observado por Badiou, esse ponto cego é o da *Ciência da lógica*, até certo momento mantida fora do alcance de praticamente todos os hegelianos e os anti-hegelianos franceses. Desde esse ponto cego, parece-nos, surge mais claramente algo que tem uma verdadeira aptidão para dividir a filosofia francesa, e em que Paulo Arantes teria se antecipado a Alain Badiou. As coincidências – ou ainda, as antecipações – não param por aí: além dessa filiação colateral à filosofia do conceito, de certa forma transparente na influência exercida sobre Arantes por Gérard Lebrun, haveria também uma familiaridade com as matemáticas, manifesta, por exemplo, em algumas metáforas “topológicas” de *Hegel – a ordem do tempo*. Não por acaso, o orientador de Paulo Arantes, Jean-Toussaint Desanti, foi um dos grandes filósofos da matemática naquele país, autor do célebre *Les idéalités mathématiques* [As idealidades matemáticas] – e reconhecido como tal por Badiou, a ser visto por este último como se a ocupar o lugar de seu “predecessor imediato” (BADIOU, 2006, p. 555). Numa última antecipação, pode-se notar igualmente o desejo de Badiou, tal como ele se expressava em 1977, em nota a *Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne*, de empreender uma investigação mais aprofundada que explicasse a vocação materialista da dialética de Hegel: “(...) o quê, no interior mesmo desse encadeamento [próprio ao movimento da filosofia hegeliana], Hegel teria, contudo [isto é, apesar de seu idealismo], adivinhado-refletido das coisas e dos fenômenos objetivos? De forma breve, quais são aí os aspectos racionais?” (BADIOU, (1977)/2012, p. 274). Ora, de nossa parte, nós nos permitimos indagar se a complexa dialética entre sociedade e intelectuais, tal como exposta em *O ressentimento da dialética*, de 1996, não seria uma das mais inventivas e sofisticadas respostas à pergunta enunciada por Badiou. Em que pesem as aspirações e os estilos serem consideravelmente diversos – um sendo mais afeito à sociologia, enquanto o outro, às regiões etéreas da matemática e da lógica –, acreditamos que os paralelos vão ainda mais longe, o que talvez forneça a matéria para um trabalho futuro. Em retorno, é também digno de nota que *Théorie de la contradiction* e *De l'idéologie* se propõem a criticar parte da intelectualidade francesa (em especial Deleuze, Guattari e Lyotard) como se ela fosse identificável com os adversários contra os quais se batiam Marx e Engels em *A ideologia alemã* e *A sagrada família* - o que Arantes também viria a fazer pouco tempo depois, mas a eleger como o alvo de sua crítica Jacques Derrida, Jacques Lacan e Michel Foucault. Quanto a este último empreendimento intelectual, Cf. ARANTES, 2021.

O veredicto que inculpa Hegel de idealismo ou de metafísica, principalmente o que costumava ser expedido na França das décadas de 60 e 70, não é completamente injusto. Mas, de maneira habitual, ele era decretado muito cedo, antes do necessário confronto com certas singularidades da doutrina hegeliana. Que os olhos de Hegel tenham sido treinados para reconhecer tão somente a eternidade e as suas idealidades, isso é um ponto pacífico; mas a grande maioria de seus críticos (como também de seus cultores), em especial no que diz respeito à sua doutrina histórica, simplesmente não soube onde o filósofo ia procurá-las. De outra maneira, como explicar que Hegel não estabelecesse, de saída, o durável como sendo um indício inequívoco do triunfo do Espírito? “Uma das primeiras tarefas da compreensão especulativa da História consiste justamente em inverter a direção dessa tendência natural de privilegiar o durável às custas do perecível” (ARANTES, 2000, p. 205). Até aquela peça velha e antiquada de racismo e etnocentrismo que seria a sua antropologia permitia entrever os lineamentos de uma universalidade histórica ao recusá-la aos chineses, não porque eles não fossem civilizados, mas, quase que no seu perfeito oposto, porque, em sendo uma civilização milenar, houvessem imaginado poder subtrair-se ao tempo, poupando-se, assim, o confronto com a negatividade e a verdade da auto-supressão.<sup>241</sup> Com efeito, nós ficamos tentados a estender o seguinte comentário de Paulo Arantes, ainda que com ligeiras modificações, a Badiou: “(...) de uma maneira geral, um povo só participa da História na medida em que identificou sua natureza fundamental, seu fim fundamental, com um princípio universal” (ARANTES, 2000, p. 190). Como apontado por Arantes, na filosofia de Hegel, o primeiro indício de que houve um começo para a História, o indício propriamente dito de que a

---

<sup>241</sup> Essa maneira de enxergar a China faz lembrar, por exemplo, da passagem, mencionada anteriormente neste mesmo capítulo, em que Foucault apresenta uma versão borgeana desse misterioso império oriental: “A China, em nosso sonho, não é justamente o lugar privilegiado do espaço? Para nosso sistema imaginário, a cultura chinesa é a mais meticulosa, a mais hierarquizada, a mais surda aos acontecimentos do tempo, a mais vinculada ao puro desenrolar da extensão; pensamos nela como uma civilização de diques e de barragens sob a face eterna do céu; vemo-la estendida e mobilizada sobre toda a superfície de um continente cercado de muralhas. Sua própria escrita não reproduz em linhas horizontais o voo fugidio da voz; ela ergue em colunas a imagem imóvel e ainda reconhecível das coisas. Assim é que a enciclopédia chinesa citada por Borges e a taxonomia que ela propõe conduzem a um pensamento sem espaço, a palavras e categorias sem tempo nem lugar mas que, em essência, repousam sobre um espaço solene, todo sobrecarregado de figuras complexas, de caminhos emaranhados, de locais estranhos, de secretas passagens e imprevistas comunicações; haveria assim, na outra extremidade da terra que habitamos, uma cultura votada inteiramente à ordenação da extensão, mas que não distribuiria a proliferação dos seres em nenhum dos espaços onde é possível nomear, falar, pensar” (FOUCAULT, 2000, pp. XIV e XV). De certa forma, o sonho borgeano transige com a filosofia hegeliana nisso em que vincula a China ao domínio imperial e eterno que se dá sobre a extensão. No entanto, Foucault ressalta nesse sonho a sua não-conformidade à ideia ocidental de representação: à diferença de Hegel, esse sonho acaba sendo um outro para o nosso pensamento do espaço; ou seja, a China com que se sonha se apresenta então como uma heterotopia. A China a que se reporta Badiou, por sua vez, é pensada num outro sentido, o qual tende também a descentrar o pensamento megalomaniaco de Hegel a propósito do espaço da história mundial: ao mesmo tempo em que é heterotopia, por não corresponder ao que Hegel pensava dela, é essa localidade geográfica que a certa altura faz valer o outro do espaço, constituindo uma possível série de acontecimentos políticos dotados de uma validade universal.

universalidade que lhe seria correspondente adveio, deveria ser procurado nas ruínas deixadas por um povo. Porém, não em quaisquer ruínas, mas apenas naquelas que teriam sido o resultado de um princípio interno que acabou por suprimir um determinado povo: “Há ruínas, portanto, que não balizam nenhuma passagem histórica” (ARANTES, 2000, p. 207).<sup>242</sup> Na perspectiva hegeliana, os persas seriam os inauguradores de uma primeira baliza histórica, no monumento à negatividade que eles erigiram com suas próprias ruínas, um produto imanente aos progressos de sua civilização. Foi com eles que o duradouro ou a simples permanência perdeu decisivamente os privilégios que mantinha junto à razão:

(...) por que desapareceu o império persa, enquanto impérios dotados de princípios primitivos puderam durar? A duração, enquanto tal, não é algo de superior ao desaparecimento. Os montes não valem mais do que a rosa, que todavia fenece (HEGEL, apud in ARANTES, 2000, pp. 211 e 212).<sup>243</sup>

Portanto, a História se ocupa antes daquilo que se dispôs à desapareição, e não daquilo que simplesmente dura. Tal e qual, Badiou fala do tempo desde um ponto de vista do que é ruinoso, ou daquilo que é propriamente evanescente: ele não faz o elogio do que indiscriminadamente se acumula no tempo e no espaço, mas sim das revoltas, que, normalmente, são alvo de um poder destrutivo muito antes de poderem cumprir com o seu próprio itinerário de destruição e recriação. É nesse sentido que se deve entender como o filósofo faz de Hegel e de sua dialética uma espécie de operador de divisão do estruturalismo. Lévi-Strauss, em *O pensamento selvagem*, em tecendo as suas considerações sobre a possibilidade de a história aceder à condição de ciência, ao estabelecer que toda história é “história-para” – ou seja, toda história é necessariamente uma história parcial, uma vez que é recorte “para alguém” ou “para um povo” –, acabava por sugerir que o tempo ele mesmo não possui nenhuma efetividade que lhe seria própria, não passando, por conseguinte, de uma maneira de representar a realidade (maneira que, a exemplo do kantismo que subjaz à sua antropologia, testemunha as limitações da inteligência humana): o melhor que pode fazer a história, enquanto se pretende como uma disciplina científica, seria vincular-se a alguma

---

<sup>242</sup> Em paralelismo irrecusável a esse princípio, mas a pensá-lo num contexto bem específico, Badiou cita, em *Théorie de la contradiction*, uma passagem de Mao Tsé-Tung que diz o seguinte: “Certamente, os homens são mortais; mas certas mortes têm mais peso que o monte Taishan, e outras têm menos peso que uma pluma. Morrer pelos interesses do povo tem mais peso que o monte Taishan, mas colocar-se a serviço dos fascistas e morrer pelos exploradores e opressores tem menos peso que uma pluma” (BADIOU, (1975)/2012e, p. 74).

<sup>243</sup> Em complemento poético à compreensão hegeliana daquilo que seria espiritual no tempo, convém lembrar do verso de Lezama Lima que diz que “Sólo la rosa es bastante frágil para/ exprimir la eternidad” (LIMA, 1993, p. 19).

objetividade, no mesmo ato em que viria a perder a sua autonomia. Mas, para a dialética, mesmo que não se trate de encontrar as balizas de uma ciência da história, existe sim um tempo que não é meramente subjetivo (na acepção psicológica ou mesmo etnológica da palavra), e que nem tampouco depende, para candidatar-se à efetividade, do exclusivo apoio colateral sobre uma objetividade qualquer: o tempo em que a dialética depara o processo histórico é aquele da desapareição – podendo ser dito também o tempo de destituição de toda uma objetividade ou de uma História –, e que, como tal, não pode ser inteiramente objetivado, afinal, ele faz valer dois princípios lógicos excludentes entre si (isto é, ele faz valer uma contradição).<sup>244</sup> Desde uma contradição, a dialética pode apresentar o tempo em sua divisão intrínseca: enquanto é simples duração, mas também, e sobretudo, enquanto perfaz uma história disposta numa sequência que se estrutura de acordo com os momentos em que a objetividade (ou o grande quadro da História) foi destituída, indicando a existência de algo que excederia essa objetividade e o velho arranjo de toda uma História que lhe faria par.

\*

Na filosofia hegeliana, é-se conduzido ao Absoluto e ao Fim da História, o que – afora as intermináveis discussões sobre o seu verdadeiro teor – implica como que uma definitiva visada retrospectiva dos acontecimentos históricos em que se reconhece a negatividade criadora da Ideia. No entanto, essa visada, longe de corresponder a um amontoado de objetividades mal recortadas, seria melhor interpretada como uma amostra da negatividade presente em cada um dos momentos de realização do Espírito, e que, dispondo-se a uma abertura súbita, mostra-se pulsar também no Presente vivo. O trabalho de luto do Conceito, conquanto evidencie a desapareição, ao aprofundar a sua negatividade, se efetua como desapareição da desapareição: da triste contemplação das ruínas passa-se à compreensão de que o único tempo em que elas podem ser apreciadas na sua verdadeira e efetiva qualidade negativa é a de um Agora que vem a ruir por dentro. Trata-se aí de certo regime em que as muitas temporalidades passadas habitam o presente como que de maneira transversal – o que Vladimir Safatle chama de “simultaneidade espectral do presente” (Cf. SAFATLE, 2015, p. 170).

---

<sup>244</sup> Se nos reportarmos à discussão contida no último capítulo de *O pensamento selvagem*, perceberemos que, num contexto pós-estrutural, Badiou consegue recuperar, com esse tempo contraditório que excede qualquer objetividade, tanto a dialética quanto a subjetividade, dois aspectos que podem ser considerados caros a Sartre. Mas ele não o faz nos mesmos termos de seu antigo mestre: para Badiou, a razão dialética não é a instância reflexiva em que a razão analítica torna-se consciente de si mesma. A razão dialética, se se pode retomar o sintagma, é divisão da razão analítica. O que quer dizer que, em direção contrária a Sartre, não mais serão admitidos como critérios da universalidade nem as totalizações e nem as reconstituições genéticas pretensamente unívocas.

Instalando-se nessa simultaneidade espectral do presente, a filosofia pode mesmo conjurar as forças do passado, não de maneira meramente retrospectiva, mas a conclamá-las retroativamente, canalizando mais uma vez as suas energias para, através do negativo, reatar com o novo (que se supunha findo ou mesmo impossível, a julgar baseando-se no que faz crer uma determinada situação):

Por isso, o trabalho de luto do conceito, trabalho capaz de construir tal corporeidade [isto é, uma nova corporeidade do político], nunca poderia ser compreendido como uma operação astuta de resignação, como várias vezes foi sugerido, de Marx até Deleuze. Ele é uso da força do desamparo na dissolução dos bloqueios do presente, na transformação concreta da experiência do tempo a fim de produzir uma forma inaudita de confiança e abertura (SAFATLE, 2015, p. 181).

Todavia, apesar de ter retido algo de fundamental à negatividade hegeliana, Badiou não podia aceitá-la integralmente. Sob certos aspectos, pelo menos na sua opinião, o motivo da desaparecimento da desaparecimento deixava vislumbrar uma resolução idealista do impasse representado pela morte daquilo que deve ser superado num determinado processo dialético – o que, diga-se de passagem, estaria de acordo com o poder de reconciliação de que a filosofia se vê pretensamente investida em Hegel. É o que Badiou expressa muito claramente na seguinte passagem:

A dialética materialista afirma, como Hegel, que a verdadeira vida não é essa que “recua de horror diante da morte e se preserva pura da destruição”. Mas seu pensamento dividido da morte é mais forte. Hegel quer “manter firmemente o que está morto”, e é porque tudo se integra à circularidade final do Absoluto que a vida do espírito nada tem a temer no negativo. Nada jamais está perdido. A dialética materialista, ao contrário, afronta a perda e a desaparecimento sem retorno. Há novidades radicais porque há cadáveres que nenhuma trombeta do Juízo Final jamais conseguirá fazer com que se levante (BADIOU, (1975)/ 2012e, pp. 71 e 72).<sup>245</sup>

---

<sup>245</sup> Observe-se que, sob um certo aspecto, a crítica de Badiou a Hegel é muito próxima daquela que lhe endereçou Friedrich Nietzsche, pelo menos se aceitarmos a forma como Gérard Lebrun a reconstitui no primeiro ensaio de *L'envers de la dialectique*. Ou seja, Hegel é criticado, não propriamente por seu “idealismo”, mas pelo cristianismo que lhe estaria pressuposto. Com efeito, vejamos a seguinte passagem de *Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne*: “(...) com Hegel, não se trata de revolta, mas bem de seu inverso. Conhecer suporá o momento prático do abandono. O princípio maoísta ‘Tem-se razão em revoltar-se’ devém, portanto, em Hegel: tem-se razão em abandonar-se (...)” (BADIOU, (1977)/2012, p. 265). Nesse abandono de si à vida do objeto, elogio supremo da auto-supressão própria ao Conceito, não haveria de fato algo de mortificante, uma *tanatologia*, para usar aqui um termo empregado por Lebrun? A dialética hegeliana não seria, assim, um meio de, num único movimento, dar a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus? Mais adiante, nós veremos como Badiou tenta ultrapassar as limitações “cristológicas” de Hegel. Vale lembrar, no entanto, que, numa crítica mais recente de Badiou a Hegel, não por acaso fica registrada a ausência de uma efetiva apreciação da revolta na forma como o filósofo alemão concebeu a sua famosa dialética do senhor e do escravo. Cf. “Hegel’s master and slave”. Curiosamente, nesse último texto, Badiou se aproxima bastante daquilo que embasa Paulo Arantes em *O*

Em contraste com os longos percursos de Hegel, traçados segundo a medida de totalidades a perder de vista de tão amplas que seriam em suas circunferências – as quais pretendem abarcar desde o começo absoluto em que se imbricam o Ser e o Nada até o desfecho do Saber Absoluto<sup>246</sup> –, no pensamento de Badiou, a exemplo da filosofia do conceito, está-se lidando com *recommencements*.<sup>247</sup> Análogo a uma descoberta científica que houvesse redimensionado toda uma história do conhecimento, o acaso de um novo acontecimento político habilita o inédito a que tem acesso essa filosofia, acaso em que se abre um novo horizonte que o pensamento teórico nunca poderia ter aberto sozinho. Neste caso, teríamos o acontecimento decisivo representado pelo surgimento de um movimento operário organizado:

A organização de classe é o aporte decisivo do proletariado ao pensamento ele mesmo: o tesouro do pensamento popular se prova aí como autonomia antagonista, e o princípio de sua cumulação vitoriosa se liberta do imediato sensível das revoltas, que lhes constitui assim a única verdadeira energia. A organização proletária é o corpo da nova lógica (BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, p. 180).

A dialética de Badiou pode, pois, ser dita iniciar-se *in media res*, ao tomar partido em meio às várias divisões que se seguem da luta de classes – motivo pelo qual ela não se satisfaz com nada que seja um mero princípio, a ponto mesmo de rejeitar qualquer início absoluto. Não basta, por exemplo, constatar a inadequação universal das massas ao Estado, princípio do qual poderia ser considerada resultar toda resistência popular ao poder instituído. Aliás, segundo Badiou, esse seria o defeito insuperável da filosofia que André Glucksmann passa a professar na década de 70, a qual se contentava em enunciar, de maneira muito resoluta: “No princípio, era a resistência” (GLUCKSMANN, apud BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, 2012, p. 134). Adotando-se o ponto de vista de Badiou e de Balmès, vale perguntar: uma filosofia verdadeiramente consequente pode surgir desde esse elogio cego à resistência, tendo-se em

---

*ressentimento da dialética*, ao apontar que a dialética do senhor e do escravo é, na verdade, a dialética dos nobres alemães e do professorado que lhes era servil.

<sup>246</sup> Faz-se imprescindível dizer que a questão é um tanto mais complicada: se tomamos o início da *Ciência da Lógica* como parâmetro, seria preciso concluir que o seu começo é e não é absoluto. De certa maneira, Hegel de fato principia desde o mais simples; no entanto, se alguém quisesse estabelecer com essa simplicidade alguma segurança ou alguma certeza inequívoca a partir da qual o saber filosófico poderia seguir tranquilo em sua caminhada, estaria absolutamente enganado, pois a oposição entre o ser e o nada é também o mais indiferenciado, o mais pobre, aquilo que não se mantém por si mesmo e, que como tal, se arruína perpetuamente. Assim, o filósofo alemão revela-se ambivalente: ele permite aos seus pares que retornem às categorias mais elementares de sua disciplina, a dar uma primeira impressão de que eles poderiam continuar ali indefinidamente, como a que a descrever círculos que nunca excederiam o seu saber; mas, logo em seguida, ele cinde essas categorias e as desenvolve segundo um movimento imprevisto. É essa ambivalência, aliás, que, aos olhos de Badiou, torna necessária uma divisão de Hegel: a cisão sempre pressupõe o momento do retorno e da circularidade. Falaremos mais detidamente desse problema no final de nossa tese.

<sup>247</sup> Isto é, justamente, está-se lidando com a impossibilidade de que haja um ponto de partida absoluto para o pensamento.

vista que essa filosofia não se preocupa um segundo sequer em conceber uma efetiva capacidade de dar sequência à revolta e fazer, assim, advir um novo estado de coisas?

É por isso que as conclusões de Glucksmann são, exatamente, desesperantes. Ele nos diz: “Lá onde cessa o Estado começa o homem”. Mas, do combate popular contra o Estado, ele não retraça nada que não seja a morna duração repetitiva, a obstinação infinita, sem que nada indique, em nenhum lugar, que essa continuação cumula as forças de um desfecho. A lê-lo, [acreditaríamos que] o homem [ainda] não está próximo de começar (BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, pp. 134 e 135).

Ainda que de forma tácita, essa filósofa não se arrisca a incorrer num elogio da repressão à resistência? Se não chega a realizar esse elogio, tampouco entende ser possível a prevenção do massacre que a repressão traz consigo – e que estranha filosofia essa, uma que se compraz em exercitar a sua razão para conceber o homem como um ser inapelavelmente destinado ao massacre, e a um massacre que é conduzido pelo próprio homem.

Para Badiou, o elogio teórico das revoltas só tem um recomeço com a constituição de um corpo lógico que suporte não só a divisão inicial entre opressores e oprimidos, mas também as sucessivas divisões que fazem vislumbrar a efetiva superação da antiga lógica de dominação e exploração. Ou seja, o elogio das revoltas só toma uma consistência verdadeiramente conceitual com o surgimento de um movimento operário organizado. E, como se pode concluir pelo que foi exposto até aqui, esse movimento não pode ser considerado um simples desdobramento histórico quer das revoltas de escravos, quer das revoltas de camponeses, já que não existe uma relação linear e unívoca qualquer que conduza de uma forma de organização à outra: a despeito de possibilitar uma visada retroativa da história, o proletariado não é o objeto de uma gênese histórica a ser empreendida pela filosofia ou pela ciência do materialismo histórico, afinal, ele é uma das componentes indispensáveis para que a dialética retroaja sobre esses dois aspectos do marxismo. Por isso é que se diz em *De l'idéologie* que os “intelectuais não aportam o marxismo ao movimento trabalhador senão à medida em que o movimento trabalhador aporta aos intelectuais a organização de classe” (Cf. BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, p. 198). Muito embora algumas considerações históricas e materialistas possam ser feitas a respeito do surgimento do proletariado enquanto classe política, como de fato vimos ser o caso, existe um limite para que essas considerações não anulem a contradição devida a seu aspecto propriamente dialético, pois o proletariado não é simplesmente determinado pela disposição de coisas de um certo estado da realidade: na direção oposta, o que acontece é que, em seu corpo lógico, é uma determinada realidade que

se vê decisivamente contestada e virtualmente destituída em seus direitos, ficando entrevista a possibilidade de sua superação. Assim, torna-se mais fácil entender porque a tradição dialética a que se liga Badiou é prioritariamente aquela dos teóricos que se propuseram dividir Hegel através da prática política revolucionária: Marx, que faz o elogio do velho mestre no prefácio a *O Capital*; Lênin, que, no período que antecede a Revolução de 1917, se aplica a estudar e a anotar copiosamente a *Grande Lógica*; Mao Tsé-Tung, que reprovava a Stálin o seu conhecimento pouco aprofundado da filosofia alemã. O partido marxista-leninista – principalmente depois do decisivo aporte que lhe trouxe o maoísmo – passa a ser entendido como um incontornável instrumento da prática contraditória da divisão: sem a sistematização e a universalização de uma teoria da contradição a ser mobilizada pelo partido em vistas da prática política revolucionária, não se pode organizar absolutamente nada que não seja uma fraqueza popular (Cf. BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, p. 137). Assim, por meio de um movimento dialético, dá-se lugar a uma incomum unidade (afinal, trata-se de uma unidade dividida e destinada à divisão) entre prática e teoria, encaminhando-se, pois, uma série de divisões com as quais escandir os momentos decisivos de uma nova história, a permitir desse modo que o Estado, essencialmente avesso às massas, encontre um novo fim, tanto na sua tomada e direção pelo partido quanto em seu ulterior desaparecimento. Essa é a espiral de divisões com que se confiava que a união do movimento operário e do marxismo-leninismo viria a periodizar uma nova história da política:

Sim, entre marxismo-leninismo e o movimento dos trabalhadores existe uma unidade, mas uma unidade de opostos. O partido marxista-leninista é a existência dessa oposição. O partido é o ponto cego desde o qual o proletariado apreende sua própria prática de classe, categoriza-a, purifica-a, concentra-a e prepara um outro estágio de sua guerra. Esse estágio, no entanto, é realizado pelas massas, não pelo partido, de forma que o que o partido apreende está sempre, e simultaneamente, defronte a ele (o projeto) e atrás dele (a revolta), mas nunca exatamente no mesmo plano. O partido é a sempre-deslocável organização do proletariado presente, enquanto [é] a unidade dividida da previsão e da apreciação (BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, pp. 185 e 186).

Como notado por Bruno Bosteels em seu indispensável *Badiou and politics [Badiou e a política]*<sup>248</sup>, haveria aqui uma importante passagem do paradigma de uma politização da

---

<sup>248</sup> O livro de Bruno Bosteels foi absolutamente fundamental para guiar a nossa pesquisa, em especial no que diz respeito à produção de Badiou na década de 1970. Além de reunir uma série de informações preciosíssimas sobre a militância maoísta de Badiou, informações difíceis de encontrar em qualquer outro lugar, este livro espousa a tese (que, em certa medida, nós compartilhamos) de que esses anos de militância, tendo sido muito importantes para a formação do filósofo, ainda hoje são capazes de fornecer uma indispensável chave crítica para a compreensão até mesmo de suas incursões ontológicas (defendendo-se, por exemplo, na contracorrente de boa parte de seus



história – que, de certa forma, pressupunha a ideia de uma história a ser apreendida em termos efetivamente científicos – a uma historicização da política (Cf. BOSTEELS, 2011, p. 120): iniciados no meio do caminho, os revolucionários são portadores da consciência de um trabalho que ainda está por concluir, uma história ainda por fazer.

A dificuldade de pensar essa unidade dividida entre as massas e o partido, dificuldade em resposta à qual Badiou se esforçará continuamente por conceber um novo partido<sup>249</sup>, tem que ver com a afirmação de acordo com a qual o pensamento dividido da morte que sustenta a dialética materialista ser mais forte do que aquele que produz a reconciliação hegeliana. Como vimos, a dialética hegeliana franqueava uma outra visada do espaço organizado pela estrutura, nele fazendo divisar as tendências de um novo tempo, as quais anunciam a desapareição e a morte do princípio contraditório que rege esse espaço. Era em razão dessa dupla perspectiva, estrutural e tendencial, que se concluía então, em referência ao que se chama de aspecto principal de uma contradição: “O conceito completo de principal será, portanto, a unidade contraditória do estrutural e do tendencial” (BADIOU, (1975)/2012e, p. 68).<sup>250</sup> Em outras palavras, o aspecto contraditório de uma dada situação estrutural não se dá a ver senão como um processo dialético. E o aporte teórico dessa compreensão é enorme, pois ele evita conceber as novidades dialéticas como simples recombinações estruturais. O que, obviamente, exige uma compreensão qualitativa do caráter tendencial do processo: a contradição só se apreende pelas frestas abertas por uma luta política que, ao sistematizar e universalizar o seu alcance,

---

comentadores, a importância que a dialética ainda hoje teria para Badiou). Nós evitamos citar esse livro, no entanto, porque, a despeito de seguir algumas de suas indicações – sobretudo quanto à posição central ocupada pelo maoísmo na formação de Badiou –, o nosso itinerário, sendo mais afeito à cronologia dos eventos, não podia aderir tão prontamente ao movimento de vai-e-vém que alterna, digamos, entre o Badiou da década de 1960 e o Badiou do início dos anos 2000. Se bem que tenhamos chegado a resultados similares, ou que tenhamos nos guiado pelos resultados de Bosteels em certas ocasiões, a nossa exposição optou por outros meios – o que, na nossa opinião, só faz dotar a tese de *Badiou and politics* de uma força suplementar.

<sup>249</sup> Quanto à importância e à extensão dessa ideia de um novo partido no pensamento de Badiou, Cf. BOSTEELS, 2011, p. 127. Cf. ainda BOSTEELS, 2012e, pp. 321 – 325.

<sup>250</sup> Essa unidade contraditória do estrutural e do tendencial é uma prova de que Badiou de maneira alguma se manteve alheio à filosofia de seu tempo. Em *Théorie de la contradiction*, ele faz duras críticas a Althusser, Deleuze, Guattari e Lyotard: ao primeiro, devido à prevalência teórica que ele não pôde evitar ceder ao estrutural, e aos três últimos, por seu elogio inconsequente dos deslocamentos marginais. De sorte que a aludida unidade é uma forma de vislumbrar uma saída para a unilateralidade de ambas as tendências. Diga-se ainda que, dando a ver como o procedimento dialético as supera, ele acusa a afinidade insuspeita entre essas tendências do pensamento francês: “A deriva é a sombra do combinatório. O estruturalismo e as ideologias do desejo são profundamente aparentados. A dialética, com efeito, na formulação da teoria do aspecto principal, pensa a um só tempo, segundo o movimento de cisão que lhe é próprio, a identidade (em termos, com efeito, da permutação dos postos) e a não-identidade (em termos de ruptura qualitativa do processo de distribuição dos lugares tomados em seu conjunto)” (BADIOU, (1975)/2012e, p. 63). Assim, em absoluta contraposição à generalidade do equivalente da forma mercadoria, que sacrifica o dissimétrico em favor das simetrias (Cf. BADIOU, (1975)/2012e, p. 82), uma concepção dialética da política apreende, desde uma implicação genérica, o ponto de dissimetria como o lugar de irrupção de uma força contraditória, qualitativamente inassimilável a qualquer representação.

apresenta-se como algo de qualitativamente irreduzível ao velho arranjo dos lugares. Dessa maneira, o pensamento dialético comprova ocupar-se não apenas dos lugares prescritos por uma estrutura, mas das forças que transformam os seus arranjos. Forças que, elas mesmas, não podem ser pensadas exclusivamente em função da aptidão técnica ou material de dominar ou subjugar um inimigo político, afinal, isso seria reduzi-las à lógica dentro da qual opera a própria estrutura (BADIOU, (1975)/2012e, p. 70). Mas, para pensar a lógica das forças em sua efetiva capacidade de fazer algo de qualitativamente novo irromper em meio a um dado arranjo de lugares, será preciso que a morte e a desaparecimento sejam pensadas em sua estreita relação com a força. Não é por outra razão que Badiou virá a declarar, de maneira um tanto surpreendente para aqueles que esposam uma compreensão mais ortodoxa da dialética: “A resolução de uma contradição não é jamais a síntese de seus termos” (BADIOU, (1975)/2012e, p. 70). Com essa afirmação, Badiou deixava entrever como a tradição revolucionária do marxismo havia dividido a filosofia hegeliana da história: descentrando a sua geografia, ela contestava a linha de continuidade que perpassa a marcha do Espírito do mundo, ao tentar se colocar à altura de acontecimentos que, irrompendo em paragens muito distantes das cavalgadas daquele, põem-se em movimento à revelia dessa marcha. Não é por acaso que, para pensar o que seria a resolução de uma contradição, o filósofo acaba se reportando ao processo de combate ao sistema colonial que ainda estava em curso nos anos 1970: nesse processo, não é o antigo imperialismo que permite ao seu outro realizar a verdade que lhe seria própria, como se este só pudesse triunfar por intermédio de seu oposto. E isso porque, justamente, nesse processo, é o colonialismo que tem de morrer, desaparecendo para nunca mais retornar: o que significa dizer que não existe nenhuma imanência da morte do colonialismo à própria lógica de lugares que o organiza, a não ser a de um excesso que para essa mesma lógica é completamente irracional.

Vê-se bem agora que o objetivo de Badiou era o de pensar a “descontinuidade interna ao processo de cisão” (Cf. BADIOU, (1975)/2012e, p. 86) através da qual a dialética materialista se afirma como tal, a apresentar-se, enfim, em toda a sua densidade teórica e prática. Com isso, posicionando-se no meio das várias guerras em curso, começa a tornar-se discernível a única guerra que o filósofo considera verdadeiramente antagônica. Diga-se, pois, que, de seu ponto de vista, as grandes guerras do século XX, todas elas definíveis em função de seu caráter inter-imperialista, seriam antagônicas apenas na fachada: na verdade elas são enormes movimentações de contingentes inteiros de homens e de seus instrumentos para que, precisamente, toda uma lógica das hierarquias seja preservada. Suas mudanças são superficiais, isto é, meramente permutáveis e desprovidas de qualidade (pelo menos no que diz respeito à

lógica ainda vigente da exploração e da opressão): “(...) a consciência de classe pensa a guerra inter-imperialista como mistificação e permutação unitária” (BADIOU, (1975)/2012e, p. 83). O que, pelo seu só modelo real, já autoriza ver que a lógica das permutações dos lugares, em sua incrível complexidade e alcance, não deixa tudo exatamente como está, senão, é claro, do ponto de vista daquilo que verdadeiramente deveria mudar: nessa lógica, que é ainda uma lógica de exploração e de opressão de classe, geralmente, quem vem assumir o lugar do morto é o proletariado. Ou, como fica muito bem expresso no título de uma das sub-seções de *Théorie de la contradiction*, “Quando nada muda são os homens que morrem” (Cf. BADIOU, (1975)/2012e, pp. 77 e 78). Por sua vez, a guerra revolucionária faria valer as suas dissimetrias, escapando, pois, ao critério quantitativo de quem dispõe de mais tropas ou de meios técnicos mais eficazes para subjugar o inimigo. Se, fazendo uma discreta homenagem à psicanálise, chama-se de processo primário o processo em que a força prevalece sobre os lugares, e de processo secundário o oposto, diz-se que: “O processo primário é essencialmente dissimétrico: a força do povo e os meios do imperialismo não podem ser avaliados por um [um único e mesmo] pensamento quantitativo” (BADIOU, (1975)/2012e, p. 83). Essa dissimetria, “(...) não esquematizável porque ela é qualitativa” (BADIOU, (1975)/2012e, p. 86), é que possibilita, contra as expectativas fomentadas pela lógica dos lugares, a independência dos países, a liberação das nações e a revolução dos povos contra as burguesias imperialistas (Cf. BADIOU, (1975)/2012e, p. 79). E o critério de dissimetria permite ainda recusar qualquer princípio que vise reinstaurar uma simetria, cujo único resultado seria o da degeneração de um processo primário num processo secundário. É o caso, por exemplo, do que dão a pensar as ogivas nucleares, esse instrumento mortífero que, por seu inédito poder de destruição, teria alterado toda a compreensão da guerra e do concerto das nações: de acordo com o raciocínio MAD – o do *mutually assured destruction* [destruição mutuamente assegurada], em que as partes em conflito asseguram que o inimigo não assumirá uma posição abertamente ofensiva pela certeza que lhe participam de poder destruí-lo completamente –, a paz cabe às super-potências nucleares (na época, os EUA e a URSS), as quais se veem investidas do poder de prevenir os insensatos quanto a qualquer disposição minimamente belicosa. No entanto, a falsidade de sua paz apresenta-se como o necessário sintoma da esterilidade com que são estabelecidos os termos – não por acaso, simétricos – do falso antagonismo de sua guerra: em seu bojo, ela prepara massacres nunca antes vistos, o que quer dizer que ela continua reservando aos homens – e, dessa vez, numa escala sem precedentes, porque a atuar no horizonte de uma aniquilação total – o lugar do morto. Mesmo as guerras revolucionárias degeneram em guerras inter-imperialistas se não afirmam as suas dissimetrias contrariamente ao princípio de simetria dos

arsenais nucleares: se não se restringe a um uso defensivo dessas armas, e se não consegue resistir à tentação de proceder a uma chantagem nuclear, uma ditadura do proletariado já se encontra em vias de divorciar-se do movimento revolucionário (Cf. BADIOU, (1975)/2012e, p. 94), e, portanto, do próprio proletariado.

A fragilidade que permeia a união entre o partido marxista-leninista e o movimento trabalhador é um detalhe absolutamente crucial. Afinal, se essa união não consegue efetuar as suas divisões, ela simplesmente deixa de existir como o processo que deveria ser. Em face desse problema, faz-se necessário reconhecer que há um medo de que morra o lugar contra o qual se insurge a revolução, medo que assedia o partido e o proletariado desde dentro, e que ameaça reiteradamente o exercício do poder com a possibilidade de reafirmar a validade do antigo arranjo de lugares: é o que Badiou chama de revisionismo. A esse medo de que morra o lugar da burguesia, vincula-se a firme crença dos revisionistas de que é preciso agir em estrita conformidade com a lógica dos lugares, como se isso, justamente, pudesse lhes assegurar alguma força: “Para os revisionistas, ser forte nada mais é que, pura e simplesmente, ser capaz de ocupar, tal e qual, os lugares atualmente mantidos pelas outras frações da burguesia” (BADIOU, (1975)/2012e, p. 89). Seu caráter reacionário consiste, assim, na tendência de suspender o movimento das divisões, impedindo que tenha lugar a descontinuidade interna que decorre de suas cisões – suspensão que pode dar-se, digamos, tanto pela afirmação de que o único meio disponível à democracia popular seriam as vias legais das eleições, como também pelo exercício do poder estatal em termos absolutamente idênticos àqueles do Estado burguês. Uma tal sequência de descarrilamento, que leva da guerra revolucionária até o exercício revisionista do poder, pode ser identificada sem grandes dificuldades na história da Rússia durante o século XX: sequência que, em seus extremos, compreende a saída do país da primeira guerra mundial após o acontecimento da Revolução de Outubro de 1917, e a sua consolidação como super-potência nuclear, quando se transforma numa espécie de duplo, no Leste, da grande potência imperialista do Ocidente no pós-guerra. De maneira que, se é verdade que o último reduto da burguesia parece ser o partido comunista, seria preciso, pois, adotar um novo expediente, que o filósofo acredita ter sido inventado pelos revolucionários chineses:

De onde se segue que, para que o processo secundário se resolva [isto é, o processo em que uma contradição secundária assume o lugar de uma contradição principal], é preciso aniquilar [*anéantir*] a burguesia revisionista infiltrada na classe operária, no partido e no Estado, o que exige métodos revolucionários: a sequência de revoluções culturais (BADIOU, (1975)/2012e, p. 82).

Pelo menos nesse sentido, a velha crítica dos conservadores à tradição revolucionária fica desamparada quando toma como o seu alvo a filosofia de Badiou e a tradição comunista na qual ela tenta se inserir: o seu pensamento político não se pretende como uma ideia externa a ser imposta à massa ignara, mas como uma sequência que, de forma imanente à contradição que irrompe com as revoltas populares, divide-se segundo a sua fidelidade aos acontecimentos políticos. Só se nós caricaturássemos Badiou é que essa breve recapitulação que faz Leo Strauss de Edmund Burke poderia lhe ser considerada adequada:

Os revolucionários franceses cumprem essas exigências [quais sejam, as exigências de conformidade ao patriotismo e à humanidade] abordando assuntos humanos com a atitude de cientistas, de geômetras ou de químicos. (...) Eles “consideram homens em seus experimentos como nada mais do que camundongos numa bomba de ar, ou num recipiente de gás metano.” De acordo, “eles estão prontos para declarar que não acham dois mil anos um período muito longo para o bem que eles perseguem”. “Sua humanidade não encontra-se dissolvida. Eles apenas lhe concedem uma longa prorrogação (...). Sua humanidade encontra-se em seu horizonte – e, como o horizonte, ela sempre se evade diante deles” (STRAUSS, 1965, p. 301).

Deve estar bem claro, no entanto, que descolar Badiou e a tradição política em que ele tenta se inserir da pecha de cientistas loucos amorais dispostos a conduzir todo tipo de experimento com a sociedade a fim, unicamente, de adequá-la a suas próprias ideias não deve apartá-los, por outra, de suas altas pretensões conceituais: em *De l'idéologie*, uma nota esclarece que toda verdade precisa de um aparelho para a sua validação universal, sejam as das matemáticas, seja a da política (Cf. Cf. BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, p. 192, nota 79). Por isso, a contradição entre massa e classe exige uma dupla articulação, a dar-se entre o poder e a direção (Cf. Cf. BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, p. 172, nota 67), e que encontra no partido o seu necessário enodamento. O que não significa tomar o Estado da ditadura do proletariado como um parâmetro absoluto para a concretização da justiça a que aspiram os comunistas, nem tampouco o partido como uma casta de ungidos que não poderiam jamais ser contestados em suas decisões. Se Mao Tsé-Tung é dito não ser um mero nome, nem um corpo de trabalho (no sentido, por exemplo, em que se fala de um *corpus aristotelicum*), mas o “tempo ele mesmo” (Cf. BADIOU, 2012d, p. 2), é porque ele teria dividido e aberto o espaço para novas formas de direção partidária e de poder popular: eis o motivo para que a “sequência de revoluções culturais” seja concebida como uma forma de resolver as contradições da prática política.

Atravessar o velho arranjo de lugares a partir de uma súbita irrupção que ninguém poderia ter previsto e cuja necessária imprevisibilidade reposiciona as disposições do partido

quanto ao movimento real dos trabalhadores, esse o difícil exercício em que deveriam unir-se em sua divisão a prática e a teoria revolucionárias. A razão revolucionária não pode senão ser surpreendida pelos acontecimentos. E, uma vez que eles tenham irrompido, trabalhar incansavelmente para que tenham lugar, isto é, para que desalojem o arranjo de lugares vigente. O maoísta, nessa espécie de mitologia que Badiou forjou na década de 70, seria o dialético que, ciente daquilo de que não se pode constituir uma efetiva ciência, aproxima-se o bastante da realidade para transformá-la com sua teoria sempre-já defasada, mas que nunca se atrasa para se dividir pela prática e para dividir esta última:

Os dialéticos maoístas são hoje, na França, os escafandristas do processo primário, imersos nas profundezas práticas do proletariado, sob os sedimentos secundários empilhados pelo revisionismo (BADIOU, (1975)/2012e, p. 94).

A propósito, não seria demais lembrar a importância que as *enquêtes* – espécie de pesquisas de campo realizadas com o objetivo de tomar conhecimento das contradições particulares a uma determinada situação política – conservavam para os maoístas, como enfatiza muito apropriadamente Bruno Bosteels em suas detalhadas reconstituições desse período do pensamento de Badiou. Como se dizia entre os maoístas (ou pelo menos entre alguns de seus partidários franceses): “Sem pesquisa de campo [*enquêtes*], nenhum direito à palavra” (BOSTEELS, 2012, p. 306). O que certamente lembra Althusser quando este, numa introdução a um famoso texto de Pierre Macherey sobre Georges Canguilhem, fazia o elogio dos novos historiadores da ciência e dos epistemólogos que surgiram na França, por sua disposição de empreender verdadeiras pesquisas de campo para descobrir em que consiste de fato a prática científica:

Os novos epistemólogos se parecem com etnólogos, que fazem “pesquisa de campo”: eles vão ver a ciência de perto, e não aceitam falar daquilo que ignoram, ou que não conhecem senão de segunda ou terceira mão (infelizmente era o caso de Brunschvicg), ou percebem de fora, isto é, de longe. Essa simples exigência de honestidade e de conhecimento científico, *vis-à-vis* à realidade de que se fala, subverteu os problemas da epistemologia clássica. Os epistemólogos modernos simplesmente descobriram que *as coisas não se passam na ciência* como se acreditava e, em particular, como muitos filósofos acreditavam (ALTHUSSER, in MACHEREY, 2009, p. 138).

Para Badiou, os maoístas teriam realizado uma descoberta semelhante, só que no campo da política. No entanto, mais que a descoberta de um novo campo, se trata da descoberta de um novo tempo da política. No caso da epistemologia e da história das ciências, é verdade que se

está a lidar com novas temporalidades, a partir dos acontecimentos representados pelas novas práticas científicas. Mas, em seu caso, costuma-se falar de fora dessas práticas, uma vez que elas adquiram a sua singular consistência conceitual subtraindo-se ao mundo: o epistemólogo e o historiador das ciências só tomam a palavra quando, de alguma maneira, o novo já se impõe como irreversível destituição das antigas objetividades. De sua parte, a política, enquanto se escande na experiência de uma idealidade, dá-se no meio de um tempo em curso, um tempo que ainda não pôde completar o seu percurso de destituição da antiga lógica dos lugares. O que implica o caráter subjetivo, e incontornável enquanto tal, da política.

Note-se, contudo, que subjetivo se diz aqui num sentido que muito pouco ou nada tem a ver com o que seria o de uma empobrecida determinação psicológica. Subjetivo, aqui, quer dizer que se é imanente a uma temporalidade característica de uma determinada lógica. Isso num sentido muito próximo do que recapitulava Paulo Arantes, em seu *Hegel – a ordem do tempo*, quanto às acaloradas discussões entretidas pelos idealistas alemães a respeito da subjetividade do tempo:

As coisas não estão no tempo ou em um tempo; só há tempo nas coisas: “nenhuma coisa”, diz Schelling, “tem um tempo externo, mas cada uma somente um tempo interno, próprio, nativo e imanente a ela”. (...) cada coisa é o *subjectum* de seu próprio tempo, verdade que a estreiteza do idealismo subjetivo teria deixado na sombra (...) (ARANTES, 2000, p. 151, nota 5).

Portanto, na política, é-se imanente à temporalidade de uma determinada contradição (ou sequência de contradições específicas), ou, de outra maneira, não se é político de forma alguma. Quem espera acompanhar os fatos de longe, quem não se arrisca a adentrar a abertura por intermédio da qual o novo investe no risco da morte, e a morte convida ao risco do novo; enfim, quem desde o fora de sua cátedra, emite opiniões judiciosas sobre o que não poderá ser ou o que nunca poderia ter sido, fala muito mais do que seria conveniente, posto que o tempo daquilo que ainda não é atravessa-se por dentro. Nenhuma história geral, nenhum *Zeitgeist* da revolução, nenhuma redenção absoluta: o proletariado, que é sujeito sem ser divino e nem originário (Cf. BADIOU, (1975)/2012e, p. 47), é o criador de uma nova política – e isso porque faz advir, em seu próprio corpo lógico, um novo tempo. E ele é esse sujeito político quando se mostra capaz da paciente travessia do arranjo de lugares que os acontecimentos [*événements*], raríssimos, lhe possibilitam, e que devem ser desdobrados em sequências de divisões da realidade, na alternância da prática das massas e na intervenção teoricamente informada do partido.

\*\*

Em entrevista concedida a Tzuchien Tho em junho de 2007 – entrevista que acompanha a tradução para o inglês de *Le concept de modèle* –, Badiou detém-se nesse detalhe absolutamente crucial de seu percurso filosófico que consiste na articulação, aparentemente contraditória, entre matemática e sujeito, como que a relembrar, assim, desde a sua entrada na tradição da filosofia do conceito até o reconhecimento que ele finalmente realizou de um alcance mais geral para a ideia de sujeito (o que, em sua filosofia, só passa a valer de fato com *L'être et l'événement*):

Eu diria que, num primeiro momento, o que me seduziu na educação matemática foi o não-subjetivo, o tornar possível uma capacidade de pensar fora de toda intencionalidade e subjetividade. Eu reconsiderarei esse ponto quando eu compreendi que, mesmo não sendo correto considerar o formalismo como algo constituído enquanto uma subjetividade intencional, era necessário manter alguns aspectos da subjetividade no formalismo ele mesmo. Eu não estou dizendo isso por razões políticas, mas eu continuo convicto de que toda filosofia que elimina a categoria do sujeito torna-se incapaz de servir a um processo político. Isso não é o mesmo que dizer que um sujeito deveria ser identificado de princípio com a classe trabalhadora ou algo parecido. Certamente, há subjetividade na política, e há subjetividade na arte, no amor, e na ciência ela mesma. Enquanto tal, eu tentei repensar completamente a relação entre formalização e subjetividade (BADIOU, 2007, p. 88).

De certa forma, ao lembrá-lo, o que Badiou dá a ver é a sequência cronológica de seu percurso filosófico: antes de reabilitar o sujeito como esse registro conceitual tão abrangente que se torna incontornável para a investigação filosófica, foi preciso fazê-lo num campo específico, qual seja, o da política. Não deve causar espanto, portanto, que, neste longo capítulo em que se reconstituiu uma primeira acepção positiva para a subjetividade na trajetória intelectual de Badiou, Lacan e a psicanálise praticamente não estejam presentes.

No entanto, contraditoriamente, é porque a presença de Lacan não se faz perceber de imediato que o seu nome adquire uma inesperada relevância para o filósofo. Se se quiser dar por essa relevância, é quase que imperioso reconhecer que ela não se traduz de pronto no plano da política, afinal, o psicanalista francês nunca se propôs a contribuir de maneira significativa com qualquer coisa que se assemelhasse ao pensamento de uma prática revolucionária. A esse propósito, vale lembrar de duas declarações suas. É muito conhecida, sem sombra de dúvida, a fala de Lacan sobre a afluência das massas às ruas, tal como proferida logo após os acontecimentos de Maio de 1968. Como se sabe, numa resposta no mínimo espirituosa a Lucien



Goldmann – quem havia negado que as estruturas se encontrassem nas ruas, afinal, eram os homens a ocupá-las –, Lacan teria dito o seguinte: “(...) eu não considero que seja de qualquer maneira legítimo ter escrito que as estruturas não descem às ruas, porque, se há alguma coisa que demonstram os acontecimentos de Maio, é precisamente a descida às ruas das estruturas” (LACAN, in FOUCAULT, 2001, p. 848). Igualmente conhecida é a sua fala segundo a qual os estudantes revoltosos não buscavam outra coisa senão um novo mestre. Com o que é preciso dizer que Badiou não ignorava o alheamento de Lacan à política. E, ainda que se possa argumentar que o psicanalista não era realmente alheio à política, o fato continua sendo o de que a política de que ele se ocupava, se havia alguma, não era, em todo caso, a que interessava a Badiou. Com efeito, a julgar pelo texto “La situation actuelle sur le front de la philosophie” [A situação atual no *front* da filosofia], o filósofo não só não ignorava um tal alheamento (suposto ou efetivo, não importa), como deixava bem claro que o lacanismo não conseguia responder às exigências do novo tempo que se anunciou na França com Maio de 1968:

Permanecendo ao lado, elevado dinossauro com o seu velho passo racional, dialético idealista, legítimo sucessor do primeiro e único Mallarmé, do único hegeliano produtivo da tradição dominante de nosso pensamento nacional, afogado na coqueteria de suas opacidades, presa do ritmo frenético de sofás e doutores em que muitos *enragés* arrependidos pretenderam usar a psicanálise para silenciar o tumulto da política: Lacan, burguês cético, também espalha a convicção perigosa segundo a qual não há nada de novo sob o sol (BADIOU, 2012d, p. 12).

No entanto, exatamente por encontrar-se alheio à política é que, aos olhos de Badiou, Lacan fazia uma figura muito mais apresentável do que a de seus pares estruturalistas, todos eles ansiosos por providenciar fórmulas políticas tão inventivas quanto era a exigência do momento, e que, no entanto, precisamente por ansiarem tudo, nada acrescentavam à política propriamente dita<sup>251</sup>:

O que o salva [a Lacan], no entanto, é o fato de nunca fingir deprender qualquer política disso [isto é, de seu ceticismo] – não importa qual ela seja –, a não ser, afinal de contas, a de que sempre se trata da questão de estar sujeito ao menos ruim dos mestres possíveis (BADIOU, 2012d, p. 12).

Sendo obrigatório nos lembrarmos que Badiou já estava familiarizado com elementos importantes do pensamento lacaniano, como pudemos ver a propósito de seus trabalhos

---

<sup>251</sup> Isto, claro, sempre a adotarmos a perspectiva que franqueava a crítica impiedosa de um Badiou militante e maoísta.

epistemológicos, uma inquirição consequente quanto às relações que o filósofo contrai com o ensino do psicanalista não pode ignorar as circunstâncias especiais nas quais se dá o reencontro de um com o outro.

Torna-se evidente que, no ponto em que nos encontramos, fez-se indispensável não dissimular a distância entre o revolucionário e o cético. Pois o seu reencontro acontece de maneira oblíqua, como se, até então, eles muito pouco ou nada tivessem o que dizer um ao outro. Todas as diferenças consideradas, resta perceber, assim, que, se não falava de política, Lacan pelo menos havia dado alguma contribuição para pensar o registro conceitual do sujeito. E isso, para Badiou, aparentava ser muito mais significativo em termos políticos do que teorizar a interpelação ideológica (como o havia feito Althusser) ou o poder revolucionário dos fluxos-esquiza (como o haviam feito Deleuze e Guattari) – da mesma forma como Hegel teria dado uma enorme contribuição à tradição do pensamento revolucionário, a despeito de suas elucubrações sobre o Estado constitucional e o Saber Absoluto. Logo, o psicanalista assumia para o filósofo as feições de um autêntico dialético estrutural: em condições um tanto surpreendentes – uma vez que essa contribuição alcançava, por vias que não as da política, um militante tão engajado que não parecia interessar-se por outra coisa que não fosse a política –, Lacan revelava-se como um dos únicos pensadores da tradição francesa aptos a suportar as sucessivas divisões dialéticas requeridas por um materialismo renovado. Tendo isso em vista, seremos capazes de apreciar melhor os paralelos entre, de um lado, a consideração subjetiva realizada por um teórico que havia alinhado estruturalismo e psicanálise e, de outro, a incursão subjetiva de um filósofo que fez a passagem das puras idealidades matemáticas à tradição revolucionária do marxismo. E, mais do que esses paralelos, nós estaremos em condições de ver como a contribuição de Lacan aprimora o pensamento da divisão de Badiou. Mas, antes de passarmos às divisões que Badiou tentou realizar a partir do psicanalista (principalmente em *Théorie du sujet*), nós deveremos compreender por que é que Jacques Lacan poderia ser pensado como um autêntico dialético estrutural: afinal, quais as divisões operadas pelo psicanalista sobre o espaço da estrutura? Qual a matéria e o escopo dessas divisões? Sendo assim, adotaremos aqui um proceder um tanto quanto trôpego: nós recuaremos no tempo em que até agora havíamos avançado. Com esse recuo, poderemos ensaiar uma visada geral de alguns dos aspectos mais importantes do ensino do psicanalista. Nós sustentamos neste trabalho que só assim é que se consegue entender o que foi, de fato, esse surpreendente reencontro de Alain Badiou com Jacques Lacan.

**Parte II – O sujeito em eclipse, ou de como Jacques Lacan pensou um sujeito do inconsciente em virtude da estrutura**

Quando discutimos Jacques Lacan, discutimos um dos mais conhecidos integrantes da corrente de pensamento que na França atendeu pelo nome de estruturalismo. E, tratando-se mais uma vez do estruturalismo francês, é praticamente inevitável que voltemos a utilizar o parâmetro da antropologia lévi-straussiana para estimar o lugar assinável a alguém corriqueiramente assimilado a uma denominação que, com a exceção de alguns poucos nomes (provavelmente restritos a Claude Lévi-Strauss e a Roman Jakobson), comumente deu-se numa espécie de alheamento aos anseios de seus pretensos membros. Teremos, então, a oportunidade de alcançar Lacan tanto por fora como por dentro. Isto é, teremos a oportunidade de alcançá-lo num golpe de vista que o enxerga segundo a perspectiva daqueles que o classificaram como estruturalista. Mas também poderemos fazê-lo segundo a sua própria perspectiva, colocando-nos a vê-lo de outro ângulo, um a partir do qual seja possível discernir o que ele entendeu ser necessário obter ao estruturalismo. Dessa maneira, estaremos em condições de perceber que, ainda que as proximidades sejam inegáveis, as distâncias para com Lévi-Strauss também o são. Deixar de assinalar essas distâncias acarretaria em uma perda essencial quanto à apreensão de certos aspectos do ensino de Lacan que julgamos muito importantes para a continuidade de nosso trabalho.

No entanto, o caso de Lacan certamente não pode ser tido como equivalente daquele com que lidamos quando falávamos de Louis Althusser. Ao nos colocarmos diante da figura do filósofo marxista, víamos surgir paralelismos entre ele e o antropólogo que, embora fossem pertinentes num determinado registro, não resistiam a uma observação mais escrupulosa: em capítulos anteriores, nos esforçamos por apresentar os motivos pelos quais costuma haver um certo equívoco na apreciação dos dois autores, tendo proposto pensar então o seu “anti-humanismo” como uma das razões pelas quais eles normalmente são compreendidos como pertencentes a uma mesma corrente de pensamento; mas também nos propomos a pensar esse mesmo “anti-humanismo” como a razão de sua inevitável discórdia, dado que ele assume matizes diversos, até mesmo incompatíveis, em cada um deles. Se quiséssemos levar a questão até o seu extremo – transgredindo, assim, o solo comum do estruturalismo em que deitam raízes as ideias de um e de outro – diríamos não existir, a justo título, uma efetiva matriz teórica comum ao antropólogo e ao filósofo marxista<sup>252</sup>: nenhuma continuidade direta pode ser

---

<sup>252</sup> Não queremos dizer com isso que a partilha de conceitos entre os dois autores seria absolutamente inexistente. Mas o arranjo dos conceitos é tão radicalmente distinto em cada caso que ele acaba tendo como consequência não só uma considerável distância entre seus empregos teóricos, como também, em não raras ocasiões, uma irreduzível contradição.

rastreada entre os seus projetos conceituais, donde concluir pela inexistência de qualquer coisa da ordem de uma comunicação inequívoca de conceitos ou de propósitos teóricos entre os dois.<sup>253</sup> Mesmo que ambos possam ser legitimamente classificados como estruturalistas, essa denominação não desculpa os intérpretes quanto à necessidade de enxergar as diferenças radicais que os separam um do outro.

Por seu turno, o psicanalista francês esteve de fato muito mais próximo tanto da pessoa como das ideias de Lévi-Strauss. Conquanto queiramos expor aqui a que distância Lacan deve ser apreendido de um estruturalismo mais ortodoxo – estruturalismo que, como vimos, era fortemente determinado por suas aspirações científicas –, trataremos de mostrar, antes de mais, porque essa distância seria pertinente. Em outras palavras, trataremos de mostrar o quão próximo Lacan poderia ser situado do antropólogo, donde avaliar, mais tarde, o que significa o seu distanciamento – ainda que, por vezes, esse distanciamento possa parecer não existir, sendo na prática mínimo, tendente a zero. E, a bem da verdade, o encontro de Lacan com Lévi-Strauss forneceu nada menos que a ocasião para um importante reencontro com o próprio fundador da psicanálise. Nas palavras de um comentador que se ocupou especificamente do encontro do psicanalista com o antropólogo, bem como das reverberações que este teria desencadeado para que tivesse lugar o decisivo reencontro com Freud: “O retorno de Lacan a Freud se faz pelo caminho de Lévi-Strauss” (ZAFIROPOULOS, 2003, p. 20). Pois bem, como é notório, “retorno a Freud” nada mais é que o momento em que tem início a fase madura do ensino de Lacan, marcando quase que pontualmente a sua entrada no estruturalismo – e, portanto, momento que autoriza, desde então, identificá-lo como um dos principais personagens dessa “moda intelectual” francesa. Estaríamos próximos da completa obviedade ao estabelecer que Lacan não foi trazido à psicanálise por Lévi-Strauss, posto que, desde o seu doutoramento como psiquiatra em 1932, ele houvesse migrado, já no decurso da década de 1930, para o campo instituído por Freud (o encontro com Lévi-Strauss, por sua vez, tendo se dado apenas no início da década de 1950). Contudo, a psicanálise que ele viria a praticar vinte anos depois, célebre pela importância que confere à fala e à linguagem (e isso em termos tanto teóricos como práticos), só foi possível graças ao aporte teórico que lhe trouxe a antropologia estrutural. Assim, corretamente dimensionada, a correlação do encontro entre Lacan e Lévi-

---

<sup>253</sup> Ironicamente, se devêssemos procurar uma posição intermédia entre eles, talvez ela devesse ser encontrada na psicanálise lacaniana, tendo esta última sido bastante influenciada por Lévi-Strauss, e, num momento distinto, bastante influente na elaboração da filosofia de Althusser.

Strauss ao episódio do “retorno a Freud” tem de mostrar-se bastante grave no que toca às suas consequências.

## **II. 1. Antecedentes teóricos de um freudiano tardio**

Com o objetivo de apreender melhor a gravidade que o encontro entre Lacan e Lévi-Strauss deve adquirir sob um escrutínio mais cerrado, sobretudo ao ser correlacionado ao famoso “retorno a Freud”, retrocederemos um pouco na trajetória do psicanalista, de forma a colocar em evidência alguns dos aspectos mais importantes de sua empresa intelectual. Nós deveremos fazê-lo, portanto, desde a perspectiva franqueada por seus “anos de formação” – período que, segundo o que consideraremos aqui, se estende de 1932, data de seu doutoramento em psiquiatria, até o ano de 1950, que pode ser tida como a data limite antes que se dê o seu “retorno a Freud”. De fato, a afirmação de Markos Zafirooulos, emprestada por nós a *Lacan e Lévi-Strauss, ou o retorno a Freud: 1951 – 1957* (que correspondem, respectivamente, ao comentador e ao livro a que recorreremos há pouco), adquire uma gravidade ainda maior quando se coloca em perspectiva o relativo distanciamento de Lacan para com Freud no período que antecede o encontro com Lévi-Strauss. Para efeito de avaliação, abordaremos essa mesma questão, mas não exatamente tal como o autor a problematiza, optando, antes, por um deslocamento como que transversal à exposição de Zafirooulos, deslocamento mais concorde com os nossos próprios fins. Isso posto, advirta-se que não nos furtaremos a dar a voz de largada junto à dele – assim como, eventualmente, deveremos declarar a chegada ao estruturalismo recorrendo à sua letra.

Dando prosseguimento à nossa exposição, diga-se que, a confiar num dado que representa como que a ocasião para Zafirooulos dar o passo inicial de sua argumentação, ao nos debruçarmos sobre um momento circunscrito da trajetória intelectual do psicanalista francês seríamos levados quase que inevitavelmente a constatar uma discordância radical entre as antropologias de Freud e de Lacan: durante as décadas de 1930 e 1940 – período que corresponde aos anos de formação de Lacan enquanto psicanalista –, o sintoma, ou bem aquilo que diria respeito à sua dimensão e realidade específicas, dependeria do que ele formula, em 1950 (espécie de data limite, imediatamente anterior à sua entrada no estruturalismo), como “as condições sociais do edipianismo” (LACAN, apud ZAFIROPOULOS, 2003, p. 14). Constituía-se, pois, no período de 1938 a 1950,

(...) o eixo de uma teoria da maturação subjetiva a girar essencialmente em torno da imago paterna, imago cujo valor de estruturação é

diretamente correlato ao valor social do pai de família, e, em seguida, à integração social da família mesma (ZAFIROPOULOS, 2003, p. 14).

Ainda que não estejamos em posição de dizer exatamente em que consiste essa imago paterna, é possível estabelecer que, do ponto de vista da ortodoxia freudiana, uma tal teorização implicava uma divergência que não poderia passar despercebida. Segundo a formulação de Zafiropoulos: “Essa posição teórica não é freudiana porque, para Freud, o valor do pai inconsciente não se discute e o complexo de Édipo é um universal” (ZAFIROPOULOS, 2003, p. 14). Na sequência de sua exposição, Zafiropoulos aprofunda o argumento, exemplificando de forma sucinta alguns dos pontos de discórdia entre Lacan e Freud:

Mas Lacan, durante todo esse período – e mesmo se ele era já um psicanalista de talento – não era freudiano quanto a uma série de elementos doutrinários capitais, dentre os quais a universalidade do Édipo, o primado do pai no complexo de castração e, logo, a formação da lei; mas também quanto à teoria freudiana do narcisismo primário, à formação do supereu, do ideal do eu, etc. (ZAFIROPOULOS, 2003, p. 14).

Para quem queira acompanhar a caminhada de Lacan – seja até a transposição do limiar estrutural, e mesmo além –, será possível deparar, desde as suas primeiras formulações psicanalíticas, tanto a presença como a permanência de elementos fundamentais os quais caracterizam a sua singular relação com Freud, como seria o caso de sua reticência quanto a admitir a universalidade do complexo de Édipo. De maneira até mais basilar, a sua preocupação em depurar de qualquer biologismo o próprio aparato conceitual é uma componente muito importante de suas primeiras incursões teóricas. Tão importante que, a certa altura, ela representava um dos maiores obstáculos à aceitação integral das diretrizes freudianas (ou bem daquilo que, no período em questão, Lacan entendia como sendo algumas das diretrizes freudianas). Antes de sua guinada estrutural, ainda que estivesse a praticar a psicanálise pelo menos desde a década de 1930 – tendo já contribuído com algumas formulações bastante originais, a maioria delas centrada em torno do conceito de “estádio do espelho” –, Lacan, em conformidade com essa última tendência destacada por nós, não se permitia transigir com o biologismo que lhe parecia comprometer significativamente as especulações antropológicas de *Totem e tabu*.

Encaminhando-se nesse sentido, um longo verbete redigido para a *Encyclopédie française*, nela publicado em 1938 – verbete intitulado “Os complexos familiares na formação do indivíduo”, que é um texto a condensar algumas das principais discordâncias antropológicas para com o freudismo, e onde Zafiropoulos vai buscar a versão mais desenvolvida dessas

primeiras controvérsias, dado o caráter sistemático do verbete, relativamente incomum na produção do psicanalista francês –, um tal texto, dizíamos, contém um ataque frontal de Lacan a Freud, na medida em que a antropologia deste pretende fundar-se na hipótese de uma horda primitiva chefiada por um feroz pai tirânico, tal como essa hipótese consta de *Totem e Tabu*:

Mesmo que essa construção não fosse destruída pelas simples petições de princípio que comporta – atribuir a um grupo biológico a possibilidade do reconhecimento de uma lei, que é justamente o que se trata de fundamentar –, suas próprias supostas premissas biológicas, a saber, a permanente tirania exercida pelo chefe da horda, se reduziriam a um fantasma cada vez mais incerto, conforme o avanço de nossos conhecimentos sobre os antropoides. Mas sobretudo os vestígios universalmente presentes e a extensa sobrevivência de uma estrutura matriarcal da família, bem como a existência, em sua área, de todas as formas fundamentais da cultura, especialmente de uma repressão amiúde rigorosíssima da sexualidade, evidenciam que a ordem da família humana tem fundamentos que escapam à força do macho (LACAN, (1938)/2003, p. 55).

Sem atenuar o espanto que essas declarações talvez provoquem, uma das consequências praticamente inevitáveis desse enfrentamento era a de que ele acabasse por testemunhar a posição marginal a que Freud se via relegado na empreitada lacaniana de então, como bem pontua Richard Simanke. Deixando que o verbete sobre os complexos familiares continue nos servindo de referência, podemos indicar, com o auxílio de Simanke, que o projeto de Lacan, à época, ambicionando dotar o construto do estádio do espelho de uma amplitude realmente vasta – a afetar tanto a compreensão da origem e do desenvolvimento das psicopatologias como o entendimento geral da própria antropogênese –, um tal projeto não tinha em Freud o seu principal interlocutor:

A influência bastante restrita de Freud na elaboração deste projeto – ele pode, no máximo, ter sido convidado a contribuir com algumas soluções, mas não a participar na formulação dos problemas – torna compreensível a liberdade com que Lacan vai transportar os conceitos freudianos para um terreno que lhes é um tanto quanto estranho (SIMANKE, 2002, p. 245).

É claro que isso não significa que não houvesse uma filiação de Lacan ao freudismo, e mesmo uma filiação de inegável relevância: “Se de 1938 a 1950, Jacques Lacan guarda uma importante distância para com a doutrina freudiana, isso não quer dizer, naturalmente, que ele não era em absoluto [um] freudiano” (ZAFIROPOULOS, 2003, p. 15). Em alguma medida, a teoria do imaginário, nada menos que o núcleo das teorizações do Lacan das décadas de 1930 e 1940, poderia ser dita continuar as ponderações de Freud acerca da identificação e do narcisismo,



ainda que o fizesse com doses generosas de heterodoxia. O problema é que, em contraste com as suas concepções teóricas maduras, por essa época, não havia propriamente uma distinção que colocasse, de um lado, a psiquiatria e a psicologia e, de outro, a psicanálise:

Aquilo que se conhece como a *teoria lacaniana do imaginário* – na verdade, sua primeira teoria do imaginário, já que ela seria revista depois, à luz de seus desenvolvimentos sobre o simbólico – é a sua contribuição positiva inicial ao campo da psicologia ou, se se quiser, da psicanálise, uma vez que, como vimos, Lacan não distinguia essencialmente as duas disciplinas, quer no momento em que vasculhava os textos psicanalíticos à procura de recursos para a sua renovação de uma psicologia obsoleta, quer quando já considerava a psicanálise como o modelo mais promissor para uma psicologia concreta, que só estava a precisar de alguns retoques (SIMANKE, 2002, p. 245).

Esse trecho de *Metapsicologia lacaniana – os anos de formação* distingue pelo menos duas épocas ou bem dois momentos através dos quais periodizar o início da trajetória intelectual de Lacan – além de antecipar as vicissitudes que a teoria do imaginário viria a conhecer no contexto de emergência do simbólico, por ocasião da entrada do psicanalista no paradigma estrutural (apontando, assim, por conseguinte, na direção, de um momento posterior, que relativiza os dois primeiros). Em ambas as épocas, entretanto, a psicanálise, apesar de ser percebida cada vez sob uma luz mais favorável (efeito apreensível segundo a periodização de Simanke), não demarca nenhuma região autônoma, não se destacando de forma clara das ciências tradicionalmente voltadas para a psique humana. Portanto, aos olhos de Lacan, ela não era capaz – e isso sequer lhe era solicitado – de se contrapor quer à psiquiatria, quer à psicologia: no máximo, ela poderia suplementá-las, ao indicar as vias para superar o que nelas mostrava-se obsoleto; ou ainda, quando de sua avaliação mais favorável no percurso inicial de Lacan, ela o faria ao providenciar o modelo mais promissor para a realização de uma “psicologia concreta”. Assim, havia de fato filiação a Freud; porém, tratava-se apenas de mais uma filiação em meio a muitas outras, as quais não eram investidas de menor peso, e que pareciam depreender o seu valor de um complexo entrecruzamento, muito mais do que de sua condição individual ou exclusiva. Em acordo com a observação com que se encerrava a citação anterior de Simanke – segundo a qual "(...) Lacan vai transportar os conceitos freudianos para um terreno que lhes é um tanto quanto estranho" (SIMANKE, 2002, p. 245) – como que fica entrevista, aqui, a prática lacaniana de constante deslocamento de conceitos oriundos dos mais diversos domínios, permitindo, assim, transformar o seu ensino numa potente caixa de ressonâncias.

Essa multiplicidade de vozes, Lacan deliberadamente a fez ressoar em suas investigações. A decisão do recém-iniciado psicanalista de ampliar consideravelmente as suas referências teóricas, compreendendo em suas investigações desde a sociologia à antropologia, da psicanálise pós-freudiana à psicologia experimental e comparada, a realizar empréstimos à sociologia de Durkheim e de Marcel Mauss, “(...) aos etnólogos americanos (Malinowski, Benedict, Mead...), às pesquisas de alguns pós-freudianos, cujo primeiro lugar cabe a Melanie Klein, e também aos trabalhos de Henri Wallon e L.[ouis] Bolk” (ZAFIROPOULOS, 2003, pp. 14 e 15), essa decisão deve ser interpretada como uma tentativa consequente de emprestar solidez ao seu próprio programa teórico, fazendo-o, inclusive, em consonância com os ditames do rigor científico.<sup>254</sup> Intentava-se promover, pelo concurso de uma série de elementos e movimentos diversos, uma psicologia que estivesse apta a adentrar os meandros do drama subjetivo – por vezes, deixando-se encaminhar, para cumprir com esse programa, na direção sempre projetada, porém, nunca plenamente realizada, de uma “psicologia concreta”, em conformidade com as bases pensadas para esta por Georges Politzer.<sup>255</sup> Ainda poderíamos acrescentar, a todos os nomes mencionados por Zafirooulos, o extenso rol de autores com que travou contato na psiquiatria (referindo-se, aí, um de seus mestres declarados, qual fosse, Clérambault, mas também Minkowski, Kraepelin, etc.), bem como o biólogo pouco convencional Jacob von Uexküll, e, não menos importante, a sua vasta erudição em matéria de artes e filosofia, estendendo-se, por exemplo, da *Commedia dell'arte* a Espinosa e a Hegel. Todo esse arsenal, conscienciosamente empenhado por Lacan, prestava-se a enfrentar as dificuldades teóricas características de seu campo, tragado por impasses aparentemente insolúveis quanto à melhor maneira de objetivar o subjetivo. A sua tese de doutoramento, *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*, já havia dado suficientes mostras de uma tomada de posição diante desses impasses, apontando para uma solução que de maneira alguma poderia ser entendida como trivial: sem ceder aos modelos provenientes de ciências melhor assentadas, tais como a fisiologia ou a biologia, Lacan reclamava como que o determinismo próprio àquilo que não se deixa determinar. Essa a justificativa para as inflexões de antropologia e filosofia a conferir ritmo mesmo aos seus primeiros escritos psicanalíticos, inflexões destinadas a tramar positividade e negatividade para além dos decalques do indivíduo, do corpo em sua realidade orgânica ou, por vias outras, da consciência em sua

---

<sup>254</sup> Isso, claro, enquanto esse rigor fosse referido às especificidades da psicologia, levando-se sempre em consideração os desafios por ela enfrentados no que diz respeito à subjetividade humana.

<sup>255</sup> Como veremos a seguir, ainda que o façamos de maneira muito breve, Politzer desempenhou um papel de guia indispensável nos anos de formação de Lacan.

fenomenalidade – no mais das vezes, todos esses meios encontrando-se restritos a dissimular que a precária objetividade por eles assegurada, ou bem a riqueza espiritual a que as alternativas poderiam dar acesso, ambas não passavam, na verdade, de uma maneira de evitar a complexidade do campo concernido.

Tendo em vista essa multiplicidade de elementos e movimentos teóricos em meio aos quais começa a se situar o psicanalista francês, que Lacan tenha por fim se instalado em plena psicanálise, uma movimentação dessa ordem, pelo menos num primeiro instante, traduz um evidente afã de ultrapassar os antigos referenciais, na medida em que fosse acusada a defasagem desses antigos referenciais do ponto de vista daquilo que deveria ser esperado de uma psicologia verdadeiramente concreta. Poderíamos falar, a propósito da forma do psicanalista de tomar posição ante as suas referências teóricas, de uma salutar heresia, que dotou Lacan de uma consciência sumamente crítica a respeito daquilo o que era aceito em psiquiatria e em psicologia, e mesmo daquilo que encontrava-se assente nos domínios da psicanálise. Num esforço contínuo de tentar alargar certas fronteiras da teoria, a direção centrífuga que Lacan imprimia aos diferentes conceitos por ele mobilizados fazia com que as referências se descolassem de seus referentes originais. Sem deixar que um tal esquema se apodere completamente do segredo da leitura que futuramente ele deverá promover de Freud – quando o significante vem a se descolar do significado –, resvalaria no contraproducente não reconhecer, nesse ligeiro afastamento herético, uma das virtudes que mais tarde permitiriam redimensionar tão radicalmente mesmo aqueles conceitos tidos como irrecuperavelmente vãos ou gastos: nessa sua maneira de reestruturar o próprio campo sobre o qual incide a psicanálise, uma parte significativa da operação parece devida a essa salutar heresia. Para convencer-se disso, basta recapitular as críticas de Lacan a Freud referentes ao privilégio que este havia concedido à neurose no quadro clínico da psicanálise, sendo necessário, segundo o entendimento daquele, complementá-lo através da consideração do objeto de estudo de sua tese – o que reverberará na sua guinada estrutural, quando, pouco após o “retorno a Freud”, ele dedica integralmente um dos primeiros anos de seu seminário às psicoses. Assim, pelo menos durante os seus anos de formação, uma estratégia comumente adotada por Lacan – admitindo-se o que nos indica Simanke em *Metapsicologia lacaniana* (Cf. SIMANKE, 2002, p. 255) – é a de considerar as formulações freudianas como casos particulares de suas próprias teorizações, as quais supostamente seriam providas de um alcance mais geral ou que pelo menos eram concebidas com esse propósito.

Eis o ângulo a partir do qual, ainda em 1938, pôde-se recuperar alguma coisa à formulação eivada de biologismo que, de acordo com a visão de Lacan à época, tinha lugar com o complexo de Édipo. E é atendendo a esses fins que, também no verbete sobre os complexos familiares, o psicanalista francês procede, por exemplo, a um inusitado mas fecundo recurso a Bronislaw Malinowski: a conclusão a que chega Lacan não coincide inteiramente com a do etnólogo – a saber, a de que o complexo de Édipo não teria validade para os trobriandeses, população a cuja observação consagrou-se Malinowski –, senão que se apropria das evidências trazidas por seus estudos para, então, fazer sobressair a importância cultural do papel comumente desempenhado pelo pai nas sociedades ocidentais (papel repressor que, na sociedade trobriandense, seria desempenhado pelo irmão da mãe, ficando reservada ao pai uma “(...) patronagem mais familiar, de mestre nas técnicas e tutor da audácia nas iniciativas” (LACAN, (1938)/2003, p. 62)). No comentário preciso de Simanke:

É a completa inversão de qualquer argumento naturalista que Lacan busca: não é um poder inerente à condição paterna que torna essa figura capaz de operar a repressão e impor a sublimação das tendências sexuais, mas é por estar socialmente investida com as funções repressivas e com as insígnias do ideal cultural que a imago do pai adquire a sua força e a sua pregnância características (SIMANKE, 2002, p. 282).

A especificação das investidas culturais reconhecidas como domínio da função paterna tem como efeito uma irreduzível diferença entre a função propriamente dita (ou seja, a paternidade) e os indivíduos que porventura fossem convocados a exercê-la (em uma palavra, a pessoa do pai, não importa se biológico ou adotivo) – o que, nas teorizações de 1938, acabava por ser aguçada por uma espécie de sensibilidade sociológica<sup>256</sup> a partir da qual o “declínio da imago paterna”, típico nas ditas sociedades modernas, pode ser percebido como a fonte de alguns “efeitos psicológicos” (Cf. LACAN, (1938)/2003, pp. 66 e 67). Prenuncia-se o que viria a ser, após o “retorno a Freud”, a caracterização do pai simbólico por meio de um significante nada menos que fundamental no ensino lacaniano, designado então como Nome-do-Pai.<sup>257</sup>

É seguro dizer, portanto, que houve uma série de mediações a determinar os encontros e os desencontros de Lacan com Freud, sobretudo em seus anos de formação. Quanto a essas

---

<sup>256</sup> Sensibilidade sociológica que Zafiropoulos às vezes indica remontar, mesmo que indiretamente, à influência sobre o psicanalista da figura intelectual de Émile Durkheim.

<sup>257</sup> A propósito, ainda que não seja a sua primeira aparição – posto que ele é mencionado em “O mito individual do neurótico” e “Função e campo da fala e da linguagem na psicanálise” –, o conceito de Nome-do-Pai será devidamente tematizado pela primeira vez no seminário sobre as psicoses, a sugerir, portanto, uma vinculação de sua elaboração com a renovação promovida por Lacan do quadro clínico da psicanálise.

mediações, no que diz respeito ao registro conceitual da subjetividade, a mais importante delas talvez tenha sido a de Georges Politzer. Tendo estabelecido, com a sua *Crítica dos fundamentos da psicologia*, de 1928, os lineamentos propedêuticos para aquilo o que se esperava de uma psicologia concreta, Politzer tanto elogiava a psicanálise enquanto detentora da capacidade de encaminhar-se na direção por ele apontada (capacidade que, de acordo com Politzer, era compartilhada com outras duas tendências, a saber, a *Gestalt-theorie* e o behaviorismo), como a criticava por incorrer nos dogmas escolásticos da chamada psicologia clássica. De um lado, a descoberta freudiana havia sido a responsável por recuperar toda uma dimensão propriamente objetiva para a psicologia ao confiar-se à narrativa dos atos subjetivos – em contraste quase que absoluto com o desígnio imperante nas tendências clássicas da disciplina, de substituir inequivocamente a primeira pela terceira pessoa, numa patética emulação do proceder usual nas ciências físicas, cuja consequência só poderia ser a de botar a perder o que de singular caracterizaria a psicologia (a saber, o seu dever de sempre ocupar-se de singularidades subjetivas). Por outro lado, no entanto, a psicanálise era entendida trair esse impulso concreto quando pensava conformar um saber geral através do escrutínio das narrativas particulares: para Politzer, abstrações tais como o “inconsciente”<sup>258</sup> nada acrescentavam ao conhecimento das narrativas propriamente ditas, a serem visadas sempre em sua singularidade, no drama particular a cada sujeito, por meio dos atos específicos (bem como do encadeamento destes) que o individualizam. De sorte que, a partir da crítica politzeriana, podia surgir uma recepção dividida da psicanálise, entre a metodologia e a doutrina, a colocar uma contra a outra. Da parte de Lacan, em grande medida influenciado nesse quesito por Politzer, a preocupação de situar-se no nível da narrativa subjetiva é patente, e isso pelo menos desde a sua tese de doutoramento: em parte dedicada a descrever o drama individual de Marguerite Pantaine Anzieu (ou simplesmente Aimée, como é designada no texto de Lacan a paciente, com o claro intuito de preservar a sua identidade), a tese o fazia através de uma detalhada reconstituição dos atos mais significativos para a evolução de sua patologia, chegando até mesmo a recorrer ao expediente incomum de analisar os escritos da paciente. Tendo aceito os preceitos de Politzer, ficava interdita a Lacan a metapsicologia freudiana, pelo menos momentaneamente (ponto que, antecipemos, sofrerá uma mudança radical com o “retorno a Freud”): coisa verdadeiramente espantosa, uma vez que se prescrevia um Freud em alguma medida esvaziado da terminologia

---

<sup>258</sup> Como se pode ver pela seguinte passagem: “Tratava-se de mostrar dois pontos, a saber, que o *inconsciente é inseparável dos procedimentos fundamentais da psicologia abstrata* e que, *longe de constituir, na psicanálise, um progresso, indica precisamente uma regressão: o abandono da inspiração concreta e a volta aos procedimentos clássicos*” (POLITZER, 1998, p. 153).

freudiana. Com a mediação de Politzer, Lacan podia aceder à psicanálise, ao mesmo tempo em que rejeitava qualquer “psicologia das profundezas”: sondar o discurso, e não as profundezas da alma (Cf. SIMANKE, 2002, p. 181), eis a perspectiva através da qual o sentido começa a ser apreendido pelo psicanalista francês.

Dado que, para o “primeiro” Lacan, a psicologia devesse visar o sentido – e, mais do que isso, o sentido do drama humano –, cabia, então, procurar os meios mais adequados para objetivá-lo. Como já sugerimos, foi com esse propósito que ele estendeu o leque de suas referências teóricas. Ainda no início de seu percurso, a partir da filosofia de Espinosa – a quem havia emprestado a epígrafe de abertura de sua tese de doutoramento –, Lacan retomava, por exemplo, uma discussão em que estavam presentes, simultaneamente, a defesa do determinismo e a perspectiva de uma irreduzível singularidade dos afetos humanos, com o que respaldar a decisão de ater-se à narrativa individual dos pacientes. Além do quê, a concepção espinosana do erro e da ilusão, notável por não sacrificar as ideias falsas no altar do não-ser, como que subsidiava uma compreensão racional da loucura (Cf. OGILVIE, 1988, p. 68). Nas ciências sociais, por sua vez, o psicanalista acabou por enxergar um conjunto de fatos que ultrapassa o mero registro individual, tanto do ponto de vista do psíquico como do orgânico. A montagem de suas questões certamente dependia de uma série de elementos heteróclitos, porém, bem concatenados no encaixe específico em que o homem, indispondo-se à pura biologia e à conseqüente radicação de seu comportamento no instinto, expunha a sua proeminente face social. Nas palavras de Bertrand Ogilvie:

Para resumi-la numa fórmula [isto é, para resumir a empresa intelectual do "primeiro" Lacan], poderíamos dizer que seu objetivo é a descoberta da ordem de determinação que caracteriza o meio humano em sua especificidade, isto é, na medida em que se encontra essa ideia da atividade de um centro (um organismo) que se debate com um meio ambiente, do qual ele faz um meio inteiramente determinado por suas características próprias (sua organização interna), e, ao mesmo tempo, na medida em que se diferencia dos outros meios vivos pela importância determinante que nele assume a relação social (...) (OGILVIE, 1988, p. 73).

Esse objetivo, tão bem exposto por Ogilvie, ajuda a entender a importância que o diálogo com a antropologia adquiriu na trajetória intelectual de Lacan. Em verdade, um tal diálogo tona-se tão importante em seu percurso a ponto mesmo de que o psicanalista tenha sido levado a vislumbrar, principalmente com o auxílio de Alexandre Kojève e de seu lendário curso sobre a *Fenomenologia do espírito*, uma espécie de antropologia filosófica, em que o sujeito humano viria a encontrar-se atado à negatividade do desejo (e a operar, pois, uma sutil mudança de

referencial no quadro teórico lacaniano de seus anos de formação, deslocando-se de Espinosa em direção a Hegel). Como evidência suplementar, pode-se ler, em “Para-além do ‘Princípio de realidade’”, de 1936, quase que a declaração de fé antropológica do lacanismo (o que não significa, diga-se de passagem, que se trate de uma declaração de fé humanista): “A ‘natureza’ do homem é a sua relação com o homem” (LACAN, (1936)/1998, p. 91).

Sem sombra de dúvida, esse viés antropológico tem as suas cores locais, boa parte das quais retiradas à paleta de *L'Année sociologique*, o periódico criado e por algum tempo dirigido por Émile Durkheim (e, lembremos, periódico em homenagem do qual Lévi-Strauss dedica *Antropologia estrutural*):

É claro que há toda uma série de circunstâncias históricas por trás dessa opção, já que a promessa comteana de uma sociologia que pudesse ser a ciência humana verdadeiramente positiva repercutira em todo um programa de pesquisa orientado nesse sentido, cujo maior expoente foi Durkheim e seu grupo, ao qual Lacan não pôde deixar de saldar com a terceira via, tão esperada, entre o organicismo médico e o espiritualismo de uma fenomenologia psiquiátrica pouco preocupada com os rigores da ciência (SIMANKE, 2002, p. 341).

Sob esse prisma, Lacan pode ser identificado como um legítimo descendente do positivismo. Mas a integrar uma descendência tão heterodoxa quanto o terá sido a epistemologia histórica francesa – com a qual ele, aliás, guarda muitas afinidades, como deveremos constatar mais a frente. Positivismo que, não sem paradoxos, impossibilitava a redução da subjetividade humana ao só domínio da biologia, engajando Lacan numa cruzada que às vezes exige dele o confronto direto com Freud, às vezes uma releitura herética do pai da psicanálise que beira a parcialidade: “Esta releitura muito pouco imparcial de Freud tem, como já se sabe, o objetivo de substituir os determinantes biológicos por outros, de feitio antropológico” (SIMANKE, 2002, p. 273). De qualquer forma – seja na versão mais desenvolvida de sua antropologia pré-estruturalismo, centrada em torno ao estádio do espelho, e a elaborar uma primeira incorporação da fórmula hegel-kojèveana segundo a qual “o desejo do homem é o desejo do outro” –, é um mesmo deslocamento que se observa no psicanalista em seus anos de formação (e a perdurar, ainda que sob uma série de modificações, após a sua entrada no estruturalismo): nem que seja por sua pressuposição, o que está em causa é a passagem que se verifica no homem da instância da natureza àquela representada pela cultura. Mesmo ali onde a biologia figura explicitamente nas concepções teóricas do “primeiro” Lacan, ela o faz como uma biologia negativa, ou bem como o negativo da biologia: a prematuração do bebê humano, proposta como hipótese por Louis Bolk – elemento que constitui como que uma das ancoragens

científicas do conceito de estágio do espelho –, explicita, não a eficácia da biologia, mas, ao contrário, um limite a partir do qual ela não conseguiria mais atuar. O estágio do espelho – que não se restringe à condição de um estágio pontual e transitório no desenvolvimento do animal humano, caracterizando-se melhor como o estágio a partir do qual o homem existe em perpétua diferença relativamente aos outros animais, pela falta constitutiva que lhe seria essencial – um tal estágio introduziria no homem um intransponível intervalo de si para consigo mesmo, resultando numa sobrevalorização de sua relação ao semelhante, sobrevalorização que desmascara a instabilidade com que o eu se firma perante o outro, e do que decorre também uma desvalorização *do* semelhante ante o eu. E a cultura poderia ser entendida como o sucedâneo desse intervalo, nele deitando as suas raízes. Pelo que se vê que o psicanalista se ocupa com especial interesse da diferenciação relativamente à natureza implicada pela cultura, mas porque, de maneira oblíqua, essa diferenciação coloca em causa uma falta que habita o âmago do sujeito. O que exige uma última precisão, pois, como se pode ver, não se tratava, para Lacan, de substituir a psicologia ou bem a psicanálise por uma sociologia ou por uma antropologia estritas, ainda que conviesse, à ciência da subjetividade, elucidar certos pressupostos sociológicos e antropológicos: a questão, antes, era a de dar revelo ao sentido humano, tal como ele fazia transparecer o fundamento negativo e a consistência adventícia de sua identidade, o que a sociologia e a antropologia eram supostas respaldar.

Ora, essa tendência antropológica, manifesta no percurso lacaniano, é parte fundamental da explicação para a gravidade que o seu encontro com Lévi-Strauss deverá assumir: o psicanalista – de alguma forma herdeiro das expectativas quanto à evidência de que a etnologia francesa acreditava poder dotar certos fatos sociais – dificilmente teria permanecido indiferente à reviravolta estrutural, que anunciava como que um rigor inédito, propriamente formal, na abordagem científica das questões humanas. A reviravolta lhe dizia tanto mais respeito por dar-se, não no domínio correspondente à sociedade, mas a propósito do sentido, em continuidade com os progressos realizados à época pela linguística – inclusive a sugerir uma precedência da questão do sentido à da sociedade, como se a fundação desta devesse dar-se segundo o que aquele lhe tornaria possível (no dizer de Lévi-Strauss, ao possibilitar a apreensão, não de uma origem sociológica para o símbolo, mas de uma origem simbólica para a sociedade). Indo além, a reviravolta estrutural, em antropologia, concernia especificamente à passagem da natureza à cultura, dando a ver aquilo que era demonstrado ser elementar nos sistemas de parentesco – como se sabe, este último um objeto teórico particularmente caro a Lacan que, em seus anos de formação, não sem apelar à antropologia, havia se dedicado aos



complexos familiares e à valência da imago no seio da família moderna<sup>259</sup>. Com o que ensaiamos reatar com Zafirooulos. Devemos dizer que, até aqui, pôde aprimorar-se o nosso entendimento daquilo que terá significado o encontro de Lacan com Lévi-Strauss: nesse encontro com o antropólogo, havia como que a resposta a uma questão há muito formulada pelo psicanalista.

## **II. 2. Uma ortodoxia analítica feita possível pelo estruturalismo**

Nós agora conseguimos perceber que, muito embora não estivesse previsto, o encontro de Lacan com Lévi-Strauss havia sido, por assim dizer, agendado. Ainda assim, do fato desse encontro efetivamente ter ocorrido, não se deve concluir que, tal como ele se deu, não tenha sido por um mero acaso – a saber, o acaso de que, em determinado momento de sua vida, Lacan tenha conhecido a pessoa e, em seguida, as ideias de Lévi-Strauss. O incrível, por conseguinte, é que esse encontro tenha se realizado numa época em que ele pôde proporcionar uma transformação tão significativa, duradoura em seus efeitos, e quase que imediatamente equacionável com o próprio nome de Lacan, pela direção que então imprime ao pensamento deste. Acrescentando-se uma observação a tudo o que foi discutido, diremos que uma das razões para tanto é que o encontro vem responder a uma insuficiência conceitual, que já ficava entrevista nas teorizações anteriores do psicanalista.

A teoria do imaginário lacaniana, mais do que dar notícias de afinidades insuspeitas, exigia um algo de suplementar, um recurso que não se lhe encontrava imediatamente disponível no campo discriminado por sua conceitualização. Talvez possamos dizer que, se o declínio da imago paterna alguma vez pôde ser entendido como uma possível causa de certos “efeitos psicológicos” (Cf. LACAN, (1938)/2003, pp. 66 e 67), é porque, por um lado, a sociedade moderna era entendida fomentar um individualismo insustentável, pois o ego, na teoria do imaginário, seria como que a antecâmara da psicose paranoica; e, por outro, o psicanalista apreendia a paternidade como sendo investida de uma espécie de poder transcendente, capaz de desfechar a dialética familiar entre o eu e o outro (no texto sobre os complexos familiares, dando termo àquilo que se chamava então de “complexo de intrusão”) – dialética que, entregue a si mesma, não conseguiria nunca ultrapassar as flutuações da identificação, oscilando indefinidamente entre a miragem de seus pretensos polos opostos (afinal, no dizer de Arthur Rimbaud, “eu é um outro”). De sorte que, ao teorizar a dependência constitutiva do eu ao outro

---

<sup>259</sup> Ou, segundo a denominação proposta por Durkheim, tal como ela foi acolhida no artigo de Lacan de 1938: “família conjugal”.

– chegando a indicar o alcance dessa dependência no drama vivido por cada sujeito em sua história individual, bem como o mecanismo a que seria devida a precedência que os familiares assumem nesse drama –, não se encontrava disponível, todavia, nada que fosse da ordem daquele poder cultural característico à imago paterna, poder em alguma medida transcendente, responsável por estabilizar uma situação de outra forma tendente à anomia. O que cumulava problemas consideráveis do ponto de vista clínico. Não que a teoria do imaginário não estabelecesse diretrizes importantes para a clínica, dentre as quais – a servirmo-nos daquele que provavelmente seria o exemplo mais significativo – a recomendação expressa de não reforçar as identificações do paciente, abordagem que equivaleria a aprofundar a alienação de seu desejo.<sup>260</sup> Mas, considerando-se que o circuito das imagens não parecia capaz de conduzir para fora de si, essas diretrizes acabavam por redundar, quase todas elas, em prescrições negativas, atinentes àquilo o que o psicanalista deveria evitar numa análise. De outra maneira, o problema consistia, nem tanto em saber o que é que a psicanálise opera de fato, mas em saber como ela o opera: podia-se admitir que a interveniência da psicanálise dissesse respeito à dissolução das identificações imaginárias sedimentadas na história do sujeito; o que não faria sentido, entretanto, seria admitir que essa interveniência se desse em termos estritamente homogêneos ao imaginário, instância que, de alguma maneira, era preciso superar – empregando-se a palavra “superar” aqui numa acepção quase que hegeliana, com toda a polissemia acarretada pela *Aufhebung*, sendo o método de superação um método dialético, isto é, a processar-se de acordo com uma espécie de diálogo<sup>261</sup> com o qual desenvolver o processo subjetivo de uma verdade.

---

<sup>260</sup> Daí decorre toda uma polêmica contra a chamada *ego's psychology*, a qual demonstra ser bastante longa no ensino de Lacan. Essa polêmica decorre da firme oposição do psicanalista francês à diretriz clínica baseada na recomendação de identificar o ego do analisante àquela que se supunha ser a parte sã do ego do analista, como se a fornecer assim, a partir do exemplo moral providenciado pelo médico, uma medida correta de situação no mundo.

<sup>261</sup> Consulte-se, por exemplo, a seguinte passagem de “Intervenção sobre a transferência”: “Numa psicanálise, com efeito, o sujeito propriamente dito constitui-se por um discurso em que a simples presença do psicanalista introduz, antes de qualquer intervenção, a dimensão do diálogo. (...) É esse, com efeito, o nome do movimento ideal que o discurso introduz na realidade. Em síntese, *a psicanálise é uma experiência dialética*, e essa noção deve prevalecer quando se formula a questão da natureza da transferência” (LACAN, (1954)/1998, p. 215). O texto do qual retiramos esse excerto apresenta já alguns indícios a apontar na direção de uma decisiva influência exercida pelo estruturalismo sobre Lacan – ainda que não seja, ele mesmo, um texto de referência do “Lacan estruturalista”, podendo ser classificado, talvez, como um trabalho de transição. No entanto, mesmo que o estruturalismo permita repensar de cima a baixo o estatuto da linguagem na experiência analítica, a sua caracterização como dialética, como deve ser óbvio, nada tem a ver com Lévi-Strauss ou com a linguística estrutural. Ela faz pensar, muito mais diretamente, em Hegel, ou bem na apropriação particularíssima tanto da dialética como da filosofia efetuada por Lacan (a compreender, além do filósofo alemão, uma série de outros nomes, como Sócrates e Platão, também eles relevantes para pensar a análise como um diálogo). De maneira que, para se inteirar propriamente das reviravoltas do pensamento de Lacan, não conviria atribuir por completo a

Faz-se necessário enunciar sem maiores rodeios a pergunta sobre o que Lacan deve a Lévi-Strauss, pressentindo que isso muito provavelmente viria a somar uma quantia considerável, visto os fundos movimentados na operação do “retorno a Freud”. A devassa das transações que o psicanalista manteve com a antropologia estrutural talvez acusasse uma dívida insolúvel, a comprometer qualquer reivindicação de adimplência da parte de Lacan, não fosse ele próprio, no instante em que a contraía, declará-la muito abertamente. Naquele texto que, de maneira mais esquemática, apresentava os termos de sua entrada no estruturalismo, a desempenhar, aproximadamente, o papel de programa teórico do “retorno a Freud” (qual seja, “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”), é constante o recurso a Lévi-Strauss e àquilo o que ele teria trazido de novo para a antropologia e para as ciências humanas em geral – permitindo, dentre outras coisas, que essas mesmas ciências humanas vislumbrassem um novo horizonte, um em que elas poderiam ser alçadas à condição de “ciências conjecturais”<sup>262</sup>, a debruçar-se sobre objetos que, apesar de não se conformarem completamente à necessidade, nem por isso obrigavam a prescindir de um rigor verdadeiramente científico (Cf. LACAN, (1956b)/1998, p. 286). Assim, quando de sua chamada à fundamentação da prática e da teoria analíticas, na tentativa de constituir, um tanto quanto paradoxalmente, uma nova ortodoxia freudiana, os recursos heterodoxos realizados por intermédio de conceitos inicialmente estranhos a Freud permanecem bastante explícitos. A inflexão de antropologia e filosofia, uma velha conhecida dos leitores de Lacan, não perdia aqui o seu relevo, mobilizada então com a intenção de uma inédita reaproximação em direção ao fundador da psicanálise. De forma que, sem romper com a terminologia de Freud, adverte-se sobre a fecundidade de certos diálogos a serem travados no calor da hora:

Mas, parece-nos que esses termos [de Freud] só podem esclarecer-se ao estabelecermos a sua equivalência com a linguagem atual da antropologia ou com os mais recentes problemas da filosofia, onde, muitas vezes, a psicanálise só tem a se beneficiar (LACAN, (1956b)/1998, p. 241).

Ler Freud, na ótica do retorno que lhe preparou Lacan, comportaria esse expediente, a provocar certamente alguma estranheza: o de deparar fórmulas quase prontas vindas de outros lugares que não a psicanálise – especialmente, vindas do estruturalismo, que despontava naquele

---

importância concedida à linguagem ao só encontro com o estruturalismo. Em vez disso, o estruturalismo lacaniano é melhor apreciado quando lido conjuntamente com as referências filosóficas do psicanalista.

<sup>262</sup> A escolha do termo “conjecturais” talvez tenha alguma coisa que ver com a forma como Ernest Renan concebia desdenhosamente a disciplina histórica, pelo menos a confiar no brevíssimo testemunho que nos dá Koyré a seu respeito: “Pobre pequena ciência conjectural, é assim que Renan chamou a história” (KOYRÉ, 1973. p. 391).

momento como um programa de pesquisa efetivo a indicar tendências renovadoras nas ciências humanas.

Em verdade, nesse texto, mais de uma fórmula cunhada por Lacan evoca consequências diretamente retidas à prioridade que o estruturalismo concedia à linguagem, em evidente correspondência ao lugar de distinção que ela passa a ocupar, dentro dessa tradição de pensamento, na dimensão da realidade humana. É o que se pode observar no seguinte excerto, o qual deixa ver também uma modulação filosófica típica das elaborações lacanianas: “É o mundo das palavras que cria o mundo das coisas (...)” (LACAN, (1956b)/1998, p. 277). Ou ainda neste outro trecho, que opera uma astuta inversão em que o homem passa a dever a sua humanidade ao símbolo, em lugar de reconhecer nela a prerrogativa de portá-lo: “O homem fala, pois, mas porque o símbolo o fez homem” (LACAN, (1956b)/1998, p. 278). Na ordem de nossas razões, contudo, a mais surpreendente dessas afirmações talvez seja aquela que redimensiona o complexo de Édipo, uma vez que estejamos devidamente avisados das relações conflituosas antes entretidas por Lacan com o freudismo, em particular nessa seara.

É justamente nesse sentido que o complexo de Édipo, na medida em que continuamos a reconhecê-lo como abarcando por sua significação o campo inteiro de nossa experiência, será declarado em nossa postulação como marcando os limites que nossa disciplina atribui à subjetividade: ou seja, aquilo que o sujeito pode conhecer de sua participação inconsciente no movimento das estruturas complexas da aliança, verificando os efeitos simbólicos, em sua existência particular, do movimento tangencial para o incesto que se manifesta desde o advento de uma comunidade universal (LACAN, (1956b)/1998, p. 278).

A passagem citada acima é precedida de uma brevíssima explicação sobre aquilo em que consiste a circulação das mulheres nas chamadas sociedades primitivas, troca eminentemente simbólica a perfazer as estruturas elementares do parentesco. No que se verifica uma reorientação fundamental: a que impõe uma releitura de Freud a partir da mediação de Lévi-Strauss. Ainda que mediações desse gênero, sobretudo quando realizadas com o auxílio de um antropólogo, não sejam exatamente uma novidade no percurso de Lacan, nenhuma outra mediação parece ter tido o efeito provocado por essa em particular. Fica bem fácil de perceber, pela moldura a enquadrá-lo, que não é exatamente o complexo de Édipo, tal como proposto por Freud, o que está em causa nessa passagem, e sim a sua possível relação com a interdição universal ao incesto, que a antropologia estrutural ensinou a enxergar como o inteiro recobrimento da necessidade natural do acasalamento pela lei simbólica da cultura. É verdade que, sob um certo aspecto, isso não é exatamente novo, pois a interpretação de 1938, no texto

sobre os complexos familiares, já tendia a apreciá-lo sob o prisma de sua função cultural. Só que, nesse verbete, o Édipo não podia ser apreciado integralmente sob essa perspectiva, uma série de considerandos tendo sido interpostos entre Lacan e Freud no intuito de recuperar à psicanálise o que ela ainda não havia cedido à psicologia clássica. O sentido dessa passagem de “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” – a lançar uma insuperável suspeita de que a aliança, mesmo em face da aparente liberdade ostentada pelos homens modernos (a saber, a liberdade de casar-se com quem quer que seja), seria na verdade muito mais restrita do que se costuma pensar –, um tal sentido é relativamente novo quando comparado com os episódios que seriam os seus precursores: ela não só depara a efetividade do símbolo nas determinações praticamente universais a recair sobre o desejo humano, como acaba por reencontrar em Freud o legítimo desbravador dessa injunção.

Como dizíamos, a quantia somada pela dívida de Lacan para com Lévi-Strauss é considerável. Ou, de outra maneira, é como se a totalidade do pensamento de Lacan fosse reorientada em resposta à emergência de um novo sentido, que então passa a permear de uma ponta a outra o seu ensino. Dimensionar esse sentido, muitas vezes difuso, é uma tarefa de difícil execução, dada a extensão que ele recobre no “retorno a Freud”. Seria preferível, em face dessas dificuldades, sumarizar algumas de suas incidências concretas. Assim, deixando-nos instruir pelo caráter quase didático de *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour a Freud: 1951 – 1957* – que se preocupa em expor, com um sumo respeito à cronologia e ao detalhe técnico, como Lacan teria se apropriado da antropologia estrutural –, melhor seria, acreditamos, proceder a uma espécie de inventário. Bem entendido, um inventário proporcionado pelo escrutínio a que Zafiropoulos submeteu o “retorno a Freud”. Se devemos apresentá-lo como uma listagem dos itens de um e outro autor, obteremos qualquer coisa como um palimpsesto, isto é, um arquivo de escritas sobrepostas. Ou bem, se não sobrepostas, dispostas numa reveladora contiguidade, sugerindo ainda uma outra metáfora, a saber, a que nos permitiria ver em Lacan uma espécie de glosador ou escoliasta de Claude Lévi-Strauss (ainda que um glosador ou escoliasta perverso<sup>263</sup>).

Tentando dar conta dessa reveladora contiguidade, coloquemo-nos a escrever o título de alguns dos principais trabalhos de Lévi-Strauss e de Lacan como se fossem inscrições cuja ordem de entrada fica a critério de sua data de aparição. Imaginemos duas séries, marcadas

---

<sup>263</sup> Deveríamos enxergar então Lacan como se a nos dar a *père-version* da antropologia estrutural? Ainda que o jogo de palavras não seja de todo absurdo – a função simbólica da paternidade a ocupar realmente uma posição central no “estruturalismo lacaniano” –, nem por isso poderíamos reduzir a sua psicanálise à suplência do Nome-do-Pai, porque esta falta ali onde deveria encontrar-se.

distintamente conforme o autor dos trabalhos inscritos seja o antropólogo ou o psicanalista. Por fim, orientemo-nos pela composição de uma única sequência a partir dessas duas séries, a inseri-las numa mesma sucessão, ou num mesmo recorte cronológico. Assim, a sequência das inscrições começa com Lévi-Strauss, no ano de 1949, com os dois primeiros itens da lista, a saber, *As estruturas elementares do parentesco*, que seria a primeira obra efetivamente estruturalista em antropologia (e também a primeira obra a realmente irradiar o estruturalismo para fora dos domínios da linguística), e o artigo “A eficácia simbólica”, o qual tinha a psicanálise como um de seus principais temas, arriscando-se a esboçar os contornos de possíveis deslocamentos da disciplina em direção ao motivo da linguagem encarada como estrutura – o que poderia ser interpretado quase como um chamado, que, sabemos, terá resposta em Lacan (mas, como esperamos mostrar, não exatamente nos termos de Lévi-Strauss). Dando com mais entradas na série correspondente a Lévi-Strauss, agora em 1950, temos “Introdução à obra de Marcel Mauss”, texto de abertura da coletânea de ensaios reunidos em *Sociologia e antropologia* em homenagem ao sobrinho de Durkheim, mas que, a despeito de seu nome, viria a representar um dos principais marcos do estruturalismo. Um pouco abaixo, iniciando a série de Lacan – que acompanha de muito perto a do antropólogo –, a primeira incursão efetiva do psicanalista no campo estrutural, com “Intervenção sobre a transferência”, de 1951, data que Zafiropoulos escolhe como o início do retorno a Freud. Na sequência, faz-se acompanhar da conferência “O mito individual do neurótico” – o seu título tendo sido emprestado à expressão cunhada por Lévi-Strauss no artigo supracitado “A eficácia simbólica” –, conferência proferida em 1952, no *Collège de France*. Em 1953 (que é também a data na qual se faz circular uma versão mimeografada da conferência “O mito individual do neurótico”; Cf. LACAN, 2008, p. 99), inscreve-se “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, apresentado num congresso em Roma – pronunciamento que, como vimos, fazia referência direta e ostensiva ao antropólogo. Ainda na sequência elencada por Lacan, os dois primeiros anos do seminário, compreendendo os limites temporais de 1953 a 1955. Os artigos “A estrutura dos mitos” e “As organizações dualistas existem?” integram as entradas subsequentes de Lévi-Strauss, ocupando os marcos respectivos de 1955 e 1956. Depara-se ainda a confusão de uma coincidência ou de uma sobreposição das inscrições: em 1956, Lévi-Strauss profere “Sobre as relações entre a mitologia e o ritual” diante da *Société française de philosophie*; na plateia, encontrava-se ninguém menos que Lacan, que, na ocasião, chega a endereçar uma pergunta ao antropólogo, além de realizar uma tentativa, muito breve, de elaborar aquilo que vinculava a ambos. Mais uma vez na série de Lacan, também a compreender uma intersecção das datas, o terceiro e o quarto anos do seminário, de 1955 a 1957.

Essa reabertura dos arquivos é um procedimento que requereria muito mais cuidado do que podemos nos permitir aqui. Não deve espantar, portanto, que o nosso breve parágrafo-inventário seja afetado de alguma parcialidade. Custa-nos muito pouco apontar que de fato houve parcialidade, digamos, quando em nosso inventário deixamos de fora um importante texto de Lacan publicado em 1949, o famigerado “O estádio do espelho como formador da função do eu”, que demonstra datar pelo menos desde esse ano o contato do psicanalista com as ideias de Lévi-Strauss – tal como o indica uma nota de rodapé, a remeter ao artigo “A eficácia simbólica” (Cf. LACAN, (1949)/1998, p. 98, nota 3). O fato, entretanto, é que a parcialidade se justifica, pelo menos no caso dessa exclusão pontual, porque este texto, ainda que forneça pistas de um encontro por acontecer, quase nada diz do encontro que efetivamente houve. Afinal, a aludida parcialidade se presta satisfatoriamente a mostrar como os fundamentos se sucederam aos fundamentos. Isto é, ela faz ver como o “retorno a Freud” segue de muito perto o nascimento e os progressos iniciais da antropologia estrutural. Diríamos que ambas, a psicanálise de Lacan e a antropologia de Lévi-Strauss, têm algumas de suas zonas espelhadas; ou, mais precisamente, diríamos que uma se constitui como que no reflexo da outra – não sendo demasiado lembrar que a influência que uma possa ter exercido sobre a outra de maneira alguma poderia ser dita recíproca.<sup>264</sup>

Utilizando-se dessa zona de espelhamento, onde pode aparecer a reveladora contiguidade de uma obra à outra, Zafiropoulos trabalha num incansável ziguezague, que vai do psicanalista ao antropólogo, e vice-versa, elucidando o conteúdo técnico de formulações antropológicas sumamente originais, a partir das quais evidenciar, então, as derivas conceituais que espelhariam estas últimas na psicanálise. Desse escrutínio, surge uma apreciação muito fina do encontro entre a psicanálise e a antropologia, cujo resultado é o registro abalizado de uma série de incidências concretas a comprovar a filiação de Lacan a Lévi-Strauss. Não podendo nos reportar à sua totalidade, optaremos por destacar quatro dessas incidências concretas, compreendidas no espaço providenciado por nosso inventário:

1) A primeira incidência coincide com o marco inicial escolhido por seu autor para *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour a Freud: 1951 – 1957*. Segundo o que já foi indicado, Zafiropoulos estabelece como início do retorno a Freud, não o ano de 1953 – ano que poderia

---

<sup>264</sup> De maneira geral, optamos por considerar a influência de Lacan sobre Lévi-Strauss como sendo praticamente inexistente, seguindo nisso o que diz o próprio antropólogo numa passagem da longa entrevista concedida por ele a Didier Eribon. Cf. ERIBON & LÉVI-STRAUSS, 2005, pp. 111 e 112.

evocar muito oportunamente a síntese programática de “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” –, mas, em lugar deste, o ano de 1951. E ele o faz com alguma razão porque, apesar de não ser possível dar com nada tão estruturado e de um alcance tão decisivo quanto o referido relatório, existem bons motivos para rastrear um esforço de reelaboração já neste ano de 1951. O melhor deles encontra-se documentado sob a forma de um escrito, a ser compilado mais tarde nos *Escritos*, e que seria o texto intitulado como “Intervenção sobre a transferência”. Esse texto – que lembra muito oportunamente que nem todas as doenças avançam no silêncio (Cf. LACAN, (1952)/1998, p. 216), reconhecendo em Freud o responsável por mostrar que algumas delas efetivamente falam –, coloca-se em contraposição estrita à fundamentação psicológica pretendida por Daniel Lagache para o fenômeno clínico da transferência, conquanto este propusesse compreendê-la a partir do efeito Zeigarnik. Numa delimitação mais próxima daquilo que aprendemos a esperar de Lacan, a psicanálise, bem como tudo o que lhe diz respeito, seria como que apreendida sob o signo de uma certa singularidade, a marcar com isso a própria experiência de sua técnica (em contraste radical, diga-se, com a psicologia e com a psiquiatria). Definindo a psicanálise como uma “experiência dialética” (LACAN, (1952)/1998, p. 215) – definição a ressaltar o curioso diálogo que nela sucede entre analista e analisante –, o que temos aqui é uma reelaboração conceitual que tange o registro de interveniência do praticante da psicanálise, bem como as vicissitudes a que esta última se encontra sujeita, dada a ordem da matéria com que ela se confronta. Servindo-se de um caso analisado por Freud, caso documentado nos mínimos detalhes do fracasso de sua condução, a intervenção de Lacan atinge tanto a matéria do desejo posto em questão pela análise como as sutilezas do manejo de sua técnica: pelas duas vias, o que se está abordando é o símbolo; ou bem o símbolo é que faz com que essas duas vias sejam retomadas em sentido inédito.

Enquanto testemunha um esforço de reelaboração conceitual da parte de Lacan, o texto é suficientemente claro em suas filiações. Talvez se possa resumi-lo, com justiça, como a releitura do caso Dora à luz da teorização lévi-straussiana das estruturas elementares do parentesco: tomando como referência essa teorização, Lacan se aventura, não sem o respaldo do relato de Freud, a refazer as coordenadas simbólicas que situam Dora como objeto de troca num determinado circuito do desejo. Nas palavras de Lacan:

A Sra. K e seu pai são amantes há tantos e tantos anos, dissimulando isso sob ficções às vezes ridículas. Mas, o cúmulo é que, desse modo, ela [Dora] é oferecida sem defesa às investidas do Sr. K, para as quais seu pai fecha os olhos, tornando-a com isso objeto de uma troca odiosa (LACAN, (1952)/1998, pp. 217 e 218).



Referência teórica que Zafirooulos não pode deixar de acusar:

Essa verdade [isto é, a verdade que diz respeito a Dora] é, sublinhemos, propriamente etnológica, pois ela se encarna – segundo Lacan – no circuito de troca social que constitui a trama a ordenar o mundo de Dora e que lhe assina um lugar (de objeto de troca) que ela recusa, mas que nem por isso deixa de ser o seu (ZAFIROPOULOS, 2003, p. 117).<sup>265</sup>

Alguma coisa ultrapassa o mero psiquismo, alguma coisa que situa Dora, que efetivamente ordena o seu mundo, providenciando o lugar onde se aloja a questão que a aflige e que a define – e essa alguma coisa é o símbolo. E é pela palavra – que é uma das formas de o sintoma se manifestar na clínica (Cf. LACAN, (1952)/1998, p. 225, a referir aí precisamente "a *palavra* do sintoma") – que o símbolo se dá a ver como tal, como é também pela palavra, por intermédio do discurso analítico, que pode desdobrar-se a sua dialética. Uma vez que as injunções simbólicas tenham sido expostas, cabe indicar, de novo, que a sua atuação não coincide com aquilo que no Édipo de Freud poderia fazer menção à natureza:

Logo, ele [Lacan] pode concluir que o mal-estar de Dora não tem o relevo de uma culpabilidade edipiana inconsciente, e sim o de uma dívida simbólica inconscientemente sofrada [*en souffrance*], o que é absolutamente outra coisa (ZAFIROPOULOS, 2003, pp. 124 e 125).

2) A segunda incidência é a de uma conferência proferida em 1952, conferência que seria feita circular numa transcrição mimeografada no ano de 1953, e que corresponderia a “O mito individual do neurótico” – cujo título, como antecipado, se conforma pela apropriação de um termo cunhado por Lévi-Strauss em 1949, no artigo “A eficácia simbólica”. Nessa conferência, em destacando a importância do mito para a psicanálise, Lacan faz ver a sua dupla incidência: tanto por ser o veículo de expressão de uma verdade indizível enquanto tal – com a qual a psicanálise sempre trabalha, no labor da palavra fugidia a circular entre o analista e o analisante –, quanto pelo que faz apreender de uma vivência muito característica dos neuróticos. Assim, na medida em que o mito pode ser definido como uma certa “(...) representação objetivada de um *epos* ou de uma certa gesta que exprime de maneira imaginária as relações fundamentais características de certo modo de ser humano numa determinada época” (LACAN, 2008a, p. 15), ele traz à baila a quadratura simbólica das fantasias obsessivas. Aplicando-se a reler mais um famoso caso de Freud, a saber, o “Homem dos ratos”, aquilo de que se trata aqui é de evidenciar que, para o sujeito em questão, as “(...) relações familiares

---

<sup>265</sup> Cf. também LACAN, (1952)/1998, p. 222.

fundamentais que estruturam a união de seus pais” conservariam um vínculo de *transformação* para com “(...) o roteiro imaginário a que chega como se fosse à solução da angústia ligada ao desencadeamento da crise” (LACAN, 2008a, p. 19). Ou seja, um certo mito, estruturado, de um lado, pelas relações contraídas por seus progenitores – sob a forma de um casamento sumamente desigual que teria sido vantajoso para o seu pai, uma vez que a sua mãe estivesse melhor situada socialmente quando de sua aliança –; e, de outro, pela dívida paterna, nunca saldada, com um antigo amigo do exército, cuja intervenção significou nada menos que ter evitado a completa ruína de seu pai; esse mito, duplamente articulado, é percebido repercutir no roteiro imaginário em que o obsessivo se vê enredado. Os expedientes que ele impõe a si mesmo, sob a forma de um dever excruciante (sem nada ficar a dever nos detalhes de seu cumprimento, aliás, impossível), recapitulam, após uma angustiante crise desencadeada pela imagem que lhe chega através de um relato de um oficial do exército sobre um método particularmente cruel de suplício<sup>266</sup>, os motivos principais de seu mito familiar. Sem que disso se aperceba o sujeito, haveria como que uma atualização das componentes fundamentais desse mito na crise vivenciada pelo obsessivo pouco tempo antes de ele ter procurado a ajuda do psicanalista.

É preciso reparar, no entanto, que o que está em causa, para Lacan, não é uma perfeita reprodução do mito familiar na crise individual do neurótico; antes, é a impossibilidade de que a dupla dívida do pai, tanto do ponto de vista da castração de suas aspirações individuais (como o suboficial que ele sempre foi, assim como a renúncia a uma escolha conjugal mais livre, tendo ele se submetido por completo à perspectiva de ascender socialmente através do que veio a ser o seu “casamento vantajoso”), como daquilo que ele não pôde retribuir a seu antigo amigo do exército, essa dupla dívida nunca é propriamente quitada pelo sujeito.<sup>267</sup> O “Homem dos ratos” certamente contrai essa dupla dívida, não segundo a forma como ela teria se estabelecido na realidade, mas tal como pôde apreendê-la em sua experiência individual. De maneira que ele não se limita a recebê-la exatamente nos termos em que ela se apresenta inicialmente, senão que a dota de uma nova tendência. De qualquer forma, em que pese a particularidade impressa pelo “Homem dos ratos” à mitologia de sua própria família, o símbolo nem por isso é tido

---

<sup>266</sup> Método cujo motivo principal seria o da introdução, no reto do suplicante, de ratos deliberadamente atigados, estimulados até o desespero. Este artifício é uma das razões para que Freud tenha nomeado esse caso como “o homem dos ratos”.

<sup>267</sup> Um aspecto bem interessante dessa narrativa mítica tal como reconstituída pelo aparato conceitual de Lacan é essa sua constituição como que estratificada, a requerer pelo menos duas séries distintas para discriminar a sua estruturação. Aspecto que renderá um elogio de Gilles Deleuze, que a evoca no sexto capítulo de *Lógica do sentido*, “sexta série: sobre a colocação em séries”. Cf. DELEUZE, 1974.

como menos eficaz em suas determinações. Sob um aspecto, em nada negligenciável, essa eficácia se comprova no fato de que é o mito familiar que dá o tom de seus temas fantasísticos. Sob um outro aspecto, agora no campo da intelecção do sofrimento psíquico humano posto em tela, essa eficácia do símbolo torna-se evidente porque o seu ordenamento próprio permite prever uma espécie de configuração algébrica do roteiro imaginário do sujeito – configuração algébrica a determinar a acepção da palavra “transformação” empregada há pouco. Ao situar, muito esquematicamente, a problemática subjetiva do caso em questão segundo uma dupla representação – entre, de um lado, a assunção de que seria capaz o sujeito do papel de virilidade que se espera de um homem, e, de outro, da perspectiva oferecida por “(...) um gozo que possa ser qualificado de sereno e unívoco do objeto sexual” (LACAN, 2008a, p. 29) –, Lacan pode prever que, o que se resolve de um lado, deixa o outro lado necessariamente sem resolução.

Esse seria propriamente o drama do obsessivo, tanto pelo que deixa ver das dívidas simbólicas contraídas a um pai que não estaria à altura de sua função dentro da organização familiar, como pelos posteriores desdobramentos do narcisismo em seu próprio roteiro imaginário – e, do ponto de vista do percurso lacaniano, revela-se importantíssimo que o primeiro fator passe a gozar de alguma precedência sobre o segundo. Destaque-se, pois, a vocação formalista de Lacan, que se preocupa em dispor os elementos básicos desse drama, a elaborar então o que ele chama de *quatour* da neurose obsessiva (Cf. LACAN, 2008a, p. 29), espécie de instrumento teórico com o qual seria possível discriminar as movimentações lógicas características dessa estrutura clínica. Discriminação formal que requer uma conseqüente revisão do Édipo:

O sistema quaternário, tão fundamental nos impasses, nas insolubilidades da situação vital dos neuróticos, tem uma estrutura bem diferente daquela dada tradicionalmente – o desejo incestuoso pela mãe, a interdição do pai, seus efeitos de barreira e, em torno disso, a proliferação mais ou menos luxuriante de sintomas. Creio que essa diferença deveria nos levar a discutir a antropologia geral que se depreende da doutrina analítica tal como foi ensinada até agora. *Numa palavra, todo o esquema do Édipo deve ser criticado* (LACAN, 2008a, p. 39, grifo nosso).

A título de curiosidade, diga-se que, um pouco lateralmente, Zafiropoulos chega a cogitar o quanto essa escansão lacaniana do caso do “Homem dos ratos” não seria tributária dos esquemas de Lévi-Strauss, destacando que o conflito organizado em torno ao eixo mulher rica/mulher pobre – conflito que atormenta o protagonista deste mito individual, e que ele teria contraído ao seu pai morto – se estabelece numa alternância próxima à observada entre os

Bororo em suas complexas regulamentações matrimoniais: entre eles, o filho deve tomar uma mulher numa casta que não aquela onde o pai desposou a sua própria, a conformar desse modo uma sucessiva alternância das gerações (Cf. ZAFIROPOULOS, 2003, p. 193).

3) O terceiro exemplo é o de uma incidência mais sutil, dado que não entrega de imediato a sua origem, como de outra maneira terá sido o caso com a apropriação, praticamente sem alteração, de um termo cunhado pelo antropólogo. O que nem por isso a torna menos importante. Considerando-se que o conceito lacaniano em questão tem um correspondente exato em Lévi-Strauss – que, na verdade, seria o seu antecedente, sorte de fonte originária responsável por fecundar e fazer brotar a sua contraparte na psicanálise –, deveríamos adotar como referência o conceito de um *significante flutuante* ou de um *símbolo zero*, tal como apresentado pelo antropólogo em “Introdução à obra de Marcel Mauss”. Se, em Lévi-Strauss, o símbolo zero teria a função de soldar as ordens do significante e do significado uma à outra – ordens que existiriam não só em evidente discrepância entre si, mas numa verdadeira desproporção uma em relação à outra (já que uma dessas ordens é sincrônica, e a outra progride por acumulação), a exigir, pois, a interveniência de um significante especial (ou significante excepcional, de exceção) que pudesse realizar uma junção das duas, possibilitando, com isso, o próprio ato da significação –, tem-se uma função análoga em Lacan com o *Nome-do-Pai*.

Com efeito, durante o terceiro ano de seu seminário, integralmente dedicado às psicoses, Lacan aplica-se com certa prioridade à análise de dois textos: as *Memórias de um doente dos nervos*, prestigiosa obra em que um célebre ocupante do cargo de presidência do tribunal de apelação de Leipzig – quem seja, Daniel Paul Schreber –, narra a sua catástrofe mental; e, como um apêndice que lhe desvelaria a verdade, o comentário de Freud a este curioso escrito. Este segundo texto, pela distância que assume em relação ao sujeito posto em causa pelas *Memórias de um doente dos nervos* – tendo o psicanalista entrado em contato apenas com o livro, nunca com a pessoa que o escreveu –, se presta como nenhum outro a mostrar a natureza simbólica de seu método, deixando ver aí também algo de essencial quanto à apreciação estrutural possibilitada pelo encontro com Lévi-Strauss. Não há como perder de vista que não é pouca coisa o que está em jogo nessa apreciação estrutural: no terceiro ano do seminário, tem lugar uma completa reavaliação da clínica das psicoses. A reavaliação, que certamente atinge o conjunto daquilo que a psiquiatria e a psicologia haviam feito das psicoses (ainda que alguma

coisa possa ser aproveitada a elas, como certas noções de Clérambault<sup>268</sup>), afeta até mesmo a própria clínica lacaniana, ou bem a clínica constituída por Lacan antes do “retorno a Freud”. Nesse sentido, poderíamos nos colocar a ler a seguinte passagem: “(...) o mecanismo imaginário dá a sua forma à alienação psicótica, mas não a sua dinâmica” (LACAN, 2008b, p. 170). Ou seja, os aportes conceituais da teoria do imaginário, ainda que úteis, mostravam-se insuficientes para a apreensão do cerne da estrutura psicótica, sendo necessário, para tanto, recorrer à ordem simbólica, ao que nela poderia explicar certos fenômenos próprios a essa estrutura, e até mesmo o seu sentido geral.

Na via que lhe aponta o estruturalismo, o psicanalista aplica-se, pois, a uma formação simbólica característica das psicoses, que seria o delírio, e que Lacan passa a interpretar como o testemunho de uma determinada relação do sujeito para com o grande Outro da linguagem. Desde essa nova maneira de encarar o delírio, segue-se a desvinculação das alucinações psicóticas de um referencial supostamente realista, isto é, o referencial a ser providenciado pela adequação da experiência subjetiva a um referente exterior, como se as alucinações nada mais fossem que representações mal ajustadas à percepção da realidade externa. De outra maneira, pode-se dizer que a interpretação de Lacan, que pretende dar sequência à leitura de Freud das *Memórias de um doente dos nervos*, tornaria legíveis os delírios em sua relação com as alucinações à condição de que estas fossem visadas em completa disjunção de um significado: tentando não se esquivar à evidente articulação dos delírios – articulação que se torna patente, por exemplo, pela complexidade trazida à tona por um relato como o de Schreber –, ao adotar a precaução de analisá-las em sua matéria significativa, Lacan podia evitar que as alucinações psicóticas fossem tidas como uma prova de inadaptação do sujeito à realidade. Com o que se evitava igualmente as armadilhas da interioridade, como se o psicótico, na inadaptação que lhe seria característica, estivesse confinado a um mundo absolutamente privado, ou ainda como se ele nada mais fosse que o espectador iludido de seu próprio teatro de sombras. A partir de uma observação de Alain Juranville, diríamos que, se o que caracteriza a humanidade é o sentido, o psicótico dela não se encontra excluído, desde que um tal sentido não seja aquele que se faz acessível à compreensão, tal como o pretendia Karl Jaspers: “Embora fora do significado, o psicótico não está, de modo algum, fora do sentido” (JURANVILLE, 1987, p. 237). Antes, os psicóticos testemunhariam uma extrema sujeição do homem à estrutura da linguagem, à sua potência de articulação em perfeita indiferença à significação – o que torna evidente que essa

---

<sup>268</sup> Cf., por exemplo, LACAN, 2008b, p. 284.

potência indiferente o é à possibilidade mesma de proceder ao estofamento pelo qual os tecidos do significante e do significado recobrem-se de maneira mais ou menos estável.

E é exatamente aí que se descortina a pertinência do que se chama o “ponto de basta” [*point de capiton*]. O que já deve estar claro, a função desse ponto de basta é aproximada, para não dizer idêntica, àquela atribuída por Lévi-Strauss ao significante flutuante: soldar o que Ferdinand de Saussure pensava como as massas sinuosas e amorfas do significante e do significado (Cf. LACAN, (1957a)/1998, p. 506), permitindo, assim, que haja significação. E é na vigésima primeira sessão do terceiro ano do seminário, ao servir-se de uma breve análise de uma peça de Racine (qual seja, *Athalie*), que Lacan o tematiza: o ponto de basta seria como que o momento a partir do qual se ordena e se estabiliza uma narrativa, desempenhando, num sentido, tanto uma função retroativa como, em outro, uma prospectiva<sup>269</sup>, a providenciar uma espécie de centro em torno do qual o sentido dessa narrativa seria disposto segundo os fundamentos de sua estruturação. A sua pertinência para a psicanálise fica por conta de esse momento de estabilização não se ter produzido para os psicóticos sob uma determinada forma: quando o estofamento [*capitonnage*], que teria a função de referir o significado ao significante num determinado recorte, não depreende os seus efeitos gerais, o mundo do sujeito, que é suposto estruturar-se a partir desse mesmo estofamento, existe como que em perpétuo risco de deslizamento, como se na iminência de desarranjar-se por inteiro. E haveria, justamente, um significante especial, que existe como que em exceção aos demais, e que seria designado pelo psicanalista como Nome-do-Pai, afinal, é este significante que dota a paternidade de sua função simbólica: ele é que deveria permitir o estofamento através do qual a significação se produz. Retornando à psicose, a causa de que o mundo do sujeito que dela padece esteja continuamente à beira do abismo é a de que o significante excepcional responsável pelo ponto de basta teria sido rejeitado – ou, na tradução bastante criativa de Lacan para a *Verwerfung* freudiana, a causa para tanto é a de que ele teria sofrido uma forclusão [*forclusion*]. Apelando a um termo jurídico – forclusão, o qual se define como a “perda da faculdade de fazer valer um direito, pela expiração de um prazo” (MERLET, apud SALES, 2007, p. 159) –, Lacan expõe o caráter simbólico do que estaria em causa nas psicoses. Ele o faz, porém, exatamente na medida em que, sob um certo aspecto, nas psicoses, algo de fundamental não pôde aceder ao registro do simbólico:<sup>270</sup>

---

<sup>269</sup> Não por acaso, de maneira análoga à temporalização feita possível com o nascimento de Cristo.

<sup>270</sup> Donde a fórmula para a forclusão: “(...) tudo o que é recusado na ordem simbólica, no sentido da *Verwerfung*, reaparece no real” (LACAN, 2008b, p. 21).

*A forclusion* é um processo legal, uma ação que tem origem na lei. Mas para recusar um direito que antes fora legitimamente garantido. Ou seja, a forclusão decorre da forma pela qual a lei já existe circulando na configuração edípica encontrada pelo sujeito ao nascer. Então, ela representa, de algum modo, o fato de que é da própria lei que nasce o obstáculo que impede que ela mesma seja acessada (SALES, 2007, pp. 159 e 160).

Os fenômenos liminares da alucinação e do delírio poderiam ser interpretados em referência à ordem simbólica porque o limite a partir do qual eles ganham um relevo quase que ininteligível é traçado pela própria lei da estrutura.

Além dessas evidências, se assumimos a perspectiva do que chamamos de zona de espelhamento entre a psicanálise lacaniana e a antropologia estrutural, haveria que fazer ainda algumas observações pontuais. Dando mostras de seu cuidado para com os arquivos, Zafirooulos mais uma vez atualiza para nós o inventário das contiguidades ao indicar que as formulações lacanianas sobre o ponto de basta ocorreram numa época em que Lévi-Strauss tentava aprofundar as consequências decorrentes da ideia de um significante zero, perguntando-se, em seguida, sobre a validade de formas institucionais de tipo zero:

Nesse ano de 1956, que vê Lacan consagrar seu seminário à clínica das psicoses, Lévi-Strauss publica *As organizações dualistas existem?*, no qual ele confirma, como havíamos dito, o seu achado de 1950, sobre as formas institucionais de tipo zero (ZAFIROPOULOS, 2003, p. 187).

Mais do que isso: seria necessário levar em consideração a hipótese de que, na ausência de uma menção direta por parte de Lévi-Strauss aos psicanalistas, naquele contexto que seria o de sua tentativa de aprofundar as consequências teóricas da ideia de um símbolo zero, Lacan talvez houvesse tentado dar-lhe notícias de suas próprias investigações sobre o tema, através de um informe que teria acontecido sob a forma de um breve comentário relativo a uma comunicação do antropólogo que data dessa época. Seguindo Zafirooulos:

Nós não podemos afastar de todo essa hipótese, levando em consideração que, doze dias **antes** da sessão capital do seminário consagrada ao *ponto de basta* [*point de capiton*], [que aconteceu] no dia 26 de maio de 1956, Jacques Lacan foi convidado por Jean Wahl à Société française de philosophie para comentar a exposição que Claude Lévi-Strauss lá havia feito sobre *As relações entre a mitologia e o ritual* (ZAFIROPOULOS, 2003, p. 188).

Independentemente de ser verdadeira ou não a hipótese de o psicanalista ter acalentado uma efetiva colaboração com o antropólogo, o comentário que teve lugar na *Société française de philosophie*, comentário sobre o pronunciamento de Lévi-Strauss realizado na mesma

localidade, é uma das oportunidades mais evidentes de constatar a dívida que lhe havia contraído Lacan:

Se eu quisesse caracterizar o sentido daquilo em que me apoiei e me deixei carregar pelo discurso de Lévi-Strauss, eu diria que é no acento que ele colocou (...) sobre o que eu chamaria de a função do *significante*, no sentido que esse termo tem em linguística, na medida em que esse *significante*, eu não diria apenas que se distingue por suas leis, mas que prevalece sobre o significado sobre o qual ele se impõe (LACAN, apud ZAFIROPOULOS, 2003, p. 189).

Recapitulando quase que ao pé da letra uma das constatações realizadas em “Introdução à obra de Marcel Mauss”, Lacan indicava, sem maiores ambiguidades, a sua via de entrada no estruturalismo. Nesse contexto, a renovação da clínica das psicoses tem de se revelar sucedânea da empresa teórica aventada pela antropologia estrutural, empresa que consistia, afinal, em isolar o *significante* em sua precedência sobre o *significado*.

4) A quarta e última incidência concreta das elaborações conceituais da antropologia estrutural sobre o quadro teórico de Lacan que escolhemos reportar com um pouco mais de apuro nesta seção de nosso trabalho remete-nos ao quarto ano do seminário. É bem provável que esse seja um dos anos do seminário a conter um maior número de referências explícitas a Lévi-Strauss e à antropologia estrutural: em meio à constância com que se refere as estruturas elementares do parentesco, encontra-se compreendida aqui uma reflexão de Lacan, um tanto ambiciosa do ponto de vista teórico, sobre o porquê de as mulheres comumente representarem um valor de troca simbólica, a ocupar esse lugar em vez dos homens, e, assim, a apontar para o caráter androcêntrico do poder nas sociedades humanas (Cf. LACAN, 1995, p. 195) – em resposta ao quê o psicanalista enfatiza a frequente equivalência entre o cetro e o falo.<sup>271</sup> Aliás, o tópico central deste seminário – a saber, a relação de objeto – desenvolve-se segundo a tematização do papel fundamental desempenhado pelo falo nas determinações do desejo humano. Observando esse ponto, aproveitaremos o sumário providenciado por Zafiropoulos quanto ao conteúdo do quarto ano do seminário:

Lacan compromete-se (...), nesse seminário, com a relação de objeto, por uma sorte de revisão crítica da noção de objeto tal como ela foi

---

<sup>271</sup> Como se pode ler na seguinte passagem do quarto ano do seminário: “As anomalias muito bizarras nas trocas, as modificações, exceções, paradoxos, que aparecem nas leis da troca no nível das estruturas elementares do parentesco são explicáveis somente com relação a uma referência que está fora do jogo do parentesco e que se liga ao contexto político, isto é, à ordem do poder, e muito precisamente à ordem do *significante*, onde cetro e falo se confundem” (LACAN, 1995, p. 195).



empregada no campo psicanalítico – quer seja por Melanie Klein, quer seja por Donald Winnicott, com seu objeto transicional, ou ainda, que se tratasse da imagem do corpo em Françoise Dolto –, para[ assim,] fazer valer que o objeto que polariza toda a experiência analítica não é nenhum outro senão aquele que, de saída, capta todo o desejo humano: o falo (ZAFIROPOULOS, 2003, p. 199).

A partir da discussão da relação de objeto, situada no amplo espectro discriminado acima por Zafiropoulos, Lacan dedica parte considerável desse seminário à análise de mais um importante caso clínico de Freud, qual seja, o caso do pequeno Hans. Esse caso clínico, ao versar sobre uma criança e sobre toda a intrincada articulação mítica de suas fobias, daria testemunho da contribuição decisiva do fundador da psicanálise para a apreciação da ordem simbólica na infância, período do desenvolvimento humano comumente tido como relativamente liberto dos dividendos que o pensamento cobra ao exercício da palavra, bem como período associado a uma inocência que seria mantida imaculada da avidez dos impulsos sexuais. Ora, na contramão dessa representação, como se de uma infância muda e pura, pode-se apresentar a criança como sendo muito mais livre no manejo do símbolo em sua condição de significante comparativamente àquilo o que se espera dela. Ao mesmo tempo, por nada mais que já encontrar-se posicionada em plena ordem simbólica, a criança vem a ser apreendida como aquela personagem a quem a mãe se endereça como se a exigir um algo – algo capaz de suprir uma falta nesta, mas que permanece inacessível para aquela –, e que nada de outro seria senão o falo. Dando continuidade a uma empresa teórica que reconhece a centralidade da função paterna na dialética da estrutura familiar – função que já havia ocupado Lacan no seminário sobre as psicoses, quando da consideração da causa do ponto de basta, então radicada no Nome-do-Pai –, o psicanalista concebe outras formas pelas quais a sua incidência (ou bem a ausência de uma incidência que, no drama dos indivíduos, faça justiça a seu estatuto simbólico) repercutiria em modalidades específicas de o homem se relacionar com o grande Outro da linguagem. Ou, mais precisamente, poderíamos dizer que essa incidência repercutiria nas modalidades disponíveis ao homem para lidar com o seu desejo, irremediavelmente desemparelhado das necessidades vitais pelo fato de o sujeito ter adentrado então a ordem simbólica.

Assim, quanto ao caso do pequeno Hans, torna-se possível explicar a função da fobia tomando-se como parâmetro a situação da criança nas injunções tanto simbólicas como imaginárias em que o investe a sua trama familiar, ainda que à revelia dos cuidados e das ponderações liberais de seus pais: a fobia exerceria uma incumbência aproximada daquela que seria esperada do Édipo. Ou seja, a fobia, muito embora se manifeste como uma certa limitação

a restringir visivelmente a vida do sujeito, ensaia delimitar um mundo que, doravante, lhe fosse acessível, ainda que ao preço de interdições regionais: nela, haveria um certo traço mítico, de tentativa de articulação significativa de um problema que, neste caso, seria um problema a dizer respeito ao sujeito na relação que este entretém com todo o mundo em que ele se situa. Tal como o ilustram certas práticas rituais de civilizações primitivas ou antigas, as quais seriam votadas à construção de suas aldeias ou vilas, a fobia palmilha o mundo de perigos, mas para delimitar, com esses pontos de alarme, um lugar que seja passível de percursos e mesmo de assentamentos (Cf. LACAN, 1995, p. 253)<sup>272</sup>. Nas palavras de Lacan:

(...) ela [a fobia] introduz no mundo da criança uma estrutura, ela põe, precisamente, em primeiro plano, a função de um interior e de um exterior. Até então, a criança estava, em suma, no interior de sua mãe, e acaba de ser rejeitada dali, ou de se imaginar rejeitada, ela está na angústia, e ei-la que, com ajuda da fobia, instaura uma nova ordem do interior e do exterior, uma série de limiares que se põem a estruturar o mundo (LACAN, 1995, pp. 252 e 253).

Assinala-se, pois, a importância do mito, não só no que concerne às fobias, mas, com um alcance ainda mais amplo, naquilo que implica a antropologia feita possível graças à descoberta freudiana.<sup>273</sup> Numa inesperada reabilitação de *Totem e tabu*, em flagrante contraste com a sua leitura do final da década de 1930, Lacan dota este – que, dos livros escritos por Freud, seria o mais caro ao fundador da psicanálise (Cf. LACAN, 1995, p. 215) – do valor de um mito eminente<sup>274</sup>:

*Totem e tabu* é feito para nos dizer que, para que os pais subsistam, é preciso que o verdadeiro pai, o pai singular, o pai único, esteja antes do surgimento da história, e que seja o pai morto. (...) A essência do principal drama introduzido repousa sobre uma noção estritamente mítica, na medida em que ela é a própria categorização de uma forma

---

<sup>272</sup> Um pouco por curiosidade, um outro tanto pelo dado etnográfico em seu valor ilustrativo, transcreveremos a seguir um pequeno trecho do verbete correspondente a "Terminus" do *Dictionary of roman religion [Dicionário de religião romana]*: "**Terminus**: O deus Romano dos marcos de pedra [*boundary stones or markers*], cujo próprio marco de pedra [*boundary stone*] encontrava-se no templo de JUPITER OPTIMUS MAXIMUS (...). Quando um marco de pedra era assentado, tinha lugar uma cerimônia religiosa, um sacrifício era feito, e sangue e outras oferendas, junto às cinzas de um fogo sacrificial, depositados num buraco, no qual era assentada a pedra do marco. Cada marco de pedra tem seu deus individual, e esses Termini eram reverenciados nas Terminalia" (ADKINS & ADKINS, 1996, pp. 221 e 222). Diga-se, ainda, que *terminus* pode ser traduzido do latim, não só como marco de pedra, mas como limite, fronteira ou termo (Cf. LEE, 1968, p. 1926).

<sup>273</sup> Que não coincide de todo, diga-se, com a antropologia estrutural. Teremos a oportunidade de conferi-lo logo mais.

<sup>274</sup> O que nos permite estabelecer um contraste pontual com a maneira como Lacan se relacionava com esse aspecto mítico de *Totem e tabu*. No texto "A agressividade na psicanálise", de 1948, Lacan já reconhecia nessa obra um valor singular por sua vinculação da *imago* paterna à "normatividade cultural". No entanto, para o Lacan de 1948, ela o fazia "(...) malgrado o círculo mítico que a vicia, na medida em que ela faz derivar do evento mitológico, isto é, do assassinato do pai, a dimensão subjetiva que lhe dá sentido, a culpa" (LACAN, (1948)/1998, p. 120).

do impossível, até mesmo do impensável, a saber, a eternização de um só pai na origem, cujas características consistem em ter sido morto. E porque, senão para conservá-lo? (LACAN, 1995, p. 215).<sup>275</sup>

Ao permitir que a função simbólica da paternidade se descole tanto da faceta imaginária quanto da faceta real do pai – a ponto de que ela só pudesse ser satisfeita pela morte mítica do indivíduo que se habilita a exercê-la plenamente, afinal, nunca ninguém conseguiria corresponder aos seus altos encargos –, abre-se como que um vão que faz distar o próprio sujeito da inscrição que o situa na ordem simbólica. Em primeiro lugar, isso ocorre porque é esse o papel da castração paterna, tal como desempenhado pela função simbólica que lhe seria correlata: a saber, o de realocar o sujeito relativamente ao grande Outro, aliviando, assim, o fardo insuportável da castração materna, decorrente de sua entrada na linguagem, e que ameaça o sujeito com uma devoração sem restos. Em segundo lugar, no entanto, isso acontece porque, sendo depositária desse valor mítico, como que fundante da história do sujeito (ou seja, como sendo aquele momento a partir do qual o sujeito passa a ter algum espaço para agir historicamente, numa liberdade compatível com as determinações simbólicas que pesam sobre ele), fala-se frequentemente de sua não-ocorrência, e, em resposta a esta, daquilo que lhe viria em suplência. Assim, numa consideração generalizada, a clínica se beneficia de uma visada significativa, dadas as várias formações simbólicas análogas ao Nome-do-Pai com que se defronta. Sem desconsiderar a especificidade das soluções prescritas por cada uma dessas formações, vislumbra-se como que o horizonte comum de sua emergência:

Uma vez que haja degradação da função paterna, a clínica deixa perceber os sintomas tomando este lugar em suplência (fobias, delírios e outras modalidades sintomáticas). (...) segundo Lacan, as fobias, os delírios, e, de forma mais geral, os sintomas, têm também valor de pontos de basta [*point de capiton*], o que se deduz ordinariamente como casamento do desejo com a lei selado pela herança ordinária do parricídio originário: o supereu (ZAFIROPOULOS, 2003, pp. 212 e 213).

Por outra, isso também explica o motivo de que, para a devida consideração das fobias, fosse rigorosamente necessária a empresa de isolar o significante e de apreciá-lo em sua precedência sobre o significado: “(...) devemos perceber um fato que só se confirma pela distinção entre

---

<sup>275</sup> No prosseguimento desse mesmo excerto, Lacan diz ainda: “Chamo a atenção de vocês, de passagem, para o fato de que em francês, e em algumas outras línguas, entre as quais o alemão, *tuer*, matar, vem do latim *tutare*, que quer dizer *conservar*” (LACAN, 1995, p. 215). Tem-se aqui a possibilidade de fazer uma relação inusitada entre, de um lado, a observação sobre a etimologia da palavra francesa *tuer*, e, de outro, a escolha que fez Décio Pignatari (ou bem, uma de três escolhas, já que, ao falar de seu trabalho de verter *L'après-midi d'un faune* para o português, trata-se, nas suas próprias palavras, de uma “tridução”) para traduzir o verso de Mallarmé que diz “Ces nymphes, je les veux perpétuer”: segundo a fórmula original descoberta/inventada por Pignatari, lê-se “Vou perpematar essas ninfas” (CAMPOS, CAMPOS & PIGNATARI, 2006, p. 89).

significante e significado: nenhum dos elementos significantes da fobia tem sentido unívoco, nem é equivalente a um significado único” (LACAN, 1995, p. 292).

Por fim, diga-se que, na voga da moda estrutural, ao visar as fobias em seu caráter mítico, Lacan, acompanhando de perto os progressos teóricos de Lévi-Strauss, aplica-se a ler os mitos individuais do pequeno Hans utilizando-se do método e dos operadores formais recém-apresentados pelo antropólogo no artigo “A estrutura dos mitos”. Valendo-nos mais uma vez de Zafiropoulos, poderemos afirmar o seguinte:

Referindo-se neste momento, explicitamente, ao artigo de Claude Lévi-Strauss sobre “A estrutura dos mitos”, de 1955 (...), Lacan se engaja então numa aplicação, à clínica freudiana da fobia do pequeno Hans, do método de análise dos mitos proposto pelo etnólogo (ZAFIROPOULOS, 2003, p. 204).

\*

Essas incidências concretas estão longe de confinarem-se ao episódico, o que deve ter ficado perfeitamente claro pelo enorme alcance conceitual que, através dos esforços de Lacan, a ordem simbólica passa a reclamar no campo da psicanálise. Não por acaso, pelo espaço que recobrem, elas podem ser entendidas fornecer como que um testemunho da eficácia simbólica em cada uma das cinco psicanálises.<sup>276</sup> Com eles, estaria coberto um vasto espectro clínico, como talvez tenha sido o intento de Freud ao conceder certo privilégio teórico em sua exposição: respectivamente, a seguir a ordem de nossa exposição, estariam contempladas pelo escrutínio simbólico de Lacan a histeria, a neurose obsessiva, a psicose e a fobia.<sup>277</sup> No ensino do psicanalista francês, quando se fala de Dora, do Homem dos ratos, de Schreber e do pequeno Hans, trata-se de registros que certamente não se resumem a essas quatro ocorrências pontuais, como é um fato bem conhecido de todos os seus leitores. Mesmo no breve período de que se ocupa Zafiropoulos, a se estender do ano de 1951 ao ano de 1957, é comum que Lacan retome (sobretudo no decurso do seminário) um ou outro caso clínico de Freud para aprofundar algum aspecto conceitual, quer com vistas à teoria, quer com vistas à diretriz prática sob a qual o analista deve guiar-se. Mas, de qualquer forma, fazê-lo ordenadamente, e de maneira a mostrar

---

<sup>276</sup> Deve-se, claro, fazer uma exceção pontual ao caso do “Homem dos lobos”. Esse caso clínico, no entanto, havia sido o tema dos dois primeiros anos do seminário, excluídos da cronologia oficial segundo escolha do próprio Lacan. No prosseguimento do ensino do psicanalista, o caso será analisado diversas vezes, sob mais de uma perspectiva, como pode ser comprovado, por exemplo, no texto “Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a ‘Verneinung’ de Freud”.

<sup>277</sup> Diga-se, no entanto, que a caracterização da fobia como uma estrutura clínica não é um ponto pacífico entre os lacanianos. A seguir o próprio Lacan, a perversão (que também é abordada no quarto ano do seminário, ainda que de maneira lateral), junto às psicoses e às neuroses, estaria mais apta a ser descrita como tal.

a preponderância do simbólico nas injunções postas em questão por cada um desses casos, é uma demonstração muito clara da preocupação de ensaiar uma delimitação geral da psicanálise naquilo em que, por exemplo, ela não poderia mais ser confundida nem com a psiquiatria e nem com a psicologia.

Poder-se-ia dizer que era questão de ponderar, sem qualquer ligeireza, o peso da eficácia simbólica no plano da psicanálise. Com efeito, mais do que um sentido geral – como se a dispersar por toda parte a atmosfera de uma significação vaga em meio à qual o psicanalista houvesse começado a transitar sem nunca ter tomado os devidos cuidados contra uma eventual intoxicação causada pelo que quer que estivesse difundido nessa atmosfera –, é preciso dizer que o estruturalismo deu a Lacan régua e compasso: afóra a aparente obviedade de que o tratamento estrutural teria permitido, pelo seu enfoque linguístico, reavaliar o principal móvel em causa na análise (a saber, a fala), ele também possibilitou escrutinar o desejo do sujeito como estando completamente atravessado pelo símbolo. Sem sombra de dúvida, o assombro causado pela fecundidade do encontro de Lacan com Lévi-Strauss não chega a diminuir o assombro que suscita a linguagem cifrada empregada pelo psicanalista francês, tão díspar se considerada em contraste com a escrita muito clara, quase translúcida nas suas formações cristalinas, que vemos animar a obra de Freud. Se ampliamos essa disparidade como se ela tomasse o valor de uma questão de princípio – um pouco como se a contestar por um instante o caráter primeiramente fecundo do encontro do psicanalista com o antropólogo –, é mais do que razoável que reconheçamos a existência de aparentes desvios de rota nesse encaminhamento simbólico que Lacan veio a dar aos problemas inventados por Freud. Ao acompanhar Lacan nesse seu pretense “retorno a Freud”, não raro somos surpreendidos pelos caminhos pelos quais ele envereda, havendo mais de uma ocasião, quer em seu seminário, quer em seus obscuros escritos, para ficamos surpresos com os atalhos que ele considera viáveis ou inviáveis. Para disso tomar consciência, basta que nos ocupemos dos indícios de certas discordâncias doutrinárias. Assim, ainda com o auxílio de Zafirooulos, se seguirmos a pista de um desses indícios, seria preciso sustentar que, em continuidade com a sua rejeição inicial, manifesta desde a década de 1930 por ocasião de sua entrada na psicanálise, Lacan não teria chegado a conferir ao Édipo a mesma universalidade que lhe assinava Freud: antes, na década de 1950, é a importância do Édipo como um mito o que estaria em causa.<sup>278</sup> Seguindo uma

---

<sup>278</sup> Limitamo-nos a indicar aqui que o posicionamento de Lacan ante à universalidade do Édipo não é um ponto pacífico entre seus comentadores. Léa Silveira Sales, por exemplo, mantém que sim, ela seria afirmada pelo psicanalista francês, ao passo que Zafirooulos nega que esse seja o caso. De nossa perspectiva, é suficiente constatar que, se o Édipo se mantém no ensino de Lacan, ele devém um Édipo um tanto quanto heterodoxo.

outra pista, agora a nos fiarmos numa observação mais detalhista (observação, essa sim, que estamos dispostos a endossar), que concerne um problema distinto dentro do ensino do psicanalista, diríamos, junto a uma estudiosa desse mesmo período – isto é, o período em que se dá a acolhida do estruturalismo por Lacan, sendo a estudiosa em questão a prof. Léa Silveira Sales –, que, na apreciação das psicoses, o psicanalista francês escolhe privilegiar o mecanismo descrito por Freud como *Verwerfung* em detrimento daquele que se designava como *Verleugnung* (Cf. SALES, 2007, pp. 167 e 168). Atendendo a requisitos muito bem localizados em suas próprias teoria e prática – dentre os quais o anseio de marcar com maior precisão (maior até do que aquela a que havia chegado e mesmo indicado o próprio Freud) a distinção entre a neurose e a psicose –, Lacan não confere igual valor a toda e qualquer formulação freudiana, senão que atravessa a obra do fundador da psicanálise num sentido inédito, em grande medida tributário da eficácia simbólica posta em evidência pela antropologia estrutural.

De sorte que, acompanhando nisso Sales, quanto ao valor do “retorno a Freud”, seria mais produtivo concluir, não a favor de uma exegese estrita aplicada à obra do fundador da psicanálise, mas em busca de saber o que de novo se torna disponível pela releitura empreendida por Lacan:

Portanto, o que interessa averiguar não é se a leitura que Lacan fez de Freud foi uma leitura “bem feita”, que tentasse compreender o que o fundador da psicanálise “realmente quis dizer”, mas o valor da teoria que ele próprio passa a disponibilizar (SALES, 2007, p. 168).

Veríamos repontar inúmeras vezes essa desconformidade de Lacan àquele a quem ele diz retornar, se quiséssemos disso fazer o inquérito. No entanto, proceder a esse inquérito significaria negligenciar que a própria releitura de Freud aparenta beneficiar-se enormemente da disjunção entre significante e significado operada pela antropologia estrutural: não porque invista Lacan na posição de ignorar sumamente o significado intentado por Freud, criando, assim, a oportunidade de utilizar-se do texto deste para inocular ideias que lhe seriam completamente estranhas, talvez até contrárias ao seu sentido original; antes, a disjunção entre significante e significado traz consigo um questionamento sobre as condições de acesso a qualquer pudesse ser esse “sentido original”, permitindo, entre outras coisas, indagar sobre a razão para que tenha havido tantos desvios teóricos e práticos na história da transmissão da psicanálise. Com a entrada de Lacan no estruturalismo, é o próprio comentário aos textos de Freud que adquire um novo estatuto<sup>279</sup>: sem admitir um valor evidente para o que se toma de

---

<sup>279</sup> Aquilo que orienta a recuperação do sentido da obra de Freud, baseando-se na distinção entre o significante e o significado, parece bem expresso na seguinte passagem de “Função e campo da fala e da linguagem em

forma equívoca como os resultados absolutos a que teria chegado Freud, pode-se analisar a sua obra com um rigor inteiramente novo, talvez até com o mesmo apuro requerido pela fala de um analisante numa sessão clínica. Eis a razão para que Zafiropoulos relembre a importância de uma fórmula excogitada por Lacan ainda no primeiro ano de seu seminário, a estabelecer a proximidade essencial entre a interpretação analítica e o comentário de textos: “Comentar um texto é como fazer uma análise” (LACAN, 1986, p. 90). Por mais herético que tenha sido o “retorno a Freud” de Lacan, não se deve, portanto, duvidar da seriedade com que uma tal palavra de ordem foi levada a termo. O comentário de textos então dedicado ao fundador da psicanálise, a desdobrar-se no seminário numa desnorteante profusão de detalhes e de minúcias – profusão pela qual seria praticamente impossível exigir uma prestação de contas<sup>280</sup> –, é uma prova mais do que suficiente de que, em comparação com a grande maioria daqueles que se acreditavam legítimos herdeiros da invenção psicanalítica, Lacan estava decididamente mais disposto a enfrentar as dificuldades legadas pelo pensamento freudiano. E, a considerar o dogmatismo reinante em grande parte do campo analítico, isso se devia muito simplesmente a que Lacan estivesse disposto a fazê-lo. Tanto é assim que, desde o aporte teórico da antropologia estrutural, que pretendia conferir ao significante o estatuto de um operador conceitual verdadeiramente científico, tornava-se possível reabilitar os construtos míticos presentes no pensamento freudiano, que não se restringem a *Totem e tabu*, sendo localizáveis também na ideia de pulsão (em especial, na ideia de pulsão de morte). Esquivando-se ao naufrágio que o biologismo anunciava para a subjetividade, resguardava-se a verdade singular da psicanálise, não só porque este campo é devotado à singularidade dos homens que solicitam a sua ajuda, mas porque, em sendo esse campo, a psicanálise, bem ou mal, se apoia quase que inteiramente na prática e na teoria inventadas por Freud.

---

psicanálise”: “Mas não se trata aqui de imitá-lo [a Freud]. Para resgatar o efeito da fala de Freud, não é a seus termos que recorreremos, mas aos princípios que a regem” (LACAN, (1953)/1998, p. 293). Quanto a isso, o aporte de Ricardo Goldenberg é decisivo: “Porque o ‘Retorno sobre Freud’ é uma subversão (...), não uma exegese” (GOLDENBERG, 2018, p. 284).

<sup>280</sup> Posto que o que está em questão não é somente a correspondência factual do comentário àquilo que se comenta, mas, digamos assim, o valor relativo que um determinado texto de Freud adquire no sistema de sua obra, estabelecendo, pois, uma espécie de duplo parâmetro que, ele mesmo, não poderia ser considerado constante, porque vai sendo redimensionado conforme progride o seminário de Lacan.

### **II. 3. A nova visada da psicanálise e do inconsciente tal como implicada pela antropologia estrutural**

Sob um certo aspecto, que a eficácia simbólica tenha encontrado um solo tão fértil na psicanálise, esse é um fato que pode ser atribuído não só a determinadas características do percurso intelectual de Lacan, mas também à qualidade das próprias investigações de Lévi-Strauss. Faz-se necessário lembrar que, tal como exposto em capítulo anterior de nosso trabalho, a antropologia estrutural pensava o inconsciente como o mediador entre a subjetividade e a objetividade. Ou seja, ele era pensado como um campo que, para além dos mal-entendidos a que necessariamente conduz o expediente das identificações entre observador e observado (ou ainda, entre sujeito que conhece e objeto conhecido), pudesse ultrapassar as particularidades de um e outro, revelando o fundamento das determinações comuns a pesar sobre ambos. E esse campo, a colocar em causa qualquer coisa de intermédia entre o eu e o outro, corresponderia, afinal, à linguagem. De outra maneira, deveríamos simplesmente concluir que, doravante, com o passo avançado pela antropologia estrutural (secundado aí pela linguística que também se fundamentava na estrutura), o inconsciente poderia ser pensado de acordo com o modelo que se supunha descoberto na linguagem – o que certamente reverbera no dito de Lacan segundo o qual “o inconsciente está estruturado como uma linguagem”. Além do quê, Lévi-Strauss não só havia dado mostras de um fecundo diálogo com a psicanálise<sup>281</sup>, como teria chegado também a tratar mais diretamente da incidência da eficácia simbólica nos domínios dessa disciplina (que são, afinal, os domínios em que originalmente se fez anunciar o saber sobre esse algo que, de maneira radical, não se pode saber).

Com efeito, é esse o tema do artigo “A eficácia simbólica”. Um tal artigo trata especificamente de um procedimento de cura a operar por meio de certos ritos, o texto do etnólogo encontrando-se centrado na análise de um canto de procedência sul-americana tal como ela se tornou possível graças ao relato de Holmer e Wassen (Cf. LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 201). O detalhamento desse relato revela uma espécie de combate épico, recuperado em sua riqueza de recursos representativos, inclusive o recurso que se poderia denominar como sendo o de uma decomposição imaginária (Cf. LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 211).<sup>282</sup> Encenada com ídolos de madeira, passos de dança e falas “roteirizadas” de algumas das personagens

---

<sup>281</sup> Para ater-nos a apenas uma amostra, mencionaremos a ocasião em que, a exemplo da perversidade polimorfa freudiana, o etnólogo falava, no início de *As estruturas elementares do parentesco*, de um perverso social, a enxergar na infância, com a ajuda desse conceito, uma disponibilidade universal às mais diversas conformações culturais.

<sup>282</sup> Alude-se, por exemplo, a uma composição à *lá* Hieronymus Bosch. Talvez seja esse o motivo de Lacan citar este texto em particular em seu “O estádio do espelho como formador da função do eu”.



participantes do embate (quase a configurar um conjunto de *set piece*, ou bem o que seriam as árias da parturiente agonizante, do xamã e da parteira), trata-se aqui de uma espécie de encenação de uma luta. Uma luta bem curiosa, pelo local inusitado em que teria lugar, a saber, o útero de uma aldeã que sofre com as dores de um parto difícil: tendo sido perfeitamente localizada e descrita com alguma exatidão a região fisiológica donde provém a dor, a partir de então, essa região torna-se o alvo dos cuidados de toda uma curiosa dramatização. É como se houvesse ali a negociação do fim de uma sublevação. Exige-se, pois, que retornem ao seu posto prévio as entidades que habitam o órgão em discórdia, subjugadas pelo lento processo de pacificação empreendida pelo xamã, a qual deverá repercutir como um efeito real sobre o corpo da doente: “Poder-se-ia dizer que o canto constitui uma *manipulação psicológica* do órgão doente, e que é dessa manipulação que se espera que decorra a cura” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 207). Assim, o expediente simbólico recobre o corpo, a ponto de reverter as suas indisposições: “A cura consistiria, portanto, em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos, e aceitáveis, pelo espírito, dores que o corpo se recusa a tolerar” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 213). Manipulação espantosa por mostrar-se consequente mesmo quando confrontada com a dor, ou seja, mesmo quando encontra-se em face dessa eloquência a um só tempo muda e ruidosa que deveria ser capaz (ou assim se costuma pensar) de calar qualquer língua.

Os papéis minuciosa e rigorosamente respeitados, proferidos solenemente, a se estender desde antes da cessação da dor até depois do parto bem-sucedido, podem então surtir os efeitos da coerência de seu desempenho. E não se pode deixar de notar que a coerência só existe num sistema previamente dado, no qual se insere o indivíduo (no caso, no sistema de uma dada cultura, própria de um dado povo), em lugar de ser plasmada na solidão interior do psiquismo deste – assim como um soneto de Shakespeare, mantido em sua língua original, só pode evocar de maneira espontânea para um falante do inglês a ocorrência conjunta da cadência e do sentido em que se desenha a sua conformação específica (por mais que o soneto possa despertar, num leitor ou em alguém que o ouve, sensações individuais e, como tais, intransferíveis). Passível de correlação com o rito descrito no artigo de Lévi-Strauss – ainda que a estabelecer uma relação basicamente incidental –, vamos nos permitir recorrer aqui ao protesto de uma conterrânea de Shakespeare a quem ninguém deixaria de reconhecer um formidável exercício da língua: a queixosa, no caso, é a escritora Virginia Woolf, quem, em ensaio sobre a condição de estar doente, observava que, para nós, modernos, a doença comumente escapa tanto à língua como à literatura. Ao enfatizar essa condição, de ser fugidia à palavra, Woolf elencava como

uma das principais desvantagens de que a literatura se ocupe da doença o estado em que se encontrava a sua língua materna:

Por fim, entre as desvantagens da doença como assunto para a literatura, acha-se a pobreza da língua. O inglês, tão capaz de expressar os pensamentos de Hamlet e a tragédia de Lear, não tem palavras para a tremura e a dor de cabeça. Cresceu demais para um lado só. Uma simples estudante, quando cai de amores, conta com Shakespeare, Donne e Keats para dizer o que lhe vem à mente; mas se um sofredor tiver de explicar a um médico a dor que traz na cabeça, logo a língua fica seca (WOOLF, 2014, p. 123).

O protesto de Woolf pertence a uma época que, justamente, estava à procura de uma nova língua e de uma nova literatura, tendo a própria escritora contribuído como poucos na reinvenção de ambas. A denúncia dessa “pobreza da língua”, que não é necessariamente a denúncia de uma pobreza intrínseca à linguagem (como, aliás, parece comprovar o ritual analisado por Lévi-Strauss), ocorre, pois, num momento de esgotamento de certas formas estéticas; mas também quando certas práticas, até mesmo (ou sobretudo) as práticas médicas, deixam a doença completamente à margem do sentido. Em verdade, ao permanecer adstrita aos rendimentos que lhe proporcionou o método científico, a medicina teria perdido o costume de deparar qualquer constrangimento para com o ato de privar o paciente de sua fala, uma vez que o que importa, afinal, é que, sob os cuidados dela, o enfermo seja restabelecido em seu bem-estar, independentemente do que ele possa ter a dizer sobre isso<sup>283</sup> (o que, em parte, ajuda a explicar a desconfiança da medicina, ou daqueles que acreditam falar em seu nome, quanto à atuação da psicanálise). De sua parte, Lévi-Strauss – recorrendo a um sintagma que hoje não podemos ler sem estabelecer uma equivalência quase que instantânea com o grande romance de Marcel Proust – conclui o seu artigo de maneira a depreender, da análise do canto sul-americano e da prática xamânica que lhe seria correlata, os indícios para pensar a validade da psicanálise, no mesmo gesto em que afirma a valência de um tempo mítico em plena época da civilização mecânica:

Diante do fato de que o xamã não psicanalisa seu paciente, pode-se concluir que a busca do tempo perdido, que alguns consideram como a chave da terapêutica psicanalítica, é apenas uma modalidade (cujo valor e resultados são consideráveis) de um método mais fundamental, que deve ser definido sem que se recorra à origem, individual ou coletiva, do mito. Pois a *forma* mítica prima sobre o conteúdo do *relato*.

---

<sup>283</sup> Essa, claro, é uma percepção muito mais ideológica da questão do que factual. Ainda que haja uma certa tendência de emudecer o paciente na medicina moderna, não se pode concluir daí que ela, na efetividade de sua prática, seja de fato absolutamente avessa à fala ou ainda à subjetividade daqueles de que trata.

Pelo menos é isso que a análise de um texto indígena nos parece ter ensinado. Porém, num outro sentido, bem sabemos que todo mito é uma busca do tempo perdido. Essa forma moderna da técnica xamânica que é a psicanálise retira suas características específicas, portanto, do fato de na civilização mecânica não haver mais lugar para o tempo mítico, a não ser no próprio homem. Dessa constatação, a psicanálise pode retirar uma confirmação de sua validade e, ao mesmo tempo, a esperança de aprofundar suas bases teóricas e alargar sua compreensão dos mecanismos de sua eficácia, por intermédio de um confronto de seus métodos e objetivos com os de seus grandes predecessores, os xamãs e os feiticeiros (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 220).

A leitura comparada, entre a psicanálise e as técnicas de xamãs e feiticeiros, possibilita recuperar um liame perdido entre palavra, padecimento e mito (vínculo suspeitado pela literatura modernista, e, arriscamos dizer, tramado por ela através de meios que também guardam alguma afinidade com a invenção freudiana): afinal, é a isso que alude a “eficácia simbólica” do título do artigo de Lévi-Strauss.

Para efeito de interpretação, é preciso esclarecer que o artigo em questão, pelas questões que aborda e pelas soluções que disponibiliza, poderia ser dito fazer parte de uma tríade de textos a compreender tanto o artigo “O feiticeiro e sua magia” como o escrito um pouco mais longo intitulado “Introdução à obra de Marcel Mauss”. Assim, encontra-se perfeitamente justificado que, no prosseguimento de *Antropologia estrutural*, “A eficácia simbólica” suceda imediatamente a “O feiticeiro e sua magia”, que, por sua vez, também data de 1949.<sup>284</sup> Tal como os outros dois textos, “A eficácia simbólica” encerra os motivos de um pensamento mágico, mais propriamente nomeada em seu título. E é possível encontrar nele, como no artigo anterior, uma comparação entre a psicanálise e o xamanismo, tese defendida com maior ênfase nesse texto. Em direção contrária àquela em que se moviam alguns psicanalistas, que procuravam estabelecer paralelos entre, de um lado, os doentes mentais, e de outro, os xamãs e os feiticeiros<sup>285</sup>, Lévi-Strauss situa essas práticas terapêuticas segundo um mesmo fundamento, numa movimentação que atesta uma outra atitude para com o sentido, bem como para com aquilo em que ele implicaria a razão humana. Sem sombra de dúvida, ainda que a comparação não comporte nenhum sentido pejorativo para a invenção de Freud, ela tampouco significa que sejam imediatamente equivalentes a psicanálise e o xamanismo. Tal como já

---

<sup>284</sup> Como os dois artigos antecedem “Introdução à obra de Marcel Mauss”, eles talvez devam ser compreendidos como que a antecipar alguns dos problemas que, nesse texto, serão discutidos com muito maior detalhe, em especial, o conceito de símbolo zero.

<sup>285</sup> Não podemos deixar de lembrar, no entanto, que esse tipo de aproximação estava autorizada pelo subtítulo de *Totem e tabu*: “Sobre algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos”. O próprio Lévi-Strauss o lembra em entrevista a Didier Eribon. Cf. ERIBON & LÉVI-STRAUSS, 2005, p. 154.

havia sido proposto em “O feiticeiro e sua magia”, existiria a possibilidade de traçar circuitos que dispõem, segundo as respectivas ordens prescritas pelos saberes em questão, o mito (individual ou coletivo), o padecimento e a fala, tornando, pois, evidente a pertinência da aproximação entre psicanálise e xamanismo por meio do exame de uma determinada manipulação psicológica a incidir sobre um órgão doente, e servindo-se, para tanto, unicamente do símbolo. Utilizando-se de um artifício típico do arsenal estruturalista, Lévi-Strauss promove dessa maneira uma espécie de apreensão diferencial da psicanálise, fazendo-o pelo contraste desta com o xamanismo. Logo, ele pode observar (muito embora o faça um tanto esquematicamente) que a fala corre em sentidos opostos nas duas práticas: na psicanálise, quem fala é o paciente, enquanto na sua contraparte ameríndia, é o xamã quem, por uma enunciação quase dramática, conduz os ritos encantatórios com o objetivo de curar o doente. E não se visa à mesma coisa nesses dois procedimentos, uma vez que o xamã tenta aplacar uma dor física e o psicanalista, por seu turno, encaminhar a um bom termo uma desordem psíquica. Em todo caso, o expediente da ordem simbólica é comum a ambos, o que a partilha dos elementos postos em circulação nas duas circunstâncias, a despeito de apresentar-se sob uma certa inversão dos procedimentos, já era capaz de indicar. A manipulação dos xamãs, que é manipulação a operar sobre certos órgãos; a intervenção na psicanálise, que é entendida incidir sobre todo um conjunto de ideias; independentemente da diferença relativa àquilo a que se destinam, são elas manobras a compreender sempre o suporte do símbolo para a sua realização.

De uma tal atuação suportada pelo símbolo, conviria destacarmos, com o auxílio das análises de Lévi-Strauss, uma certa aptidão dramática da efetividade posta em questão por essas práticas. Muito embora arrisquemos resvalar nos clichês que costumam comparar a vida a um teatro, num outro sentido poderemos nos colocar um pouco melhor posicionados para entender o apelo desses lugares-comuns. O que faz perguntar, naturalmente, pelo estatuto do inconsciente nesse contexto, que seria exatamente o contexto em que a vida de um indivíduo se deixa ler como um texto. Seria o inconsciente um roteiro ou um *script*? Seria ele o *script* que define exatamente todos os detalhes subjetivos da encenação de uma vida, determinando desde sua cenografia até a sua iluminação, desde o tempo de entrada e saída dos atores até a sua coreografia e a entonação de suas falas? O *script* não é uma metáfora de todo ruim para acercar-se daquilo em que o inconsciente se transformou após o estruturalismo. Ou bem ele não *seria* uma metáfora de todo ruim, não fosse a sua pesada pressuposição, não só de um texto perfeitamente constituído na disposição intencional de seu significado, mas, igualmente, quando requer a interveniência do contra-regra e do ponto – como se fosse possível imaginar,

a propósito da cena montada pelo inconsciente, aquele último soprando desde as coxias as palavras certas a serem recitadas pelos atores nos instantes apropriados. Com frequência, é o que se espera do inconsciente, a saber, que ele se reduza à realização de uma programação, um itinerário traçado e cumprido em toda a sua miríade de minudências: a dupla pressuposição do *script* consiste tanto em que o tenham escrito como em que o tenham posto para funcionar; ou, simplificada, a sua pressuposição reside em que a sua execução dependa, de maneira nada menos que essencial, do planejamento de alguém, presumivelmente uma pessoa ciente dos fins que pretende alcançar com a elaboração de seu roteiro. A metáfora da vida como teatro geralmente prima, não pelo texto, mas pela direção que o comanda. De sorte que, ao ler os artigos de Lévi-Strauss que versam sobre o pensamento mágico, é um efeito bem previsível o de que sejamos então tragados por uma certa ambiguidade, incapazes que nos encontramos de conceber o exercício da feitiçaria ou a performance do rito xamânico como alguma outra coisa que não uma encenação: considerando-se que, aí, a encenação não teria a função predominantemente estética que uma peça de teatro desempenha para nós, seria inevitável imaginar não só uma direção consciente por detrás dessa encenação, como também o seu efeito deliberado de engodo, quer este se destine às pessoas sujeitas à prática em questão, quer às pessoas que se tornaram os eventuais observadores dessa prática. Ou bem seríamos as testemunhas da atividade de um charlatão, ou bem as suas vítimas diretas. Mas, como trata de mostrar “O feiticeiro e sua magia”, a feitiçaria não é uma atividade exclusiva de charlatões, ainda que os admita em suas fileiras; muito pelo contrário, o mais frequente é que ela seja o ofício de pessoas que, sem serem desonestas, desconfiam de seus dons, bem como da competência de seus pares. Ou, dito de outra maneira, a feitiçaria não é a obra fechada de um conciliábulo secretamente encerrado em si mesmo a conspirar contra uma sociedade por ele percebida como nada mais que a fonte inesgotável de inumeráveis espólios. Ela, de maneira surpreendentemente complexa, funciona – assim como, na expressão de Galileu, deveria a Terra, a despeito daquilo que obrigavam-no a confessar, ser dita mover-se em torno do sol (segundo o que se registra, o dito clássico, talvez apócrifo: *eppur si muove!* [*e, no entanto, se move!*]). E ela funciona (ou bem se move, isto é, é semovente) sem que ninguém o queira ou sem que ninguém o tenha planejado: não é de todo incomum que até mesmo os seus oficiantes fiquem surpresos quando testemunham a sua eficácia.<sup>286</sup>

Haveria, portanto, uma atuação do inconsciente para-além dos indivíduos, em lugar de uma atividade interior ao psiquismo destes. Digamos assim, um inconsciente que se eleva sobre

---

<sup>286</sup> A esse respeito, vale conferir o caso de Quesalid, tal como relatado em “O feiticeiro e sua magia”.

os homens, arranhando as alturas do platonismo. Ou melhor, tem-se a partir de agora um inconsciente que reatualiza num outro contexto as personagens históricas de Platão e de Kant, considerando-se que, ao mesmo tempo em que postula um novo estatuto para as ideias (tal como o havia feito o filósofo de Königsberg<sup>287</sup>), não chega nunca a lançar mão do recurso de um sujeito transcendental. Devemos mesmo nos permitir caracterizar esse inconsciente um pouco mais detalhadamente tendo em vista esses dois parâmetros dispostos pela tradição do pensamento filosófico. Assim, observaremos que, de um lado, como se sabe, uma das principais consequências da teoria platônica das formas era a de subordinar as realidades concretas àquelas que seriam os seus modelos ideias: tomando um exemplo específico, dentre muitos outros possíveis, o referencial dos inúmeros cavalos existentes seria qualquer coisa como um cavalo prototípico, absolutamente isento de defeitos, o modelo a fornecer a medida de suas contrapartes empíricas, com as quais ele nunca poderia coincidir, e isso exatamente enquanto representasse o ideal capaz de discriminá-las como sendo as suas cópias. De acordo com uma das possíveis interpretações dessa teoria, o Cavalo, modelo indefectível para as suas cópias terrestres mais ou menos degradadas, seria nada menos que um cavalo perfeito, a existir de fato num mundo separado, o mundo das Ideias. Caracterização que o estruturalismo rejeitaria, pois, apesar de advogar uma distância intransponível entre o significado e o significante<sup>288</sup>, que é uma distância instituída como se do mundo sensível à sua referência ideal, o significante, entretanto, não fazia qualquer menção a uma materialidade extra-mundana. O inconsciente estrutural não é um acervo de estátuas, nem o mobiliário de um artesão sumamente habilidoso, e tampouco o gabinete labiríntico de um taxidermista divino: ele não é habitado por entidades sólidas, perfeitamente configuradas em sua individualidade, como se desde sempre entregues à forma sob a qual são reveladas pela luz do dia. À diferença do inconsciente coletivo jungiano (Cf. LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 223), o qual seria mais aparentado a uma coleção de figuras imóveis ou de mandalas repletas de significados profundos, o inconsciente estrutural não reconhece a necessidade de uma correlação unívoca entre os símbolos e o que eles simbolizam. Por mais que haja uma concordância por parte dos grandes nomes do estruturalismo quanto à necessidade de criticar o chamado princípio da arbitrariedade do signo linguístico, tal como este havia sido estabelecido por Ferdinand de Saussure no *Curso de linguística geral* (ponto em que concordavam Jakobson, Benveniste e Lévi-Strauss), nem por

---

<sup>287</sup> É conhecida a passagem da *Crítica da razão pura* a que fazemos referência, a qual corresponde aos parágrafos B 370 a B 377, em que Kant discute o emprego filosófico de termos novos e antigos, dando-se então um destaque particular ao emprego do termo "ideia" na filosofia de Platão.

<sup>288</sup> Lembremos: distância que deveria ser transposta pelo próprio significante, a saber, por aquele significante especial que Lévi-Strauss chama de "símbolo zero".

isso seria preciso decidir-se por uma univocidade dos símbolos – como se, por exemplo, o leão simbolizasse, sempre e inequivocamente, a coragem. O significante é concebido por esses teóricos como uma entidade diferencial, que nada significa por si só, já que o seu valor depende inteiramente da posição que ele ocupa em relação aos demais significantes: por fazer parte de um sistema, e isso obrigatoriamente, a sua posição seria, em sua própria essência, indefinida, podendo, por conseguinte, assumir os mais diversos valores. O caráter coletivo do inconsciente estrutural não fixa para ele nenhum catálogo de mitos ou de sonhos, assim como nenhum baralho de tarô – apesar de depará-lo atuante em cada um desses exemplares do símbolo.

Por outro lado, enquanto implica um sistema de variáveis que deslocam os seus respectivos lugares por intermédio de transformações co-pertinentes, o significante não traz consigo apenas os outros significantes, mas carrega também o fardo do significado. Com efeito, a estrutura significante se qualifica como uma espécie de maquinaria responsável pelo processamento do significado, maquinaria que o condiciona e o prepara segundo certas regras próprias à sua coerência sistemática. Decerto, é preciso levar em consideração que, quaisquer possam ser as imagens que se queira supor dotadas de um significado imutável – como, por exemplo, no baralho de tarô, a da figura representada pela carta do homem enforcado ou do marinheiro fenício afogado (esta última uma conhecida imagem emprestada à simbologia do tarô por T. S. Eliot em *The waste land*<sup>289</sup>) –, não seria possível acordar a nenhuma delas uma

---

<sup>289</sup> A menção a esse grande poema de Eliot, que talvez pareça completamente despropositada, tem o objetivo, até que bastante módico, de exemplificar um procedimento característico a uma obra de arte sumamente moderna que faz considerável uso de temas simbólicos herdados a tradições as mais diversas. Como se sabe, em sua primeira edição, o livro se fez acompanhar de sete páginas de notas explicativas, desvendando algumas de suas referências literárias e, sobretudo, a sua simbologia altamente cifrada. Informado por um grande livro da antropologia de sua época – *The Golden Bough [O ramo dourado]*, de James George Frazer –, ele às vezes sugere estar sumamente preocupado em recuperar alguma dimensão do homem, dimensão perdida entre os escombros do início do século XX. Possivelmente, a dimensão de uma eficácia simbólica. Mas devemos notar que o poema não se reduz a um mosaico de tradições perdidas. É bem verdade que, após incluir “(...) citações, alusões ou imitações de pelo menos trinta e cinco diferentes escritores (alguns deles, como Dante e Shakespeare, mantidos como colaboradores recorrentes) – bem como de várias canções populares; e introduzir passagens em seis línguas estrangeiras, incluindo o sânscrito” (WILSON, 2007, p. 719), um dos últimos versos do poema diz: “These fragments I have shored against my ruins”. Ou ainda, na tradução de Caetano Galindo: “Com tais cacos escorei minhas ruínas” (ELIOT, 2018, p. 149). Não deixa de ser pertinente, no entanto, que o poeta tenha conseguido criar algo de novo a partir desses fragmentos, uma inovação formal significativa, tendo chegado até mesmo a alcançar uma nova prosódia. Pelo menos era isso o que avaliava Edmund Wilson, em seu reconhecimento da força poética de Eliot: “(...) então ele foi capaz de agregar, mesmo aos ritmos emprestados, às palavras citadas de seus grandes predecessores, uma nova música e um novo sentido” (WILSON, 2007, p. 720). Parece-nos, esse poder de criação da poesia apresenta-se sob magnitudes diversas em Lévi-Strauss e em Lacan. O método de Eliot lembra, certamente, a *bricolage* lévi-straussiana; mas lembra a mais justo título a citação tal como a pratica Lacan. Um dos motivos para isso é que, tanto para o psicanalista como para o poeta, a repetição do dito mostra que este não esgota o dizer. De maneira que, por referência ao poema de Eliot, esperamos enfatizar o modernismo do psicanalista francês. O que talvez possa ser constatado pela leitura de um de seus textos em particular, a saber, “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, em que Lacan cita um trecho de *The hollow men* (Cf. LACAN, (1956)/1998, p. 284); e texto que conclui com a citação do tríplice *Da* (Damyata, Datta, Dayadhvam) dos *Upanishad* (Cf. LACAN, (1956)/1998, pp. 323 e 324), tal como procede Eliot no desfecho de *The waste land*.

posição privilegiada, por mais que sejamos compelidos a fazê-lo por nossos sentimentos morais ou pelos afetos que tais imagens suscitam em nós: Roman Jakobson lembrava, através de um exemplo bastante eficaz, que, enquanto para nós, ocidentais, as vestes negras é que fazem as vezes de lembretes infalíveis do luto, na cultura chinesa uma tal função seria cumprida pela indumentária de cor branca. O relativismo do símbolo, um elemento de uma evidência quase óbvia tanto para linguistas como para etnólogos, previne quanto às tentações de identificar o significante ao significado. O que não deve, contudo, levar a crer que o símbolo estaria completamente entregue ao acaso: que ele seja passível de deslocamentos aparentemente impossíveis, conduzindo-o até mesmo a assumir valores contraditórios, o fundamental, todavia, é que esses deslocamentos deem a conhecer algo de sua natureza estrutural. Portanto, num dado sistema simbólico, para constatar a necessidade própria à natureza do significante, não basta averiguar a semelhança de uma coisa à outra, por exemplo, do leão à coragem, ou da morte à escuridão; em direção completamente diversa, seria preciso ponderar o que essa correlação implica numa certa totalidade de significantes em sua relação com os significados. Ao fazê-lo, os símbolos deixam de dissimular a sua aptidão lógica, não raras vezes aproximada, em nossa própria concepção do “pensamento selvagem” (que, por sua vez, costuma ser o equivalente de um “pensamento primitivo”), de uma etapa “pré-histórica” da razão humana.<sup>290</sup> Nenhuma soma de afetos ou de experiências afetivas seria capaz de render a eficácia do símbolo: a coerência do sistema significante não admite que a sua ordem seja derivada de um acúmulo de interações dos homens com o seu ambiente, não importa se acúmulo individual ou coletivo. Como bem havia percebido Hocart, citado por Lévi-Strauss em "A estrutura dos mitos": “Às falhas inerentes à escola psicológica (...) acrescentava-se, assim, o erro de crer que ideias claras

---

Ademais, é preciso notar que o mosaico de citações de Eliot, ainda que se traduza como uma nova prosódia, não consegue restituir integralmente a ordem de uma eficácia simbólica: suscitando a impressão de que o seu poema dialoga muito bem com o mal-estar civilizatório acusado pela psicanálise, a sua imagética compõe-se em grande parte de profecias não cumpridas e de memórias recalçadas. Esse poema, cujo título faz pensar na ideia de uma terra “infertilizada”, coloca em dúvida que a civilização material europeia, que se mostrava tanto mais auto-destrutiva quanto mais fosse desenvolvida, pudesse ainda reproduzir-se (ou melhor, ele coloca em causa um divórcio entre a fertilidade dessa civilização e a sua efetiva capacidade de reproduzir-se materialmente): antes de legitimar o seu império, a cultura europeia faz uma ressurgência no mínimo importuna, a ser lida em certa ocasião como uma inscrição tumular, ou mesmo a materializar-se como um cadáver que ameaça ser desenterrado.

<sup>290</sup> O que não quer dizer, claro, que os sistemas significantes sejam imediatamente equivalentes ao pensamento, ou bem àquilo que nós chamamos de pensamento, geralmente associado ao papel diretor de uma razão consciente de si mesma. Isso quer dizer, entretanto, que o sistema significante se torna sério candidato ao papel de principal provedor da matéria mesma do pensar, afinal, a linguagem é que possibilita ao pensamento tomar um corpo efetivo. Talvez devamos dizer, como o faz Jean-Claude Milner em *Introduction à une science du langage [Introdução a uma ciência da linguagem]*, que a linguagem, antes de ser propriamente racional, é *ratiomorfa*. Cf. MILNER, (1989)/1995, pp. 288 e 289. Para uma outra tradição linguística, que afirma mais decididamente a impossibilidade de identificar o pensamento à linguagem, existe, ainda assim, a hipótese de Sapir-Whorf, a qual, como é de conhecimento geral, condiciona o pensável aos limites do que pode ser dito.



pudessem surgir de emoções confusas” (HOCART apud, LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 221). Ou, para apelar à metáfora que Lévi-Strauss emprega em “A eficácia simbólica”, esse seria um sistema “(...) tão alheio às imagens como o estômago aos alimentos que o atravessam” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 219). Seguindo a citação, inspirada por uma espécie de viés organológico<sup>291</sup>, o inconsciente seria definido como um

Órgão de função específica, [que] limita-se a impor leis estruturais, (...) [as quais] lhe esgotam a realidade, a elementos esparsos que lhe vêm de fora - pulsões, emoções, representações, lembranças. Poder-se-ia dizer, portanto, que o subconsciente é o léxico individual no qual cada um de nós acumula o vocabulário de sua história pessoal, mas que tal vocabulário só adquire sentido, tanto para nós mesmos quanto para os outros, na medida em que o inconsciente o organiza de acordo com suas leis, fazendo dele, assim, um discurso (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 219).

Nesse contexto, como vimos, o inconsciente vem a ser encarado como um órgão de função específica. Órgão que tende, porém, a reverter a uma condição inespecífica<sup>292</sup>, donde ele viria a assumir, desde uma originária indiferenciação, outras especificidades. No caso, a fazê-lo na medida em que é estômago, mas também pode ser língua. E isso não só porque estaria atrelado à linguagem, como pelo fato de que, no afã antropológico do estruturalismo de perscrutar a sistematicidade da cultura, esse órgão se desdobrava em paladar: numa breve passagem do capítulo quinto de *Antropologia estrutural*, “Posfácio aos capítulos III e IV”, Lévi-Strauss

---

<sup>291</sup> Compreensão organológica que, diga-se de passagem, faz ver uma série de paralelos entre o estruturalismo de Lévi-Strauss e o pensamento alemão de fins do século XVIII e início do XIX. Márcio Suzuki tratou de algumas das convergências entre o romantismo alemão e o estruturalismo francês, por exemplo, em “Le partage de l’Absolu” [“A partilha do Absoluto”]. Cf. SUZUKI, 2019. Se, a certa altura de sua produção intelectual, o antropólogo impõe essa sorte de deriva romântica ao estruturalismo, faria todo sentido que esse mesmo aspecto fosse rastreável no pensamento de Lacan, considerando-se a via que ele trilhou para realizar o seu “retorno a Freud”. Entretanto, ainda que haja afinidades entre o psicanalista francês e os românticos alemães (como, aliás, havia também certas afinidades entre Freud e os colaboradores da revista *Athenaeum*), comprovando-o as relações singulares que cada um deles entretém com a poesia e com o cristianismo, no ensino de Lacan, existe uma tendência de preterir o esquema organológico pelas composições barrocas: isso ocorre tanto em sua escrita como em suas teorizações, e tanto mais à medida em que o Real vai retroagindo sobre o simbólico, e à estrutura do inconsciente não resta mais a função específica de um órgão, mas o efeito indiscernível de uma torção que se verifica apenas por hipótese, no tempo diferido de um sintoma.

<sup>292</sup> Ficamos limitados aqui à especulação, é claro, porque discussões desse gênero nem sempre recebem a atenção que mereceriam, mas seria de se perguntar se não estaria a cargo do corpo da estrutura a função que a filosofia clássica chamava de *synsthésis*. Essa função, que pode ser entendida como o sentimento de si, tendeu a ser apreciada pela filosofia moderna como um perfeito equivalente da consciência. No entanto, isso ocorreu a despeito do que teria sido possível depreender da filosofia clássica, porque, aí, a *synsthésis* era uma função associada à sensibilidade corporal. A esse respeito, Cf. *An archeology of a sensation*, de Daniel Heller-Roazen. Uma tal função, quando se tomam como referências as teorizações diversas de Lévi-Strauss e de Lacan, faz pensar em pelo menos dois sentidos possíveis para a locução “corpo da estrutura”, num caso como aquilo que existe na natureza, no outro, como o que é feito faltar a esta última.

chega a falar de “gustemas” (Cf. LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 99), que seriam as unidades significantes mínimas a determinar o gosto culinário numa dada cultura.

Deveríamos dizer, talvez, que o significante não encontra nenhum sabor em tudo o que prova, senão aquele que ele mesmo coloca na ampla matéria que se oferece à sua voragem. Um *script*, nós cogitávamos mais acima; mas, desse *script*, não importa em absolutamente nada a direção “consciente e pessoal”, e sim o seu texto. Ou melhor, o que realmente importa aí é a textura de sua malha, a qual, articulada segundo uma composição significativa, empresta necessidade às contingências que, vida afora, são capturadas nessa rede. Uma solução eminentemente kantiana, como devem rememorar os ecos do transcendental que reverberam desde a seguinte passagem da *Crítica da razão pura*:

Com efeito, a própria experiência é uma forma de conhecimento que exige concurso do entendimento, cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objetos, por consequência, *a priori* e essa regra é expressa por conceitos *a priori*, pelos quais têm de se regular necessariamente todos os objetos da experiência e com os quais devem concordar. No tocante aos objetos, na medida em que são simplesmente pensados pela razão – e necessariamente – mas sem poderem (pelo menos tais como a razão os pensa) ser dados na experiência, todas as tentativas para os pensar (pois têm que poder ser pensados) serão, conseqüentemente, uma magnífica pedra de toque daquilo que consideramos ser a mudança de método da maneira de pensar, a saber, *que só conhecemos a priori das coisas o que nós mesmos nelas pomos* (KANT, 2001, pp. 46 e 47, B XVIII, grifo nosso).

Contudo, o significante subverte a unidade transcendental da apercepção kantiana: parece-nos que existem pelo menos dois aspectos a permitir que falemos numa defasagem dessa apercepção implicada pela preponderância do significante sobre o significado. Como que a nos instalarmos no amplo espectro das representações, apreenderíamos mais facilmente essas defasagens nos extremos de um tal espectro. Num dos extremos, que designaremos como “infra-representacional” – como se fala em infra-vermelho, isto é, em referência ao espectro das frequências que caracterizam as ondas eletromagnéticas (compreendendo aí a exígua faixa daquilo que seria a luz visível), a faixa que seria correspondente à região situada abaixo do limiar do vermelho –, a defasagem é devida à característica diferencial dos significantes: enquanto necessitam de outros significantes para deparar o significado, a enunciação de um único significante (digamos, um fonema qualquer) não estabelece uma correspondência imediata com nenhuma representação (com a possível e solitária exceção da representação do próprio fonema enunciado). De sorte que, se o Eu deve poder acompanhar todas as minhas representações, ainda que se pudesse concedê-lo de direito, não seria possível admitir esse

princípio de fato, porque, nesse nível, não haveria qualquer representação a ser acompanhada pelo Eu: antes, o Eu seria uma instância virtual, evocada pelas ressonâncias de um passado imediato ou distante, ou ainda projetada num futuro próximo ou remoto, sem nunca adequar-se propriamente ao presente. No extremo oposto, que trataremos por “ultra-representacional”, teríamos a ultrapassagem do significado: muito embora o Eu veja os limites mais baixos da representação serem atingidos, a ponto de que ele possa cortejá-las – e isso à medida em que tomem consistência as significações que lhes seriam correlatas –, permanece como opaco o subsequente encadeamento dessas significações. Isso ocorreria porque, em contraste com a linearidade do discurso, existiria uma múltipla estratificação do significante, a instituir circuitos que atravessam a fala em variadas direções, donde adviriam ressignificações de toda ordem.<sup>293</sup> De forma geral, diríamos que a consciência, sob a efígie do significante, é fraturada irremediavelmente, ficando dividida entre uma consciência *de* que se fala e uma consciência *do* que se fala: o que talvez não indicasse nada de fundamentalmente novo, não fosse a anulação operada pelo significante de um certo preconceito segundo o qual a consciência de que se fala deveria guiar-se em conformidade estrita com a consciência do que se fala. Muito pelo contrário, quanto a esse aspecto, a preponderância concedida ao significante pelo estruturalismo anuncia uma inusitada revolução.<sup>294</sup>

Se a revolução copernicana da filosofia crítica de Kant havia sido em alguma medida inspirada pela física newtoniana<sup>295</sup> (física que, lembremos, apesar de ser o primeiro grande exemplo de uma física universal e altamente matematizada, ainda deixava uma vasta margem para a correlação da intuição ao conceito), a linguística e a antropologia estruturais fazem girar as coisas em outro sentido: ainda que percebam a experiência como sendo requerente de uma espécie de esquematismo transcendental (encontrando-se ela então condicionada por formas “puras” da intuição), em verdade, as duas acabam por fazer com que a experiência subjetiva

---

<sup>293</sup> Às vezes com verdadeira brusquidão relativamente ao impulso de que eram dotadas as significações originais. É o que poderíamos chamar de a sua destinação trágica, a recordar-se a frase que encerra o *Édipo Rei* de Sófocles: “Atento ao dia final, homem nenhum/ afirme: *eu sou feliz!*, até transpor/ – sem nunca ter sofrido – o umbral da morte” (SÓFOCLES, 2007, p. 111).

<sup>294</sup> A bem da verdade, reforçando certas afinidades geralmente ignoradas com o estruturalismo, um romântico como Novalis já havia predito essa revolução em seu *Monólogo*: “Quando se fala e quando se escreve, acontece algo de louco: a verdadeira conversação é um puro jogo de palavras. Espantamo-nos (e podemos até nos divertir) ao perceber que as pessoas acreditam falar ‘pelas coisas’. Exatamente o que a linguagem tem de peculiar: cuidar só de si mesma, eis o que todos ignoram. (...) Se fosse possível fazer todo mundo compreender que, na linguagem, as coisas estão dispostas como nas fórmulas matemáticas [...] Estas constituem um mundo à parte, jogam só com si mesmas, não exprimem outra coisa a não ser a sua prodigiosa natureza, e por isso mesmo são tão expressivas!” (NOVALIS, apud CALASSO, 2004, p. 126).

<sup>295</sup> Lembremos que quem o diz é o próprio Kant, em nota à longa passagem que citamos há pouco. Cf. KANT, 2001, BXVIII.

humana seja percebida como se condicionada antes de mais nada por diversas línguas e culturas (isto é, por diversas razões ou *lógos*), sem estabelecer qualquer hierarquia entre estas. É o que diz claramente Lévi-Strauss na abertura de *O Cru e o Cozido*, elucidando alguns dos aspectos de sua dívida para com Kant (lembrando, claro, que este livro é de 1964):

Ao deixar-se guiar pela busca dos imperativos mentais, nossa problemática se aproxima da do kantismo, embora caminhemos por outras vias, que não conduzem às mesmas conclusões. O etnólogo não se sente obrigado, como o filósofo, a tomar como princípio de reflexão as condições de exercício de seu próprio pensamento, ou de uma ciência que é a de sua sociedade e de seu tempo, a fim de estender essas considerações locais a um entendimento cuja universalidade só pode ser hipotética e virtual. (...) [O etnólogo] Prefere, à hipótese de um entendimento universal, a observação empírica de entendimentos coletivos, cujas propriedades, de certo modo solidificadas, lhe são reveladas por inumeráveis sistemas concretos de representações (LÉVI-STRAUSS, 2004b, pp. 29 e 30).

Na sequência dessa conhecida passagem, Lévi-Strauss encampa o juízo de Paul Ricoeur sobre o estruturalismo, segundo o qual este teria dado lugar a um “kantismo sem sujeito transcendental” (Cf. LÉVI-STRAUSS, 2004b, p. 30). E, seguindo adiante, Lévi-Strauss explica que a sua empresa etnológica poderia muito bem conduzi-lo além, chegando até a eliminar definitivamente a referência aos sujeitos:

Como nos pusemos em busca das condições para que sistemas de verdades se tornem mutuamente convertíveis, podendo, pois, ser simultaneamente admissíveis por vários sujeitos, o conjunto dessas condições adquire o caráter de objeto dotado de uma realidade própria, e independente de todo e qualquer sujeito (LÉVI-STRAUSS, 2004b, p. 30).

Não nos esqueçamos que essa é uma consequência depreendida pelo etnólogo após um considerável intervalo de tempo desde que suas primeiras obras estruturalistas vieram a público. Logo, trata-se de uma consequência pensada e refletida num período em que a sua influência sobre Lacan havia decrescido significativamente. Ainda assim, uma consequência que conserva a sua pertinência no que diz respeito à conformação geral da antropologia estrutural, mesmo tratando-se de seu início: não à toa, a passagem citada há pouco começa por restabelecer a continuidade entre, de um lado, a pesquisa que se principia com *O Cru e o Cozido*, o primeiro volume das *Mitológicas*, e, do outro, aquela empreendida em *As estruturas elementares do parentesco*, distante de *O Cru e o Cozido* quinze anos. De maneira que, de uma ponta a outra, o estruturalismo, em antropologia, poderia ser dito combater os avatares da subjetividade, dificultando seriamente a enunciação de um Eu. Ou bem ele teria imposto

enormes barreiras a que esse Eu fosse capaz de reaver o que, de agora em diante, lhe aparecia como alienado numa outra instância, tendo sido transferido à posse da estrutura.

A instância reflexiva que se chama de eu, a qual a psicologia clássica privilegiava como se dotada de uma especial faculdade de síntese, acabava, assim, por ser desbancada pelo estruturalismo. Não deveremos falar necessariamente numa morte do Eu<sup>296</sup>; mas, isso sim, na existência de um eu aluvial, transportado e depositado nos reflexos do indivíduo pelas correntes do significante. E não é difícil ver porque é que o estruturalismo, com essa sua pronunciada componente anti-narcísica, teria chamado a atenção de um psicanalista que, dentre as suas contribuições mais originais quando de sua entrada nos domínios desbravados por Freud, havia se esforçado por mostrar como o eu, tradicionalmente tido como o lugar por excelência da identidade, existe, antes, em estrita dependência da alteridade<sup>297</sup>: dando um incremento à sua teoria do imaginário, o eu poderia ser dito incidir do lado do significado, encontrando-se, pois, à mercê do significante. No entanto, por mais que a aliança de Lacan com o estruturalismo possa ser considerada óbvia em seus propósitos, esse é também o motivo de um paradoxo, para não falar logo em uma contradição das mais escandalosas: afinal, aquele mesmo Lacan que havia se recusado a sondar as profundezas da alma, posto que estivesse receoso de que as obscuridades do inconsciente freudiano engolfassem a concretude do sujeito, ele próprio vinha agora a acatar a uma determinação inconsciente, determinação a recair tão imperiosamente sobre os indivíduos que acabava por implicar na exclusão da perspectiva de “todo e qualquer sujeito”? A julgar pelas aparências, se essa era a sua solução, tratava-se de uma solução digna de Alexandre diante do nó górdio.<sup>298</sup> Portanto, seria uma saída mais fácil imaginar que, com a sua entrada no paradigma estrutural, Lacan terá sofrido uma mudança drástica, até mesmo irreversível, e que em seu ensino o sujeito deixará de ter qualquer espaço.

---

<sup>296</sup> A não ser, talvez, em tempos não-presentes, cuja dimensão seria introduzida pelos encadeamentos do significante em sua sistematicidade estrutural: do ponto de vista de uma sincronicidade estrutural, o homem já está morto, ou desde sempre destinado à morte.

<sup>297</sup> Impossível não recorrer, neste ponto de nossa argumentação, a este trecho de “A agressividade em psicanálise” (texto de 1948), trecho em que se trama de forma tão hábil elementos oriundos da etnologia ao reconhecimento daquilo que no eu seria alteridade: “Somente a mentalidade antidialética de uma cultura que, por ser dominada por fins objetivantes, tende a reduzir ao ser do *eu* toda a atividade subjetiva, pode justificar o assombro produzido num van den Steinen pelo bororo que profere: ‘Eu sou uma arara.’ E todos os sociólogos da ‘mentalidade primitiva’ esfalfam-se em torno dessa profissão de identidade, a qual, no entanto, nada tem de mais surpreendente para a reflexão senão afirmar ‘Eu sou médico’, ou ‘Sou cidadão da república francesa’, e com certeza apresenta menos dificuldades lógicas do que promulgar ‘Eu sou um homem’, o que, em pleno valor, só pode querer dizer isto: ‘Sou semelhante àquele em quem, ao reconhecê-lo como homem, baseio-me para reconhecê-lo como tal.’ Essas diversas fórmulas só são compreensíveis, no final das contas, em referência à verdade do ‘Eu é um outro’, menos fulgurante na intuição do poeta do que evidente aos olhos do psicanalista” (LACAN, (1948)/1998, p. 120).

<sup>298</sup> Ou seja: para não perdermos a metáfora de submissão completa do sujeito, a solução de um conquistador e regente de povos.

Seria mais fácil imaginá-lo, de fato, mas isso não consistiria em outra coisa senão em fingir que não existe nada de problemático aqui. Com efeito, assim como acontecia com o que poderiam ser as primeiras impressões a respeito do “retorno a Freud” – impressões que davam margem à suspeita de seu teor supostamente farsesco, já que ele tem de afigurar-se muito discrepante em relação àquilo que seriam as imagens cultivadas em torno do fundador da psicanálise –, fica-se igualmente desancado quanto ao que possa significar o veredicto que tenta decretar a identidade de Jacques Lacan como a de um legítimo e inequívoco estruturalista<sup>299</sup>: afinal, mais uma vez, o significante não coincide com o seu pretense significado. Diga-se, em primeiro lugar, que isso ocorre porque faz-se imprescindível reparar na polissemia de um termo crucial. Quando Lacan diz, em 1946, no texto “Formulações sobre a causalidade psíquica”, que o inconsciente é uma ideia “inerte e impensável” (Cf. LACAN, (1950)/1998, p. 183), não deparamos aí nenhuma contradição realmente escandalosa. Apoiados no fato de que, por uma escolha bem sopesada de seu autor, esse texto é um dos que compõem os *Escritos*, o que ocorre é que o inconsciente negado por Lacan antes de sua guinada estrutural não coincide de maneira alguma com o inconsciente tal como ele o aceita após o encontro com Lévi-Strauss. Em lugar de uma opinião flutuante, temos aí, muito pelo contrário, uma constante do pensamento lacaniano. Do que se trata, pois, é de negar uma certa ideia do inconsciente, ideia que o entende apenas como o negativo da consciência, como aquilo que se obtém ao invertê-la, o seu interior mais profundo, mais escondido e difícil de acessar: um pouco como nos ensinou a representá-lo o imaginário popular, um inconsciente que seria tido como um reino confuso de emoções em conflito perene que se agitam sob a derme. De fato, essas profundezas afetivas, não se pode encontrá-las em Lacan, nem antes e nem depois do “retorno a Freud”.<sup>300</sup> Retomando o consagrado juízo de Paul Ricoeur sobre o estruturalismo, é preciso lembrar que, além de falar num “kantismo sem sujeito transcendental”, ele também matizava o inconsciente a que um tal movimento de ideias dava guarida, mencionando então um “(...) inconsciente mais kantiano que freudiano, um inconsciente de categorias, combinatório...” (RICOEUR, apud. LÉVI-STRAUSS, 2004b, p. 30, nota 3). Quanto ao sujeito, no entanto, a equivocidade de fato ganha o terreno: o emprego da palavra “estruturalista” para referir-se a Lacan revela uma inevitável contradição, e isso na exata proporção em que o psicanalista realmente tenha pretendido

---

<sup>299</sup> O A questão de estabelecer a filiação de Jacques Lacan ao estruturalismo é, por si só, bastante complexa. Sem nos ocuparmos diretamente dela, nós remetemos o leitor ao juízo muito bem abalizado a que conduz a tese de Léa Silveira Sales, *Determinação versus subjetividade - apropriação e ultrapassagem do estruturalismo pela psicanálise lacaniana*.

<sup>300</sup> Teremos oportunidade de ver, no entanto, que o inconsciente de Lacan, em sendo em alguma medida kantiano, é também freudiano num sentido que o faz diferir significativamente do inconsciente estrutural.

encontrar na estrutura um ponto de apoio através do qual alavancar o seu ensino. Evitando ceder a maiores ambiguidades, é preciso declarar muito categoricamente, como o faz Gilson Iannini, que “(...) se, para Lévi-Strauss, não há sujeito possível, para Lacan é a estrutura que ‘põe em cena o sujeito’” (IANNINI, 2013, p. 103). Restituir a esse gesto a sua gravidade, contudo, representa uma tarefa árdua, envolta, como já pudemos antecipar, em pura contradição: se o inconsciente estrutural, melhor sucedido que o seu duplo freudiano, logra o seu determinismo sem apelar à interioridade psicológica, tanto pior para o sujeito, que vê-se condenado inapelavelmente à fatalidade daquilo o que a estrutura da linguagem lhe assina. O que não significa, porém, que a enunciação de um sujeito posto em cena pela estrutura deva ser tomada como um simples absurdo: se não é questão de desprezar por inteiro o seu valor teórico pela contradição que um tal gesto envolve, a sua eficácia deverá consistir, então, em sustentar a contradição que permite, não exatamente enunciá-lo, mas o ato mesmo de sua enunciação.

A começar a nossa análise dos meios pelos quais sustentar essa contradição – sem, contudo, ultrapassar o mero preâmbulo nesta subseção da segunda parte de nossa tese –, teríamos a dizer que as estratégias adotadas pela psicanálise lacaniana, de um lado, e pela linguística e antropologia estruturais, de outro, são consideravelmente distintas no que diz respeito a seus encaminhamentos teóricos. Sem ainda tirar os olhos do juízo de Ricoeur, acompanhando-o, agora, até o fim (ou, pelo menos, acompanhando-o até onde Lévi-Strauss quis que nós o lêssemos), veríamos que, com o inconsciente estrutural, estaríamos às voltas com um “...sistema de categorias sem referência a um sujeito pensante...*homólogo à natureza; talvez ele até seja a natureza...*” (RICOEUR, apud. LÉVI-STRAUSS, 2004b, p. 30, nota 3, grifo nosso). Essa última consequência, que torna a estrutura homóloga à natureza, se é aceita até com uma certa serenidade por Lévi-Strauss quando dela trata na abertura de *O Cru e o Cozido*, não tem qualquer paralelo em Lacan. Assim como a recusa de um inconsciente profundo, escondido sob a derme, é uma constante em seu pensamento, também o é a afirmação de um desejo desemparelhado de todas as necessidades naturais. A bem da verdade, a certa altura de seu ensino – que não coincide com nenhuma outra senão com a do “retorno a Freud” –, a função do simbólico é, em larga medida, a de fazer com que o desejo apareça em sua perversão originária, para sempre desviado de suas destinações naturais. Uma função que terá sido discriminada em suas sutilezas conceituais com um claro propósito teórico. Mas que, como tal, estabelece um reparo teórico obviamente destinado a um incremento da prática, servindo, antes, aos analistas, e não ao esclarecimento daqueles que se submetem à análise. Para a psicanálise lacaniana, o desejo do sujeito não corresponde de maneira alguma a uma peça a ser

exibida num museu de história natural; tampouco o psicanalista, ao instrutor a guiar o analisante pelos corredores escuros dessa galeria com o objetivo de que não se desencaminhe o seu tutelado. Quando retoma, na conferência “O mito individual do neurótico”, o caso freudiano do “Homem dos ratos” (analisante que, nessa sua deriva animalesca<sup>301</sup>, poderia ser confundido com o exotismo de um espécime mórbido, que houvesse sido dissecado para que se expusesse ao público os traços extraordinários de sua fisionomia mental), Lacan não deixa de observar que “(...) qualquer leitura atenta perceberá que seu interesse provém da extrema particularidade do caso” (LACAN, 2008a, p. 18). Logo em seguida, ele confere como que valor de diretriz às exigências de Freud de não permitir que a teoria faça obstáculo à apreensão daquilo que seria particular a cada um dos analisantes com que se defronta a prática clínica<sup>302</sup>: “Como Freud sempre destacou, cada caso deve ser estudado em sua particularidade, exatamente como se ignorássemos tudo da teoria” (LACAN, 2008a, p. 18). Estar avisado das determinações prevalentes na estrutura da neurose obsessiva não previne o psicanalista do “corpo-a-corpo” com um analisante que porventura se revelasse, no curso da análise, como sendo realmente um obsessivo: destacando um entre vários motivos, isso ocorre porque de nada adiantaria informar ao paciente o mal de que ele padece se não houver a possibilidade de que uma tal intervenção concorra, em algum sentido, para interromper aquilo que é experimentado como uma extrema sujeição. Problema agravado pelo fato de que, neste caso, a sujeição de certa forma converge com o próprio *nonsense* manifesto pela fala do indivíduo. Diremos, pois, que o que não fazia problema na antropologia e na linguística estruturais, isso é que constituía precisamente o verdadeiro núcleo da problemática da psicanálise – pelo menos tal como Lacan pretendia restabelecer a sua teoria e a sua prática.

---

<sup>301</sup> Não somos os primeiros a fazer menção a esse caráter certamente curioso dos casos freudianos, que é o de dar relevo a uma espécie de faceta animal de seus pacientes. Maud Ellmann, em seu *The nets of modernism [As redes do modernismo]*, ao ensaiar uma aproximação entre a literatura modernista e a psicanálise freudiana, nota o seguinte: “(...) de maneiras diversas, ambos, o modernismo e a psicanálise, colocam em questão os limites entre o humano e o animal. Freud, por exemplo, torna-se uma espécie de Circe que transforma seus pacientes em animais, nominalmente, se não corporalmente, nos relatos dos casos do Homem dos Lobos e do Homem dos Ratos, assim como no caso do pequeno Hans, que se qualifica a ser designado como o Menino dos Cavalos” (ELLMANN, 2010, pp. 11 e 12). Lacan, por sua vez, a certa altura de seu pensamento, parece conferir a essa faceta animal um estatuto simbólico, resgatando como que o seu valor totêmico.

<sup>302</sup> O que ressoa, certamente, o dito de Charcot segundo o qual “*La théorie c'est bon, mais ça n'empêche pas d'exister*” [“A teoria é boa, mas não impede que algo exista”]. Mas não sem lhe acrescentar uma dissonância muito característica.



## **II. 4. Discrepâncias estratégicas em face da estrutura: a ausência de um referente natural para a psicanálise**

Quando tentamos situar as três vertentes do estruturalismo mencionadas até aqui – quais sejam, a linguística estrutural, a antropologia estrutural e a psicanálise lacaniana, todas elas visadas no presente momento sob a versão que assumiram durante a década de 1950 (isto é, quando Lacan foi mais diretamente influenciado pelo estruturalismo) –, quando tentamos situá-las relativamente ao lugar ocupado pela prática científica e às aspirações fomentadas por esta, dizíamos, os resultados obtidos serão desiguais, necessariamente: não só porque diferem os objetos conceituais de suas respectivas teorias, mas porque, ao falar da psicanálise lacaniana, não é certo que estejamos lidando com uma ciência ou mesmo com uma disciplina que se quisesse científica. Ou, se por um determinado período de tempo era possível caracterizá-la desta última forma, seria instrutivo reconhecer que, nesse momento de suas atividades (lembramos, durante a década de 1950<sup>303</sup>), sem poder aceder ainda à condição de ciência, a psicanálise lacaniana não parece negar às suas irmãs de estrutura a honra de ter adentrado o elevado reino da necessidade. Em verdade, mirando-se nelas, a psicanálise de Lacan como que vislumbra para si mesma a possibilidade de um futuro não menos brilhante, mas que, neste momento, não se encontrava inteiramente ao seu alcance. O que traz consigo alguns questionamentos fundamentais. Se não uma ciência, como deveria então ser classificada a psicanálise? Seria ela uma técnica, como a dos xamãs e dos feiticeiros nas sociedades indígenas? Aceitar o estatuto que lhe passa a conferir a eficácia simbólica condenava-a a um receituário de fórmulas prontas e sumamente dependentes de uma crença difusa e irrefletida por parte dos analistas quanto a seu poder de cura? De outro lado, se pretendente de um matrimônio com a ciência, a psicanálise deverá investir o analista na posição de deter exclusivamente em suas mãos a verdade do sujeito, como o médico que sabe que os micro-organismos e demais fatores patógenos agem indiferentemente à crença daqueles que sofrem com as doenças decorrentes dessa atuação, e que, portanto, dispõe, quase como um soberano, do conhecimento sobre a viabilidade ou inviabilidade de um tratamento? Ora, essas são questões difíceis de responder que, por sua própria natureza, não comportam nem uma simples assertiva e nem uma negativa simples. Como parece apontar a complicação dessas questões, haveria nelas uma contradição irreduzível, a saber, a contradição entre afirmar uma interveniência baseada na eficácia simbólica e, no lado oposto, a legitimidade a ser reconhecida à prática científica: como manter as duas ao mesmo tempo? Como sustentá-las sem que sejam

---

<sup>303</sup> Quanto às aspirações do psicanalista durante esse período, Cf. LACAN, (1953)/1998, pp. 289 e 290.

mutuamente excludentes? Afinal, existe uma eficácia simbólica que possa pretender-se científica?

O psicanalista francês não se furtou a tais implicações, tendo sempre se esforçado para estar à altura das complicações advindas da guinada estrutural de seu ensino. Mas é preciso ter em consideração uma certa reticência, manifesta por seu “meio-dizer”, a partir da qual Lacan conduz a discussão que resulta dessas questões. Às vezes, essa reticência, que não deixa de manifestar uma espécie de prudência, chega até a evocar os ares de um certo anacronismo, o que, não sem paradoxos, acaba por lhe emprestar tonalidades de uma abusiva imprudência, que só aumenta a desconfiança de seus opositores (como se fosse uma confissão de idolatria supersticiosa a sua recusa de instituir, de uma só vez e por todas, a cientificidade da psicanálise). Tomando um único exemplo, repararemos que, no início da conferência “O mito individual do neurótico”, Lacan dizia:

A psicanálise, devo lembrar a título de preâmbulo, é uma disciplina que no conjunto das ciências se apresenta a nós com uma posição realmente particular. Costumam dizer que ela não é uma ciência propriamente dita, o que parece implicar por contraste que ela é simplesmente uma arte. É um erro, se por isso entendermos que ela é tão-somente uma técnica, um método operacional, um conjunto de receitas. Mas não é um erro se empregarmos essa palavra, “arte”, no sentido em que era empregada na Idade Média, quando se falava das artes liberais – vocês conhecem a série que vai da astronomia à dialética, passando pela aritmética, a geometria, a música e a gramática (LACAN, 2008a, pp. 11 e 12).

No próprio gesto com que afasta a psicanálise da condição de um pobre receituário, ele a aproxima de um conjunto de práticas e saberes pertencentes a uma época que, mesmo se de maneira equivocada, é comumente tida como o sinônimo do obscurantismo no pensamento ocidental. É bem verdade que a comparação com as artes liberais da Idade Média não permanece gratuita, sendo explicada logo mais, numa passagem em que fica sugerido, pelo conjunto das disciplinas que perfazem essas artes liberais (mencionadas no trecho citado acima), o apoio que o sentido humano encontra sobre a letra e sobre o número:

Pois bem, a psicanálise talvez seja atualmente a única disciplina comparável a essas artes liberais, pelo que conserva dessa relação de medida do homem consigo mesmo – relação interna, fechada sobre si mesma, inesgotável, cíclica, que o uso da fala comporta por excelência (LACAN, 2008a, p. 12).

De qualquer forma, a despeito do suporte da letra e do número, a justificativa para essa comparação aparenta reivindicar algo que não se encontra imediatamente contemplado por

nossa concepção de mundo (tal como esse algo é aludido pela expressão “medida do homem consigo mesmo”), concepção regida, em grande parte, pela preponderância que nela adquiriu a ciência moderna. A propósito da psicanálise, falaríamos, então, de algo que se encontra fora do universo científico, como se ela lhe constituísse uma exceção pontual?

Não poderemos responder a essa última questão diretamente porque, se de fato se trata de uma exceção à ciência, isso não quereria dizer, de forma alguma, que a psicanálise estivesse satisfeita em declarar-se como uma técnica sobrenatural, o que seria simplesmente absurdo; ou, ainda, que ela houvesse admitido a sua eficácia como sendo comparável à de um reles placebo, o que, afinal, não explicaria nada (a eficácia psicológica do placebo não sendo um melhor candidato ao determinismo e à causalidade que a eficácia simbólica). Antes, sem negligenciar o peso dessa questão, deveremos retomar a análise das divergências entre Lacan e os demais estruturalistas quanto a suas respectivas estratégias teóricas. De forma que, se nos deixarmos pautar mais uma vez pela antropologia de Lévi-Strauss, não teremos qualquer problema em retornar ao lugar reservado à ciência por nossa atual visão de mundo, assim como nos sentiríamos impelidos a restabelecer à natureza o posto privilegiado que a promoção da ciência ao eixo central da razão pelo pensamento moderno parece implicar. Em verdade, seríamos como que instados a fazê-lo. Decerto, o etnólogo não ignorava que a psicanálise – na sua perspectiva, se não descendente, ainda assim uma parente próxima do xamanismo e da feitiçaria indígenas – não se resume em informar ao paciente a natureza do mal que o aflige, como se estivesse dando a este como cura o próprio diagnóstico. A eficácia simbólica mantém certa distância daquilo que é usual na medicina informada pela ciência moderna:

A paciente [do rito xamânico], tendo compreendido, faz mais do que resignar-se, ela fica curada. Nada de comparável ocorre com nossos doentes quando se lhes explica a causa de seus problemas invocando secreções, micróbios e vírus (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 213).

Sem sombra de dúvida, isso significa estabelecer uma autonomia para a eficácia simbólica, conquanto, como dito, as práticas que ela secunda não estejam exatamente compreendidas dentro do paradigma da medicina moderna. Todavia, no andamento de “A eficácia simbólica”, o confronto da psicanálise com o xamanismo requereria ainda um outro critério, a saber, um critério que estaria por fornecer, e que seria o de um substrato biológico, talvez até bioquímico:

A analogia entre os dois métodos seria ainda mais completa se admitíssemos, como Freud parece ter sugerido duas vezes, que a descrição em termos psicológicos da estrutura das psicoses e neuroses deva um dia desaparecer, dando lugar a uma concepção biológica, ou até bioquímica. Eventualidade essa que poderia estar mais próxima do

que parece, já que pesquisas suecas recentes evidenciaram diferenças químicas, relativa à taxa de polinucleotídios, entre as células nervosas de indivíduos normais e a de alienados (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 217).

Assim, a aludida autonomia deve ser considerada relativa, pois a base desse funcionamento autônomo é a suscetibilidade do corpo humano à ação do símbolo, resultando, da parte de Lévi-Strauss, na expectativa de uma fundamentação orgânica para esta última:

A eficácia simbólica consistiria precisamente nessa “propriedade indutora” que possuiriam, umas em relação às outras, estruturas formalmente homólogas que podem se edificar com materiais diversos nos vários níveis do ser vivo – processos orgânicos, psiquismo inconsciente, pensamento consciente. A metáfora poética fornece um exemplo familiar desse procedimento indutor, mas seu uso corrente não lhe permite ultrapassar o psíquico. Constata-se assim o valor da intuição de Rimbaud, quando dizia que ela pode também servir para mudar o mundo (LÉVI-STRAUSS, 2008, pp. 217 e 218).

A homologia dos vários níveis, tal como referida nesse trecho, não é uma solução de ocasião. Na verdade, ela perpassa todo o trabalho de Lévi-Strauss, podendo ser localizada em alguns aspectos cruciais de seu estruturalismo. Com efeito, em sua famosa entrevista a Didier Eribon, Lévi-Strauss pôde explicar que a noção de transformação, absolutamente fundamental para a sua compreensão e elaboração da estrutura (tal como ele mesmo o elucida na sequência dessa entrevista), não lhe chegou pela matemática, pela lógica e nem mesmo pela linguística (apesar de ter assumido, em sua conformação antropológica, aspectos próprios a cada uma delas). Antes, ela dava testemunho de suas afinidades eletivas para com a biologia:

[A noção de transformação] Veio-me de uma obra que para mim desempenhou um papel decisivo, e que li durante a guerra, nos Estados Unidos: *On Growth and Form*, em dois volumes, de D'Arcy Wentworth Thompson, publicado pela primeira vez em 1917. O autor, naturalista escocês (...), interpretava como transformações as diferenças visíveis entre as espécies ou órgãos animais ou vegetais no seio de um mesmo gênero. Isso foi uma iluminação, tanto que logo iria perceber que esta maneira de ver inscrevia-se numa longa tradição: antes de Thompson, havia a botânica de Goethe, e antes de Goethe, Albert Dürer, com seu *Traité de proportion du corps humain* (ERIBON & LÉVI-STRAUSS, 2005, p. 162).

A longa tradição em que se vê inscrito Lévi-Strauss, de respeitados naturalistas, não comportaria uma inusitada aproximação entre o etnólogo e o fundador da psicanálise, uma vez que se possa referir o denominador comum correspondente ao nome Goethe, provavelmente o

escritor a exercer maior influência sobre a vida e a obra de Freud<sup>304</sup>? Se esse paralelo pode ou não ser traçado, o que nos cabe dizer aqui é que Lacan nunca se aventurou a fazê-lo.

Mas, mais do que isso, de sua parte, é preciso dizer que Lacan não só não procedeu a um tal paralelo, como o evitou deliberadamente.<sup>305</sup> Decerto, não porque ignorasse a ascendência de Goethe sobre Freud, o que seria muito facilmente desmentido recorrendo-se à penúltima parte de “O mito individual do neurótico”, que, além de ser dedicada à análise de uma passagem de *Poesia e verdade*, a célebre autobiografia do escritor alemão, também demonstrava o cuidado de preparar o seguinte juízo (o qual consta da última parte da mencionada conferência):

Pode-se dizer de Goethe que, por sua inspiração, sua presença vivida, ele impregnou e animou extraordinariamente todo o pensamento freudiano. Freud reconheceu que foi a leitura dos poemas de Goethe que o lançou nos seus estudos médicos e decidiu, ao mesmo tempo, seu destino, mas isso é pouco perto da influência do pensamento de Goethe sobre a sua obra (LACAN, 2008a, pp. 43 e 44).

Porém, mesmo em seus textos mais programaticamente estruturalistas, Lacan não se conforma à re-inscrição da antropologia freudiana no seio da Natureza, por mais que a proximidade com Goethe pudesse sugerir uma solução desse tipo: “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, que já sabemos ser um texto bastante marcado pelo encontro com Lévi-Strauss, abre com uma invectiva contra o argumento reducionista de submeter todas as províncias da psicanálise ao império da neurobiologia. O que não teria como consequência inevitável o desabono de Lévi-Strauss, porque ainda poderíamos imaginar que as suas razões “homológicas” não se deixam confinar a um reducionismo qualquer; em lugar desse reducionismo, aliás, essas razões parecem infundir, não a estrutura da consistência própria à realidade, mas a realidade da consistência própria à estrutura.<sup>306</sup> Contudo, seguindo mais

---

<sup>304</sup> Para informar-se um pouco dessa influência, convém a leitura do ensaio “Com Goethe: os libertadores” (um dos capítulos do livro *Freud com os escritores*), de autoria de Edmundo Gómez Mango. Destaquemos um detalhe, importante para a carreira de Freud, ainda que seja basicamente anedótico: o de que, como registrado pelo próprio fundador da psicanálise, a figura do grande escritor alemão tenha desempenhado um papel não irrelevante na sua escolha de cursar a faculdade de medicina. Recorrendo ao ensaio de Mango: “O fato de, por ocasião de uma conferência pública, pouco antes de entrar na faculdade, ter assistido a uma leitura de *A natureza*, texto então atribuído a Goethe, ‘decidiu minha matrícula em medicina’, escreve ele [isto é, Freud]” (MANGO & PONTALIS, 2017, p. 38).

<sup>305</sup> A esse respeito, é preciso insistir, como o faz em várias ocasiões Slavoj Žižek, que a psicanálise muito pouco ou nada tem que ver com uma certa concepção de vida bastante cara ao pensamento alemão de fins do século XVIII e início do XIX: “Ou seja, o Inconsciente freudiano nada tem que ver com o isso da *Lebensphilosophie* (e, consequentemente, o sujeito do inconsciente nada tem que ver com o ego)” (ŽIZEK, 2008, p. 201).

<sup>306</sup> O que, aos olhos de Lévi-Strauss, viria a se confirmar, mais tarde, com a descoberta do DNA, que de certo modo funciona sob um princípio eminentemente combinatório. Cf. ERIBON & LÉVI-STRAUSS, 2005, p. 153.

adiante nesse mesmo texto de Lacan, torna-se patente o quão pouco vale para o psicanalista a tradição da história natural: “Analogia não é metáfora, e o recurso que nela encontraram os filósofos da natureza exige o gênio de um Goethe, cujo próprio exemplo não é animador” (LACAN, (1956)/1998, p. 264). Subitamente, a homologia dos vários níveis biológicos a que havia apelado Lévi-Strauss poderia ser aproximada, pelas inspirações intelectuais que recorda (e que, mais tarde, toma prontamente como suas efetivas precursoras), de uma simples analogia, à qual não seria prudente dispensar os expedientes e nem os méritos da ciência moderna. Também assim é que a interpretação que o etnólogo havia dado ao dito de Rimbaud, segundo o qual a metáfora poética é capaz de mudar o mundo<sup>307</sup>, não encontrará prosseguimento no trabalho de Lacan – não porque o psicanalista não reconhecesse a potência criativa da poesia, mas porque resolve abordá-la (e mesmo margeá-la) por outras vias. A metáfora e sua potência criadora, pelo menos tal como as acolhe a psicanálise lacaniana, teriam um outro estatuto. E assim também, no ensino de Lacan, a própria estrutura, o símbolo e, de maneira mais geral, o significante não serão nunca reintegrados à ordem natural.

## II. 5. Ligeiro reparo a Markos Zafiropoulos

Mantendo em mente o sistema de afinidades referido acima, nos seja permitido um ligeiro desvio, com o qual nós deveremos nuançar os argumentos desenvolvidos até aqui. Como não terá passado despercebido para o leitor, nós fizemos um considerável uso do comentário de Markos Zafiropoulos, o qual desenvolve a tese de *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour a Freud: 1951 – 1957* de forma a estabelecer uma inegável filiação, quase que sustentada por estrita prova material, entre as concepções teóricas do antropólogo e aquelas que, em sequência, desenvolve o psicanalista. Dentre as hipóteses que amparam a tese central de seu livro, teríamos o destaque que o autor confere para a especial localização cronológica de “A eficácia simbólica”, artigo que chega a tratar explicitamente da transferência analítica (a qual corresponde a uma questão técnica crucial para a prática clínica da psicanálise), e que, do lado da produção lacaniana, se veria seguido de perto não só do texto “Intervenção sobre a transferência”, mas também do primeiro ano do seminário (isto é, na cronologia oficial estabelecida por Lacan), intitulado “Os escritos técnicos de Freud”. Ou seja, após a abertura de um novo horizonte para a concepção teórica de uma questão técnica de suma importância para a psicanálise, veríamos, da parte de Lacan, a reconsideração radical da prática e da teoria

---

<sup>307</sup> Tal como essa interpretação consta de passagem citada acima, extraída de “A eficácia simbólica”.

analíticas. Ademais, na sequência desse que aparenta ter sido um primeiro encontro entre o psicanalista e a antropologia de Lévi-Strauss, haveria, ainda da parte de Lacan, os vultosos empréstimos de operadores conceituais formulados dentro da tradição recém-constituída do estruturalismo (operadores conceituais retidos não só a Lévi-Strauss, mas também a Ferdinand de Saussure, a Roman Jakobson e a Émile Benveniste).

A bem da verdade, essa tese de Zafirooulos não chega propriamente a ultrapassar a condição de uma hipótese, sem jamais encontrar confirmação direta das personagens envolvidas (confirmação cuja existência, obviamente, tornaria a hipótese praticamente supérflua); mas, ainda assim, trata-se de uma hipótese muito persuasiva, até pelas coincidências aparentemente despropositadas trazidas à luz pelo relevo de tais contiguidades teóricas: seria ao acaso que o rito xamânico analisado por Lévi-Strauss em “A eficácia simbólica” diga respeito a uma mulher com dores que revelam um desconforto originado em seu útero? Não se encontraria aí um dos possíveis motivos, mesmo que incidentais, que o teriam levado, nesse texto, a abordar também a psicanálise, cuja descoberta fez-se pela escuta dedicada à fala das histéricas<sup>308</sup>? O estabelecimento da credibilidade de uma fala antes tida como absolutamente incoerente e desprovida de razão, não raras vezes suspeita de completa insinceridade, não seria esse um propósito comum tanto ao Freud que inaugura a prática analítica, como ao antropólogo que dota de novo estatuto conceitual as práticas falantes do xamã e do feiticeiro indígenas? Lacan talvez tenha percebido como ninguém uma espécie de homologia entre os gestos de Lévi-Strauss e de Freud. E Zafirooulos talvez esteja correto ao enfatizar as contiguidades cronológicas que indicam derivar a psicanálise lacaniana (tal como ela se dá a ver na década de 1950) da então nascente antropologia estrutural. É bem provável, aliás, que seja esse o caso (na medida, é claro, em que se possa matizar a palavra “derivar” na sentença anterior). Contudo, no que diz respeito à psicanálise, tanto no ponto de partida inicial da escuta das histéricas como no “retorno a Freud” de Lacan, a transferência não vem sem resistência.

O que isso quer dizer? De maneira abreviada, quer dizer muito simplesmente que a psicanálise não pode se livrar tão facilmente do sujeito. O que nos obriga a assinalar uma falta grave de Zafirooulos: uma certa unilateralidade que acaba limitando alguns de seus juízos a respeito da configuração teórica do ensino de Lacan. De tanto focar a importância que o encontro com Lévi-Strauss teve para o “retorno a Freud”, Zafirooulos não percebe que a sua denúncia relativa ao esquecimento geral operante sobre a dívida contraída por Lacan com a

---

<sup>308</sup> Em tempo oportuno, lembramos que a histeria, condição médica historicamente associada às mulheres, era uma patologia atribuída a uma inflamação do útero.

antropologia estrutural acaba por voltar-se contra ele mesmo, posto que o autor não consegue enxergar a procedência de uma série de outros elementos imprescindíveis à psicanálise lacaniana.<sup>309</sup> A sua leitura, por mais bem fundamentada que seja, peca no seguinte aspecto: ela incorre no equívoco, sedutor para qualquer pesquisador que se aplica a reconstituir um sistema de pensamento (mas especialmente enganador no caso de um pesquisador que se dedica a fazer isso com o psicanalista francês), de tentar responder inequivocamente à pergunta “de que linhagem descende Jacques Lacan?”. De outra maneira, seríamos levados a dizer que não existe uma estrutura única com a qual referenciar o parentesco do psicanalista. Como já pudemos indicar, a extração da psicanálise lacaniana é vária, e ainda que conseguíssemos enumerar os muitos candidatos à sua paternidade, não haveria um meio infalível de avaliar a contribuição de cada um deles. Ou pelo menos não sem dificultar sobremaneira a compreensão de sua imprevista coordenação no ensino de Lacan.<sup>310</sup> Antes, é preciso notar, com Christian Dunker, que, quanto a esse aspecto, o essencial consiste numa certa modalidade de transposição conceitual, uma “migração clínica de conceitos”, a qual seria responsável por borrar os limites entre a clínica e a metapsicologia na produção lacaniana:

Na obra de Freud é possível separar, com razoável precisão, os momentos de teorização metapsicológica dos momentos de teorização clínica. O mesmo não se dá em Lacan. Suas considerações sobre o método de tratamento e suas ilustrações clínicas combinam-se ao longo da obra com uma sequência de debates e incorporações cruzadas da metapsicologia com a ciência, a filosofia e a arte. Efeito desse cruzamento é o que poderíamos chamar de migração clínica dos conceitos. Ou seja, noções tradicionalmente ligadas à teoria do conhecimento são gradualmente trazidas para a prática clínica, assumindo, finalmente, um determinado valor ético, a partir do qual se desdobram em procedimentos clínicos (DUNKER, 2007, pp. 217 e 218).

Essa “migração clínica de conceitos” faz-nos rever o encontro de Lacan com Lévi-Strauss sob um ângulo um pouco diverso, porque, a partir de agora, seria preciso desfazer quaisquer impressões de que a psicanálise de um seguiria lógica e diretamente da antropologia do outro (o que não significa, por outra, que a psicanálise de um não tenha assumido uma conformação inteiramente nova graças ao encontro com a antropologia do outro). Às vezes, lendo Zafiropoulos, a despeito de essa não ser a sua vontade, é como se Lacan nada mais fosse que

---

<sup>309</sup> Destaque-se em particular aqueles elementos oriundos da filosofia hegeliana, que ele parece muito simplesmente desprezar como um referencial insignificante ou não confiável.

<sup>310</sup> Deixando bem claro que esse ensino não pode ser entendido, sob hipótese alguma, como a simples soma dessas muitas componentes.



um Lévi-Strauss municiado de um divã. Ora, considerando-se a hipótese de que se tratasse exatamente disso, restaria perguntar: quais são as consequências do acréscimo de um divã ao mobiliário conceitual de um antropólogo estruturalista? A julgar pela temática do primeiro ano do seminário, uma das consequências de um tal acréscimo seria, pelo menos, uma nova consideração do papel desempenhado pela resistência na prática analítica, isto é, uma indagação sobre algumas das condições de sucesso e fracasso da intervenção clínica promovida pela psicanálise. É o analisante, recalcitrante em sua recusa da verdade, a qual poderia lhe ser ministrada pelo analista como uma pílula, é ele que deve ser visto como a fonte da resistência à intervenção clínica? Ou ainda, se a psicanálise consiste numa simples técnica simbólica, a atuar inconscientemente e para além das intenções individuais, como falar a justo título em resistência na análise? Que importância ela poderia ainda conservar no contexto de absoluta determinação do indivíduo humano por uma ordem simbólica? Na posse do conhecimento do desenho de sua maquinaria linguística, não bastaria azeitar as engrenagens e substituir os mecanismos avariados de seu inconsciente? E a resistência do analisante, não seria ela traduzível como simples teimosia e ignorância, como a de um paciente que se recusa a tomar uma vacina porque teme contrair justamente a doença que ela previne? Em todo caso, o analisante se veria reduzido a uma matéria manipulável pela fala, nada mais sendo do que aquele que se resigna<sup>311</sup> a ser reabilitado pela cura que lhe oferta o analista. E, no entanto, alguma coisa na clínica resiste, alguma coisa que faz cessar a fala, alguma coisa que interrompe o seu progresso, mas sem a qual ele tampouco poderia ter lugar.<sup>312</sup> Diremos, talvez, essa alguma coisa que responde pelo caráter inescapavelmente elusivo do desejo humano.

De maneira que, ainda sobre o problema da resistência – que na década de 1950 havia adquirido um lugar central e mesmo um peso desproporcional na prática e na teoria analíticas (pelo menos segundo o que avaliava Lacan a respeito das derivas pós-freudianas da psicanálise) –, Zafiropoulos certamente dispõe do conhecimento sobre como um tal problema sofre uma profunda reorganização com o “retorno a Freud”, passando a resistência (ou o que se chamava então de “contra-transferência”) a ser radicada, não no analisante, mas no próprio analista: de agora em diante, uma possível definição da resistência (ou, para sermos mais precisos, da contra-transferência) é aquela que a compreende como a “soma dos preconceitos do analista” (Cf. LACAN, 1986, p. 33). O que Zafiropoulos não chega nem perto de explicar, entretanto, é

---

<sup>311</sup> Ou não, a saber, quando o paciente se revela como um resistente.

<sup>312</sup> Não é indiferente que, no seminário 11, Lacan chegue a estabelecer o seguinte: "Onticamente então, o inconsciente é o evasivo" (LACAN, 1985c, p. 36).

a relação fundamental que essa reorganização conserva com a manutenção do registro subjetivo no pensamento lacaniano. O que nos faz indagar, voltando agora os olhos à nossa própria caminhada: se nosso trabalho diz respeito em primeiro lugar ao sujeito, porque recorrer a um livro que o ignora sobejamente? Porém, ao notar a pouca atenção concedida à problemática do sujeito por Zafiropoulos, nosso objetivo não é, de maneira alguma, o de diminuir ou de desqualificar o esforço empreendido em *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour a Freud: 1951 – 1957*, afinal, foi nossa a escolha de caminhar ao seu lado por um longo trecho. Antes, queremos dizer que a nossa aposta é a de que, a subjetividade a que se reporta Lacan sendo discernível apenas quando em confronto com um campo de determinações estruturais “objetivas”, mesmo que Zafiropoulos não nos faça transpor um tal limiar, ele pelo menos nos coloca defronte a ele. Com o que podemos declarar que é chegada a hora de ir além de suas limitações “estruturais”. Mas, em vez de deixarmos de escanteio o caráter polêmico das hipóteses aventadas por Zafiropoulos, será melhor apreciá-las sob a luz da controvérsia que suscitam. Ainda que não possamos fazê-lo senão de maneira incompleta, um breve comentário será capaz de reconhecer-lhes tanto algum interesse, quanto o que nelas seria sumamente questionável. Assim, façamos ver pelo menos dois pontos. O primeiro, o de um Édipo relativizado. O segundo, o de um estruturalismo que, muito cedo, se quis de tal forma impositivo que definia todo o horizonte do psicanalista. Aqui, a partir desses dois pontos, a nossa encruzilhada se define com mais clareza, uma vez que, caminhando entre os dois marcos, é como se, em detrimento de Freud e da própria psicanálise, Lacan houvesse se rendido incondicionalmente ao assédio de Lévi-Strauss e da moda estrutural.

Em primeiro lugar, portanto, notaremos que, na economia da argumentação de Zafiropoulos, a relativização do Édipo parece responder tanto às discordâncias pontuais de Lacan com o freudismo durante as décadas de 1930 e 1940 como à inovação conceitual da antropologia estrutural em fins da década de 1940 e início da década de 1950, inovação que se mostrava particularmente apta à apreciação da multiplicidade das culturas humanas: nesse ponto, mesmo que o faça um pouco desajeitadamente, Zafiropoulos comprova-se como sendo de fato capaz de ver que, em resposta ao grande interesse e erudição de Lacan em matéria de antropologia, o estruturalismo vinha introduzir a diferença enquanto conceito, fazendo justiça (ou se esforçando por fazer justiça), no plano da razão, à multiplicidade de representações humanas existentes. Uma maneira bastante sensata, diga-se de passagem, de contrapesar as equivalências toscas e irresponsáveis que eram frequentes nas aventuras antropológicas dos herdeiros da psicanálise (por exemplo, quando se arvoravam intérpretes de mitos os mais

variados e, ainda assim, sempre tidos por eles como continentes da mesma ladainha, de tensão assassina e incestuosa para com papai e mamãe). A bem da verdade, a sensibilidade para apreciar a diferença conceitual assistia muito melhor à análise dos mitos inventada por Lévi-Strauss<sup>313</sup> do que à nomeação do complexo freudiano (como se sabe, ela mesma inspirada num mito): como que a permitir um novo desdobramento para a lição de Hegel de promover sempre as mediações tocantes ao universal e ao particular, apontava-se, então, para a universalidade do símbolo sem, com isso, impossibilitar a apreensão da particularidade de cada cultura. Tanto é assim que a pertinência da introdução dessa diferença conceitual, ou bem dessa diferença que começa a se propor enquanto conceito, pode mesmo encontrar apoio em Lacan quando o psicanalista declara, no primeiro ano de seu seminário:

Quando estudamos uma mitologia, por exemplo, a que vai aparecer a propósito de uma população sudanesa, vemos que o complexo de Édipo não é para eles senão uma piadinha. É um detalhe mínimo num mito imenso. O mito permite confrontar uma série de relações entre os sujeitos, de uma riqueza e de uma complexidade perto das quais o Édipo parece uma edição tão abreviada, que afinal, nem sempre é utilizável (LACAN, 1986, p. 104).

No entanto, a questão encontra-se repleta de outras nuances no ensino de Lacan, nuances que Zafiropoulos não pôde captar por ter limitado tão severamente o horizonte de seus referências teóricas.<sup>314</sup> Concorrendo para a ampla reviravolta provocada pelo encontro com a antropologia estrutural, o interesse antropológico-filosófico do psicanalista, já bastante aflorado em 1938, não se restringia a temperar o Édipo com os sais da etnografia: no artigo sobre os complexos familiares, Lacan deixava entrever os lineamentos de uma antropologia filosófica própria, em que o Édipo, a despeito de sua formulação excessivamente próxima da biologia (por exemplo, quando confundia a “família conjugal” com o protótipo biológico de todo e qualquer agrupamento familiar), era reconhecido conformar uma salutar antinomia, na qual justamente por encontrar-se investido de uma componente repressora é que a imago paterna, por seu

---

<sup>313</sup> Não podemos nos esquecer que o artigo "A estrutura dos mitos" ensaia uma análise do mito mais caro à psicanálise, que não é nenhum outro senão o mito de Édipo. Chega-se mesmo a incluir, na análise de Lévi-Strauss, a sua versão freudiana. Assim, não pode ser por acaso que um helenista impactado pelo advento da análise estrutural dos mitos, quem seja, Jean-Pierre Vernant, tenha sido o autor de um texto que é simplesmente definitivo em sua constatação da discrepância irreduzível entre a interpretação freudiana e a versão que Sófocles deu para o mito (a qual, certamente, serviu de base para o construto teórico do austríaco), reforçando, dessa maneira, a impressão de que a versão do psicanalista conforma, nela mesma, um novo mito. Cf. VERNANT, 2008.

<sup>314</sup> Essa limitação diz respeito, não exatamente a Lévi-Strauss e à antropologia estrutural, mas à positividade almejada pela sociologia e pela antropologia francesas (positividade que o estruturalismo poderia ser entendido alcançar), talvez pretendidas por Zafiropoulos como reais fundamentos do pensamento lacaniano. Assim, de certa forma, torna-se compreensível (o que não quer dizer justificável) o pouco interesse de Zafiropoulos pelos referenciais filosóficos do psicanalista francês.

intermédio, poderia projetar “(...) a força ideal desta nas próprias sublimações que devem superá-la” (LACAN, (1938)/2003, p. 63). Dando voz, na época, às reflexões de Hegel sobre a história (na medida em que fossem decisivamente mediadas para o psicanalista por Alexandre Kojève) – ao que seria preciso acrescentar que a sucessão dos complexos de desmame, de intrusão e de Édipo era apreendida, nesse artigo, como uma espécie de miniatura da *Fenomenologia do espírito*, uma em que as figuras sucederiam dialeticamente entre si –, o Édipo assume as feições de um importante elemento a integrar um processo mais amplo em que, compreendendo desde a “missão vivida pela Roma antiga” até a “exaltação apoteótica trazida pelo cristianismo para as exigências da pessoa” (Cf. LACAN, (1938)/2003, p. 64), a história, na dinâmica que lhe seria própria, se veria instituída na afirmação das “(...) exigências da pessoa e na universalização dos ideais” (LACAN, (1938)/2003 p. 64). Como não poderia ser diferente, fica-se com a impressão de que são excessivas as concessões feitas às insígnias do Poder, tanto no tributo rendido ao expansionismo do Império Romano como às vicissitudes da pessoa sob o catolicismo cristão. Não seria demasiado especular que essa concessão é muito provavelmente o efeito de uma reverberação da dialética do senhor e do escravo no pensamento lacaniano: ao admitir a entrada em cena da liberdade unicamente como o desfecho de uma luta de morte contra a servidão, ela o faz em necessária pressuposição do cativo.<sup>315</sup> Eis a antinomia salutar encerrada pela imago paterna, como se pode ver, antinomia profundamente marcada de uma certa dialética.

Nesse estranho híbrido de Freud com Hegel, conjugava-se a universalidade da lei de interdição ao incesto ao agulhão de negatividade que impeliria o homem para fora de si.<sup>316</sup> Era uma forma de explicar que ao homem cabe tanto uma continuada expansão do grupo social como a criação, nos mais diversos domínios, de objetos inteiramente novos, a alcançar até mesmo a fundação (ou a projeção) de um novo mundo. Logo, o saldo etnológico dessa empreitada tenderia a zero, na medida em que o novo mundo aparenta ter emergido das trevas às custas da condição estacionária reconhecida como característica dos povos primitivos e indígenas, relegados então ao anonimato histórico pelo matriarcado (Cf. LACAN, (1938)/2003, p. 64). Um conflito que Zafiropoulos talvez tenha intuído, pressentindo que seriam mutuamente

---

<sup>315</sup> Pelo menos é o que dá a entender Kojève na seguinte passagem: "O homem alcança sua verdadeira autonomia, sua autêntica liberdade, somente depois de passar pela Escravidão, depois de superar o medo da morte através do trabalho realizado a serviço de outrem (que, para ele, é a encarnação desse medo). O trabalho que, no princípio, liberta os homens é, portanto, necessariamente, o trabalho forçado de um Escravo que serve a um Senhor todo poderoso, o detentor de todo verdadeiro poder" (KOJÈVE, 1980, p. 27).

<sup>316</sup> O que, diga-se de passagem, implica conduzir o homem para fora dessa sorte de simbiose sob a qual ele poderia ser dito existir num primeiro momento, a qual certamente estaria mais próxima da efetividade natural, a corresponder àquela relação que, nos primeiros anos da infância, o liga à sua fonte nutriz, a saber, a sua mãe.

excludentes a dialética hegel-kojèveana e o senso etnológico de Lévi-Strauss. Esse conflito é possivelmente um dos motivos para que ele tenha não só preferido, mas como que adejado irrestritamente ao referencial estruturalista: ou seja, ele o teria feito com o intuito de evitar as contradições espalhadas ao longo daquele mesmo caminho que havia se encarregado de retrair.

## **II. 6. O nascimento do homem para a linguagem enquanto nascimento do homem para o desejo**

Um conflito interior ao ensino do psicanalista francês a dar-se a propósito das determinações estruturais existe, portanto, e é difícil precisar até que ponto Lacan escolheu manter Hegel, ou, em sentido contrário, até onde ele teria se decidido por Lévi-Strauss – ainda mais porque, não obstante Hegel ser uma influência importantíssima, em certas ocasiões, Lacan não admitirá filiação à sua filosofia<sup>317</sup> (de maneira muito mais atenuada, semelhante recusa podendo ser encontrada também a propósito do etnólogo). Porém, haveria alguns indícios a apontar, ainda na década de 1950, para uma comunicação entre essas duas vertentes que, não sem exotismo e embaraço, desfilavam juntas no ensino do psicanalista<sup>318</sup>: tomando de um exemplo bem sugestivo, já comentado por nós quando falávamos do quarto ano do seminário, a comunicação dar-se-ia pelo acréscimo do falo às estruturas elementares do parentesco. Esse acréscimo teria como fim deparar um elemento com o qual providenciar uma possível explicação para a dinâmica do funcionamento dessas estruturas, justificando, pois, que o que deveria ser neutro do ponto de vista da teoria – as estruturas do parentesco, em sua qualidade combinatória, admitindo tanto uma troca de mulheres por homens como de homens por mulheres – frequentemente manifesta-se na prática como equivalência do cetro com o falo, isto é, como a instituição de um poder androcêntrico (Cf. LACAN, 1995, p. 195). Sorte de compromisso entre as duas vertentes, só que a dar-se como um compromisso ligeiramente assimétrico, fazendo pender a balança para o inusitado freudo-hegelianismo de Lacan. Por essa solução, se é que ela se habilita a ser designada como tal, já conseguiríamos vislumbrar uma diferença, ainda que diferença mínima, de Lacan para com Lévi-Strauss: através desse acréscimo quase insignificante, teríamos qualquer coisa como um *clinamen* que a psicanálise afeta à trajetória retilínea do estruturalismo. Um tal compromisso não durará mais do que o ano em que ele foi

---

<sup>317</sup> Convém retomar aqui as palavras de Lacan que servem de epígrafe para *A paixão do negativo*, as quais teriam sido proferidas pelo psicanalista no décimo sexto ano de seu seminário: "Só certas pessoas de má-fé consideram que promovi o hegelianismo no interior do debate freudiano" (LACAN, apud SAFATLE, 2006, p. 9).

<sup>318</sup> Deixemos bastante claro que uma das vertentes não faz menção apenas a Hegel, mas ao estranho compósito resultante da junção do filósofo alemão a Freud.

firmado. E, a bem da verdade, não é que essa hipótese sobre a equivalência do cetro com o falo fosse a única oportunidade de a contradição entre as ditas duas vertentes frutificar no ensino do psicanalista. Antes, o que ocorre é que essa era uma das pouquíssimas oportunidades para que houvesse um confronto explícito no próprio terreno em que Lévi-Strauss havia enunciado as suas teses, de forma que, nesse caso, a contradição aparecesse de maneira mais acirrada. Ou seja, trata-se de uma raríssima ocasião em que Lacan, após a entrada no paradigma estrutural, fazia valer a sua leitura a despeito de Lévi-Strauss, e isso numa tentativa bastante incomum de conceder ao estruturalismo deste uma espécie de dinâmica histórica. Um tal compromisso, ainda que de maneira lateral, certamente nos dá notícia de um profundo interesse histórico por parte do psicanalista. No entanto, menos por manifestar um interesse pela filosofia da história que ele certa vez pretendeu respaldar, e mais pela singularidade dos sujeitos para a qual a clínica analítica deveria sempre estar preparada (nem que seja por reconhecer o seu despreparo intrínseco). Mais especificamente, o interesse histórico manifesto pelo psicanalista visava a singularidade do desejo do sujeito, o que, como veremos, pressupõe uma espécie de assinatura sexual a rubricar o discurso dos analisantes.<sup>319</sup>

Vejamos, assim, que a seguinte passagem de “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” faz notar, por meio do sintagma “ciências do particular”<sup>320</sup>, uma espécie de partilha a dar-se entre a psicanálise e a história, partilha de uma mesma “substância” (algo evasiva, ou, para não nos furtarmos ao paradoxo, algo evanescente) em que se baseariam as duas disciplinas:

Pois, afirmar da psicanálise e da história que, como ciências, elas são ciências do particular não quer dizer que os fatos com que elas lidam sejam puramente acidentais, senão factícios, e que seu valor último se reduza ao aspecto bruto do trauma. (...) Os acontecimentos se engendram numa historicização primária, ou seja, a história já se faz no palco em que será encenada depois de escrita (LACAN, (1956b)/1998, p. 262).<sup>321</sup>

Essa consideração está suficientemente próxima do que Lévi-Strauss havia desenvolvido em “A eficácia simbólica”, em especial no que diz respeito a como o símbolo é considerado

---

<sup>319</sup> Como se sabe, a assinatura sexual que a psicanálise reconhece em praticamente toda formação simbólica nunca deixou de constituir uma fonte de constantes suspeitas contra ela. Lévi-Strauss, por exemplo, em *A oleira ciumenta*, dizia: “O primeiro [erro de Freud] é o de ter pretendido decifrar os mitos por meio de um código único e exclusivo, uma vez que é da natureza do mito empregar sempre uma pluralidade de códigos, da superposição dos quais depreendem-se regras de tradutibilidade. Sempre global, a significação de um mito não se deixa reduzir jamais àquela que se poderia tirar de um código particular” (LÉVI-STRAUSS, (1985)/2008, p. 1214). O código particular em questão não seria nenhum outro senão o sexual.

<sup>320</sup> É impossível não reparar que esse sintagma beira o oxímoro.

<sup>321</sup> Cf. também LACAN, (1953)/1998, pp. 288 e 289.

preceder a qualidade crua, supostamente realista, do trauma – na verdade, a ordem simbólica devendo ser entendida, de certa forma, como a condição de emergência deste último (Cf. LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 218). Logo, entre a vida e o homem, interpõe-se o símbolo, porque a história, enquanto é relato – prestando-se, assim, à narrativa –, não se encontra confinada à rememoração, alcançando também o desenrolar dos acontecimentos, no próprio instante em que eles são vividos.<sup>322</sup> É preciso observar, no entanto, na ocasião mencionada, a propósito de quê Lacan assinalava a tessitura simbólica daquilo que é histórico na vida dos sujeitos: os paralelismos ressaltados por Lacan entre a psicanálise e a história se pretendem como resposta ao privilégio concedido à teoria dos instintos pela grande maioria dos psicanalistas pós-freudianos, acostumados que estavam a pensar os estágios erógenos (oral, anal, etc.) como simples etapas de uma maturação pré-programada pelo organismo humano. Em contraposição a essa tendência, de absoluta naturalização dos impulsos sexuais, poderemos ler a seguinte passagem<sup>323</sup>:

Em outras palavras, o estágio anal não é menos puramente histórico ao ser vivido do que ao ser repensado, nem menos puramente fundamentado na intersubjetividade. Ao contrário, sua homologação como etapa de uma pretensa maturação instintual leva diretamente as melhores cabeças a se perderem, a ponto de verem nele a reprodução, na ontogênese, de um estágio do filo animal que é preciso ir buscar nos áscaris ou nas medusas, especulação esta que, apesar de engenhosa na pena de um Balint, leva, em outros lugares, aos mais inconsistentes devaneios, ou mesmo à loucura que vai buscar no protista o esquema imaginário do dilaceramento corporal cujo temor dominaria a sexualidade feminina. Por que, nesse caso, não procurar a imagem do *eu [moi]* no camarão, a pretexto de que ambos recuperam, após cada muda, a sua carapaça? (LACAN, (1956b)/1998, p. 263).

Na próxima página desse mesmo texto, veríamos (como, aliás, já vimos) Lacan, com um senso crítico que não perde em nada para o que acabamos de testemunhar, desautorizar os recursos à história natural, resguardando, assim, a autonomia do significante.<sup>324</sup> E aqui teríamos a oportunidade de averiguar mais uma confluência das componentes opostas, mesmo contraditórias, presentes no pensamento lacaniano (a saber, a dialética hegel-kojèveana e o senso etnográfico lévi-straussiano) – talvez uma ocorrência até mais pertinente que o exemplo

---

<sup>322</sup> Esclareçamos que a simbolização que, na citação acima, Lacan chama de “historicização primária” corresponde ao próprio ato de narrar na análise, o qual não seria possível se os acontecimentos concernentes ao sujeito fossem meros fatos brutos, inteiramente desassistidos pelo símbolo.

<sup>323</sup> Reparemos: passagem que, nos *Escritos*, dista menos de uma página da última citação feita por nós de “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”.

<sup>324</sup> Coisa que Lévi-Strauss também faz, mas apenas até certo nível, porque entende ser possível reinscrever o significante na natureza.

da equivalência entre o cetro e o falo porque ocorrência diretamente interessada em reatar com a importância preponderante que o freudismo reconhecia à sexualidade (o que a equivalência entre o cetro e o falo também fazia, mas de maneira um tanto oblíqua). Aludimos aqui ao ponto de inserção em que poderá instalar-se uma articulação bastante precisa do estruturalismo ao freudismo, tal como efetuada por Lacan: trata-se, pois, da cumplicidade da linguagem com o desejo, assinalada pela psicanálise lacaniana com uma ênfase toda especial a partir do “retorno a Freud”. Numa de suas muitas interpretações da análise que Freud dedicou ao *Fort-Da*<sup>325</sup>, em 1953, Lacan toma essas duas sílabas como um par significante desnudado em seu aspecto puramente diferencial, cuja grande vocação seria a de fazer despontar a negatividade do desejo humano, pelo poder do símbolo de presentificar em face da ausência, bem como de fazer ausentar em face da presença. Valendo-nos de suas próprias palavras:

Foram esses jogos de ocultação que Freud, numa intuição genial, produziu, a nosso ver, para que neles reconhecêssemos que o momento em que o desejo se humaniza é também aquele em que a criança nasce para a linguagem (LACAN, (1956b)/1998, p. 320).

Daí se segue uma das formulações em que mais claramente transparece a sua inclinação dialética. Por insignificante que possa parecer essa dívida, não se deve desconsiderar uma tal formulação naquilo em que ela seria tributária de Alexandre Kojève<sup>326</sup> e de sua peculiar interpretação da filosofia hegeliana. Ou pelo menos é assim quando ela estabelece (com um prosseguimento que, em definitivo, deve ser entendido como freudiano, lembrando-nos da caracterização dos desejos inconscientes como eternos, caracterização presente já na *Interpretação dos sonhos*) que “(...) o símbolo se manifesta inicialmente como assassinato da coisa, e essa morte constitui no sujeito a eternização de seu desejo” (LACAN, (1956b)/1998, p. 320).

Para-além dessa primeira intuição, aprofundando o sentido da injunção em que o desejo da criança se humaniza simultaneamente ao seu nascimento para a linguagem (sentido que o Lacan da década de 1950 entende ser partícipe do “instinto de morte” [*Todestrieb*] freudiano e da instância repetitiva que lhe seria correlata), no quarto ano do seminário, Lacan, em meio à sua discussão sobre o tópico relativo à importância que adquiriu a “relação de objeto” na

---

<sup>325</sup> *Fort-Da* corresponderia, em português, ao par "longe-perto". Esse par, de acordo com Freud, constitui nada menos que o jogo de palavras alternantes com que uma criança antecipa-se à frustração provocada pela ausência materna, segundo análise que consta de *Para-além do princípio do prazer*.

<sup>326</sup> Compreensão que muito provavelmente tem a sua origem na ênfase com que Kojève, em seus cursos sobre a *Fenomenologia do espírito*, recapitulava o seguinte: “No capítulo VII da *Fenomenologia*, Hegel dizia que todo entendimento *conceitual* (*Begreifen*) é equivalente a um *assassinato*” (KOJÈVE, 1980, p. 140).



psicanálise, propõe toda uma formulação conceitual para pensar a entrada da criança na ordem simbólica. Lembrando em alguns aspectos a sucessão aproximadamente dialética dos complexos de desmame, de intrusão e de Édipo, tal como apresentada em 1938 no artigo sobre os complexos familiares, o psicanalista francês procede a uma ampla síntese teórica, a qual queria-se capacitada para a difícil tarefa de alocar a cumplicidade do desejo humano à linguagem, fazendo-o, portanto, em consonância com o estruturalismo então emergente. No entanto, Lacan procede a essa empresa conceitual num contexto em que ele se permite exigir mais do que a simples referência ao símbolo. Em parte, porque escrutinar a entrada da criança na linguagem também requererá do psicanalista a referência ao aparato conceitual que havia possibilitado anteriormente a formulação da dialética dos complexos, qual seja, o aparato conceitual da teoria lacaniana do imaginário (mesmo que reformada pelo aporte do simbólico, como indicado acima por intermédio de uma citação de Richard Simanke). Ademais, porque o psicanalista inflete o símbolo, não só em confronto com o registro do imaginário, mas também em face daquilo que Lacan chama de real.<sup>327</sup> De maneira que, além do significante e de sua ordem sistemática, haveria a efetividade característica à imagem corporal do homem<sup>328</sup>; mas, como acréscimo (ou em excesso) ao imaginário, também haveria aquilo que escapa aos dois registros precedentes, aquilo que não se conforma quer à imagem, quer à palavra, o núcleo duro que resiste a representações de quaisquer ordens, permanecendo como uma espécie de resto inassimilável.<sup>329</sup> Desde essa tríplice referência, a desdobrar-se em simbólico, imaginário e real, tem-se, pois, uma dialética, não dos complexos mencionados acima, mas da sequência que

---

<sup>327</sup> Instância que, a título de esclarecimento, é preciso não confundir com a realidade, ainda que, quando de seu surgimento no ensino do psicanalista, houvesse oscilações terminológicas em suas concepções teóricas as quais faziam com que o real e a realidade compartilhassem certos domínios semânticos.

<sup>328</sup> Nessa efetividade característica da imagem corporal do homem estaria radicado o frágil garante da unidade do eu. Isso se deve a que a imagem corporal do indivíduo precipita uma totalidade impossível porque necessariamente incompleta, uma vez que ela atue durante o período de prematuração do bebê humano como que a suprir-lhe a falta que esta implica. No entanto, segundo a teoria lacaniana do imaginário, o que a síntese proporcionada por essa imagem faz é perpetuar indefinidamente a falta. Assim, a unidade do eu seria marcada de uma fragilidade constitutiva, portando em si mesma uma tendência ao esfacelamento, na medida em que não passa de um compósito das várias identificações do indivíduo com os seus semelhantes (incluindo-se aí a sua própria imagem, que, digamo-lo de uma vez, não é ele mesmo). A estruturação do mundo humano dá-se, pois, através da instituição de falsas simetrias, em que a aparente constituição daquilo que é próprio ao indivíduo na verdade corresponde a um processo de vinculação alienante ao outro: em verdade, como vimos, o próprio eu é um outro. Logo adiante, falaremos mais claramente da dimensão de falta que o quarto ano do seminário destaca a propósito da relação de objeto desde a articulação do registro do simbólico. Mas é preciso lembrar que, em contraste com essa falta (ou a sublinhá-la), um objeto se oferece muito prontamente à experiência analítica, a saber, o objeto imaginário, eivado de falsas simetrias e promessas ilusórias quanto a uma satisfação que se supõe perfeitamente complementar, como se o objeto imaginário houvesse sido destinado desde sempre ao sujeito que a ele se vincularia.

<sup>329</sup> A seguirmos aqui a definição que providencia Lacan no primeiro ano do seminário: “Dei essa fórmula quase algébrica, que quase tem aparência muito transparente, muito concreta – o real, ou o que é percebido como tal, é o que resiste absolutamente à simbolização” (LACAN, 1986, p. 80).

elena a frustração, a privação e a castração como relações de (falta de) objeto. Cada uma das figuras dessa dialética compreende, nelas mesmas, uma tríplice referência à falta do objeto: de acordo com um primeiro aspecto, referência manifesta na medida em que ela é falta tal como a sofre o sujeito; quanto a um segundo aspecto, ela o é posto que haja um agente como que responsável por provocar essa falta; e, por fim, referindo-se um terceiro aspecto, enquanto se possa falar de um objeto faltante. Cada um desses aspectos, dependendo do momento dialético em que se encontrem, será simbólico, imaginário ou real – devendo cada uma das faltas, a frustração, a privação e a castração, ser caracterizada como se a partir da predominância de um dos três registros.<sup>330</sup>

Por mais que seja pertinente reconstituí-la em toda a sua complexidade, o que nessa dialética não pode passar despercebido de forma alguma é como Lacan transmuta a “relação de objeto” (sintagma que empresta o título ao quarto ano do seminário) em “relação de *falta* de objeto”. Na contracorrente daquilo que ele percebia como uma influência adventícia à letra e ao espírito do fundador da psicanálise, essa transmutação é uma das operações mais importantes de seu “retorno a Freud”, constituindo uma séria candidata à justificativa para o emprego dessa palavra de ordem. Aliás, tem-se aqui um detalhe que deve ser considerado como um dos grandes méritos do trabalho de Zafiropoulos, qual seja, o de permitir enxergar quase que uma unidade programática do “retorno a Freud”, fazendo-o a partir da polarização do ensino de Lacan em torno do aporte do simbólico – o qual teria ocorrido somente após o encontro do psicanalista com a antropologia estrutural. Eis a evidência em que poderíamos nos apoiar para afirmá-lo: em “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, que data de setembro de 1953 (portanto, antes que houvesse se iniciado o primeiro ano oficial do seminário, cuja abertura data de novembro de 1953), Lacan distingue três pontos referentes à técnica e à teoria analíticas em que, a despeito daquilo que prescreve o ramerrão de sua prática, os pós-freudianos haviam não só deixado, como efetivamente trabalharam para que recuassem os domínios da fala e da linguagem na psicanálise (Cf. LACAN, (1956b)/1998, pp. 243 e 244). Os três pontos, não por coincidência, correspondem a aspectos relevantes daquilo que será desenvolvido nos quatro primeiros anos do seminário<sup>331</sup>, período inicial do ensino do

---

<sup>330</sup> No quarto ano do seminário, essa conformação resulta na seguinte disposição e sucessão: 1) frustração imaginária de um objeto real por um agente simbólico; 2) privação real de um objeto simbólico por um agente imaginário; 3) castração simbólica de um objeto imaginário por um agente real. Cf. LACAN, 1995, p. 274.

<sup>331</sup> A rigor, quase todos os pontos importantes desenvolvidos nos quatro primeiros anos do seminário (com a possível exceção da conceituação da metáfora e da metonímia, que foi emprestada a Roman Jakobson) encontram-se antecipados em "Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise": o móvel da transferência, o peso

psicanalista que conclui-se exatamente com a abordagem do segundo ponto antes destacado por Lacan<sup>332</sup>, a saber, o da relação de objeto. O tópico da “relação de objeto”, entretanto, quando comparado com outros desvios – no caso dos três pontos elencados, desvios relativos aos tópicos da efetividade de elementos não-verbais (de ordem imaginária, na visão de Lacan) na vida psíquica dos indivíduos, da contra-transferência e da psicanálise didática –, apresenta uma peculiaridade porque, muito embora fosse possível reconhecer nos pós-freudianos uma divergência significativa quanto à forma como Freud lidava com cada uma das questões capitais para a disciplina por ele criada (atestando, pois, uma ignorância do espírito de sua obra), ainda assim, os seus herdeiros encontravam apoio na sua letra, tendo, afinal, acorrido à sua terminologia, mesmo se para autorizar ideias que lhe fossem estranhas. A “relação de objeto”, por sua vez, seria uma invenção posterior, um acréscimo indevido, que enuncia algo nunca dito, ou bem algo nunca explicitado na obra de Freud. O problema de inferir a legitimidade teórica de uma “relação de objeto” que, sob essa forma particular, não poderia ser encontrada em Freud, não se deve propriamente a que ela não tenha sido enunciada como tal pelo fundador da psicanálise – mesmo porque, em algum nível, Lacan entende ser necessário contrapor-se a essa leitura, em lugar de simplesmente ignorá-la (muito provavelmente porque uma formulação ou outra de Freud dava espaço para leituras desse gênero, mas também porque a própria questão sobre a existência de um objeto da libido não seria de todo ilegítima). O problema, para Lacan, parece ser antes o de que tenham tentado ocupar um lugar vacante com uma nova teoria, quando do que se tratava era de ler nas entrelinhas a teoria de um lugar que, propositalmente, foi deixado vacante. Assim, explica-se a insistência de Lacan quanto a frisar o caráter alucinatório da satisfação para a qual concorrem os aparelhos psíquicos tais como eles teriam sido formulados em diferentes épocas por Freud<sup>333</sup>; ou ainda a insistência quanto à plasticidade dos objetos que se conformam à pulsão, em contraste radical com o caráter fixo e cíclico do instinto. Esses são traços marcantes, muito caros ao psicanalista francês, que indicam

---

indevido da resistência, o Nome-do-Pai, a entrada da criança na ordem simbólica, etc.. Com efeito, pode-se assinalar, a propósito desse texto, o seu caráter verdadeiramente programático.

<sup>332</sup> Lembremos que o quarto ano do seminário também conclui-se com uma laboriosa análise da última das cinco psicanálises, o caso do pequeno Hans, como destacado por Zafiropoulos.

<sup>333</sup> Pode-se destacar aqui as três elaborações freudianas que, ao longo do ensino de Lacan, receberão uma atenção e um cuidado muito especiais do psicanalista francês, quais sejam, aquelas encontradas em *Projeto para uma psicologia científica*, de 1895, *A interpretação dos sonhos*, de 1899, e em *Para-além do princípio do prazer*, de 1920.

que, na obra freudiana, e isso em variados momentos de seu percurso, não existe um objeto que convenha naturalmente ao desejo.

No quarto ano do seminário, aquele mesmo jogo de ocultação do *Fort-Da*, ressignificado já em 1953, servirá como lance inicial para pensar o jogo dialético com o qual Lacan visa explicitar como ao desejo humano desconvêm todos os objetos que lhe poderia ofertar a natureza: o “assassinato da coisa”, supostamente provocado pela incidência dos pares significantes na vida do indivíduo humano, transforma decisivamente as necessidades corporais, inscrevendo-as, pois, num outro plano, fazendo, assim, da demanda uma significação. É de se notar que a argumentação de Lacan não advoga pela inexistência do plano referente às afecções corporais, senão que destaca a perversão originária dessas afecções ocasionada pela entrada do homem na linguagem. Assim, o primeiro momento da supracitada dialética, que seria o da frustração, situa-se no nível dos apetites vitais do recém-nascido – de certa forma, a caracterizar-se como a impossibilidade pontual de satisfazer esses apetites. Todavia, enquanto mantém-se preservada, em alguma medida, dos imperativos da ordem simbólica, a frustração tem de constituir um período brevíssimo, quase inexistente, tendendo, dessa forma, à desapareição praticamente instantânea<sup>334</sup>: antes mesmo que a criança possa articular as suas primeiras palavras, os seus apelos, que compreendem desde o choro à risada, já serão interpretados pela mãe como uma demanda a ser satisfeita, o que a investe, a esta última, na posição de dotá-los de uma significação.<sup>335</sup> Antes que a criança possa servir-se das palavras, ela já se veria cercada pelos limites de seus domínios significantes, vendo, inclusive, as palavras alheias disporem de seus apetites para articular a significação de suas demandas. À medida que adentra a linguagem, adquirindo alguma prerrogativa sobre o seu exercício e os seus usos, a criança parece colocar-se em condições de exigir à mãe a satisfação de seus apetites.<sup>336</sup> Porém, exatamente na medida em que adentra a ordem do significante, os seus apetites já não poderão mais ser considerados como meros apetites, tendo contraído uma qualidade simbólica que perverte todos os antigos circuitos instintuais. Aquilo que a mãe lhe oferta, agora, é dádiva<sup>337</sup>; ou melhor, o que antes poderia corresponder por inteiro à tranquila satisfação de uma necessidade vital, quando confrontado com a falta (isto é, com a não-resposta

---

<sup>334</sup> A frustração vital não passando, pois, de uma pressuposição no movimento da dialética lacaniana, nunca sendo posta por esta como tal.

<sup>335</sup> Cf. METZGER, 2017, p. 70.

<sup>336</sup> O que daria lugar a que a criança fosse imaginada como um pequeno soberano: sua majestade, o bebê.

<sup>337</sup> A palavra em francês, *don*, foi traduzida na versão em português do seminário 4 como "dom". A rigor, a tradução está correta. No entanto, pensando nas ressonâncias antropológicas desse termo, escolhemos a palavra “dádiva”, lembrando, por exemplo, da última tradução para o português de um trabalho clássico de autoria de Marcel Mauss, o “Essai sur le don”, vertido como “Ensaio sobre a dádiva” por Paulo Neves (Cf. MAUSS, 2003).

da mãe aos apelos da criança), desvela negativamente a sua completa sujeição aos caprichos dessa espécie de potestade em que se converteu a figura materna, atrelando a toda demanda a evocação de uma dádiva de amor. De forma que o seio materno, enquanto implica a dádiva, nada mais é, portanto, que o seu substituto: uma vez que o amor materno se transforma no grande motivo da existência da criança, como que a sustentá-la sobre o vazio, tudo o que antes era o vetor de uma satisfação imediata passou a se mostrar numa evidente inadequação para com esse amor, sendo muito claramente, em sua condição de objeto, ausente no apelo da criança, e, quando presente, nada mais que o apêndice desse signo.<sup>338</sup> Faz-se necessário precisar, por fim, que o que é simbolizado não é exatamente o objeto, sobre o qual começa a pesar imperiosamente a carga misteriosa da dádiva, mas, antes, a atividade pela qual a criança se liga ao objeto, que é nada mais que a própria atividade com que ela pode satisfazer as suas necessidades vitais (doravante, vinculadas a uma insatisfação essencial, que será capaz de entrar em absoluta contradição com a vida e seus impulsos de conservação de si<sup>339</sup>): o receber de sua mãe esses objetos de amor acaba por metamorfosear-se numa apreensão amorosa dessa dádiva, por exemplo, na atividade erotizada com que se reveste a sucção do leite materno através do mamilo.

O amor pelo qual a criança se situa em relação à sua mãe não poderia jamais corresponder a uma simples retribuição, como se fosse uma resposta ou mesmo uma reação perfeitamente simétrica e proporcional a um agrado que lhe teria feito a figura materna – ou, se pode ser tida como simétrica e proporcional, ela seria simétrica e proporcional a uma dádiva que é nada menos que desmesurada em sua qualidade de absoluta sujeição do indivíduo. Invertendo a sua própria condição de absoluta entrega, trata-se de um amor que fixa para si o ideal de ser tudo para essa mãe, intentando-se, pois, colocá-la em posição de imaginar-se tão significativa nessa relação quanto a potência materna o seria para a criança: sem esse horizonte, a criança se precipita num verdadeiro nada, na irreduzível contingência do amor de sua mãe, que seria, de forma bastante precisa, a contingência advinda da possibilidade de não representar nada para esta última. O imaginário não só pontua, como vem aprofundar essa sujeição extrema à contingência do amor materno: a partir da assunção de sua unidade na matriz da imagem corporal, a criança, ao experimentar o breve triunfo de um eu que passa a poder lhe deparar o espelho, demarca a sua relação a si mesma como se por meio de um mapa simbólico, um em

---

<sup>338</sup> Ou seja, a recapitular a alternância básica do significante: pela sua interveniência, o objeto é presentificado em sua ausência, assim como é feito ausentar-se quando de sua presença.

<sup>339</sup> É por esse viés que Lacan interpreta a “anorexia mental” no quarto ano do seminário. Cf. LACAN, 1995, p. 188.

que estivessem a delimitar-se as províncias então sob o domínio do amor do Outro.<sup>340</sup> A submissão à potência materna, tão poderosa na capitalização que efetua (da imagem) do corpo da criança, cria em toda essa circunstância a tensão de uma verdadeira ameaça a recair violentamente sobre ela: na impossibilidade de que a criança possa satisfazer a sua mãe, ela mesma arrisca-se a ocupar o lugar de um mero substituto para um amor impraticável (assim como, por exemplo, a amamentação converteu-se no simples substituto da dádiva materna), dando a ocasião para a fantasia de, sem mais, ser devorada pela potência materna. A figura dialética da frustração tende, assim, a uma estagnação, revelando-se uma rua sem saída, em que o indivíduo humano se vê completamente assujeitado ao desejo do Outro.

Uma sujeição de tal maneira irrestrita à figura materna, só será possível sair dela ao deparar uma falta que habita o próprio âmago dessa primeira encarnação do grande Outro, deparando, com isso, algo que descomplete a potência materna – com o que indicar a possibilidade, nem tanto de satisfazer esta última, mas de poupar a criança à sua voragem infinita. Esse algo se dá por meio da intromissão de uma terceira personagem, iniciando, com a sua entrada em cena, o que seria o segundo momento da dialética com a qual Lacan pensa a chegada do homem na ordem simbólica<sup>341</sup>, a saber, a privação. A tal personagem, cujo papel geralmente cabe ao pai desempenhar, seria nada menos que aquela responsável por satisfazer os desejos da mãe. Ao apresentar-se como tal, o seu efeito sobre a dialética subjetiva da criança é duplo: ele acaba por revelar à criança que a ela falta algo com que satisfazer os desejos de sua mãe; mas, nesse mesmo ato, revela também que a mãe não se basta, tornando evidente que a figura materna, antes percebida sob um certo véu de onipotência, é ela mesma incompleta. É nessa medida que a diferença anatômica sexual propõe uma redimensão da situação da criança relativamente ao desejo do grande Outro: uma vez que o seu corpo, unificado em sua imagem, sofre as metástases simbólicas da dádiva materna, a criança, no contexto da abertura para o nada em que a precipita a contingência do amor, encontra na anatomia o seu destino.<sup>342</sup> Mais uma vez, mostra-se decisiva a intervenção do simbólico, agora a cumprir a função, que lhe designa Lacan, de fazer furo no real: como já sabemos, em sua dimensão significativa, os elementos simbólicos ordenam-se uns em relação aos outros, existindo de maneira puramente diferencial, donde a possibilidade de constituir-se a espessura de uma falta – o que recapitula,

---

<sup>340</sup> Cf., por exemplo, LACAN, 1995, p. 193, sobre o corpo imaginário investido simbolicamente e os caracteres simbólicos da relação da criança com suas fezes.

<sup>341</sup> Pelo menos a seguirmos o que diz o psicanalista no quarto ano de seu seminário. Vale dizer, pois, que esse construto teórico, devido ao seu aspecto um tanto esquemático, não tem vida longa no ensino de Lacan.

<sup>342</sup> Para recorrer aqui à paráfrase que Freud faz de Napoleão. Cf. CHECCIA, 2015, p. 405.

por conseguinte, o motivo do “assassinato da coisa”, assassinato perpetrado então pela incidência desse ente diferencial sobre a consistência do mundo. É só por intermédio do simbólico, a contrapor-se à lisura do real – ao qual não falta absolutamente nada –, é só por seu intermédio que o nada pode irromper em meio à plenitude da existência, fazendo com que o existente seja enfim pareado pela virtualidade de que o próprio ser venha a ausentar-se, faltando ali mesmo onde encontrava-se firmemente posto. Recorrendo-se às palavras de Lacan:

A própria noção de privação (...) implica a simbolização do objeto no real. Pois, no real, nada é privado de nada. Tudo o que é real basta a si mesmo. Por definição, o real é pleno. Se introduzimos no real a noção de privação, é na medida em que já o simbolizamos bastante, e mesmo plenamente. Indicar que alguma coisa não está ali é supor sua presença possível, isto é, introduzir no real, para recobri-lo e perfurá-lo, a simples ordem simbólica (LACAN, 1995, p. 224).

A conferir sentido à anatomia sexual, apreendida nesse momento particular de evidência da incompletude materna, podem, assim, opor-se as figuras do homem e da mulher, então dotados de valores diversos, como o positivo e o negativo: bem entendido, não como se positivo e negativo tivessem aqui, respectivamente, um significado bom e um ruim, tais como o benéfico e o maléfico, ou o superior e o inferior, mas como puros símbolos algébricos, + e –, que nada significam em si mesmos, e que, neste caso, só se tornam operacionais quando referidos um ao outro, como os símbolos que distinguem o cátodo e o ânodo, os polos positivo e negativo, em uma célula voltaica.<sup>343</sup> Uma vez que a anatomia sexual adquire como que esse valor algébrico, pode o homem aparecer como o portador de algo, mas isso ao mesmo tempo – e apenas através da simultaneidade – em que a mulher deve aparecer privada desse mesmo algo: esse algo, claro, é a imagem do pênis, simbolizada como objeto capaz de satisfazer o desejo materno, na medida em que fica em destaque que esse algo falta à figura da mãe.

Em que pesem os problemas que necessariamente decorrem de enxergar a imagem do pênis como uma espécie de equivalente simbólico a fornecer a medida absoluta<sup>344</sup> – portanto, válida tanto para o homem como para a mulher – da entrada do ser humano na lógica desmesurada da relação sexual, não devemos nunca perder de vista que todo esse percurso encontra-se pavimentado pelo negativo. O pênis, aí, não vale por si mesmo, como se se tratasse do órgão genital visado em sua complexidade anatômica (contra a qual, aliás, não conviria contrapor a vagina como um negativo, ou como uma falta, posto que, anatomicamente, um não

---

<sup>343</sup> Cf. CHIESA, 2016, p. 119.

<sup>344</sup> Ponto de articulação da teoria psicanalítica que, com justiça, receberá toda sorte de críticas. O ensino de Lacan mostra-se interessante, no entanto, por levar adiante o problema de tal maneira que, desde esse ponto mesmo, ela encadeia uma auto-crítica do pensamento freudiano.

poderia ser dito menos complexo do que o outro). Afetada da negatividade que lhe impinge o simbólico, a imagem do pênis não permite à criança reclamar a sua posse, não se encontrando ao alcance daquilo o que lhe poderia proporcionar um simples auto-exame. Mesmo que se trate de uma criança do sexo masculino (afinal, o sexo em vista do qual Freud conseguiu render a forma mais perfeita da tipicidade dos complexos de Édipo e de castração), a aparente vantagem anatômica de que foi dotada pela natureza não a coloca, contudo, em condições de satisfazer a potência materna, porque não é a consciência ou não de dispor desse órgão o que está em questão: antes, o que está em questão é o falo que, na qualidade de significante, responde à dialética do desejo em que o indivíduo humano se vê assujeitado ao grande Outro. E, no que diz respeito ao falo, a criança, não importa o seu sexo, foi revelada, nem tanto não deter a sua posse, como não sê-lo para a potência desejante que é a mãe – o que, reiteremos, significa que a assunção do sexo por parte do sujeito não consiste propriamente em refletir a consciência, imaginária ou real, de possuir este ou aquele órgão genital.<sup>345</sup> De forma que, menino ou menina, o falo se faz igualmente faltante, exigindo, na progressão dessa dialética, uma nova escansão, um terceiro momento lógico, o qual recebe o nome de castração: a partir da intervenção paterna, intervenção tipicamente representada por Freud como sendo a da interdição que separa a criança da mãe, dá-se uma radical redistribuição dos elementos concernidos, reorganizando decisivamente o universo da criança. Com isso, deve instaurar-se uma certa distância da criança em relação à mãe, o que permite que ela não seja vítima da angústia incapacitante que decorreria dessa excessiva proximidade à potência materna.

No quarto ano do seminário, a castração, enquanto desfecho de um processo dialético, permanece envolta em uma série de dificuldades conceituais, servindo melhor, por seu contexto, a pensar a sua pertinência no caso do pequeno Hans. Em verdade, é a propósito de um riquíssimo comentário desse caso clínico que Lacan vai disponibilizando, muito paulatinamente, o material para a construção da dialética a presidir à entrada do homem na linguagem, colocando em destaque, por exemplo, a importância do tema fantasístico da “mãe fálica”, cuja relevância teria sido possível trazer à luz graças ao trabalho da psicanálise: quando destaca esse tema fantasístico, Lacan o faz em confronto cerrado com uma longa inquirição levada a cabo por Hans quanto à imagem do pênis, inquirição que não se restringe à posse de seu “faz-pipi” [*Wiwimacher*], posto que a criança teria mergulhado num estado de profunda investigação sobre o valor geral dessa imagem. Portanto, uma tal inquirição abarca como que

---

<sup>345</sup> Admitindo-se que fosse esse o caso, não seria absurdo pensar na possibilidade de transformar a análise em algo aproximado de uma simples aula de educação sexual.



todo o universo da criança, fazendo com que ela indague sobre o pênis de uma série de animais que observa em seu cotidiano (cavalos, leão enjaulado no zoológico, etc.); e, de maneira mais fundamental, fazendo com que indague também sobre o suposto pênis de sua mãe, a qual, não sem alguma surpresa quando da pergunta que lhe endereça Hans sobre a existência ou não desse apêndice, trata de lhe assegurar possuir, ela também, um “faz-pipi” (Cf. LACAN, 1995, p. 210). As dificuldades conceituais a que aludimos devem-se a que, em Hans, a castração é apreendida de través: o prisma de seu caso clínico produz uma refração característica, que é a do mito fóbico e de sua posterior resolução, através dos quais o sujeito consegue um relativo afastamento da potência materna, providenciando espaço à criança para desatrelar-se da angústia que a proximidade excessiva com a mãe acarretaria. Como o pai de Hans não age de maneira a tornar acessível à criança uma saída mais direta para essa angústia (Cf. LACAN, 1995, p. 414), não se mostrando à altura de sua missão simbólica, torna-se necessário a Hans recorrer ao expediente de uma determinada fantasia que versaria sobre um terminal desaparecimento em que “(...) se trocam as bases da criança para lhe dar um traseiro maior” (Cf. LACAN, 1995, p. 419).

Comparativamente àquilo que seria de se esperar da castração, Lacan nota a obliquidade da solução encontrada por Hans, porque a realocação simbólica de seu ser não tem como alvo direto a redimensão de seu sexo:

A fórmula normal do complexo de castração comporta que o menino, para falarmos só dele, só possui seu pênis sob a condição de reencontrá-lo na medida em que este lhe é devolvido após ter sido perdido. No caso do pequeno Hans, o complexo de castração é incessantemente convocado pela criança, ela mesma sugere sua fórmula, afixa-lhe imagens, quase obriga a fazê-lo submeter-se à sua prova; de uma maneira refletida, ele fomenta e organiza sua prova sobre a imagem do pai, fere-o e deseja que esta ferida seja realizada. Não é impressionante ver que, depois de todos esses vãos esforços para que seja executada e franqueada esta metamorfose fundamental do sujeito, o que ocorre em definitivo não interessa seu sexo, e sim seu traseiro? - isto é, sua relação com sua mãe (LACAN, 1995, pp. 419 e 420).

Não convém ocuparmo-nos dos detalhes daquilo em que, do ponto de vista da assunção de seu sexo pelo pequeno Hans, deveria resultar essa discrepância. Afora o fato de que, tanto na esquematização da supracitada dialética como na especificidade do caso clínico abordado, possamos observar a maneira como o simbólico produz a falta dos objetos em ambos (ou ainda, como produz os objetos do desejo como faltantes), o que nos convém notar é que o simbólico também provoca um outro efeito, absolutamente decisivo, ao permitir que surja uma

temporalidade muito característica: a temporalidade que confina com o termo freudiano *nachträglich* (traduzido para o francês como *après-coup*, e para o português como "só-depois"). Ou seja, num considerável contraste com a linearidade e tipicidade da maturação instintual, surge uma efetividade retroativa, cujo maior testemunho provém de uma temporalidade arrevesada através da qual a história do sujeito seria escandida: cada um dos momentos lógicos dessa dialética, tal como teorizada no quarto ano do seminário, reescreve o capítulo anterior, apresentando-se ao sujeito como se os elementos então presentes naquele dado momento estivessem ali, dispostos daquela maneira particular, desde sempre. No começo não era a palavra, mas a ação, pelo menos segundo o que nos ensinou a arriscada tradução que Fausto pôde providenciar para o Evangelho (Cf. GOETHE, 2004, p. 131, versos 1220 a 1237). No entanto, desde o instante em que a palavra começa a agir, ela se apropria do passado, reescrevendo-o – ou ainda, nele inscrevendo-se como se a instituí-lo, e mesmo como se a escrevê-lo do zero. Disso decorre a necessidade de reiterar o Evangelho, restabelecendo a palavra no início: no real, a palavra ainda não havia; mas, a partir do momento em que há palavra, houve palavra desde sempre. Sendo “só-depois” [*nachträglich*], ela tem de ser primeira, ou assim é de um ponto de vista lógico: ainda que não seja primeira de fato, quando se considera tudo sob uma perspectiva cronológica, ainda assim é preciso sustentar que não há cronologia do sujeito sem a palavra (como, aliás, acontece à religião em que o Verbo se faz carne, que, até hoje, não só periodiza, como também pontua toda a história do Ocidente).<sup>346</sup> Na

---

<sup>346</sup> A ideia de uma efetividade temporal retroativa não é de fácil assimilação, e nós deveremos retornar a ela para esclarecer algumas de suas consequências mais importantes no que diz respeito às suas relações com a subjetividade. Mas existe um texto, por nós já mencionado numa nota de rodapé do primeiro capítulo deste trabalho, que é capaz de explicá-la de maneira particularmente clara: trata-se de um ensaio do escritor argentino Jorge Luis Borges, cujo título é “Kafka e seus precursores”. Nesse famoso texto - a que Slavoj Žižek fez referência em um capítulo de *Less than nothing* justamente para explicar como funcionaria uma efetividade temporal retroativa (Cf. ŽIZEK, 2012, p. 209) -, Borges trata do eminente ainda que recente lugar ocupado por Franz Kafka na história da literatura mundial, colocando-se, assim, a divisar, em determinados autores que precederam o tcheco, os legítimos precursores de certos aspectos de sua escrita (para o que são elencados os seguintes nomes: o filósofo grego Zenão, o prosador chinês do século XI Han-Yu, além de Kierkegaard, Robert Browning e Léon Bloy). Nesse sentido, o escritor argentino sugere que Kafka seria o ponto de culminância de vários desenvolvimentos históricos da literatura, reunindo numa única obra procedimentos artísticos outrora dispersos. No entanto, invertendo essa lógica, Borges explica que, na verdade, nós só podemos enxergá-los como etapas ordenadas de um determinado desenvolvimento histórico da literatura, como se todas elas estivessem de fato a dirigir-se a um fim bem delimitado, isso só ocorreria, enfim, porque houve Kafka. Ou seja, Kafka não resultou daqueles que supostamente o teriam antecipado, tendo, antes, criado, com a sua própria escrita, a possibilidade de que eles aparecessem como os seus precursores. Borges o diz categoricamente: “O fato é que cada escritor *cria* seus precursores. Seu trabalho modifica nossa concepção do passado, assim como há de modificar o futuro” (BORGES, 2007b, p. 130). Esse texto se mostra especialmente valioso para nós, dentre outras coisas, porque correlaciona a textura da história àquilo o que Lacan, numa determinada ocasião (Cf. LACAN, 1998, p. 472), chama de um fato de escrita (e a sensibilidade de Borges não deixa escapar que esses fatos de escrita, em sua função de tecelagem da tapeçaria da história, ultrapassam as referências à identidade ou à pluralidade dos homens, uma vez que o último Kafka se autorizaria com maior legitimidade de certos precursores seus, distantes no tempo e no espaço, do que da escrita praticada por ele próprio no começo de seu ofício; Cf. BORGES, 2007b, p. 130). À exemplificação com esse texto, nós gostaríamos de acrescentar ainda um outro esclarecimento, providenciado,

---

ele também, pelo gênio de Borges: no mesmo livro em que “Kafka e seus precursores” foi publicado, qual seja, a reunião de ensaios que atende pelo nome de *Outras inquisições*, encontra-se “A criação e P. H. Gosse”, texto que explora melhor as facetas metafísicas e mesmo teológicas da ideia de uma temporalidade retroativa. Nesse ensaio, de composição quase fantástica - ensaio a revelar a sua proximidade insuspeita com as ficções, em particular por tentar reconstituir um sistema de pensamento através da referência indireta aos escritos do autor, de cuja existência não somos propriamente assegurados, uma vez que ele, Borges, não teria conseguido encontrar a tal obra atribuída a P. H. Gosse (exatamente como acontece, aliás, no primeiro conto de *Ficções*, “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, em que se faz referência a um verbete da enciclopédia britânica que, a despeito de sua verossimilhança, não pode ser creditado existir porque foi fabricado para uma única edição, sua validade sendo desaprovada pelo cotejo com outros exemplares da mesma enciclopédia, ou mesmo com enciclopédias de outras datas, das quais o verbete estaria obviamente ausente) -, nesse ensaio, dizíamos, fala-se de uma doutrina singularíssima, reconhecida ser de uma “elegância um pouco monstruosa”, e que teria sido concebida com o intuito de conciliar, de um lado, algumas das conquistas científicas nos campos da geologia e da biologia do século XIX e, de outro, os preceitos da religião cristã e os testemunhos das sagradas escrituras. O problema resultaria da contradição entre o tempo geológico suposto pela descoberta e pelo estudo dos fósseis e o tempo da criação divina, evento praticamente coincidente em termos cronológicos com a genealogia adâmica, que, por sua vez, seria significativamente mais breve do que os cálculos científicos sobre a idade da Terra ou sobre a origem das espécies. Tentando resolver esse problema, Philip Henry Gosse teria invertido o tempo tal como descrito por John Stuart Mill, tendo-se em vista que, na visão deste, tratava-se de um tempo sequencial, a ser disposto em uma série de eventos concatenados como se pela sucessão de causa e efeito, mas eventos sempre espreitados por Deus (de maneira que o “futuro é inevitável, preciso, mas pode não acontecer”; Cf. BORGES, 2007b, p. 36). Assim, explica Borges: “Mill imagina um tempo causal, infinito, que pode ser interrompido por um ato futuro de Deus; Gosse, um tempo rigorosamente causal, infinito, que foi interrompido por um ato pretérito: a Criação” (BORGES, 2007b, pág. 36). Os dois, Mill e Gosse, podem dessa forma conservar, simultaneamente, o rigor da causalidade e a prerrogativa do poder ilimitado de Deus: “O estado  $n$  produzirá fatalmente o estado  $v$ , mas, [para Mill,] antes do estado  $v$ , pode ocorrer o Juízo Universal; o estado  $n$  pressupõe o estado  $c$ , mas [, para Gosse,]  $c$  não ocorreu, porque o mundo foi criado em  $f$  ou  $b$  [sic]” (BORGES, 2007b, p. 36). A consequência do pensamento de Gosse, entretanto, é ligeiramente mais assombrosa, porque estende, para antes da criação, o caudal de toda uma infinidade de eventos que, muito embora nunca tenham acontecido, deixam seus rastros na realidade: “Perduram esqueletos de gliptodonte na baixada de Luján, mas nunca houve gliptodontes” (BORGES, 2007b, p. 37). Em sentido análogo àquilo que ocorre na psicanálise, que a certa altura foi amparada pelo que pôde elucidar-lhe a eficácia simbólica, com esse texto entendemos melhor como uma ficção conservaria a prerrogativa de uma efetividade que lhe seria própria: não é porque não haja para os eventos fictícios uma medida unívoca de realidade que eles poderiam ser tomados como simples mentiras. O texto tem ainda um outro mérito, que é o de situar a tal efetividade da ficção, não em meio à história da literatura, mas relativamente ao enclave entre ciência e teologia, que é nada menos que a região fronteira em que nos aventuramos, ainda hoje, com o objetivo de delimitar a nossa própria racionalidade. Mesmo que a “solução” de Gosse aponte para uma ociosidade intrínseca às descobertas de geólogos e de biólogos, ela não as destituiu completamente da validade que cada disciplina pretende reclamar-lhes. Se bem que haja aí uma tendência de subordinar as evidências da razão à moral religiosa, há também espaço para as hipóteses científicas, as quais foram tornadas evidentes em seu caráter hipotético graças a uma construção fictícia que, por definição, não poderia nunca ser comprovada empiricamente: ou seja, o que o texto coloca em causa é a necessidade de fiar-se em algum testemunho, seja na medida em que o requeira à análise química das rochas, seja na medida em que o solicite à Bíblia (não ignorando, claro, que testemunhos não-humanos mostraram-se, ao longo da história, mais confiáveis do que os humanos). De qualquer maneira, sem que seja necessário admitir uma equivalência entre a ciência e a religião (o que, indiferente à sua gradação, seria absolutamente falso), parece poder depreender-se do ensaio a conclusão de que não haveria uma forma completamente isenta de equívocos de alguém assegurar para si a validade desta ou daquela narrativa: certamente, ciência e religião exigem testemunhos sumamente distintos, mas nenhuma das duas pode dispensar-se de uma construção fictícia da verdade, nem tampouco da confiança que esta requer de quem se mostre disposto a aceitar os seus testemunhos. Por mais que a ciência, em radical contraste com a religião, esteja sempre questionando o alcance de suas verdades, ela não poderia questioná-las a ponto de considerá-las como simples mentiras. O ensaio de Borges, que finaliza com a menção de uma hipótese não menos extravagante de autoria do grande lógico e matemático Bertrand Russell (hipótese em alguma medida assemelhada à de Gosse, segundo sugestão do escritor argentino), comunica-se muito bem com algumas das reflexões de Lacan sobre a maneira de a subjetividade colocar-se diante da ciência e da religião: em particular nesse ensaio-ficção, texto em certa medida tomado do impulso de brincar com a lógica, haveria afinidades com a forma de o psicanalista evocar o testemunho de Descartes, uma vez que este represente um momento especial da escalada da ciência moderna, um em que se cruzam, no mais alto grau, pendor hipotético, subjetividade envolta em dúvida e fiabilidade das evidências empíricas e racionais (re-)asseguradas pela garantia que lhes traria uma alteridade absoluta e equívoca. Trataremos desse peculiar cartesianismo de Lacan mais adiante em nosso trabalho.

palavra, portanto, encontra-se em jogo o destino do sujeito, na medida em que a sua história sofre algumas reescritas fundamentais, que nada têm que ver com uma destinação estritamente biológica de suas vontades ou de seus apetites. Passando a palavra a Lacan, compreende-se bem porque o falo não pode amparar-se numa teorização da falta que se desse em referência à natureza:

Muito pelo contrário, trata-se sempre de apreender aquilo que, intervindo do exterior em cada etapa, remaneja retroativamente o que foi iniciado na etapa anterior. Isso, pela simples razão de que a criança não está só. Não apenas ela não está só devido a seu meio biológico, mas existe ainda uma esfera muito mais importante, a saber, a esfera legal, a ordem simbólica. São as particularidades da ordem simbólica, frisei de passagem, que dão, por exemplo, sua prevalência a este elemento do imaginário que se chama o falo (LACAN, 1995, p. 204).

## **II. 7. Irreducibilidade da psicanálise ao campo analítico da estrutura**

A dialética de entrada do homem na ordem simbólica, dialética que parece estar sumamente calcada numa temporalidade retroativa, só pode funcionar na medida em que exista alguma contradição. No caso do ensino do psicanalista, trata-se de uma contradição a ser sustentada pelos três registros a que Lacan refere a experiência clínica, uma vez que eles não seriam capazes de recobrir-se uns aos outros, ou pelo menos não inteiramente (afinal, os registros têm de fato suas zonas de intersecção). Como acontecia à filosofia de Alain Badiou na década de 1970, uma teoria do sujeito, na psicanálise, é possível somente em sendo tributária de uma teoria que comporte a contradição. Mas, indo além disso, se dermos ouvidos a François Balmès<sup>347</sup>, diríamos que a articulação tríplice, do imaginário-real-simbólico, fornece um dos maiores indícios do quão distante Lacan deveria ser considerado de seus pares estruturalistas (mesmo que se trate de uma distância relativa, posto que, sob um certo aspecto, essa seria uma distância interna ao estruturalismo). Em *Ce que Lacan dit de l'être [O que Lacan diz do ser]*, Balmès repara o seguinte:

Analiticamente, a questão que se coloca é: o inconsciente se reduz ao simbólico? Em verdade, são as três dimensões [isto é, simbólico, real e imaginário] que se fazem necessárias para dar conta da experiência analítica do inconsciente, que, a mais e mais, deverá mostrar-se centrada no real (BALMÈS, 1999, p. 22).

---

<sup>347</sup> Por acaso, o mesmo François Balmès que é co-autor, com Alain Badiou, de *De l'idéologie*. Deveremos nos valer em mais de uma ocasião do fato de que justamente o parceiro teórico que ajudou Badiou a transpor o limiar do althusserianismo em direção a uma nova teoria do sujeito tenha se tornado um dos maiores comentadores de Lacan.

Verifica-se, assim, que a ordem simbólica não era o bastante para situar o inconsciente freudiano tal como recuperado por Lacan. Sem sombra de dúvida, a ideia de uma ordem simbólica terá sido a fonte de inspiração sem a qual não existiria a noção de um grande Outro, instância que não se confunde de maneira alguma com as figuras familiares da mãe e do pai: ele pode então assumir uma condição estrutural, como esse lugar virtual ou esse tesouro em que estariam contidos todos os significantes.<sup>348</sup> Desse modo, torna-se perfeitamente compreensível que, durante um período relativamente longo de seu ensino, o pensamento do psicanalista tenha se encontrado como que polarizado pelo símbolo. Mas essa citação de Balmès permite a apreensão de um duplo descentramento do simbólico promovido no interior do ensino lacaniano: ela mostra, em primeiro lugar, que a referência ao simbólico nunca foi autossuficiente quanto à possibilidade de situar o inconsciente na experiência analítica; mas mostra também, antecipando desenvolvimentos posteriores do pensamento do psicanalista (a tomar como parâmetro, claro está, o marco temporal do “retorno a Freud”), que o real deverá ocupar uma posição cada vez mais importante, não a ponto de cancelar a relevância do simbólico (mesmo porque não haveria a possibilidade de referir um sem referir o outro), mas, pelo menos, a ponto de substituí-lo como pivô teórico e prático desse eixo tríplice. Ou, para sermos mais diretos, a citação de Balmès dá a ver que o inconsciente freudiano não coincide com o inconsciente estrutural, e que, a mais e mais, o primeiro deverá exceder o segundo.

Evitando avançar mais do que seria conveniente, sem alcançar ainda o momento do ensino de Lacan em que o real adquire essa espécie de preponderância prática e teórica, já terá se tornado possível reparar, no entanto, em quais seriam alguns dos desdobramentos mais problemáticos que resultam de insistir na hipotética precedência espiritual de Lévi-Strauss sobre o psicanalista francês. Sem diminuir as consequências do tantas vezes mencionado encontro de Lacan com Lévi-Strauss, encontro que Zafirooulos fez muito bem em submeter

---

<sup>348</sup> A tematização explícita da alteridade, sob a forma do grande Outro, talvez seja a melhor expressão da impossibilidade de completa auto-referência do simbólico no pensamento de Lacan. Com efeito, essa designação maiúscula é um dos nomes da contradição na psicanálise lacaniana. Guy Le Gaufey faz um apontamento importante nessa direção: "É aqui, de saída, que se deve ver em que a noção de Outro interfere com aquela de simbólico. Introduzido desde 1953, com uma evidente prioridade sobre o imaginário e o real, o simbólico é apresentado como uma dimensão do ser falante (mais tarde: dita-menção [*dit-mention*], a menção do dito), e os significantes o povoam indefinidamente. Ora, a questão da completude ou da incompletude não pode ser posta diretamente ao simbólico como tal, e é o Outro que, ao longo dos anos, virá a sustentar essa interrogação, com os resultados que se vai ver" (LE GAUFEY, 1996, p. 190). No entanto, esse avatar do simbólico não encerra tudo o que diz respeito à contradição no ensino de Lacan: justamente por isso é que cabe dizer, a nos orientarmos pela investigação que Safatle conduziu em *A paixão do negativo*, especialmente na seção do capítulo 7 que se intitula "Duas (ou três) negações: entre oposição real e contradição", que, apesar de a designação de um grande Outro provavelmente ter se originado da leitura que Lacan fazia de Hegel (a partir de Kojève), a aproximação da lógica conceitual implicada na dialética não se torna verdadeiramente fecunda senão quando a singularidade do objeto pequeno a entra em cena.

a um escrutínio mais cerrado, gostaríamos de enfatizar o outro lado da equação isolada pelo comentador. Repetindo o mote de Zafirooulos – qual seja, o de que o “retorno de Lacan a Freud se faz pelo caminho de Lévi-Strauss” (ZAFIROPOULOS, 2003, p. 20) –, deveremos ler essa formulação de maneira ligeiramente distinta daquela sugerida por seu autor. Existe, com efeito, uma outra forma de interpretar essa afirmação, uma em que fique suficientemente claro que, aí, Lévi-Strauss não passa de um intermediário – ainda que pudesse ser considerado, como parece fazer Zafirooulos, como o mais importante dos intermediários. E nessa outra interpretação, se Lévi-Strauss nada mais é que um intermediário, o destino final só pode corresponder àquele representado pelo nome Freud. Certamente, como fizemos questão de colocar em relevo, a aptidão conceitual da antropologia estrutural para apreciar as formações simbólicas em sua diferença e variabilidade importava bastante a Lacan: não nos esqueçamos que, quando do escrutínio formal dos vários elementos míticos que compõem a fobia do pequeno Hans, é à análise estrutural que recorre o psicanalista, inspirado pelo tratamento quase que algébrico a que havia chegado Lévi-Strauss. O encontro com a antropologia e com a linguística que carregavam o estandarte da estrutura, se não disponibilizava um arsenal totalmente novo ao psicanalista, deveria pelo menos ser reconhecido em sua função de aguçar consideravelmente os seus instrumentos de interpretação. Todavia, se os dois, tanto Lévi-Strauss como Lacan, poderiam ser designados como analistas do simbólico (tendo sido efetivamente investidos de ferramentas algébricas à altura da tarefa representada pelo que poderia ser uma análise, em acepção lógica e matemática, do símbolo), eles não o seriam a mesmo título. Neles, a comum raiz algébrica da estrutura cresce em sentidos diversos, revelando afinidades naturais e mesmo biológicas em Lévi-Strauss; e, num sentido pretensamente oposto, revelando afinidades historicizantes em Lacan. Essa divergência, realmente, Zafirooulos não a dá a ver com a requerida ênfase. Mas essa talvez seja uma divergência derivada, uma divergência segunda quando comparada ao saldo que o comentador pretende fornecer do percurso lacaniano, o qual resulta em sugerir que, pela comum referência à análise estrutural, Lacan devesse ser localizado mais próximo de Lévi-Strauss do que de Freud: assim, de acordo com o comentador, o psicanalista francês preferiria a variabilidade dos mitos e das inúmeras formações simbólicas à universalidade do Édipo. Contudo, nesse quadro, em que Lacan aparece mais próximo de Lévi-Strauss do que de Freud, ficaria por entender onde é que o simbólico poderia reatar com o desejo: se não pela recuperação do papel central desempenhado pelo falo na dialética do desejo humano, o que é que seria do significante na psicanálise?

Decerto, o falo não é todo o significante com que tem de se haver a psicanálise. Ele assinala, contudo, a essencial vinculação do desejo ao significante, e o assinala somente após um percurso tumultuado, a compreender alguns elementos estranhos à antropologia e à linguística estruturais. Elementos que, como notado acima, recapitulam um conflito latente entre a dialética e a etnologia, ou ainda entre a historicização e a natureza. Apesar de não destacar esse conflito a propósito daquele período correspondente aos anos em que Lacan adentra o estruturalismo, Zafiropoulos, sem comprovar necessariamente a insciência de divergências desse gênero, propõe uma análise de fato interessante, a colher evidências nos anos de formação do psicanalista francês as quais indicariam um movimento evolutivo, qual seja, o de uma espécie de afastamento progressivo relativamente a Freud, afastamento levado a um novo patamar quando do encontro com a antropologia de Lévi-Strauss. E, de certa forma, Zafiropoulos estaria muito bem respaldado, como verificaríamos ao consultar o trabalho de Richard Simanke, que sabemos ser um estudioso sumamente atento dos anos de formação de Lacan: de acordo com Simanke, no final da década de 1930, Freud, mesmo conservando o lugar de alguma relevância, continuaria ocupando uma espécie de posição marginal nas referências teóricas que orientam o psicanalista francês. Para o Lacan pré-estruturalismo, por exemplo, os complexos de Édipo e de castração, segundo aquilo o que as teorizações de Freud avalizavam, incorriam numa limitação tríplice, ao mesmo tempo biologista, realista e contingente (Cf. SIMANKE, 2002, p. 278). Dessa forma, no artigo sobre os complexos familiares, Lacan não se furta a algumas críticas pontuais à doutrina analítica: elas dizem respeito à subordinação das muitas conformações sociais da família, conhecidas tanto dos historiadores como dos antropólogos, àquilo o que Émile Durkheim chamava de “família conjugal”, esta última sendo característica da modernidade ocidental, e que foi percebida por Freud, graças a uma certa miopia biologista<sup>349</sup>, como o fundamento de todo agrupamento familiar (Cf. LACAN, (1938)/2003, p. 52). Dizem respeito também à contingência da fantasia de castração, imaginada, não sem paradoxos, como uma ameaça real de sevícia ao órgão genital, que, como tal, só poderia afetar, e de forma completamente circunstancial, a criança do sexo masculino, não se prestando a pensar a validade do complexo de Édipo para o outro sexo (Cf. LACAN, (1938)/2003, p. 54). Por fim, a despeito das evidências que as mais variadas tradições educacionais forneceriam para estabelecer um vínculo da lei e da cultura com a sexualidade, haveria uma tendência de tomar o condicionado pela condição: Lacan tem de

---

<sup>349</sup> Posto que a "família conjugal" coincidiria, em sua conformação, com o agrupamento mínimo necessário à reprodução biológica.

observar, por exemplo, que a fantasia de castração “(...) não depende do sexo do sujeito *e mais determina do que sofre as fórmulas da tradição educacional*” (LACAN, (1938)/2003, p. 59, grifo nosso). Claramente, torna-se forçoso admitir que, com a entrada no estruturalismo, surge a possibilidade de superar a tríplice limitação aludida por Simanke, a um só tempo biologista, realista e contingente, autorizando, assim, com o kantismo que subjaz à empresa de Lévi-Strauss, o enfoque naquilo que, com um quê de transcendental, condicionaria a experiência em questão. Além do mais, não pode passar despercebida uma sensível heterodoxia no “retorno a Freud”: radicalizando o impulso de superar as supracitadas limitações, Lacan pôde pensar qualquer coisa da ordem de um Édipo despersonalizado. Ou melhor: tratava-se então de pensar um Édipo em que as pessoas da criança, da mãe e do pai seriam, na verdade, entrecruzamentos incrivelmente multifacetados do imaginário, do real e do simbólico. Contudo, apesar dessa heterodoxia, tornada evidente nesse impulso de contraditar resolutamente as passagens em que o fundador da psicanálise aparentava ceder a singularidade de sua verdade (ou manifestava o desejo de cedê-la) à ciência biológica, o “retorno a Freud” ensaia, de fato, uma decisiva reaproximação, porque, nele, é a dimensão do desejo que está em causa, no intrincado nó que Freud soube desvelar-lhe, a atar as pontas, sempre desencontradas, do falo e da fala.<sup>350</sup>

Na década de 1950, o Édipo é, para além de toda dúvida, o objeto de uma cuidadosa revisão teórica por parte de Lacan, como tivemos mais de uma oportunidade de ver.<sup>351</sup> E esse tanto pode ser concedido a Zafirooulos: se o Édipo é universal no ensino de Lacan, ele não reclama essa universalidade pelos mesmos meios tornados disponíveis pelo fundador da psicanálise. Nem que seja por uma simples questão de exposição teórica – sendo o caso de admitir que as teorizações freudianas se prestam integralmente à recuperação que lhes propôs Lacan –, elas demandam novos recursos, à filosofia, à antropologia, à linguística etc., não podendo mais sustentar-se na suposta evidência de que deveriam estar dotadas as formulações originais de Freud. No entanto, o movimento por meio do qual Lacan se orienta em relação a Freud é mais complexo do que Zafirooulos faz parecer. Em se tratando do Édipo, que ele tenha sido profundamente revisado, de qualquer forma, é importante notar aquilo que Lacan se encontra em posição de reabilitar após a sua entrada no paradigma estrutural: em contraste com a dialética dos complexos, tal como elaborada em 1938, surge uma referência ostensiva ao falo,

---

<sup>350</sup> Com esse jogo de palavras, de gosto bastante questionável, não deixamos de brincar com a inadequação manifesta que a linguagem afeta ao pareamento dos sexos.

<sup>351</sup> Por exemplo, a propósito de sua leitura do caso do "Homem dos ratos", na conferência "O mito individual do neurótico".



a ponto de reconhecê-lo como o legítimo substituto para o objeto que o significante faria faltar perpetuamente ao desejo humano, isto é, a ponto de apresentar-se como a devida simbolização da falta a habitar o sujeito falante. A essa altura, devemos complementar o nosso argumento dizendo que o testemunho de Simanke volta-se, nesse aspecto, contra a tese de Zafirooulos: não obstante Freud representar uma espécie de referência teórica marginal para o Lacan da década de 1930, um mal-entendido quanto à verdadeira natureza do que seria a evolução sexual na teoria daquele impediu o psicanalista francês de perceber que não se tratava de uma simples maturação orgânica (Cf. SIMANKE, 2002, p. 274). Com o “retorno a Freud”, não temos uma reforma geral da obra do fundador da psicanálise, ainda que haja reescrita de um extenso material herdado a ele.<sup>352</sup> Muito além disso, o que temos é uma recuperação de aspectos de sua obra que haviam se tornado inacessíveis àqueles que aspiravam à prática da análise.

A acreditarmos completamente em Zafirooulos, teríamos, no pensamento do Lacan da década de 1950, uma espécie de Freud completamente esvaziado de Freud, como se o seu nome agora encerrasse uma outra essência, absolutamente estrangeira ao fundador da psicanálise. Contrariando essa aparência, no entanto, diremos que o que se tem na verdade é alguma coisa que se parece mais com um Freud apesar de Freud, isto é, um Freud que é alcançado na sua radical diferença para consigo mesmo. Pode-se até dizer: um Freud dividido, a revelar a grande fissura através da qual uma contradição irreduzível faz valer a sua força. Em outras palavras, o que Lacan visa atingir é um Freud que não faz sistema, e ao qual não servem nem os parâmetros teóricos do Hegel do Saber Absoluto<sup>353</sup>, nem aqueles a orientar o Lévi-Strauss que planeja tabelas periódicas capazes de abarcar a totalidade das línguas e das culturas humanas. Poder-se-ia argumentar que a nossa conclusão é um erro retrospectivo, provocado pela atitude de avaliar o pensamento de Lacan tendo em mira os seus desdobramentos mais tardios e radicais, quando à sua psicanálise não condiz mais o estatuto, nem mesmo pretendido, de uma ciência. Ora, mas é o próprio Lacan quem o diz, no quarto ano do seminário, estando o mais próximo possível do estruturalismo, e sem recusar, neste momento, que a psicanálise viesse um dia a se tornar uma ciência:

Vocês sabem que é no registro das questões expostas por Freud que pretendo fazer meu comentário. Isso não significa, no entanto, que eu

---

<sup>352</sup> Exemplifiquemos, como observado em outra seção deste mesmo capítulo, com a “reescrita” do complexo de Édipo através da apreciação que a antropologia estrutural possibilitou para o fenômeno da interdição universal ao incesto.

<sup>353</sup> Não discutimos aqui o mérito de saber se, de alguma forma, a psicanálise lacaniana teria relações pertinentes com o Saber Absoluto hegeliano. O fato é que, a mais e mais, esse tema será rejeitado por Lacan, ainda muito cedo, já no primeiro ano de seu seminário, mesmo que por essa época o psicanalista aparentasse flertar com uma tal ideia.

queira fazer de cada uma de suas obras, nem mesmo da totalidade de suas obras, um sistema que se feche. O importante é que vocês tenham aprendido suficientemente, que aprendam melhor a cada dia, que Freud muda as próprias bases da consideração psicológica ao lhe introduzir uma dimensão que lhe é estranha. O caráter estranho dessa dimensão, com referência a toda fixação psicológica do objeto, constitui a originalidade de nossa ciência, e o princípio de base sobre o qual devemos conceber nosso progresso nela. (...) Tornar a fechar a interrogação freudiana, reduzi-la ao campo da psicologia, conduz ao que eu chamaria, sem mais formalismos, de uma psicogênese delirante (LACAN, 1995, p. 426).

Na década de 1950, a comunicação, muito mais que a desavença (e isso tanto no caso de Hegel como no de Lévi-Strauss), é a faceta que chama realmente a atenção, um pouco em detrimento de sua contraparte (não se podendo ignorar, entretanto, a existência de um episódio ou outro em que as divergências se manifestam). Pelo menos até o oitavo ano do seminário (que acontece de novembro de 1960 a junho de 1961)<sup>354</sup>, o ideal de promover o reconhecimento intersubjetivo do desejo do analisante<sup>355</sup> continuará pautando o horizonte da cura analítica na clínica lacaniana. Igualmente, só que por um período ainda mais longo, o estruturalismo continuará provendo, digamos assim, o subsídio teórico para justificar a centralidade da linguagem na experiência analítica. Mas, em ambos os casos, encontra-se atuante a “migração clínica de conceitos” de que nos falava Christian Dunker. É o que Zafiropoulos parece incapaz de perceber ao propor uma nova periodização do “retorno a Freud”, fazendo-o recuar até o ano de 1951, ano de pronunciamento de “Intervenção sobre a transferência”: mesmo que se considere a sua periodização pertinente – pois, de fato, a partir de então, o desejo começa a ser explicitado naquilo que implica de uma dimensão simbólica<sup>356</sup>– mesmo assim uma tal periodização ignora que, nesse texto, o mais importante fica a cargo da dialética e da

---

<sup>354</sup> Com efeito, é no oitavo ano do seminário que Lacan estabelece, pelo menos de maneira mais explícita, a impossibilidade de que o reconhecimento intersubjetivo continue sendo um parâmetro para a prática analítica. Como a crítica à intersubjetividade corresponde a um dos tópicos da primeira sessão desse ano do seminário, é razoável pensar, contudo, que as bases teóricas para essa alteração houvessem sido dadas no ano anterior, o sétimo, dedicado à ética da psicanálise.

<sup>355</sup> Lembrando que o reconhecimento intersubjetivo é um motivo teórico assimilado à filosofia hegeliana através da mediação de Alexandre Kojève.

<sup>356</sup> Repare-se que, em “Intervenção sobre a transferência”, não há nenhuma menção explícita a Lévi-Strauss, de sorte que, aí, não há evidência direta de uma influência do estruturalismo sobre o aparato teórico de Lacan. Há, contudo, um sensível deslocamento em direção aos domínios da linguagem, prenunciando a centralidade que o simbólico deverá contrair logo mais em seu ensino. Mais importante, talvez, é o fato de que há uma interpretação do caso Dora que aparenta comunicar-se à perfeição com a antropologia estrutural, como se este caso houvesse sido relido à luz das estruturas elementares do parentesco (para repetirmos aquilo o que já dissemos em outro lugar desta tese). Convém dizer, assim, que, em momento posterior (cerca de seis anos depois da publicação de “Intervenção sobre a transferência”), o próprio Lacan confirma essa compatibilidade, do caso Dora à antropologia de Lévi-Strauss. Cf. LACAN, 1995, p. 146.

temporalidade retroativa em referência à qual as sessões clínicas são entendidas tornar-se passíveis de escansão. A Zafirooulos faltou apreender a natureza anfíbia das formulações lacanianas do início da década de 1950<sup>357</sup>, que, como as define Vladimir Safatle, tinham como suas duas linhas mestras “(...) a articulação do universo simbólico e a formalização da reflexividade intersubjetiva” (SAFATLE, 2006, p. 45). Como a incidência conjunta de Hegel e de Lévi-Strauss constitui já uma evidência de que os seus respectivos valores teóricos teriam sofrido alguma modificação quando de sua transposição para a clínica laciana, para nós torna-se obrigatório destacar que, quanto ao estruturalismo e às suas pretensões científicas, desde o início de sua influência sobre o psicanalista francês (por mais óbvia ou provável que ela pudesse afigurar-se) havia uma divergência significativa, da qual se segue uma realocação da estrutura em uma outra cena. Isso confere, pois, ao estruturalismo de Lacan, uma acepção eminentemente psicanalítica, mais do que simplesmente analítica.<sup>358</sup>

## **II. 8. A desordem que se acusa na junção da linguagem e do sexual e a consequente impaciência dos nomes**

Uma tal divergência, concernente ao encaminhamento científico da estrutura, não deixa de ter uma grave repercussão quanto à validade e atualidade do pensamento de Lacan. Ao mesmo tempo, entretanto, é essa divergência que prepara outras vias para pensar tanto a sua validade como a sua atualidade. Relacionando-se a isso, sabe-se que um dos grandes problemas enfrentados por alguns de seus mais importantes comentadores é o de perguntar-se sobre a validade de sua psicanálise após a “ultrapassagem”, em linguística e em antropologia, do paradigma estrutural. Como o enuncia diretamente François Balmès: “O que resta do *inconsciente estruturado como linguagem* quando não há mais linguística estrutural e nem estruturalismo?” (BALMÈS, 2011, p. 14). Problema que, tal como enunciado por Balmès (que o faz num ensaio reunido no belo livro póstumo *Structure, logique, aliénation [Estrutura, lógica, alienação]*, ensaio intitulado “Nom-du-Père et structure” [“Nome-do-pai e estrutura”]), segue-se à abordagem de alguém sumamente qualificado para situar os impasses com que têm de se haver os lacanianos após a mencionada ultrapassagem. A pessoa responsável por colocar essa questão, dela depreendendo toda uma série de consequências, seria ninguém menos que um dos ex-integrante dos *Cahiers pour l'analyse*, Jean-Claude Milner, que é tanto um

---

<sup>357</sup> Nós devemos essa definição a uma sugestão do prof. Vladimir Safatle.

<sup>358</sup> Entenda-se: trata-se aqui do sentido em que dissemos há pouco que Lévi-Strauss, como também Lacan, poderia ser dito um analista do simbólico.

experimentado linguista (portanto, alguém que não se confinou ao paradigma estrutural) como um notório conhecedor da história e das vicissitudes do estruturalismo: pelo menos duas de suas obras, *L'OEuvre claire* [A obra clara] e *Le périple structural*, proporcionam um registro bastante criterioso dos limites da estrutura, proporcionando, igualmente, uma situação multifacetada de Lacan ante os limites que a linguística lhe teria imposto. Com Milner, somos convidados a estimar o alcance daquilo que ele chama de "hiper-estruturalismo" de Lacan (Cf. MILNER, 2008, p. 201), que é uma forma bastante sofisticada de entender não só a transformação que o psicanalista teria operado sobre os métodos estruturais utilizados por antropólogos e linguistas<sup>359</sup>, como, a partir dessa transformação, o fundamento teórico mesmo de seu ensino que, tendo a sua base minada pelo advento de novas teorias a respeito da natureza da linguagem (em particular, com o advento da "gramática gerativa" de Noam Chomsky), provoca uma conseqüente busca por fundamentar o seu pensamento em outros saberes. Balmès, por sua vez, preocupado em dar uma resposta coerente ao problema que surge da indagação de Milner, não faz pouco caso nem da pretensa fundamentação que Lacan teria encontrado no estruturalismo, nem dos problemas advindos de que o estruturalismo perdesse o seu prestígio científico. No entanto, ele lembra, muito a propósito, a que é que serve o simbólico no instante mesmo em que Lacan o acolhe em seu ensino: não se tratava tanto de assegurar a autonomia teórica do símbolo (ainda que se trate sempre de insistir na autonomia do significante), com o que pensá-lo como uma realidade à parte, tomando-o, então, como o detentor de todos os segredos da análise; tratava-se, isso sim, de evidenciar – com certeza, por um certo tempo, a fazê-lo por meio do valioso auxílio providenciado pela pretensa autonomia do símbolo –, a "(...) ruptura ontológica entre a linguagem e o vivente que fala" (BALMÈS, 2011, p. 15). Ou, de outra maneira, apelando mais uma vez a Balmès, agora sem qualquer interferência que pudesse ser tomada como um ruído heideggeriano: "Que diz o simbólico, no sentido de Lacan, senão a desordem essencial que nasce da junção da linguagem e do sexual?" (BALMÈS, 2011, p. 16)

É à experiência dessa desordem que, em primeira instância, vêm responder as teorizações de Lacan, estruturalistas ou não. Aqui, onde nem Hegel e nem Lévi-Strauss podem ser ditos responder por Lacan (e talvez, neste lugar, nem mesmo Freud pudesse ser convocado a fazê-lo como se a assumir a sua inteira responsabilidade), é exatamente aqui que ele deveria ser dito responder por si mesmo – ou, pelo menos, por aquilo que ele entende constituir a experiência analítica. Não por menos, a estrutura, mesmo na ausência do estruturalismo,

---

<sup>359</sup> Retornaremos logo mais a alguns desses aspectos postos em destaque pelo comentário de Milner.

continua sendo um dos "nomes da coisa lacaniana". Segundo o que nos permite dizer a astuta formulação de Balmès, notaríamos que um nome certamente não é um conceito, não comportando, pois, a aspiração de conformar-se à esfera de definições e consequências bem definidas que ele acarretaria: dessa maneira, ele estaria desprovido da pretensão de tornar disponível de maneira inequívoca a elaboração de um determinado pensamento. Mas, mesmo assim, um nome dá a conhecer algo daquilo ou daquele que o porta (Cf. BALMÈS, 2011, p. 32). É com uma certa paciência, portanto – com uma paciência requerida não só pelo conceito, mas também pelo que reiteradamente antecipam os nomes –, que ganha-se verdadeiramente em ler Lacan. Não convém a pressa de verificar uma obviedade como o seria o da impossibilidade de reconhecer em Freud o autêntico precursor de Ferdinand de Saussure, como, em contrário, afirmava Lacan na seguinte passagem do texto "A psicanálise e seu ensino":

Porventura não são esses mesmos os três registros [isto é, os três registros correspondentes ao sonho, ao ato falho e ao chiste] que fazem objeto das três obras primordiais em que Freud descobriu as leis do inconsciente, e onde, se você as lerem ou rerelem com esta chave, terão a surpresa de constatar que Freud, ao enunciar essas leis em sua minúcia, só fez formular de antemão as que Ferdinand de Saussure só iria trazer à luz alguns anos depois, abrindo a trilha da linguística moderna? (LACAN, (1957b)/1998, p. 448).

Atendendo às expectativas de quem observa o dilema de fora – expectativas presumivelmente céticas –, a aproximação que Lacan pretende efetuar, principalmente na década de 1950, entre o fundador da psicanálise e os grandes nomes que fizeram avançar o estruturalismo (destacando-se, aí, Saussure e Jakobson) encontra-se marcada por toda sorte de exageros, como tratou de mostrar um linguista paciente o bastante para confrontar aquilo o que diz o psicanalista francês com o que dizia Freud sobre os símbolos, os signos e a linguagem em geral – quem seja, o autor do instrutivo *Linguística e psicanálise*, Michel Arrivé.<sup>360</sup> O curioso, entretanto, é que, de acordo com aquilo o que nos mostra Arrivé, a despeito de as concepções freudianas referentes à linguagem não se conformarem imediatamente à caracterização que

---

<sup>360</sup> O objetivo a que se consagra o livro de Arrivé, não deixemos de notá-lo, não é - pelo menos não diretamente - o de providenciar uma comparação entre aquilo o que Lacan teria atribuído às concepções freudianas tocantes à linguagem e aquilo o que efetivamente teria dito Freud sobre esse tópico em particular. Trabalhando com um escopo muito mais reduzido, Arrivé intenta recuperar os usos que quatro grandes autores (Freud, Saussure, Hjelmslev e Lacan) destinaram ao *símbolo*. Apenas indiretamente, portanto, ele pode constatar que o símbolo lacaniano, que sabemos em grande parte influenciado por Lévi-Strauss, não equivale propriamente à sua homonímia freudiana. Ao mesmo tempo, contudo, seria interessante observar que, segundo Arrivé, o símbolo, com toda a variedade de concepções que comporta, tem uma presença muito mais significativa na psicanálise do que o signo (curiosamente, sem fazer sentir, de outra parte, uma igual presença na linguística atual).

delas fazia Lacan – como se toda menção ao símbolo, em Freud, recusasse prontamente a analogia e, em contrapartida, evocasse a pureza do significante –, uma manipulação em particular da palavra realmente o aproximaria de Saussure, sobretudo do Saussure que, na década de 1960, em grande parte devido aos esforços "arqueológicos" de Jean Starobinski, provou-se um arguto estudioso da função dos anagramas e paragramas na poesia greco-latina clássica<sup>361</sup>: a aludida remissão a uma determinada forma de manipular a palavra, comum tanto ao fundador da psicanálise como ao grande linguista suíço, faria menção à literalidade a partir da qual são entretidos verdadeiros jogos de palavras em algumas de suas obras<sup>362</sup>, dando espaço ao que gostaríamos de chamar aqui de “eficácia da paronomásia”. Muito embora as ideias de Freud a respeito da linguagem deem testemunho de uma concepção sumamente representativa, como se as palavras nada mais fossem que signos impressos na mente humana através da percepção de coisas realmente existentes fora dela, haveria, porém, um uso bastante amplo da palavra em sua pureza, ou bem um uso a circunscrevê-la na materialidade primeira de seu corpo significante: precisamente o uso atestado pelas três obras a que faz menção a citação de Lacan acima, as "três obras primordiais em que Freud descobriu as leis do inconsciente" (Cf. LACAN, (1957b)/1998, p. 448), e que seriam *A interpretação dos sonhos* (1899), *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901) e *O chiste e suas relações com o inconsciente* (1905).

Logo, acompanhando Arrivé, estaríamos na iminência de entrar na posse de dois sentidos possíveis para pensar essa literalidade como um dos motores teóricos do "retorno a Freud" de Lacan. Em primeiro lugar, um sentido não muito elogioso, sendo aquele correspondente a uma falsa sinonímia, e que confirmaria a suspeita alimentada pela grande maioria dos opositores do psicanalista francês: afinal, a apropriação da linguística estrutural por Lacan, a resultar numa insuspeita aproximação entre dois grandes teóricos (insuspeita, diga-se, tanto para os linguistas quanto para os psicanalistas), essa apropriação deixaria rastrear alguma indesculpável arbitrariedade, algum elemento que não é passível de uma justificativa absolutamente evidente, pelo menos não se adotarmos como critério aquilo o que teriam dito Saussure e Freud a respeito da linguagem. O fundamento dessa aproximação, antes de ser lógico, seria puramente retórico. Não teríamos aí um conceito, talvez nem mesmo um nome, mas um mero jogo de palavras, o qual daria voz a uma enorme irresponsabilidade, daquele que

---

<sup>361</sup> O livro de Saussure em que essa proximidade melhor se verifica é o volume editado por Jean Starobinski com o nome de *Les mots sous le mots [As palavras sob as palavras]*. Cf. STAROBINSKI, 1971.

<sup>362</sup> Na seguinte passagem, Arrivé o diz explicitamente: "Ninguém que tenha lido os dois, a Freud e ao Saussure dos anagramas, poderá evitar o fascínio quanto a notáveis similaridades na maneira como eles manipulam material significante" (ARRIVÉ, 1992, p. 4).

brinca com ideias sumamente diversas como se a elas coubesse um mesmo e único nome: não se trata, portanto, de uma sinonímia de fato, mas de uma atribuição nominal inconsequente do autor que alega a sua existência. Divergindo desse entendimento, diremos que o caso, no entanto, é que à retórica de Lacan deve ser restituída alguma lógica: os seus jogos de palavras reclamam uma efetividade, e mesmo uma autonomia; e a literalidade deve ser considerada um dos motores teóricos do “retorno a Freud” num sentido que nada tem de pejorativo ou trivial. A justificava para a aproximação entre Saussure e Freud não é nenhuma outra senão a evidência proporcionada pela própria palavra, considerada em sua dimensão significativa. Assim, adentrando agora o outro sentido – a nos situar do lado da “eficácia da paronomásia” –, ao mesmo tempo em que a literalidade se transforma num objeto teórico importantíssimo para o “último Saussure”, seria ela parte fundamental da experiência analítica, manifestando-se nos sonhos, nos lapsos e nos chistes ou ditos espirituosos [Witz], os quais erigem como que as vias régias para acessar o inconsciente. Com o que deveremos concluir que, na empresa teórica de Lacan, Freud não é literalmente o equivalente de Saussure, nem o precursor legítimo da linguística estrutural. A não ser, é claro, na medida em que teria feito incursões pioneiras no campo da efetividade literal da palavra: eis mais um motivo para que os nomes, em sua antecipação, requeiram tanta paciência dos leitores de Lacan.

Decerto, retornamos à oposição que Lacan promove tão obstinadamente na década de 1950, entre o símbolo e a natureza: no texto “Situação da psicanálise em 1956”, ele insiste em falar num “materialismo freudiano”, distinguindo-o essencialmente de um “materialismo naturalista” (Cf. LACAN, (1956c)/1998, p. 468).<sup>363</sup> A materialidade em questão é, logicamente, a do corpo literal do significante. Só que, como já deve ter ficado claro, o que está em jogo não é apenas o horizonte teórico da psicanálise, mas o dia-a-dia de sua *práxis*, ou seja, a efetividade mesma da clínica. Como já dissemos, desde a guinada estrutural do psicanalista francês, a clínica analítica tem o seu ferramental, se não completamente renovado pela linguística que descende de Saussure, pelo menos aguçado por esta última de uma maneira nada menos que decisiva: um sentido aparentemente trivial para o “retorno a Freud” de Lacan, com a sua conseqüente entrada no paradigma estrutural, é o de que, a partir de então, o próprio móvel da fala será tematizado conceitualmente, reclamando uma atenção especialíssima, como se impelida pelo desejo de fundamentar toda a prática clínica. Mas, tendo isso em vista, ao analista não poderia bastar a conhecida afirmação de Lacan segundo a qual o “inconsciente está

---

<sup>363</sup> Em uma conferência sobre o sintoma proferida em Genebra, em 1975, Lacan chega a cunhar o neologismo *moterialisme*, amparando-se ainda na palavra - em francês, *mot* - para sustentar o seu curiosíssimo materialismo.

estruturado como uma linguagem": quem garantiria não tratar-se de uma pobre analogia, uma comparação esdrúxula que nada acrescenta ao ramerrão da psicanálise? A propósito de quê a materialidade da palavra faria a sua aparição na clínica, além da obviedade de que, ao longo das sessões, tanto o analista quanto o analisante fazem uso da palavra, posto que falam? Ora, mas considerar a fala em sua materialidade, ou bem na literalidade da palavra enunciada, já seria uma aquisição importantíssima, uma vez que boa parte das teorias que embasam as terapêuticas psicológicas ou psiquiátricas entendem a enunciação efetuada pelo analisante como sendo algo aproximado de um simples reflexo: não admira, pois, que a transformem num reles *flatus vocis* desprovido de sentido, não raras vezes relegado pelo oficiante da medicina à condição de obstáculo que o separa do bom diagnóstico. Com o horizonte que lhe descortinou Lévi-Strauss, a psicanálise, tal como intentava restabelecê-la Lacan, reassegura a si mesma os domínios do sentido, não tendo de comprometer-se, nesse processo, com uma fixidez do significado que seria em tudo suspeita: a fala, partícipe da linguagem, é visada em sua realidade própria, evitando, ao mesmo tempo, que ela seja a portadora de signos secretos, como se entregues ao analista por uma adivinhação ou por uma revelação mística. Como tantas vezes assinalado por Lacan, interpretar a fala de um analisante nada tem que ver com a tarefa inglória de proceder à sua compreensão, quer se tratasse de compreender a própria fala ou o analisante que a vocaliza: na clínica analítica, interpretar uma fala não é o mesmo que desencavar um significado soterrado, como o seria, por exemplo, se o analista se empenhasse em empatizar com o analisante, escavando cuidadosamente os sentimentos expressos no seu discurso para, só então, descobrir se as suas são confissões que deixam ver mais tristeza que alegria, mais vergonha que orgulho, etc. Interpretar a fala de um analisante exige do analista aguçar a sua escuta, não tanto para captar o conteúdo secreto daquilo que lhe é dito no consultório, conteúdo que de todo modo estaria ameaçado de uma equivocidade intransponível; mas, isso sim, aguçá-la quanto à própria forma sob a qual se apresenta a linguagem, quanto ao seu caráter estrutural, captado através da articulação do significante.

É por isso que, em “Situação da psicanálise em 1956”, Lacan diz, numa exortação aos analistas algo enigmática: “Que um de seus ouvidos ensurdeça, enquanto o outro deve ser aguçado” (LACAN, (1956c)/1998, p. 474). O que deve ser entendido como: que um ouvido ensurdeça quando as palavras do analisante vierem trazer o pretense significado que veiculam, para que o outro possa ser aguçado quanto à presença que ali se impõe, ambivalente em sua indizível afinidade com o nada, e que seria, afinal, a presença do significante. Entenda-se: não é que seja necessário desprezar todo significado, como aquele que seria relativo à matéria bruta



de um episódio traumático. Não havendo necessidade de desprezá-lo, o importante, porém, como já dissemos, seria perceber o papel organizador que o significante assume na apresentação do significado, inclusive quanto àquilo em que se torna significativo um episódio traumático. O prosseguimento da citação de “Situação da psicanálise em 1956” esclarece-o ainda mais:

E é esse [ouvido] que vocês devem espichar na escuta dos sons ou fonemas, das palavras, locuções e frases, sem omitir as pausas, escansões, cortes, períodos e paralelismos, pois é aí que se prepara a literalidade da versão sem a qual a intuição analítica fica sem apoio e sem objeto (LACAN, (1956c)/1998, p. 474).

A paciência requerida pelos nomes alude a uma instância prática, em que a literalidade do significante exige a instância interveniente de uma interpretação, no aguardo da qual os próprios nomes (e também os nomes próprios) podem mostrar-se um tanto impacientes.

## **II. 9. O estatuto de cientificidade a que aspira o estruturalismo pode servir de ancoradouro para a psicanálise?**

Ainda que Lacan interpele os seus leitores por meio de expedientes que levam em conta o entrecruzamento de lógica e retórica próprio à análise, e tente assim persuadi-los de que Saussure e Freud se irmanam no significante, é difícil não admitir, mais uma vez, a indispensável mediação da antropologia estrutural nesse aspecto em particular. Sem dúvida, não podemos nos esquecer de que, ao escrever o algoritmo do significante sobre o significado, em “A instância da letra no inconsciente”, Lacan decide atribuir essa formalização ao pai da linguística moderna, que seria ninguém menos que Ferdinand de Saussure (Cf. LACAN, (1957a)/1998, p. 500). Contudo, também não seria aconselhável esquecermo-nos de que é o psicanalista quem diz que, exatamente tal como ele o escreve, o algoritmo não seria encontrado em nenhuma das transcrições dos cursos ministrados pelo suíço. Saussure, recorrendo a termos caídos em desuso, discriminou tanto o significante como o significado, os elementos mesmos com os quais Lacan formalizará o seu algoritmo; mas discriminou-os como componentes de um signo linguístico que, fora dessa mútua referência, perderia o direito a qualquer concretude (não existindo, portanto, para o suíço, um significante e um significado exteriores ou independentes do signo linguístico). O primeiro teórico a enunciar de fato a precedência do significante sobre o significado, pelo menos explicitamente, foi Lévi-Strauss, em “Introdução à obra de Marcel Mauss”: foi a partir dele, por conseguinte, que Lacan pôde reescrever Saussure. Sendo essa a enésima evidência favorável à hipótese sobre a importância que teria

desempenhado Lévi-Strauss no “retorno a Freud” de Lacan, não sejamos muito apressados, no entanto, em dar ainda mais razão a Zafirooulos do que seria necessário. Em primeiro lugar, porque, como vimos fornecendo indícios nos últimos parágrafos, a literalidade sempre teve um significativo respaldo em Freud. As suas três grandes obras sobre o inconsciente comprovam-no, sobretudo *A interpretação dos sonhos*, a qual engaja o trabalho analítico, não numa estrita fenomenologia dos afetos, mas por caminhos labirínticos, autenticamente enigmáticos, cuja literalidade reconhece-se no fato de que eles sejam tanto cifrados como decifráveis (o sonho, com efeito, encontrando um paralelo significativo no rébus). A seguirmos Colette Soler, em *Les affects lacaniens [Os afetos lacanianos]*:

O próprio da psicanálise freudiana, desde o início – e de maneira ofuscante com *A Interpretação dos sonhos* –, foi fazer falar o inconsciente pela via da decifração. De onde vem a ideia do inconsciente estruturado como uma linguagem, que não é nenhuma outra senão a do inconsciente “enquanto eu o suporte em sua decifração”, diz Lacan (SOLER, 2011, p. VII).

Todavia, o principal motivo para não darmos completa razão a Zafirooulos, motivo sem dúvida associado à recuperação dessa componente literal da psicanálise freudiana, é outro: na psicanálise, a qualidade da interpretação posta em questão pela clínica não se confunde com o distanciamento que um antropólogo ou um linguista não só poderiam como deveriam obrigarse em seu trabalho, ao abandonar-se à análise de seus respectivos objetos de estudo.

Quererá isso dizer que o psicanalista não pode se permitir um distanciamento de seu analisante porque é preciso ser caloroso para com aquele que solicita a sua ajuda, devendo esse curandeiro moderno representar, sempre que possível, o papel de um homem afetuoso, sumamente gentil, dotado das melhores qualidades do tato e da bondade, a corresponder, assim, à figura do mantenedor infalível da etiqueta e da hospitalidade, as quais assegurariam ao paciente, esse anômalo social, um tranquilo reingresso na civilização? Absolutamente, não. No início deste capítulo, dissemos, *en passant*, que uma das diretrizes impostas à clínica pela teoria lacaniana do imaginário consistia exatamente em não alimentar as identificações do analisante, não fornecendo a ocasião para uma alienação cada vez maior de seu desejo no suporte imaginário da figura do analista: é como o Lacan pré-estruturalismo justificava a preferência de Freud pelo divã, a evitar, com esse simples artifício, a confrontação direta de um rosto com o outro, do analista com o analisante, para que, dessa forma, não se multiplicassem as miragens narcísicas de ambos. Esse aspecto de aparente inércia do analista, que nada mais é que uma não-resposta às demandas sempre equívocas do analisante, impregnará as formulações

posteriores do exercício da atividade clínica. É o que se observa, por exemplo, em “Intervenção sobre a transferência”, texto que conclui com a seguinte definição do trabalho a ser realizado pelos praticantes da análise: “(...) *um não-agir positivo*, com vistas à ortodramatização da subjetividade do paciente” (LACAN, (1952)/1998, p. 225, grifo nosso). Logo, algum distanciamento do analista para com o analisante sempre será necessário para o correto exercício da prática clínica da psicanálise. Só que esse distanciamento continua não sendo imediatamente comensurável ao distanciamento requerido de um linguista ou de um etnólogo debruçados sobre a consistência simbólica de uma língua específica ou de uma dada cultura.

Reconheçamos que a comensurabilidade das referidas atitudes práticas, de linguistas, etnólogos e analistas, mesmo em face das admoestações em contrário, continuaria sedutora, pelas circunstâncias especiais com que estamos trabalhando – circunstâncias, esclareça-se, que fazem menção a certas simetrias surgidas a partir da entrada de Lacan no estruturalismo, e que, como veremos, podem ser justificadas sob alguns aspectos, mas não de maneira a autorizar um perfeito paralelismo. Se mantivermos em nosso horizonte um texto como “Introdução à obra de Marcel Mauss”, fica-se tentado, e com razão, a ver na prática clínica uma circunstância similar àquela com que tem de lidar o antropólogo quando este dedica-se a realizar o seu trabalho de campo: ambos, o analista e o antropólogo, não estariam sempre na iminência de desprezar a verdade que o outro detém (neste caso, a verdade guardada pelo analisante ou pelo indígena), fazendo-o em benefício daquilo que eles próprios consideram ser a Verdade, e a favorecer, assim, portanto, a emergência de uma miragem narcísica a propósito desse rosto que lhe depara o seu semelhante? De fato, algo de análogo passa-se nessas duas circunstâncias, o mal entendido a recair sobre a alteridade podendo tomar lugar tanto em meio a uma aldeia indígena como no gabinete do analista. E a solução encontrada por Lévi-Strauss no aludido texto parece convir às duas: a precedência do significante sobre o significado – móvel teórico que se faz acompanhar do desejo de empreender a busca de uma origem simbólica para a sociedade, em lugar de admitir uma origem sociológica para o símbolo – embasa a ideia do inconsciente como mediador do eu e do outro, estabelecendo na linguagem, a estrutura então melhor conhecida pelas chamadas ciências humanas, uma espécie de plano absoluto capaz de referenciar as respectivas movimentações dos muitos observadores que, entregues a suas trajetórias individuais, dificilmente saberiam dizer o quão distante ou o quão próximo as suas rotas estariam situadas daquelas seguidas por outras humanidades. Utilizando uma formulação já empregada neste trabalho, diremos que a ordem simbólica seria esse firmamento que não recua e nem avança ante as investidas do observador, porque permanece sempre no mesmo

lugar, a saber, o do continente virtual de todas as diferentes perspectivas humanas.<sup>364</sup> De sorte que, mirando esse firmamento, talvez fosse possível avaliar resumidamente qualquer coisa como uma suposta ascensão realizada e perceptível dentro do percurso lacaniano (pelo menos se analisamos este até o instante em que se alcance o marco do fatídico “retorno a Freud”): partindo desde a prescrição negativa decorrente da teoria do imaginário, ao atravessar as elevadas determinações do significante, Lacan teria alcançado a positividade da linguagem, instalando-se, então, em plena efetividade da fala. Assim, antes do encontro com o estruturalismo, um dos aspectos característicos à transferência, apreendido por recurso teórico ao imaginário, vinha matizar num sentido muito específico os usos da linguagem na análise: segundo o que declarava Lacan em “Para-além do ‘princípio de realidade’” – ressaltando, na ocasião, o que na fala do analisante seria uma presença afim à ausência –, a enunciação do discurso deste, mesmo que não significasse nada, teria um sentido, porque “(...) a linguagem, antes de significar alguma coisa, significa para alguém” (LACAN, (1936)/1998, p. 86). Com o advento do estruturalismo, sem implicar uma renúncia de tais matizes imaginários, o incremento seria bastante perceptível: a palavra, na clínica, não se limita a acionar e reproduzir automaticamente um mecanismo imaginário, de endereçamento às pessoas com as quais o analisante (ou o analista) se identificou ao longo da vida, porque a palavra tem, ela mesma, uma efetividade própria – tornando mais fácil pensar, com o símbolo, o poder da fala de presentificar algo ausente, e de ausentar algo presente. Investida de movimento próprio, a palavra, melhor do que qualquer outro fator, explica que o discurso do analisante seja inconsciente. E não se limita a explicá-lo, porque a palavra também vem a ser um dos únicos instrumentos de que dispõe o analista, prestando-se, pois, a pensar como deveria dar-se, na análise, uma “ortodramatização da subjetividade do paciente”.

É como se uma movimentação maior, que recapitula uma tendência presente desde antes do “retorno a Freud”, se fizesse perceptível no resumo esboçado no parágrafo anterior. Como tentamos evidenciar no início desta parte de nosso trabalho, pelo breve registro histórico de algumas das principais influências teóricas sofridas por Lacan nas décadas de 1930 e 1940, a entrada no estruturalismo responde a uma série de demandas características de sua trajetória intelectual. Seguindo esse rastro, de maneira um tanto quanto contraditória, o significante poderia ser entendido recuperar, por vias oblíquas, a grave recomendação de Georges Politzer,

---

<sup>364</sup> Sendo essa pretensa imobilidade o que possibilita - isto é, àquele que se coloca a observar os demais a partir desse referencial - situar as movimentações relativas uns aos outros dos diferentes sistemas simbólicos a que correspondem essas diferentes perspectivas humanas.

que pretendia vincular impreterivelmente qualquer objetividade possível àquilo que se esperava de uma psicologia concreta ao sentido expresso na narrativa individual do sujeito. Mas, antecipávamos, essa recuperação ocorreria de maneira contraditória, porque o significante comporta um nível de abstração que Politzer nunca teria aceito como sendo condizente com uma abordagem concreta da subjetividade humana.<sup>365</sup> O que não necessariamente desmente a movimentação maior que nos sentíamos inclinados a descrever, afinal, a dialética imaginária do eu e do outro, carregada de uma transitividade que impede localizar cada um de seus dois polos como pontos fixos e seguros em sua consistência auto-referida, uma tal dialética acabava por confirmar a impossibilidade de referir o discurso do sujeito a uma única pessoa, a qual, na visão de Politzer, seria perfeitamente delimitável em sua individualidade e particularidade. Para Lacan, na enunciação da palavra, haveria um entrelaçamento de presença e ausência, seguramente herdeira (ou assim pretendia o psicanalista nas décadas de 1930 e 1940) das ambivalências hegelianas que faziam convergir o ser com o nada (os quais, no início da *Ciência da lógica*, seriam dois momentos indiscerníveis um do outro). Talvez pudéssemos formular, assim, que a interrogação da subjetividade humana, em Lacan, segue de perto a formatação do problema tal como elaborado por Politzer. Só que os termos de seu exercício testemunham transformações drásticas, e isso pelo menos desde a teorização do imaginário.<sup>366</sup> É preciso notar que essa aludida movimentação maior diz respeito, certamente, à recuperação do sentido manifesto na fala do analisante; mas ela diz respeito também às injunções e às latências de sua subjetividade. Com o que estaríamos prestes a resvalar na mais pura contradição, pois a aludida movimentação maior, ora aproximando Lacan de Politzer, ora afastando um do outro, finalizava por promover, através do paradigma estrutural, um encontro impossível entre os dois: como nunca antes, o sentido da narrativa relatada no consultório oferecia-se à análise conceitual, colocando ao alcance do psicanalista uma parte significativa – a própria parte significativa, aliás – daquilo que almejava Politzer<sup>367</sup>. Isso se dava com um porém, no entanto, que seria o de que essa parte significativa deixasse de avaliar uma psicologia concreta<sup>368</sup>, porque o sentido, agora passível de análise conceitual, já não se conforma propriamente à

---

<sup>365</sup> Cf. SIMANKE, 2002.

<sup>366</sup> Poderíamos dizer ainda que, entre Lacan e Politzer, intercedem, de maneira sucessiva, combinada e progressivamente distinta, vários autores, dentre os quais seria prudente destacar Hegel e Freud, podendo-se ainda incluir Heidegger e Descartes.

<sup>367</sup> Não se pode ignorar, no entanto, que a distinção entre *Je* e *moi*, que em Lacan se transforma na distinção entre o sujeito do inconsciente e o eu como instância imaginária, provém inicialmente de Politzer. Cf. SIMANKE, 2002, p. 176.

<sup>368</sup> E, a bem da verdade, ela deixava de avaliar quaisquer psicologias, não importando a sua denominação.

enunciação da primeira pessoa (ou pelo menos não à enunciação de uma primeira pessoa que sempre estivesse presente a si mesma).

Depois de ter pincelado algo sobre o assunto no final da subseção anterior, nós já estávamos cientes de que o périplo lacaniano, que não coincide com o périplo estrutural, conduz ao arrecife da contradição. Se pensarmos na aludida movimentação do último parágrafo, talvez fosse legítimo enxergar Lacan, ao fim desse périplo, como que diante de um impasse: o psicanalista deveria aceitar a concretude da linguagem em detrimento do sujeito ou restabelecer o sujeito contra as determinações imperiosas da estrutura? Só que nenhuma das duas opções poderia contentá-lo: obviamente, porque, em seu ensino, o sujeito não será mais a consciência auto-centrada, senhora de toda atividade e regente absoluta do livre-arbítrio; e tampouco a psicanálise viria a dar lugar a uma psicologia das leis inconscientes do pensamento humano, leis que seriam ditadas pelo demiurgo da ordem simbólica.<sup>369</sup> No pensamento de Lacan, existe a inescapável referência a um sujeito, assim como existem as determinações da estrutura. O passo em falso, no entanto, seria o de assumir que, tal como nos demais estruturalistas, a estrutura lacaniana viria somente para desalojar o sujeito: ora, a seguir Balmès, podemos entender o equívoco que decorreria dessa assunção, porque, aí, a estrutura, enquanto corresponde a um dos “nomes da coisa lacaniana”, faz diferir ontologicamente a linguagem do vivente que fala (Cf. BALMÈS, 2011, p. 15). Ou seja, a estrutura é que permite falar num sujeito, porquanto o sujeito não se confunde com o indivíduo considerado em suas particularidades psico-fisiológicas. Em verdade, como o declara Balmès, o sujeito deveria ser considerado um efeito da estrutura: "(...) *a estrutura é o que permite pensar a constituição do sujeito*, e isso porque, no real, o sujeito é o efeito da estrutura" (BALMÈS, 2011, p. 44). Certamente, ela não permite falar em todo e qualquer sujeito (estando bem claro que ela nada diz de favorável sobre um sujeito que o fosse a título de deter a posse de uma consciência absolutamente transparente a si mesma): antes, teríamos um sujeito do inconsciente, nada menos que o eminente portador, nessa sua estranha denominação, de uma contradição fulminante. Mas é precisamente nesse ponto, em que a estrutura faz contradição, que o recurso a ela se legitima. Se, na psicanálise, a estrutura também desaloja o sujeito, não é exatamente com o objetivo de purificar a linguagem como um mecanismo perfeitamente autônomo, operando sem a intervenção de nenhum indivíduo, como se se tratasse de uma realidade à parte,

---

<sup>369</sup> Ainda que, de fato, por algum tempo, ela tenha sido secundada por essa "psicologia" das leis inconscientes do pensamento humano. Isso, claro, desde que se entenda essa tal psicologia na acepção em que Lévi-Strauss pôde dotar essa ideia de algum significado, isto é, exatamente na medida em que essas leis estariam ancoradas no significante.

apreensível, assim, pela análise conceitual. Ela talvez possa satisfazer dessa maneira os anseios de linguistas e antropólogos quanto a conhecer cientificamente as línguas e culturas enquanto formações simbólicas, mas, sob essa forma puramente extrínseca, ela lançaria mais sombra do que luz sobre o *métier* do psicanalista (ainda que a luz com que ele trabalha seja sempre difusa). A Lacan, enquanto psicanalista, interessa a dupla movimentação originada da supracitada contradição, posto que, por um lado, a estrutura enceta uma primeira diferença, do sujeito para consigo mesmo, tornando-o, pois, assujeitado a algo de estranho aos seus impulsos individuais (algo de verdadeiramente alienígena, poderíamos dizer); mas, por outro lado, abre-se também o espaço para uma ação em resposta a esse assujeitamento, uma ação que opera igualmente segundo certas leis que regem a fala, mas que nem por isso se encontra inteiramente prevista pela estrutura da linguagem. Em Lacan, a estrutura responde, portanto, à experiência analítica, àquilo que de mais básico ela explicita de si e daqueles que a ela se submetem: em suma, trata-se da experiência de uma fala alienada, frequentemente uma fala alienada em tão alto grau que testemunha um enorme sofrimento daquele que procura ajuda na análise; mas, porque ela sucede a essa alienação, trata-se também da experiência da assunção de uma fala. Tomando como verdadeiro o batizado temporão que realizou uma célebre paciente de Joseph Breuer, a famosa Anna O., aquilo que viria a se constituir na psicanálise seria melhor definido como a experiência de uma *talking cure*, isto é, uma cura que só se pode efetuar falando.

Por mais óbvio que isso talvez possa se afigurar, acreditamos ser essa uma ótima oportunidade para assinalar que a experiência analítica é, em grande medida, a experiência de escuta da fala de um analisante.<sup>370</sup> Mais uma vez, torna-se perfeitamente compreensível, portanto, que, durante um tempo considerável, o simbólico tenha polarizado o ensino de Lacan: concedendo-lhe uma posição central, o psicanalista como que restaurava o próprio objeto em que apoiar a *práxis* clínica, esquivando-a, com o auxílio do significante, da atitude francamente arbitrária de conferir valores absolutos ao sentido expresso na fala de um analisante (por exemplo, como seria o caso se o psicanalista se permitisse a assunção de que, na fala dos analisantes, toda menção a uma mulher significasse, misteriosa e secretamente, a figura imaginária da mãe). Dessa forma, é a arbitrariedade do próprio signo linguístico que secunda o muito singular determinismo presente na análise – um determinismo paradoxalmente apreendido por Freud na formulação de uma diretriz clínica que se mostrou absolutamente

---

<sup>370</sup> O que certamente não serve a nenhum grande propósito de definição da psicanálise, porque, em seguida, seria preciso saber em que consistem essa fala e essa escuta, e, de certa forma, temos aí uma das grandes dificuldades que conferem ao ensino de Lacan toda a sua espessura.

fundamental para distinguir a sua recém-iniciada prática da sugestão hipnótica, diretriz que segue pelo nome de *livre associação*. Não sem considerar aí o peso de mais uma contradição, poderíamos declarar que é porque o signo linguístico é arbitrário que não é arbitrária a direção a ser tomada pelo analista e pela análise: na medida em que se baseia na eficácia do significante, ela tem um duplo aspecto de garantia, como se a psicanálise fosse alicerçada tanto teórica como praticamente. Toda a proximidade, verdadeiramente suspeita, que a psicanálise sempre apresentou com as muitas manifestações do símbolo encontra uma possível razão nessa eficácia: a prática de oniromanente de Freud, a recapitular técnicas as mais variadas de adivinhação – não só de predição do futuro através da interpretação dos sonhos, mas também aquelas próprias aos áugures e arúspices romanos, ao I-Ching e ao tarô (Cf. LACAN, (1956c)/1998, p. 473), dentre muitas outras técnicas possíveis e existentes –, uma tal prática causava (como ainda causa) uma compreensível estranheza nos partidários da psicologia e da psiquiatria, e isso porque trazia consigo algo de sumamente estranho a ambas. Enquanto essas muitas técnicas divinatórias se apoiam numa bateria finita de significantes – tais como o desenho descrito pelo voo dos pássaros ou a disposição das entranhas dos animais (áugures e arúspices romanos), ou ainda as 49 varetas móveis e uma vareta fixa de mil-folhas jogadas sobre o chão (I-Ching), ou mesmo um baralho pré-fixado de cartas ilustradas (tarô), etc. – existiria, de fato, um parentesco com a interpretação dos sonhos freudiana: em "Situação da psicanálise em 1956", Lacan elucida que, independentemente do material utilizado nessas técnicas divinatórias, a sua "finitude ordinal" abre o espaço para uma combinatória, com a qual "(...) pode resumir-se todo destino possível, toda dívida concebível" (LACAN, (1956c)/1998, p. 473). Longe de validar um aspecto místico ou até profético da interpretação dos sonhos – em vez disso, fazendo pensar no caráter significante tanto das diversas correntes de misticismo como das muitas modalidades de profecia –, é da aptidão algébrica do significante que Lacan parece querer tornar conscientes os aspirantes à prática da análise:

Pode-se fazer álgebra sem saber escrever? Do mesmo modo, não se pode tratar do mínimo efeito de significante, nem tampouco enfrentá-lo, sem pelo menos desconfiar do que está implicado num fato de escrita (LACAN, (1956c)/1998, p. 472).

O cara-a-cara com o analisante – já escusado de uma acareação através do recurso anti-narcísico do divã – podia orientar-se agora (ou bem podia ser mostrado orientar-se em sua eficácia clínica) segundo o plano englobante da ordem simbólica. O que não implica, de maneira alguma, em colocar a psicanálise na linha de sucessão das técnicas divinatórias, porque aquilo que deveria ter lugar numa análise não corresponde a nada que se pareça com uma



adivinhação (no sentido, deixe-se bem claro, de descobrir um significado profundo, quer sobre a vida passada, presente ou futura da pessoa que consulta esses oráculos). O principal motivo, aliás, para que a interpretação não seja o perfeito equivalente de uma compreensão, que nada mais é que o método de perscrutar o que se passa na interioridade do analisante, é que, ironicamente, tendo em vista esta última, aí assim conviria falar num procedimento verdadeiramente afim com uma adivinhação. Diga-se de passagem, uma adivinhação que, ainda por cima, estaria viciada, porque, levando-se em conta a efetividade do imaginário, a reciprocidade dos afetos não poderia nunca ser desconsiderada como um fator impeditivo para a efetiva compreensão do analisante, uma vez que, sendo determinante para o funcionamento desta, a reciprocidade faria mergulhar no fundo de nada mais que uma miragem. Antes de se prestar a um bom palpite, arriscar dizer o que está sentindo ou pensando um analisante revela-se como um legítimo produto das identificações entre os egos postos em confronto pela clínica<sup>371</sup>: como poderia um homem surpreender-se ante o sucesso de seus palpites a respeito dos deslocamentos de seus próprios reflexos? Seu conhecimento revela-se certamente uma tolice quando ele se arvora o legítimo portador de todo um novo saber ao ter previsto quais deverão ser os próximos gestos esboçados pela imagem que lhe depara o espelho. Ignorá-lo seria o mesmo que ignorar a ambígua presença de si na clínica, permitindo, com isso, que houvesse, não uma interpretação do inconsciente do analisante, mas uma “compreensão inconsciente” de si mesmo - normalmente, a compreensão eivada de ambiguidades imaginárias que praticam os “ego-cêntricos”, isto é, aqueles que entendem que o *Ich*, o eu, deve incidir no lugar mesmo onde estava o *Es*, o isso, substituindo este último a contento.<sup>372</sup> Completando o ciclo de reviravoltas quase que dialéticas, diríamos que o psicanalista que pretende localizar o inconsciente na mente humana, quer se trate de entendê-la como o substrato orgânico do cérebro ou como a fenomenalidade da consciência, ele é que vem a ser uma espécie de arúspice moderno, inequívoco (mesmo que sempre esteja equivocado) intérprete de entranhas. Com Lacan, a reiterar em sua empresa intelectual a única certeza que Freud tornou disponível aos analistas, fica perfeitamente claro que, numa análise, importa muito pouco o que quis dizer o analisante, e sim o que ele disse e como o disse: muito embora a psicanálise se proponha escutar um discurso que não se mostra imediatamente à luz, sendo pontuado por toda sorte de

---

<sup>371</sup> Em francês, existe um possível jogo de palavras que faz ressaltar a falsidade de uma psicanálise a ser conduzida entre equivalentes, qual seja, o jogo possibilitado pela homofonia entre *egos*, *egos*, e *égaux*, iguais: tratar-se-ia então de uma técnica terapêutica que ignora a singularidade do analisante, desejosa de conformá-lo à imagem simétrica e perfeitamente espelhada do analista.

<sup>372</sup> Ou melhor, a substituir o isso do analisante por um ego em conformidade com a medida perfeita, supostamente apropriada à realidade, que lhe providenciaria o molde do eu do analista.

obscuridades, isso não tem como consequência transformá-la numa busca pela parte a mais obscura do paciente, como se o médico estivesse à procura do monstro entocado no interior profundo do analisante - o *mister Hyde* da famosa novela de Robert Louis Stevenson, nome que, afinal, poderia ser (como já foi) traduzido para o português como sr. Isconde.<sup>373</sup> De outra maneira, se, por exemplo, a psicanálise dependesse de descobrir o que realmente sonhou o paciente, em vez de preocupar-se com a sua elaboração significativa, que certeza lhe restaria a não ser a de ter se engajado no mais lábil dos teatros de sombras?

Valha-nos, pois, a sobriedade bastante lúcida de um poeta, que dizia que o presente do indicativo do verbo *rêver* (correspondente, em francês, ao verbo sonhar) não passaria de uma figura de retórica, porque o homem que diz sonhar o faz somente enquanto desperto.<sup>374</sup> Como deve estar bem claro, nós não recorremos a esse juízo com o intuito de obter uma inesperada prova de que, em última instância, haveria uma assimilação do inconsciente pela consciência, como se esta fosse a condição necessária (tanto psíquica como lógica) de enunciação de seu outro. Se não é a matéria mesma do sonho, o seu acontecer e a sua experiência vivida o que está em causa na psicanálise; se todo sonho acontece no passado, porque ele nunca abandona o seu caráter de relato; ainda assim, o sonho não é menos revelador de uma efetividade do inconsciente, dada a contradição que ele impõe à sua enunciação pela primeira pessoa: quem relata um sonho acaba por prestar testemunho contra si mesmo, fornecendo, dessa maneira, ampla prova de que não é senhor em sua própria casa. Não exatamente porque o sonho tenha acontecido num instante alheio à vigília a que se consigna a consciência, o que decerto o torna essencialmente fugidivo a um exercício de rememoração; mas porque, de acordo com a

---

<sup>373</sup> Sem dúvida, a novela de Stevenson aborda temas muito caros à psicanálise, como o seriam uma certa margem de ocultação que delimita o que é próprio à subjetividade e a divisão da personalidade que a acompanha. Porém, esses temas ganham uma forma na novela que, sob vários ângulos, a tornam discrepante com o ensino de Lacan: a personalidade escondida, como que pré-formada no interior do psiquismo, aparece então como uma espécie de pequeno homem dentro da cabeça do homem. O que se torna inadmissível, assim, é a integridade sob a qual se apresentam ambas as personalidades, as quais são convocadas a desempenhar, cada uma a seu turno, o papel indiviso do bem ou do mal. O que, da perspectiva da psicanálise lacaniana, constitui uma fraqueza, afinal, nesse caso, a divisão do eu acaba pressupondo algo da ordem de uma unidade reflexiva que não pode se apresentar como tal: ou bem as muitas personalidades são talhadas à imagem e semelhança de um homem que se observa no espelho, ou cada uma delas convida a um mergulho numa série interminável de divisões que, desse modo, nunca se opõem tão claramente como o fazem Jekyll e Hyde. Pensando nisso, cabe dizer, seguindo aí uma pista dada por Étienne Balibar, que os pressupostos filosóficos da ilustre ficção de Stevenson parecem encontrar-se nas ideias de John Locke, sobretudo se mantivermos em nosso horizonte que o filósofo inglês havia imaginado uma estrita oposição dual entre um homem do dia (*The Day-man*) e um homem da noite (*The Night-man*). Cf. BALIBAR, 2011, p. 146.

<sup>374</sup> Nas palavras de Paul Valéry: “Les rêves est le phénomène que nous observons que pendant son absence. Le verbe rêver n’a presque pas de ‘présent’. Je rêve, tu rêves, ce sont figures de rhétorique, car c’est un éveillé qui parle ou un candidat au réveil” [“O sonho é o fenômeno que nós observamos quando de sua ausência. O verbo sonhar quase não tem um presente. Eu sonho, tu sonhas, são figuras de retórica, porque fala um desperto ou um candidato ao despertar”]. Citado por Roger Caillois em *OEuvres*, p. 648.

descoberta de Freud, ao dar ocasião para um relato, o sonho mostra-se articulável segundo uma lógica que escapa de muito aos hábitos e às intenções do pensamento consciente. Em sendo articulável e, por conseguinte, em sendo decifrável, o sonho torna acessível o inconsciente. Contudo, segundo o que complementava Lacan, apenas na medida em que se apoia na materialidade do significante. O estruturalismo, ao lançar uma nova visada sobre a linguagem e sobre o símbolo, permitia também lançar uma nova visada sobre o papel da fala na psicanálise, a ponto de anunciar a esta última como que um porto seguro: ancorar a análise no significante, não seria essa a melhor forma de garantir a ela um lugar firme em pleno continente da ciência moderna?

## **II. 10. O galileísmo estendido que o estruturalismo faz valer e a maneira da psicanálise lacaniana de se posicionar em relação a ele**

Evitando desmerecer o apoio que a escuta do analista passa a encontrar na evidência do suporte do significante, alguma coisa na psicanálise, porém, continua obstando à instituição de uma ciência propriamente dita, pois, se levarmos a sério a filiação proposta por Lacan, a irmanar Saussure e Freud, seríamos obrigados a lembrar que o *Curso de linguística geral* fazia uma distinção muito rígida entre a *langue*, a língua, e a *parole*, a fala, partilha estrita que consistia em conceder à primeira toda cientificidade possível, enquanto à segunda ficava relegada uma fatal incerteza: a sistematicidade da linguagem, que pode ser entendida como a coerência com que se organizam reciprocamente os valores linguísticos, era atribuível somente ao tabuleiro de xadrez da *langue*, espaço bem ordenando em que cada momento da partida representa uma disposição especial das peças, dotando-as, nesses instantes específicos, de novas posições relativas umas às outras, apreensíveis em seu conjunto apenas por intermédio desses cortes ou intervalos. Segundo o que observam, de maneira bastante pertinente, os autores de *Análise psicanalítica de discurso - perspectivas lacanianas*, comentando de passagem a idealidade do objeto a que se vota a elaboração saussureana:

O objeto da “linguística propriamente dita” cede perante seu próprio ideal, e nesse mesmo movimento *a fala surge como resto e impureza, um dejetivo expulso pela própria operação que constitui a língua* (DUNKER, PAULON & RAMOS, 2016, p. 15, grifo nosso).

Se o gesto inaugural da linguística moderna excluía a fala em favor da língua - ou bem, a diacronia em favor da sincronia -, que uso ela poderia encontrar na psicanálise, que é quase toda ela fala? De súbito, a transposição da linguística para o terreno da psicanálise surge como menos óbvia do que poderia ter parecido a princípio.

Nesse ponto, como se tornou um hábito enfadonho em nosso trabalho, é razoável lembrar mais uma vez, com Zafirooulos, que foi o encontro de Lacan com Lévi-Strauss o acontecimento decisivo para a entrada do psicanalista no paradigma estrutural. O que queremos dizer com isso, entretanto, é que, por intermédio desse encontro, Lacan teria entrado em contato com algumas das ideias fundamentais da linguística estrutural, as quais, ainda que prestassem homenagem a Saussure como legítimo fundador da linguística moderna, passaram a questionar certas limitações da obra do suíço, por exemplo, as limitações relativas às teses sobre a arbitrariedade do signo linguístico, sobre a linearidade do discurso e, de maneira mais diretamente pertinente à argumentação que estávamos desenvolvendo, sobre uma distinção rígida entre *langue* e *parole* ou entre sincrônico e diacrônico. Roman Jakobson, cuja vida se faz passar quase que por uma mini-biografia do estruturalismo<sup>375</sup>, viria a se ocupar de semelhantes problemas, na reiterada tentativa de desfazer falsas impressões a respeito do estruturalismo e dos meios pelos quais este esperava apreender a linguagem como objeto de uma nova ciência. Dessa forma, em entrevista concedida a Krystyna Pomorska<sup>376</sup>, talvez surpreendentemente para alguns, o grande linguista russo dava a ver que a ciência da linguagem a que haviam se dedicado os esforços dos estruturalistas não estava de maneira alguma alheia à dimensão temporal e às questões que esta suscitava no pensamento de então:

Nossos pensamentos sobre o tempo foram diretamente inspirados pelas discussões então correntes sobre a teoria da relatividade, com a sua rejeição do tempo como um absoluto e sua conexão dos problemas do tempo e do espaço. (...) “Percepção estática é uma ficção” (JAKOBSON, 1985, p. 11).

Dando sequência a esse raciocínio, um pouco adiante na entrevista, Jakobson explicitará, com uma invejável clareza, o motivo de sua discordância para com Saussure no que toca à distinção entre sincrônico e diacrônico, tornando evidente que o primeiro dos dois termos não poderia ser considerado como sinônimo de estático:

Ao criticar essa concepção [de Saussure], eu me referi – de maneira alguma acidentalmente – ao exemplo da percepção cinematográfica. Se a um espectador é indagada uma questão de ordem sincrônica (por exemplo, “o que você vê nesse instante na tela do cinema?”), ele, inevitavelmente, dará uma resposta sincrônica. Mas não uma estática,

---

<sup>375</sup> Não percamos a oportunidade de recordar como a sua personagem foi absolutamente fundamental não só para o surgimento daquilo que viria a se chamar de antropologia estrutural, sendo também alguém com quem Lacan travou um contato extremamente frutífero através da pessoa de Lévi-Strauss (um contato, aliás, que poderia ser descrito, bem como teria ocorrido no caso de seu encontro com o antropólogo, tanto como de caráter pessoal quanto como de natureza teórica).

<sup>376</sup> Entrevista intitulada “Diálogo sobre o tempo na linguagem e na literatura”, e que corresponde ao primeiro capítulo do volume *Verbal art, verbal sign, verbal time* [*Arte verbal, signo verbal, tempo verbal*].

porque naquele instante ele vê um cavalo correndo, um palhaço dando piruetas, um bandido sendo atingido por balas (JAKOBSON, 1985, p. 12).

A não coincidência do sincrônico com o estático, afirmada sem reservas por Jakobson, imprime à estrutura, naturalmente, algum movimento. O sincrônico ainda poderia ser comparado a um corte (ou, para usar um termo aproximado à metáfora cinematográfica de Jakobson, a um *frame*), correspondendo, digamos assim, a uma secção transversal de um todo fluido que se alonga pela extensão de um determinado comprimento. Esse corte, contudo, não seria inteiramente desprovido de movimento, porque, no momento em que são capturados pelo *frame*, os seus elementos apresentam como que uma velocidade particular, não se acomodando inteiramente ao espaço em que se encontram contidos. Para recorrer a um dos exemplos dados pelo próprio linguista russo: a imagem de um cavalo correndo o captura em pleno galope, possivelmente a compreender um instante que, se representado em fotografia, faz com que o animal apareça suspenso no ar, sendo, como tal, imponderável, pelo menos de acordo com qualquer observação a olho nu que se pudesse realizar de sua movimentação.<sup>377</sup> Dito de outra maneira, esse corte (ou secção, ou *frame*), fazendo-se passar por “estado”, não é autossuficiente e nem auto-referente, porque implica muitos outros “estados”.

Como consequência, esse estado transido de mobilidade resulta no reposicionamento do sincrônico e do diacrônico um em relação ao outro. A sincronicidade, após a contestação de Jakobson do dogma saussureano da linearidade do discurso, talvez possa ser pensada como

---

<sup>377</sup> Pode nos ser objetado que, com o intuito aparentemente contraditório de reconstituir o aspecto móvel próprio ao cinema, acabamos por recorrer a um artefato estático, qual seja, a fotografia. Mas, como o diz o título de um livro de Geoff Dyer, a fotografia é já o "instante contínuo" (Cf. *O instante contínuo - uma história particular da fotografia*): ao modificar significativamente a possibilidade de apreensão das imagens, por meio de uma técnica que progressivamente destitui o privilégio da imobilidade, dispensando-se, portanto, das poses e das composições demoradas, ela também se vincula intimamente ao movimento (pense-se especialmente na cronofotografia de Edward Muybridge, celebrizada, precisamente, na captura sequencial do movimento de um cavalo a galope). E, de fato, os primeiros passos em direção à invenção do cinema, materializados, por exemplo, na construção de um cinematógrafo, não o privam de sua matéria móvel, como seria o caso se entendêssemos a mobilidade dos filmes (em inglês, muito bem nomeados *movies*) como um mero simulacro do movimento, o qual consistiria em compor a continuidade pela discricção, através de fotos individuais exibidas sequencialmente. Como se sabe, a denúncia dessa imobilidade foi realizada por um filósofo bem conhecido por sua estima pelo movimento, ninguém menos que Henri Bergson. E, em contraposição a essa denúncia, Gilles Deleuze ocupou-se de restituir não só a mobilidade e a continuidade ao cinema, como até uma insuspeita afinidade com o bergsonismo. Vale lembrar, assim, que Deleuze foi um dos filósofos que de maneira mais consequente pensaram o estruturalismo, aplicando-se, em especial, a destacar a virtude das construções seriais que essa nova corrente teórica possibilitava reconsiderar (Cf. DELEUZE, 1974). Essa característica possivelmente influenciou a sua releitura do cinema (Cf. os dois livros de Deleuze, *A imagem-movimento* e *A imagem-tempo*). Para uma boa introdução a esses problemas, que não é menos sofisticada por ser introdutória, recomendamos a série de vídeos de Bruno Cava Rodrigues sobre “Deleuze e o cinema”, em que se comenta o aspecto "galilaico" da imagem-movimento cinematográfica, que, além de ser um aspecto particularmente próprio para ilustrar o “tempo qualquer” da imagem fotográfica, é um aspecto que confina com o “galileísmo estendido” de que fala Milner ao se referir à natureza pretensamente científica do estruturalismo.

uma simultaneidade de estados que, eles mesmos, não seriam propriamente simultâneos: o que quereria dizer que cada estado não se resolve em si mesmo, requerendo um movimento maior no qual pudesse ser apreendido como sua secção (e, possivelmente, é isso o que Jakobson queria dizer com a ideia de coexistência). Donde seria possível depreender que a linguagem, definida por Jakobson como “sistema de sistemas” (que lembra também a forma como Lévi-Strauss definia a cultura em “Introdução à obra de Marcel Mauss”), seria passível de cortes que não poderiam nunca apresentar a totalidade de sua situação; ao mesmo tempo, ela seria o limite superior da sucessão desses estados, de maneira que ela sempre implica uma transformação no tempo, sem que, de outra parte, essa mobilidade venha esvaziá-la de qualquer coerência sistemática. Muito pelo contrário, diremos que é porque se procede a situar-se corretamente um em relação ao outro o sincrônico e o diacrônico que a regularidade característica dessa coerência sistemática torna-se apreensível pela análise estrutural: infundir o sincrônico de alguma dinamicidade – a impedir, pois, que o par de opostos sincrônico/diacrônico coincida com o par estático/dinâmico – significa também infundir o diacrônico de alguma estabilidade. Ao deslocar o sincrônico da condição de puramente estático, o diacrônico, por sua vez, também se liberta da condição de puramente móvel, comportando, doravante, alguma permanência, alguma invariância. Ainda que tímida, a conclusão de Jakobson é taxativa: “A história de um sistema é, em retorno, [ela mesma,] um sistema” (JAKOBSON, 1985, p. 26). Ou, de maneira mais explícita e completa:

A oposição entre sincronia e diacronia era uma oposição entre o conceito de sistema e o conceito de evolução; portanto, a princípio, ela perde a sua importância tão logo nós reconheçamos que todo sistema necessariamente existe enquanto evolução, ao mesmo tempo, por outro lado, em que [toda] evolução é, de maneira inescapável, de uma natureza sistemática (JAKOBSON, 1985, p. 26).

Jakobson, que poderia ser enxergado como uma espécie de mestre remoto tanto de Lévi-Strauss como de Lacan, providenciava um modelo linguístico que, provando-se mais atinente ao tempo, aparentava ser mais apropriado à psicanálise do que aquele que seria encontrado em Saussure. Com Jakobson, como se pode ver, chegava-se a vislumbrar a possibilidade de uma ciência da linguagem que, sob certos aspectos, ultrapassava os limites impostos pela oposição estanque entre sincrônico e diacrônico. Assim, não seria inconveniente perguntar: desde essa linguística, haveria lugar para uma consideração científica dos usos da linguagem na psicanálise?

Antes de mais, é preciso ter bem claro que nós não estamos de maneira alguma colocando em dúvida a importância conferida por Lacan, quando de seu “retorno a Freud”, à inovação científica do estruturalismo. Em grande parte, com efeito, o interesse do psicanalista francês pela linguística e pela antropologia estruturais era devido às promessas sinalizadas pelo que se anunciava então como uma verdadeira revolução científica – revolução que, como comentado em outro capítulo deste trabalho, consistia na sua aparente capacidade de fazer com que as ditas ciências humanas finalmente ingressassem no reino da necessidade. Jean-Claude Milner, ao referir-se à revolução que os estruturalistas acreditavam ter promovido, utiliza uma expressão muito adequada: *galileísmo estendido* (Cf. MILNER, 1995, pp. 96 e 97). A metáfora, a servir-se do parâmetro da revolução científica que logrou Galileu Galilei com a bem-sucedida matematização da física, não é gratuita: assim como a física galilaica havia instaurado alguma regularidade no mundo sublunar, tornando o movimento de corpos os mais ordinários passível de conhecimento matemático estrito, o estruturalismo acreditava ter dado a conhecer aspectos da realidade antes inalcançáveis à ciência moderna como se estivessem agora dotados de verdadeira necessidade, inclusive uma necessidade verificável por métodos rigorosamente matemáticos. Ele estendia (ou acreditava estender), portanto, a voga galilaica, na mesma medida em que preservava a especificidade de fenômenos propriamente humanos: logo, nascia um “(...) galileísmo de tipo novo, mais extenso que o antigo, pois ele incluía a cultura” (MILNER, 1995, p. 96). Contrariamente àquilo que talvez tenha se tornado a opinião predominante quanto à maneira de o estruturalismo de visar a realidade, não era preciso conceber a linguagem ou quaisquer outros fenômenos de ordem humana como se fossem completamente subtraídos do tempo, suposta condição imaginada por alguns para que se pudesse apreender essas realidades através de um rigor autenticamente científico: como teria ocorrido na revolução operada pela física galilaica, não se trata propriamente de evadir o conhecimento de todo e qualquer espaço em que o tempo toma lugar; em direção oposta, do que se trata é de introduzir alguma necessidade em todos os tempos possíveis, sobretudo nos contingentes, fazendo-o a ponto de transmutá-los num tempo qualquer, em vez de conceder-lhes o privilégio da periodicidade que seria característica a um determinado movimento – a destacar-lhes, nesse último caso, os momentos em que ela coincidiria com a eternidade. Dessa forma, tal como Galileu teria acabado de uma vez por todas com os limites impostos pela física antiga, os quais separavam o mundo sublunar do mundo absolutamente regular e necessário dos corpos celestes, dessa mesma forma Lévi-Strauss arvora-se como uma espécie de astrônomo das constelações culturais humanas, pondo-se a observar a regularidade com que se

traduzem as movimentações da passagem de uma constelação cultural a outra, sem prejudicar suas respectivas posições.

Fornecendo a medida talvez a mais perfeita desse galileísmo estendido, as ambições de Jakobson (que não chegaram a ser integralmente partilhadas por Lévi-Strauss, muito mais cético no que dizia respeito à cientificidade das evoluções históricas)<sup>378</sup>, algumas das quais manifestas em sua correspondência com Nikolai Trubetzkoy, miravam um amplo movimento, que compreendia a evolução histórica não só da linguagem, como também dos mais diversos sistemas sócio-culturais. Ainda na entrevista concedida a Pomorska, o linguista russo relata o seguinte episódio:

(...) eu escrevi uma longa e cismada [*worried*] carta a Trubetzkoy pedindo-lhe que reagisse a uma ideia que eu pude desfrutar em minha mente: a ideia de que mudanças linguísticas eram sistemáticas e orientadas a um fim, e que a evolução da linguagem compartilha sua intencionalidade [*purposefulness*] com o desenvolvimento de outros sistemas sócio-culturais (JAKOBSON, 1985, p. 16).

Como evidenciariam outras ocasiões de sua trajetória intelectual, cujo exemplar mais significativo é possivelmente o da teorização do conceito de *dominante* (conceito que, como se sabe, foi largamente empregado por Louis Althusser), Jakobson deverá tornar-se um brilhante observador da natureza móvel da estrutura, a fazer valer para a linguagem, bem como para outros sistemas simbólicos, o pretenso dito de Galileu: *eppur si muove!*

Pode-se argumentar, e com alguma razão, que essa componente galilaica já estava presente em Saussure, tendo Jakobson e os demais estruturalistas simplesmente levado às últimas consequências uma tal descoberta: de certa forma, o linguista russo, ao deslocar um em face do outro o sincrônico e o diacrônico, também tomava os próprios instantes ou secções temporais como elementos cuja “(...) característica mais exata é ser o que os outros não são” (SAUSSURE, 2006, p. 136). Aliás, é o que advoga o próprio Milner, ninguém menos que o responsável pela cunhagem da valiosa expressão “galileísmo estendido”: para todos os efeitos, quem descobriu a especificidade diferencial da natureza das entidades linguísticas foi mesmo Ferdinand de Saussure, tendo lançado com isso as bases para a consideração de sistemas fonéticos separados, os quais seriam análogos dos sistemas inerciais independentes próprios à

---

<sup>378</sup> Não podemos nos esquecer de que, afora suas considerações quase filosóficas a respeito da história, Lévi-Strauss também manteve diálogos muito produtivos com a disciplina. Por exemplo, sua discussão com os *Annales*. Para um uso introdutório, Cf. o artigo “Le regard éloigné. Lévi-Strauss et l’histoire” [“O olhar distanciado. Lévi-Strauss e a história”], de autoria de François Hartog, e que integra o volume dos *cahiers de l’Herne* dedicado a Lévi-Strauss.



física galilaica (Cf. MILNER, 1995, p. 113, nota 11). Ou seja, tanto num caso como no outro, lida-se com sistemas em que os elementos só se constituem de maneira puramente relacional uns com os outros, preferindo-lhes, pois, um certo aspecto de cálculo a qualquer característica ou traço qualitativo que pudesse lhes ser intrínseco. Ultrapassando as analogias, chegava-se a acrescentar ao galileísmo algo de ligeiramente distinto, em verdade, algo de sumamente original, uma vez que os elementos linguísticos, a partir de Saussure, seriam opositivos, relativos e negativos, não apenas quando considerados em confronto com os demais elementos linguísticos de um determinado sistema, mas quando considerados em si mesmos (Cf. MILNER, 2008, p. 228) – escapando, assim, à compreensão usual da identidade como igualdade auto-referida e primeira com que considerar tudo o que postula à existência enquanto se posiciona em relação à presença de si no mundo. Em outras palavras, de acordo com Milner, o que Saussure descobre, além dos princípios de uma nova ciência, é uma nova ontologia: logo, deparamos a justificativa para o uso do termo “estendido” aposto ao “galileísmo”, porque o domínio das dimensões linguísticas e culturais (poderíamos mesmo dizer o domínio das dimensões simbólicas), ainda que tenha se tornado acessível às matemáticas, continua existindo à parte a natureza devassada pelo velho galileísmo. Para a nossa discussão, no entanto, o interessante é que essa consequência ontológica não tenha sido tematizada, pelo menos não de maneira mais aprofundada, pelo estruturalismo – ou, sendo mais específico, o interessante é que ela não tenha sido aprofundada por estruturalistas tais como Lévi-Strauss, Jakobson ou Benveniste. Uma exceção maior apresenta-se então – a exceção que resulta de uma exclusão interna ao estruturalismo, como a define muito bem Milner (Cf. MILNER, 2008, p. 201) –, e que seria Jacques Lacan: não sendo exatamente um estruturalista, o psicanalista francês exacerbava determinadas características do estruturalismo, aprofundando-as até atingir como que o seu âmago, a configurar, dessa maneira, o que Milner denomina um *hiper-estruturalismo*. Concordando com um método muito particular de Lacan, que consiste em revirar os conceitos pelo avesso (e que parece desdobrar-se em suas futuras aventuras topológicas)<sup>379</sup> – método que, variada e distintamente, marca toda a sua trajetória intelectual –, temos uma importante indicação daquilo em que a psicanálise lacaniana reclama sua diferença ante a antropologia e a linguística estruturais: depreendendo essa consequência ontológica através do mencionado

---

<sup>379</sup> Quanto a esse curiosíssimo “método” (ou se se quiser, em preferência a “método”, “prática conceitual” ou “prática metódica”), a respeito do qual já evocamos os testemunhos de Richard Simanke e de Christian Dunker, gostaríamos de acrescentar o que diz Gilson Iannini: “(...) no gesto mesmo de se apropriar de um conceito, de um método, etc., Lacan sempre subverte, torce, modela de acordo com as necessidades epistemológicas postas pelo objeto da psicanálise, ou de acordo com a função que tal importação exerce em cada contexto argumentativo” (IANNINI, 2013, pp. 70 e 71). A nossa metáfora, de reversão, não deixa de destacar um certo aspecto dialético desse método, ensaiando uma aproximação do que na aludida dialética seria topologia.

aprofundamento, Lacan situa-se no estruturalismo de forma singular, não negando o seu anseio de cientificidade, mas tampouco deixando que a prática clínica fosse inteiramente pautada por este. Como se pode entrever, as luzes que iluminam o seu caminho são um pouco mais difusas, palmilhando a sua trajetória de sombras essencialmente fugazes.

\*

Todo estudioso de Lacan tem de prestar atenção a esse dado que é relativamente simples, qual seja, o de que a estrutura reclama, de fato, alguma validade na psicanálise. Mas essa validade não coincide em tudo com aquela assegurada pelos métodos estruturais que certa vez houveram por bem empregar linguistas e antropólogos. Na verdade, em alguma medida, os métodos de que se serve Lacan lhes seriam opostos. Segundo a penetrante observação de Milner, isso se dá porque a pertinência da estrutura para a interpretação clínica do inconsciente, tal como dela dá testemunho o ensino de Lacan, depende de duas teses relativas à [anti-]natureza da estrutura, as quais acabam por contradizer o seu núcleo linguístico: enquanto, por um lado, afirma-se que o conhecimento da linguagem deve dar-se por meio de “(...) propriedades mínimas de um sistema qualquer” (MILNER, 2008, p. 198), por outro, estabelece-se que “(...) apenas um sistema tem propriedades” (MILNER, 2008, p. 198). Resultaria disso que, considerando-se a especificidade de uma língua, esta jamais poderia ser alcançada em sua complexidade por um saber realmente científico. Ou pelo menos não do ponto de vista adotado por Lacan sobre a estrutura, porque, ao combinar as suas duas teses, a cadeia significante – que, para Lacan, é o “sistema qualquer remetido a suas propriedades mínimas” (Cf. MILNER, 2008, p. 198) – deixa de visar aquilo que, numa dada língua, a caracteriza como sistema de linguagem que “(...) a distingue de todo outro sistema possível” (MILNER, 2008, p. 199). Ou seja, para o psicanalista francês, o caráter sistemático da estrutura prevalece de tal maneira que as línguas, quaisquer sejam elas, viriam a ser desnudadas de suas especificidades e particularidades empíricas, devendo poder apresentar-se como sistemas gerais. Mais do que simplesmente dar espaço para uma discordância, essa contradição se instala com uma força real, negando efetivamente o que de linguístico ainda se faria reconhecer na estrutura. Nas palavras de Milner:

Nesse sentido, as noções [lacanianas] de estrutura, de cadeia, de significante, são propriamente antilinguísticas, e não se pode articulá-las com precisão senão afastando-se da linguística efetiva (MILNER, 2008, p. 199).

Procedendo de maneira completamente outra daquela que seria usual para a linguística e para a antropologia estruturais – as quais preocupavam-se em escrutinar uma série de estratos de

uma mesma língua ou cultura para, só então, apresentar um sistema como sendo, na verdade, um grupo de sistemas, o que as fazia aproximar-se, através do expediente de multiplicidades reais, da empiricidade de seus respectivos objetos de estudo (Cf. MILNER, 1995, p. 102) –, Lacan escolhe depurar a estrutura com vistas ao que seria uma espécie de simplicidade e generalidade algébricas. Não por acaso – ou em vista do acaso, como se verá a seguir –, o hiper-estruturalismo de Lacan vai de par com um certo minimalismo da estrutura: comprovam-no várias de suas formulações atinentes ao funcionamento do significante, mas sobretudo o apêndice a “O seminário sobre ‘A carta roubada’”, que é nada menos que o texto de abertura dos *Escritos*. Dispondo de um repertório bem limitado – a compreender nada mais que os sinais + e –, os algarismos 1, 2 e 3, quatro letras gregas minúsculas ( $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$  e  $\delta$ ) e duas letras gregas maiúsculas (O e  $\Omega$ ) –, o psicanalista procede nesse texto a duas etapas principais de codificação: numa primeira etapa, ele se vale dos algarismos para discriminar certas sequências de + e –, de sorte que, a cada três lances de + ou –, forma-se um grupo que deve ser classificado como 1, 2 ou 3<sup>380</sup>; em seguida, ele serve-se das letras gregas de forma a permitir que se organizem certas sequências compostas a partir dos algarismos.<sup>381</sup> Desde esses elementos completamente desprovidos de significado, o psicanalista como que toma a estrutura em ato, no acréscimo sucessivo de + e – (tal como se se tratasse de sucessivos lances de cara ou coroa), os quais acabam por estruturar, atravessando o acaso e a letra (ou a atravessar o acaso pela via da letra), uma sintaxe capaz de rememorar os caminhos percorridos por essa cadeia significante: sabe-se, por exemplo, que de acordo com as regras explicadas por Lacan em seu texto, num grupo de três algarismos, se o termo final é 1, ele não pode ter sucedido diretamente um 3; donde decorre que, se temos um 1 como termo final, logicamente, ele deve ser antecedido ou de um 1 ou de um 2.<sup>382</sup> Esse lance de dados simplificado, reduzido a uma pura oposição

---

<sup>380</sup> Por exemplo, se temos uma série de quatro elementos, cada um dos quais podendo ser + ou –, teremos, portanto, uma sequência de dois algarismos, já que os três primeiros elementos correspondem a um algarismo, enquanto os três últimos correspondem a um segundo. Assim, os estados 1, 2 e 3 repartem oito possibilidades de agrupar as sucessões de + e –: 1 é o estado de constância, e reúne sob a sua denominação duas possibilidades (+ + +, – – –); 2 é o estado *odd*, ou dissimétrico (talvez pudéssemos dizer também desemparelhado), e reúne sob a sua denominação quatro possibilidades (+ – –, – + +, + + –, – – +); 3 é o estado de alternância, e reúne sob essa denominação duas possibilidades (+ – +, – + –). É preciso notar, ademais, que, dentre as quatro possibilidades reunidas sob a denominação dissimétrica, simbolizada pelo algarismo 2, haveria uma espécie de repartição interna, discriminando uma dissimetria par (+ – –, – + +), e, de outro lado, uma dissimetria ímpar (+ + –, – – +).

<sup>381</sup> Essa codificação funciona da mesma maneira que a anterior, só que dessa vez a trabalhar com a repartição de binários: depois de três lances cujos resultados podem ser 1, 2 ou 3, dependendo da entrada e da saída do lance, classifica-se com uma das quatro letras gregas disponíveis, isto é,  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$  ou  $\delta$ .

<sup>382</sup> A rememoração que decorre da sintaxe inicial dos algarismos comporta uma precisão ainda maior: como as classes 1, 2 e 3 repartem as séries de + e – em quatro grupos (a saber, o grupo da constância, ou 1; os grupos da dissimetria, tanto par como ímpar, ou 2; e o grupo da alternância, ou 3), ao dispor num diagrama a transição de uma classe a outra, compreendendo aí também a permanência de cada uma das classes (por exemplo, se temos + +, portanto, um 1, e, na sequência, surgir mais um +, temos, assim, a seguinte série: 1 1), podemos constatar

significante<sup>383</sup>, teria a virtude de indicar que, não a constituição íntima do cérebro humano, mas a Lei simbólica é que faz a rememoração analítica possível.

Aparentemente, o que temos nessa cadeia é apenas mais uma evidência de que o inconsciente, tal como a linguagem, seria estruturado: se essa estrutura, reduzida ao mínimo daquilo que é requerido para estabelecer a sua coerência sistemática, não se assemelha a nenhuma língua ou cultura em particular, ela nem por isso deixa de evocar uma suposta característica que seria comum a todas as línguas e culturas, garantindo, assim, ao analista, um fundamento lógico para a sua prática. O que se perde de vista, nesta última conclusão, no entanto, é como a cadeia refere-se, não às condições últimas de fundamentação científica da psicanálise, mas às prerrogativas teóricas de sua prática: o que está em questão não é tanto a justificativa metódica para a prática do analista, como se, doravante, ele estivesse perfeitamente assegurado em sua especialidade pela estruturação comprovadamente algébrica do inconsciente. Não desmerecendo por completo o apoio que a análise encontra na aptidão algébrica do significante, o apêndice matemático que Lacan apôs ao texto de abertura dos *Escritos* parece mais preocupado em descerrar a singularidade do ato que se espera de um praticante da psicanálise. À parte aquilo o que distingue formalmente a estrutura lacaniana da de seus pares, carregando-a de um sentido hiperbólico ao mesmo tempo em que minimalista, não podemos evitar ouvir aí um certo sotaque dialético. A começar pela evidência a mais simples, a de que a cadeia em questão, ao se constituir a partir das séries de + e -, se baseia na “(...) alternativa fundamental da ausência e da presença” (LACAN, (1957c)/1998, p. 51), recapitulando, pois, o quase ubíquo motivo hegelo-kojèveano da palavra como assassinato da coisa.<sup>384</sup> Contudo, recordando-nos daquela espécie de dialética com a qual Lacan esperava mostrar como o desejo da criança se humaniza no instante mesmo em que ela adentra a linguagem, podemos distinguir mais nitidamente uma espécie de acepção musical que a frase contrai na análise, exigente, enquanto tal, de uma interpretação<sup>385</sup> - diga-se, como aquela de um instrumentista que executa uma partitura. Tal como na referida dialética da humanização do desejo da criança, nós teríamos uma palavra investida de poder retroativo, instauradora,

---

que a transição de 1 a 3 só se dá pela interposição de um 2 ímpar, e que a transição de 3 a 1, por sua vez, só se dá pela interposição de um 2 par. Ademais, um 2 só pode suceder a um 2 se houver uma alternância, de par a ímpar, e vice-versa, nunca um 2 par se seguindo imediatamente a um outro 2 par, ou um 2 ímpar a um 2 ímpar.

<sup>383</sup> Reduzido, aliás, à oposição quase insignificante do + e -, que, nestas circunstâncias, sequer são símbolos dotados de um valor operacional, como seria o caso numa equação algébrica.

<sup>384</sup> Isto é, o motivo do símbolo visado em sua capacidade de fazer ausentar em face da presença, e de presentificar em face da ausência.

<sup>385</sup> O aspecto que pretendemos assinalar é o do sentido especial que a interpretação possui no campo da música: ela pode ser tanto tradução de um código como execução mais ou menos improvisada de uma peça, e muito frequentemente ela é os dois ao mesmo tempo.

portanto, de novas temporalidades. Assim, a fala, na análise, talvez pudesse revelar-se essencialmente próxima da fugacidade da música, arte para a qual, em sua execução, a interpretação não é simples tradução mecânica de um código previamente dado: o que quer dizer, de outra parte, que ela demandaria uma escuta afim à matéria evanescente dos sons, a sua apreciação não podendo satisfazer-se apenas com a correspondência, no ato da execução de uma dada peça, à disposição sistemática das notas musicais inscritas num pedaço de papel. Chegaríamos mesmo a restabelecer alguma razão a Hamlet, que se mostrava indignado para com Guildenstern quando este, mesmo confessando-se incapaz de fazer soar uma flauta, pretendia fazer ao príncipe falar<sup>386</sup>: a interpretação não se faz a partir de um receituário pronto, a conformar uma tarefa assinável a um autômato; ela exige alguma arte, não porque esteja totalmente compreendida pela técnica, mas porque requer a decisão de um ato. Assim, ela exige uma arte porque a ação por ela concernida só pode alcançar o sucesso lá onde é espreitada pelos riscos de não se consumarem os efeitos esperados, ou seja, lá onde a margeia o completo fracasso; mas também porque, como num espetáculo teatral, extrapolando para a etimologia da palavra “ato”, trata-se daquilo o que, por intermédio da interrupção, permite recomeçar.

A temporalidade *nachträglich* é confirmada por um aspecto em particular da cadeia exposta por Lacan no supracitado apêndice<sup>387</sup>; em sendo confirmada, ela desnuda o ato singular da estrutura na análise. E ela o desnuda em pelo menos dois sentidos, porque, ao ser exposta por intermédio de uma série de lances efetuados ao acaso, ela faz menção tanto à entrada do homem na linguagem (posto que comporta um tempo de indefinição, em que esta representa para ele como que uma potência absolutamente extrínseca, tempo desde o qual ele vai se situando perante os imperativos do grande Outro), como faz também menção ao ramerrão da prática analítica (prática em que os lances interpretativos, a exemplo da poesia a mais rigorosa, nunca seriam capazes de abolir o acaso). Decerto, para Lacan, o grande Outro continua sendo

---

<sup>386</sup> De direito, o analisante poderia reclamar as seguintes palavras proferidas por Hamlet contra quaisquer arbitrariedades cometidas pelo analista: "Why, look you now, how unworthy a thing you make of me! You would play upon me: you would seem to know my stops, you would pluck out the heart of my mystery, you would sound me from my lowest note to the top of my compass, and there is much music, excellent voice, in this little organ, yet cannot you make it speak. Why, do you think that I am easier do be played on that a pipe? Call me what instrument you will, though you can fret me, you cannot play upon me" (SHAKESPEARE, 2007, p. 1967). Na tradução primorosa de Barbara Heliodora: "Pois vede, então, que coisa sem importância fazeis de mim. A mim quereis tocar, meus controles parece que conheceis; quereis arrancar o âmago do meu segredo; fazer-me soar da minha nota mais baixa até o alto da minha escala; e há muita música, voz excelente neste pequeno órgão, e, no entanto, não podeis fazê-lo falar. Por Deus, pensais acaso que sou mais fácil de tocar do que uma flauta? Chamai-me do instrumento que vos aprouver; mesmo podendo dedilhar-me, não me podeis tocar" (SHAKESPEARE, 2016, p. 442).

<sup>387</sup> Para uma leitura cuidadosa do apêndice que Lacan após ao texto "O seminário sobre 'A carta roubada'", leitura que confere relevo conceitual ao aspecto mencionado acima, Cf. MATHÉRAT, 2007.

a bateria de significantes, o lugar virtual em que eles todos estariam entesourados; porém, o encadeamento desses significantes não se apresenta sem a contradição de a sua estrita necessidade lógica sempre se ver mediada pelo acaso. Percorrendo ainda esse viés, por fim, também deveremos considerar dialética a rememoração analítica: ela não corresponde a uma reconstituição dos fatos tais como eles teriam realmente acontecido ao indivíduo, método que forçosamente consideraríamos mais aparentado ao conhecido truque de mágica de puxar indefinidamente um cordame de lenços multicores de dentro das mangas<sup>388</sup>; não se restringindo a uma atividade puramente contemplativa, a rememoração, dizíamos, acontece em ato, dispondo-se em uma dimensão de efetiva interveniência, como se da reescrita de um texto se tratasse, pois a verdade visada pela análise não preexiste ao processo posto em movimento pela fala.<sup>389</sup>

## **II. 11. O *clinamen* que a psicanálise lacaniana afeta ao estruturalismo enquanto este se relaciona a uma *práxis***

Dito isso, nos colocamos, enfim, em posição de estabelecer o porquê de a distância requerida de um analista para com um analisante não ser da mesma ordem que aquela a separar um linguista ou um etnólogo da matéria humana que encarna o seu objeto de estudo. Ainda que tenham sido postos em contato direto com as línguas e culturas a que deverão aplicar-se em seus esforços intelectuais (afinal, essa é ainda uma das melhores maneiras para que tomem conhecimento de umas e outras), o ideal de objetividade que guia linguistas e etnólogos exige que eles tomem certa distância da efetividade implicada por esses elementos, distância a partir da qual será preciso empreender uma tentativa de expor cientificamente o conteúdo inequívoco de seus estudos. Já havíamos antecipado que, da parte da psicanálise, o que estava em causa quanto à discrepância presente na distância a ser assumida pelo analista relativamente ao

---

<sup>388</sup> Ou seja, um truque de ilusionismo, cuja explicação derradeira só poderia ser a de que o ilusionista não retira dos esconderijos senão aquilo o que ele mesmo esconde, ou que é escondido segundo as suas instruções.

<sup>389</sup> Lê-se na transcrição deste primeiro ano do seminário: “O importante do passado não é o revivido, o mais uma vez experienciado, mas o reconstruído: o de que se trata é menos lembrar do que reescrever a história” (LACAN, 1986, p. 23). Mas é preciso ter bem claro que essa reescrita da história de maneira alguma se ampara no famoso lema do Partido de 1984, qual seja, aquele que se enuncia como “Quem controla o passado controla o futuro; quem controla o presente controla o passado” (ORWELL, 2009, p. 47). As contradições com que lida a psicanálise não são da mesma ordem de um *duplipensar*, o qual, no romance de Orwell, condena cada cidadão a uma excruciante fabulação e conciliação de teses incompatíveis (Cf. ORWELL, 2009, p. 48). E a única possibilidade de que ela não ceda a um semelhante método de controle de narrativas só existe se a psicanálise não atua de maneira completamente extrínseca ao sujeito de que trata. Com efeito, o ensino de Lacan é a indagação a mais rigorosa sobre uma prática clínica que não é puramente exterior ao sujeito de sua intervenção, motivo pelo qual ela conserva uma espessura política irreduzível. Nós deveremos mostrar ao longo do trabalho de que política se trata aí e como ela pode interessar a Badiou, ainda que ela não coincida propriamente com uma política revolucionária.

analisante não era uma suposta necessidade de aproximação corporal ou afetiva, como se um tal trabalho exigisse o contato imediato e caloroso entre os indivíduos que compõem a situação analítica, providenciando, assim, a ocasião para um cuidado que se confundiria com o afago. Lembremos, a distância entre os indivíduos postos em relação pela clínica, pelo menos desde as indicações fornecidas pela teoria do imaginário de Lacan (a seguir as prescrições freudianas de que o analista adotasse uma posição de abstinência ante o analisante), deve ser zelosamente preservada. Contudo, essa distância a ser preservada numa análise não corresponde àquela a partir da qual o sujeito cognoscente se permitiria abordar o pretense objeto de seu conhecimento – distanciamento realizado com o intuito de melhor apreender este no conjunto de suas movimentações, como se o observador pudesse abarcar com o seu olhar a totalidade daquilo que é estritamente passível de ciência na trajetória então descrita pelo móvel observado. Pela natureza mesma de sua prática, o psicanalista nunca poderia ocupar essa posição, qual seja, a de um sujeito que tudo conhece a respeito do objeto da análise, o qual, no fim das contas, não passaria do objeto impossível de uma psicologia irrealizável. Sempre defronte ao acaso, o analista não tem o tempo de ver se constituir por inteiro a constelação múltipla de uma determinada estrutura do parentesco, ou ainda o sistema das oposições fonéticas que diferenciariam uma dada língua de todas as outras; margeando uma e outra, ele fica como que relegado aos entremeios do “infra-representativo”, não podendo nunca alcançar o domínio superior, quase sinóptico, do “ultra-representativo”. Ao lidar com a fala vacilante dos analisantes, o analista trabalha com a enunciação de um desejo que existe como que *in status nascendi*, desejo balbuciante, que reiteradamente tropeça nos elementos mínimos da materialidade da linguagem; este desejo encontra-se entregue, pela interlocução analítica, à superação intermitente dos limiares do sentido, superação que, no entanto, é sempre parcial, sempre incompleta, a manifestar a sua impossibilidade de ser circunscrita por um significado último. Havíamos dito, por ocasião de nosso breve comentário sobre uma hipótese de Lacan a respeito da frequência com que se dá a equivalência entre o cetro e o falo nas sociedades humanas, que a psicanálise impunha uma sorte de *clinamen* à trajetória retilínea do estruturalismo. Retilínea, podemos complementar oportunamente, porque as pretensões científicas do estruturalismo, mesmo que estivessem referidas às mais diversas sinuosidades quanto ao funcionamento da linguagem e dos demais sistemas simbólicos, preocupava-se basicamente em subordiná-las ao plano do conhecimento objetivo. Portanto, o verdadeiro *clinamen* imposto ao estruturalismo pela psicanálise é outro (um *clinamen* muito mais aparentado à presença das resistências no quadro teórico e prático da psicanálise do que éramos capazes de ver a princípio): o desvio efetuado por Lacan faz com que o estruturalismo seja

deslocado de uma cena puramente teórica para uma cena em alguma medida atravessada pela prática, a ultrapassar, pois, a esfera das prescrições meramente científicas.

Se pensarmos em alguns dos preceitos básicos advogados pela epistemologia francesa da primeira metade do século XX, preceitos com os quais já estamos mais ou menos familiarizados, certamente acharíamos estranha a equivalência feita agora há pouco entre o plano científico e o plano teórico, afinal, de acordo com essa tradição do pensamento contemporâneo, a ciência, ainda que implique uma teoria, nem por isso prescinde de sua qualidade eminentemente prática (ainda que seja com o intuito de elevar-se à condição de “prática pura”). No entanto, a adotarmos um tal referencial epistemológico, mesmo assim nos faltaria um indício absolutamente claro de transformações da realidade efetuadas por intermédio da materialização da teoria científica posta em questão. Não por acaso, tal como acontecia à refundição epistemológico-estrutural intentada por Althusser para o marxismo, a psicanálise aparenta ficar tão desamparada quanto a própria história quando se trata de objetivar as suas respectivas invariantes (de maneira que, nos dois casos, quando se fala em invariantes, elas deveriam ser encontradas a propósito de alguma outra coisa que não o tempo, ou seja, alguma coisa que só lateralmente faz menção à história, em última análise, a dispensar esta última). Seguramente, não faltaríamos com a verdade ao observar que, em oposição a Althusser, que acabava por desalojar o lugar privilegiado acordado pelo estruturalismo à “natureza” da linguagem, Lacan, pensando no lugar central da fala na clínica, deverá manter a estrutura como um dos grandes temas de seu ensino (a despeito de, num determinado momento desse ensino, a linguística ceder o lugar ao que o psicanalista chama de *linguisteria*<sup>390</sup>). De forma que, explorando um pouco melhor o seu contraste com Althusser, poderíamos dizer, mais uma vez, que a materialidade da psicanálise nada mais é que a materialidade do significante. O problema é que, se a psicanálise se solidariza com as materialidades repertoriadas pela linguística e pela antropologia (como também pelas demais “ciências conjecturais”), ela nem por isso encontra desde sempre abertos os caminhos a partir dos quais tomar proveito dessas objetividades recém-descobertas: na grande maioria dos diálogos entretidos por Lacan com a linguística e com a antropologia estruturais, do ponto de vista da psicanálise, o fato de elas existirem como disciplinas científicas parece ser muito mais relevante do que os seus métodos de análise conceitual propriamente ditos (Cf. MILNER, 2008, p. 208). Com certeza, isso não quer dizer que Lacan não tenha realizado empréstimos significativos às duas, o que, por seu turno, resultaria na imagem de uma independência

---

<sup>390</sup> Cf. LACAN, 1985c, p. 25.



conceitual que sabemos não corresponder de forma alguma à verdade. Antes, isso quer dizer que, desde a aparição dessas duas disciplinas, altera-se consideravelmente o horizonte da psicanálise lacaniana, mas não a ponto de evitar que possíveis transposições conceituais deixem de cobrar um alto preço por sua realocação. A materialidade do significante, tal como dela davam testemunho a linguística e a antropologia estruturais, não consegue encerrar todas as querelas da análise, porque, na clínica, a fala estaria marcada de um aspecto essencialmente fugaz que mancha toda a pretensa positividade do símbolo de uma qualidade ela mesma fugidia. Ou, para usar um termo mais apropriado no contexto de nosso trabalho, haveria aí um aspecto evanescente da fala que viria a manchar a tal positividade do significante de uma contraparte necessariamente *negativa*: daí a necessidade de Lacan de insistir, um pouco à revelia de seus pares, na novidade ontológica ocasionada pelo estruturalismo.

Recapitulando o motivo da materialização da teoria, poderíamos entender que a psicanálise, dando prosseguimento às descobertas de linguistas e etnólogos, faria muito bom uso dos meios empregados nas pesquisas mais avançadas a respeito do símbolo: admitindo uma comunidade geral de seus objetos teóricos, aceitaríamos, por conseguinte, que a psicanálise talvez pudesse herdar a totalidade do ferramental científico de suas irmãs de estrutura. Desde esse princípio, ele mesmo hipotético, ensaiemos o seguinte exercício imaginativo: acaso os instrumentos que poderiam ser ditos auxiliar na apreensão científica do objeto visado pelas duas primeiras disciplinas, não seriam eles instrumentos muito bem aproveitados pelo psicanalista? Utilizar-se de instrumentos que auxiliem na apreensão de seu objeto de estudo, como que a retardar ainda mais o tempo de consolidação da trajetória descrita pelo móvel submetido à observação do estudioso, possibilitando, assim, uma apreensão mais segura de seu movimento, dificilmente uma tal vantagem seria recusada por alguém com reais pretensões científicas. Vale perguntar, pois: em meio às maravilhas técnicas de que a modernidade cumula a vida dos homens, também o psicanalista não se veria melhor assistido no cumprimento de suas tarefas, as quais requerem, certamente, a dedicação industriosa de alguém que se aplica exclusivamente ao objeto de seu trabalho? Curiosamente, a análise, desde que Freud a inventou, parece não conhecer muitos progressos quanto aos meios de sua execução: são relativamente módicos os elementos a compor o seu cenário, quais sejam, o escritório, a poltrona e o divã; verdadeiramente fundamental, entretanto, seria a modalidade específica de sua fala, o quase monólogo do analisante defronte (mesmo que de costas para) o analista. Com certeza, na ânsia de ajustar o passo com os cada vez maiores triunfos da ciência, houve quem desejasse incrementar a clínica analítica com o que de novo havia sido trazido pela

neurobiologia. Poderíamos perguntar se não seria possível afetar o corpo do paciente com um fármaco ou um entorpecente, enfim, uma droga qualquer que o fizesse confessar as suas verdades mais íntimas: quantas horas de análise não seriam poupadas aos envolvidos com a ajuda desse cómodo atalho bioquímico? Contudo, sem entrar no mérito das questões éticas que esse procedimento levantaria, o biologismo, aqui, faria destoar muito da cena inicial do estruturalismo, e mesmo dos meios empregados por este para evidenciar o seu objeto teórico.<sup>391</sup> Mas, se esse é um procedimento por demais aparentado à biologia, o que dizer do modesto recurso a um gravador, em cujas voltas magnéticas ficariam registradas as revoluções do símbolo? Se o etnólogo obtém resultados tão positivos em seu trabalho de campo valendo-se dessa tecnologia relativamente barata, por que não gravar todas as sessões e submetê-las a uma análise posterior, viabilizando, por sua vez, não só melhores condições para estudar o desejo do analisante, mas, quem sabe, até mesmo uma tabela periódica da totalidade dos desejos humanos conhecidos?

Faria algum sentido, afinal, que as pretensões científicas do estruturalismo imprimissem essa direção à psicanálise; e, no entanto, nada de semelhante terá acontecido no ensino de Lacan, não tendo havido sequer espaço para aspirações desse gênero.<sup>392</sup> Uma tabela dessa ordem, próxima do impraticável, se não do ridículo, certamente ignoraria a singularidade do desejo dos analisantes; mas ignoraria também, e talvez de maneira ainda mais comprometedora, a efetividade da análise, que requer o sujeito não só a propósito da singularidade de seu desejo, mas principalmente porque algum ato faz-se necessário para que o sujeito esteja em posição de assumir esse desejo em sua plena singularidade (Cf. LACAN, (1955)/1998, p. 353). Recorramos às seguintes palavras de Lacan, tais como elas teriam sido proferidas em 1953, a combinar e, ao mesmo tempo, refutar a conjunção do expediente bioquímico com o gravador:

É assim que o sujeito pode vaticinar sobre sua história sob o efeito de qualquer uma dessas drogas que adormecem a consciência e que receberam, em nossa época, o nome de “soros da verdade”, onde a segurança no contra-senso trai a ironia característica na linguagem. *Mas, a própria retransmissão de seu discurso gravado, ainda que feita pela boca de seu médico, não pode, por lhe chegar dessa forma alienada, ter os mesmos efeitos que a interlocução psicanalítica* (LACAN, (1956b)/1998, p. 259, grifo nosso).

---

<sup>391</sup> Sem esquecermo-nos, obviamente, que foi recorrendo ao estruturalismo que Lacan pôde indicar de maneira mais clara em que é que a psicanálise destoa fundamentalmente de uma abordagem “neurobiológica”.

<sup>392</sup> É oportuno lembrar, contudo, que, mesmo na linguística e na antropologia estruturais, uma catalogação geral como essa, quer de línguas ou de culturas, nunca passou de uma aspiração.

Não bastasse um inconveniente que o emprego dos chamados soros da verdade desconsidera por completo – a saber, o de que o próprio sujeito não possa confessar a verdade que lhe seria a mais cara, pelo simples motivo de não ter dela qualquer notícia –, além disso, a análise não comporta uma estratificação perfeitamente acabada entre o fazer e o saber.<sup>393</sup> Uma vez que a fala é onde se desdobra a efetividade da análise, o analista não chega nunca a ter a oportunidade de subtrair-se por completo aos lances interpretativos para calcular a totalidade de seus efeitos possíveis, pois, pego entre a palavra enunciada e a palavra por enunciar, cada recuo que fosse realizado com o intuito de obter uma visada global da análise se faria acompanhar, simultaneamente, do avanço desta numa direção nova e imprevista.

Por esse motivo, a psicanálise poderia ser considerada essa doutrina sumamente contraditória, em que, de maneira nada menos que radical, o fazer comporta sempre algo de estranho à ordem do conhecimento (Cf. LACAN, (1970)/2003, p. 432). Aliás, é preciso frisar que a descoberta de Freud, que é a descoberta relativa ao inconsciente, não reivindica a sua originalidade simplesmente quanto à possibilidade aparentemente inédita de escutar uma região obscura do psiquismo a qual validaria o testemunho de todos os inúmeros fenômenos que desabonam a consciência enquanto elemento central da experiência subjetiva humana.<sup>394</sup> Em verdade, submeter a escrutínio racional diferentes mecanismos ditos inconscientes, entendidos aqui no sentido bastante amplo de não-conscientes, não traria nenhuma grande contribuição à tradição do pensamento ocidental, quem dirá a ocasião para a subversão que se supõe promovida pela psicanálise: isso porque a centralidade da consciência passa a existir apenas com os modernos, ocupando, só então, o lugar de uma ideia dominante; e, ainda assim, sem perfazer uma completa unanimidade, pois encontra um número razoável de desmentidos, por exemplo, o das *petites perceptions*, tal como seriam compreendidas pela doutrina defendida por um filósofo racionalista como Gottfried Wilhelm Leibniz. Na psicanálise, o inconsciente, muito além de definir-se apenas como aquilo o que não se apresenta imediatamente à consciência, seria, rigorosamente falando, aquilo o que em hipótese alguma é passível de consciência (Cf. JURANVILLE, 1987, p. 31). Como seria de se esperar, a denominação contraditória de um sujeito do inconsciente despe o indivíduo de suas certezas eminentes, retirando-o ao abrigo das sucessivas identificações com as quais ele pôde esquivar-se ao núcleo

---

<sup>393</sup> Não evitemos reparar que essa estratificação é mais conforme a uma certa concepção de ciência, a qual se deixa reconhecer nas ideias defendidas por Lévi-Strauss em alguns de seus principais textos da década de 1950, ideias que são exatamente o alvo das críticas muito pertinentes que Badiou teceu a seu respeito em *Le concept de modèle*.

<sup>394</sup> Cf. LACAN, 1985b, p. 29. Nesse mesmo seminário, Cf. p. 122. Cf. também o início do texto “Posição do inconsciente”.

de seu desejo. Mas, da parte do analista, também vêm faltar as objetividades perfeitamente evidentes que lhe assegurariam a dimensão absolutamente inequívoca desse desejo – a não ser, é claro, aquelas fornecidas por suas cintilações negativas, que seriam da ordem dos equívocos em que tropeça a fala. De forma oportuna, a abordar propriamente a problemática do sujeito, encontraremos apoio em outra valiosa observação de Christian Dunker, que declara que a “(...) teoria do sujeito [na psicanálise lacaniana], ao contrário [da teoria da linguagem], provém de um modelo de contra-epistemologização (...)” (DUNKER, 2007, p. 22). Reparemos que, aí, a contradição, quando pensada em suas relações com a subjetividade, responde pelo fato de que, nos domínios da psicanálise, a negatividade a recair sobre as garantias do saber não equivale a um cancelamento da verdade, senão que vem a operar como que a disjunção desses dois registros. A contradição, esclareçamos, surge de que os interditos que pesam sobre a disciplina não sejam prerrogativa para a fatalidade do inefável. Em vez disso, é porque há fala que há uma tal verdade embaraçada nas malhas da contradição, verdade que não se limita somente à face visível do que é dito, porque ela é sobretudo a vacilação de um meio-dizer. A aproveitarmos uma formulação de Gilson Iannini, diremos, com ele, que “(...) a verdade na experiência analítica não é redutível ao saber, o que não a torna, contudo, inacessível” (IANNINI, 2013, p. 138). Em Lacan, a formalização, que é um procedimento teórico atinente às complicações da verdade na clínica, é sucessora das investidas matemáticas de Lévi-Strauss – disso não podendo restar nenhuma dúvida a essa altura. Porém, a novidade, em grande parte devida à realocação desse recurso conceitual dentro do terreno da psicanálise, atende pela maneira como essas formalizações passam a visar algo de inobjetivável, providenciando, assim, o contexto em que o tópico aparentemente bizarro de uma “formalização dos impasses” (Cf. IANNINI, 2013, p. 22) ganha um decisivo valor estratégico. Se já pudemos constatar a inegável proximidade de Lacan para com Lévi-Strauss, deveremos constatar, agora, e de uma vez por todas, a existência de uma diferença mínima que separaria um do outro – diferença que atravessa toda a prática do primeiro, tanto a de analista como a de engajado transmissor da psicanálise.

## **II. 12. O viés prático-lógico da psicanálise lacaniana tal como o dá ver o “mito dos três prisioneiros”**

Sob um certo aspecto, se pensamos no período inicial do “retorno a Freud”, a antropologia estrutural também poderia ser entendida alcançar o inobjetivável à psicanálise. Seria fácil constatá-lo, bastando nos referirmos a um dos textos que mais cedo declaravam a dívida da

psicanálise lacaniana para com a antropologia de Lévi-Strauss, a saber, a conferência intitulada “O mito individual do neurótico”. Logo no início dessa conferência, pode-se ler:

O mito é o que dá a formulação discursiva a algo que não pode ser transmitido na definição da verdade, porque a definição da verdade só pode se apoiar sobre si mesma, e é na medida em que a fala progride que ela a constitui. A fala não pode apreender a si própria, nem apreender o movimento de acesso à verdade como uma verdade objetiva. Pode apenas exprimi-la – e isso de forma mítica (LACAN, 2008a, p. 13).

Pois bem, a certa altura do ensino de Lacan, ao mito atribuíam-se a tarefa de expressar aquilo que da verdade analítica seria inobjetivável. O que, também sob um certo aspecto, viria a ser respaldado por Lévi-Strauss, mesmo que este nunca tenha se dado conta disso. No artigo “A estrutura dos mitos”, o etnólogo havia apontado para a situação peculiar dessas formações discursivas, na medida em que eles seriam irredutíveis quer à língua, quer à fala, encontrando-se “(...) ao mesmo tempo na linguagem e além dela” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 224). No entender de Lévi-Strauss, a possibilidade de o mito situar-se tanto na fala como na língua, configurando uma espécie de terceiro estrato da linguagem, decorreria de sua dupla estrutura, “(...) ao mesmo tempo *histórica* e *a-histórica*” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 225), a qual, pela evocação de uma “(...) sequência de eventos passados”, faria valer o “(...) esquema de uma eficácia permanente” (Cf. LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 225). Admitindo-se que, pela via dos mitos, até o inobjetivável teria chegado à psicanálise por intermédio da antropologia estrutural, estaríamos em condições de rastrear mais uma importante componente do ensino de Lacan que, sendo oriunda de Lévi-Strauss, persistirá ainda por muito tempo ao longo do transcurso daquele. Retomando uma passagem de François Balmès, chegaríamos a discernir a função recorrente dos mitos em seu ensino, qual seja, a função desempenhada pelo recurso ao originário como meio de articular a improvável charneira do sujeito e da estrutura.

Visada teórica de uma origem que não reenvia a nenhum passado empírico, ao partir desse ponto de surgimento é que Lacan, nos seminários, retoma sem descanso a tarefa de discernir o sujeito; co-presente ao fenômeno que daí se segue, ao mesmo tempo em que radicalmente subtraído desse fenômeno, seu estatuto é bem o do originário (BALMÈS, 2011, p. 64).

É como se quase tudo houvesse sido arranjado pela antropologia estrutural, excetuando-se um detalhe, que a bem dizer é um detalhe mínimo, mas nem por isso desprovido de consequências importantíssimas: o detalhe a que aludimos é o de que, como seria de se esperar, à psicanálise lacaniana era preciso atuar como que no reverso da antropologia de Lévi-Strauss – o que, ainda

que fosse um detalhe previsto por esta, acabava por resultar numa necessária ruptura entre as duas disciplinas, ou bem a culminar no gesto consequente de Lacan de lançar-se sobre um terreno praticamente desconhecido para a antropologia estrutural. Como sugerimos, o que interessava ao psicanalista não era propriamente buscar uma compreensão analítica ou científica dos mitos, apesar de ser-lhe fundamental o amparo que a psicanálise encontra, durante uma certa época, na apreciação rigorosa do simbólico; antes, ela deveria dar lugar a uma análise que se faz com recurso a um mito, uma intervenção que dele se serve sem nele se esgotar. Em alguma medida, isso quer dizer que teríamos aí uma álgebra que seria preciso, não somente esboçar em sua combinatória, e sim encenar/jogar na clínica.<sup>395</sup> Pela referência a esse aspecto dramático, poderia parecer que fomos apenas devolvidos à cena original de “A eficácia simbólica”, restabelecendo, assim, a ascendência da prática xamânica sobre a invenção de Freud. Só que, no dizer do próprio Lacan, a “(...) psicanálise não é o rito do Édipo” (LACAN, (1960)/1998, p. 833). Como sugerido por um dos paradoxos contidos no vasto anedotário do psicanalista francês – paradoxo do indivíduo assujeitado que diz “tenho três irmãos, Paulo, Ernesto e eu” (Cf. LACAN, 1985a, p. 77) –, a charneira do sujeito e da estrutura apela a uma espécie de dimensão subtrativa.<sup>396</sup> Dando continuidade à citação de Balmès, veremos mais claramente essa dimensão se insinuar sobre a herança mítica que a antropologia estrutural teria legado a Lacan:

O mito clássico o coloca [ao surgimento] na fonte mesma do tempo. Lacan prefere-lhe mitos que ele diz *lógicos*. O recalque originário, a forclusão - *Verwerfung* - não podem ser representados senão como tendo tido lugar uma vez [que houvessem sido postos] fora do tempo; é o aspecto *mito lógico* (BALMÈS, 2011, p. 64).

Digamo-lo de pronto: é por referência à *práxis* da clínica, portanto, que o sujeito do inconsciente permite entrever que alguma coisa era subtraída à antropologia estrutural para que a psicanálise pudesse contrair o tempo de sua ação.<sup>397</sup>

Não é de se admirar que, no campo em que se mostra impossível evadir-se completamente à efetividade da ação concernida, revele-se uma incompletude essencial. Aliás, é estritamente requerido que, aí, alguma coisa sempre falte, a saber, o termo final que, se existisse, poderia servir de norma inequívoca tanto para a ação do analista como para

---

<sup>395</sup> Tentamos compreender, num mesmo ato, os significados combinados que, respectivamente, em inglês, francês e alemão, as palavras *play*, *jouer* e *spielen* condensam.

<sup>396</sup> Como se pode observar no tal paradoxo, em que a ordem dos três irmãos só poderia desembaraçar o seu sentido e validar a enunciação de posse ao indivíduo caso o sujeito renunciasse a referir-se a si mesmo como um dos irmãos que ele teria.

<sup>397</sup> O que, vale insistir, Zafiropoulos parece simplesmente não ter notado.

dimensionar o desejo do analisante. Com efeito, esse desvio clínico, nada menos que o *clinamen* que Lacan afetava em seu “retorno a Freud”, remonta a formulações teóricas anteriores à sua entrada no estruturalismo, como o demonstra à satisfação a engenhosa arquitetura dos *Escritos*: na terceira seção deste livro – que, bem a propósito, lança a ponte entre “De nossos antecedentes” (seção II, dedicada basicamente a alguns dos textos em que o registro do imaginário foi primeiramente elaborado e desenvolvido) e “Do sujeito enfim em questão” (seção IV, cuja abertura consiste no programático “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, indicando a partir de que momento o sujeito é propriamente tematizado no ensino de Lacan) – existe um curioso escrito de nome “O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada”, texto redigido em 1945, e que faz ver a peculiaridade do tempo em suas relações tanto com a verdade quanto com o saber no contexto da análise. Centrado numa espécie de mito, o qual representa três prisioneiros a quem seria feita uma insólita proposta para que fossem liberados de seu cárcere, o texto expõe qualquer coisa como uma dialética do tempo lógico, a desenrolar-se na alternância entre os “tempos de compreender” e os “momentos de concluir”: sem entrar ainda em maiores detalhes, diremos que os prisioneiros, não podendo aguardar que os tempos de compreender perfaçam o saber necessário a cada um deles para que venham a obter com firme e inabalável certeza a prometida liberdade, devem precipitar, por seu turno, os momentos de concluir, de forma a reordenar a disposição indecisa em que acabariam por atrasar-se no páreo de sua soltura, impedindo-se de alcançar a ansiada verdade que enfim os conduziria para fora de sua prisão. A posição intermédia do texto – situado, como dissemos, entre as primeiras conceitualizações tanto do imaginário, de um lado, como do simbólico, de outro – ecoa modulações bastante características do percurso intelectual lacaniano, mesmo aquelas que ainda não haviam aparecido em toda a sua magnitude quando do momento em que o texto foi redigido: de um lado, uma solução muito próxima da via intersubjetiva, a operar por recurso a algo que se parece com o reconhecimento mútuo dos prisioneiros, uns refletidos nos outros na inquirição a respeito de sua própria identidade (o mito, pela sua organização e condução, prestando-se a ser imaginado como se houvesse somente uma pessoa defronte a dois espelhos, uma vez que a simetria especular aparenta determinar a solução do problema); de outro, a simples oposição significativa que embasa todo o problema lógico, a diferenciar, virtualmente, os discos brancos dos discos pretos (virtualmente, dissemos, porque, na hipótese trabalhada por Lacan, todos os prisioneiros teriam discos brancos afixados em suas costas), ao mesmo tempo em que providencia o limite superior da álgebra do problema, em que haveria, no total, somente dois discos pretos e três discos brancos – posto que a prova que lhes concederia a liberdade consistisse em adivinhar corretamente de que cor seria o disco

afixado em suas costas, assistindo-os apenas, na consecução de sua tarefa, o saber a cor do disco afixado nas costas de seus companheiros de prisão e, ademais, a observação do subsequente comportamento destes. De uma forma que talvez se afigure puramente esquemática, o mencionado mito serviria ao propósito de pensar a escansão do discurso analítico na clínica (o que, na época, reforçava as suas afinidades com a dialética, compreendendo-se aqui o seu sentido de diálogo). E é óbvio que, com o paradigma estrutural, essa escansão analítica, a depreender os seus efeitos de escrita, adquire um novo estatuto que, ao mesmo tempo em que vê a metáfora ser dotada de uma efetividade própria, estabelece para o texto um alcance maior do que se meramente metafórico (no sentido em que usualmente se diz que determinado raciocínio não funciona senão como uma metáfora). Dessa sorte, lemos em “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, distante oito anos de “Tempo lógico e asserção da certeza antecipada” (porém, cerca de apenas vinte páginas na estratégica disposição dos *Escritos*):

Assim, é uma pontuação oportuna que dá sentido ao discurso do sujeito. É por isso que a suspensão da sessão, que a técnica atual transforma numa pausa puramente cronométrica e, como tal, indiferente à trama do discurso, desempenha aí o papel de uma escansão que tem todo o valor de uma intervenção, precipitando os momentos conclusivos (LACAN, (1956b)/1998, p. 253).

No entanto, mesmo que este texto promettesse, já em 1945, um feliz encontro com o estruturalismo – renunciando, entre outras coisas, as incursões lógico-matemáticas do psicanalista francês<sup>398</sup> –, mesmo assim, ele deixa perfeitamente claro que a questão da temporalidade na psicanálise exige uma abordagem distinta daquela providenciada por uma visada puramente científica.

Ao contrário do que possa parecer, a especificidade do estruturalismo de Lacan não se resume à simples tematização do tempo, em pretensa oposição ao primado da espacialidade que, segundo gostariam de alegar alguns, determinaria inapelavelmente a maneira de os demais estruturalistas de encarar a estrutura: como vimos, a ciência a que aspiravam os estruturalistas não excluía a dimensão temporal de suas ponderações, tentando, muito pelo contrário, superar os preconceitos vigentes a respeito das relações que a linguagem entreteria com esse seu aspecto nada menos que fundamental. A tal especificidade alude, sim, ao tempo, mas isso na medida em que esse tempo apresenta algo de inapreensível (ou ainda, na medida em que o

---

<sup>398</sup> Cf. também, quanto a esse aspecto em particular da trajetória intelectual lacaniana, o texto “O número treze e a forma lógica da suspeita”, de 1945-1946, republicado em *Outros escritos*.



tempo da análise se apresenta por intermédio daquilo o que é inapreensível), algo de fundamentalmente elusivo. Assim, a escansão dialética dos tempos de compreender e dos momentos de concluir é insolúvel de um ponto de vista cronológico: ela é insubmissa a quaisquer soluções lineares, as quais pretenderiam expor a sua evolução como uma coordenação de momentos inteiramente representáveis num único espaço (ou bem ela não se conforma à temporalidade linear daquilo que os gregos chamavam de *chronos*). Ainda que seja estruturada segundo um cálculo, a situação imaginada pelo mito (a saber, situação em que os três prisioneiros teriam, cada um deles, um disco branco afixado em suas costas) é uma situação muito específica, a qual não pode ser completamente resolvida pela lógica secundada por sua álgebra (qual seja, a que perfaz cinco discos repartidos entre três prisioneiros, dois dos quais podendo ser pretos, e três, brancos). Em verdade, como o explica muito bem Milner, nessa sua construção singular, o estranho problema lógico não cederia propriamente às virtudes do raciocínio dedutivo:

Quanto aos meios da conclusão, eles não são dedutivos senão na aparência. Com efeito, do que se trata é de uma coisa completamente diferente de uma sequência contínua em que cada etapa justificaria a seguinte e seria justificada pela anterior; muito pelo contrário, o processo é feito de instantes descontínuos e de gestos suspensos (MILNER, 2007, p. 108).

Complementando Milner, diríamos que os meios da conclusão seriam dedutivos somente na aparência devido à maneira como a indecibilidade se veria entranhada no próprio desenrolar do problema: enquanto a sua particular álgebra, a qual perfaz a soma de cinco discos disponíveis para estabelecer a cena inicial do mito, não é ela mesma suficiente aos prisioneiros para deparar o saber relativo à sua própria cor – isto é, no caso de os três discos afixados a cada um deles serem todos brancos –, qualquer certeza só poderia vir depois, interpondo-se, por conseguinte, um fatal intervalo entre ela e o cálculo que a ela deveria conduzir. Nesse cenário, a certeza adviria tão logo a resposta fosse dada, é bem verdade, mas nunca antes dessa resposta (contrariando, portanto, a ordem que normalmente se verifica entre uma coisa e outra). A bem dizer, nesse problema, a certeza seria nada mais que um efeito retroativo da resposta dada por cada um dos prisioneiros; por conseguinte, ela se reporta a uma efetividade a operar só-depois, em conformidade com o *nachträglich* freudiano (ou, na tradução de Lacan, *après-coup*). Seguramente, é a precária álgebra a informar o problema o que autoriza ensaiar a certeza com que cada um dos prisioneiros se arrisca em direção à saída, ao dar o passo derradeiro que, por fim, poderá libertá-los: por exemplo, na hipótese de todos os discos utilizados serem brancos, é porque os demais prisioneiros continuam imóveis que o sujeito pode se permitir a conclusão

de que o disco afixado em suas costas não é preto, caso contrário, sabendo que existem outros dois discos brancos (isto é, sabendo que os outros dois prisioneiros têm notícia de pelo menos um disco branco), se houvesse um disco preto (no caso, o seu), os outros prisioneiros já teriam concluído que o seu respectivo disco não poderia ser preto (posto que, se houvesse dois discos pretos, o sujeito com o disco branco teria absoluta certeza quanto ao disco que estaria carregando); logo, o disco que o sujeito porta (independentemente de qual dos três prisioneiros se trate) só pode ser um disco branco. De sorte que todo o problema se constrói a partir de uma situação limite, que é também uma situação ótima, uma vez que perfeitamente solucionável desde uma perspectiva algébrica: se existissem dois discos pretos na “partida”, o terceiro disco deveria ser branco, necessariamente. Por subtração, vão se perfilando, assim, as demais hipóteses: se não dois discos pretos, então, apenas um; se não um, então, nenhum. A imobilidade dos prisioneiros, ironicamente, faz oscilar da incerteza até a certeza – certeza que, doravante, só pode corresponder à terceira hipótese, aquela que diz não haver nenhum disco preto na “partida”. Contudo, dos vãos dessa álgebra, ressurge a incerteza, simplesmente incontornável nesse instante de desenvolvimento do problema: se a imobilidade possibilitou a conclusão final, é a sua suspensão que dá um novo rumo a essa espécie de dialética; isto é, é ao se mover, e ao ver os outros prisioneiros se moverem, que o sujeito vê também a sua certeza ser suspensão. Ainda pelo que de irônico se faz anunciar aqui, a incerteza não encerrará a partida, dando-lhe, em vez disso, mais uma reviravolta, porque, incertos, os prisioneiros, subitamente deslocados por sua investida em direção à liberdade, hesitam; ao hesitar, eles se dão outra garantia, ela também incerta, de que nenhum deles porta um disco preto (porque, se fosse esse o caso, não teria havido hesitação). Por fim, num instante fulgurante, que tem a dimensão de um átimo, eles podem reclamar a certeza que os libertará: mas somente nesse instante, e em nenhum outro, porque, se o sujeito se atrasa – isto é, se falha em dirigir-se para a saída ao mesmo tempo em que os demais prisioneiros –, terá perdido a sua última e, a bem da verdade, a sua única oportunidade de fazê-lo (de maneira que o próprio desfecho seria, ele mesmo, incerto).

Está em causa, assim, um tempo que não é puramente cronológico, ou, como já tivemos a oportunidade de antecipar, um tempo que não se reduz àquilo o que os gregos antigos chamavam de *chronos*; o que quer dizer, um tempo singular, que jamais poderia confundir-se com a sua representação espacial. A certeza, no mito dos três prisioneiros, dá-se em instantes evanescentes, assediados de muito perto por seu outro, que é a incerteza; sua consistência só se estabelece de fato com o último lance, só-depois. Até então, isto é, até que o último lance

houvesse sido dado, a sua escansão não estava prevista, tal como poderia ser o caso se ela estivesse tranquilamente contida dentro de um embrulho lógico a ser inteiramente desdobrado no espaço (o que frequentemente ocorre com as verdades lógicas, que devem ser dedutíveis como se houvessem estado sempre aí, eternamente presentes, ainda que ocultas); antes, a sua escansão teria dependido até o último momento da precipitação do sujeito em direção à liberdade, sem a qual tudo restaria incerto. Pois, pensando no caráter súbito dessa certeza, da mesma forma como os gregos se referiam a *chronos* como esse tempo sequencial, que Aristóteles dizia ser associável como tal à ordem numérica (Cf. ARANTES, 2000, p. 140), faríamos bem em lembrar que também os gregos dispunham de uma palavra para caracterizar um outro tempo, um em que se trata simultaneamente “(...) de corte e [de] abertura (...)” (CASSIN, 2012, p. 166). Próxima do intraduzível, essa palavra, como explica Barbara Cassin em seu formidável *Jacques, o sofista*, seria *kairos*, a qual designaria “um tempo não espacializável” (Cf. CASSIN, 2012, p. 165). Comumente representado em alegorias como um belo jovem com asas nos calcanhares, tendo um grande topete projetando-se para frente e, atrás, uma careca – consistindo, em suma, na alegoria de “uma ocasião para agarrar [*pour saisir*]”<sup>399</sup> (CASSIN, 2012, p. 165) –, o *kairos* “é perigoso”, “o momento de abertura dos possíveis”: é, por exemplo, o instante da “(...) crise para o médico, isto é, o da decisão entre a cura e a morte (...)” (CASSIN, 2012, p. 166); ou ainda, na sua representação parcialmente espacial, mas que traz consigo uma radical mudança qualitativa (pelo que faz morrer: isto é, pelo que faz desaparecer), o *kairos* seria o ponto em que “(...) uma arma poderia penetrar de maneira fatal” (CASSIN, 2012, p. 166). De outra forma, o *kairos* é o imprevisto, radicalmente ambíguo por abrir-se tanto ao inoportuno quanto ao oportuno. Do ponto de vista da ação, ele irrompe em meio ao conjunto de regras que dispõem o tabuleiro de uma determinada técnica, abrindo o espaço de uma inventividade inédita, o qual aproxima *poiêsis* e *práxis*. Sigamos, aqui, Barbara Cassin:

[O *kairos*] É o momento em que a *poiêsis* e a *tekhê*, o fazer e o saber fazer para o qual a obra é um produto externo, encontram-se no cume de sua inventividade, e tocam à *práxis*, o ato que é ele mesmo seu próprio fim, alguma coisa como a interiorização divina da finalidade (CASSIN, 2012, p. 168).

---

<sup>399</sup> Trajano Vieira, em sua tradução do *Filoctetes*, de Sófocles, transpõe *kairos* como “hora agá”, o que pode ser entendido, não sem alguma criatividade, como abreviação para “hora ou momento para agarrar”. Cf. SÓFOCLES, 2009, p. 61, versos 466 e 467.

Uma tal convergência<sup>400</sup>, entre *poiêsis* e *práxis*, traz de volta o tema do *clinamen* que a psicanálise lacaniana teria operado sobre o estruturalismo: como antecipamos algumas vezes, não se trata, aqui, de uma mera questão de técnica, passível de resumir-se naqueles que seriam os protocolos que o psicanalista deveria seguir religiosamente em seu consultório; aí, resta algo de imprevisto, a provocar uma resposta do analista que comporte o improvisado, e que, como tal, procede em conformidade com a singularidade do caso com que ele lida a cada vez que um novo analisante solicita a sua ação. Barbara Cassin, ao evidenciar os paralelos entre a sofisticada ática e a psicanálise lacaniana<sup>401</sup>, cuida de desvendar a real pertinência do *kairos* para a última, enfatizando a maneira como esse tempo não espacializável adquire a sua espessura ao adentrar por completo no singular: “Assinalar-se-á, desde já, o vínculo [*lien*] entre *kairos* e singularidade: com o *kairos*, embrenha-se num [dado] caso, não há nada que não seja o caso” (CASSIN, 2012, p. 168)

Esse mergulho no singular – mergulho momentâneo que suspende o curso natural dos eventos, criando, ato (des)contínuo, a ocasião para que eles tomem um novo rumo – explicita melhor a propósito de quê a psicanálise tem de efetuar o *clinamen* que repetidas vezes apontamos incidir sobre a trajetória retilínea do estruturalismo: como vimos, ainda que se esteja a armar o analista de um ferramental teórico fortemente associado ao formalismo, sendo este derivado das matemáticas qualitativas com que o estruturalismo se aliava, nem por isso lhe teria sido concedido evadir-se do acaso ou das singularidades com que este último necessariamente faz travar confronto. Por aí, nós vemos mais nitidamente o espaço de transformações em que trabalha Lacan, verdadeiro laboratório conceitual onde ele vai desbastando os seus próprios instrumentos teóricos e práticos. Ou seja, uma tal reelaboração se dá através de um imperativo que faz as vezes de absoluto nesse campo, qual seja, aquele que traz consigo o peso da exigência de um reiterado confronto com a singularidade dos pacientes. Donde destacar, mais uma vez, essa qualidade da invenção de Freud, que não pode ser enfatizada o bastante, e que Lacan havia notado muito antes de sua entrada no estruturalismo: já em 1938 – a retomarmos novamente o artigo sobre os complexos familiares –, veremos Lacan dizer que Freud "(...), como terapeuta, estava mais preocupado com o doente do que com a doença" (LACAN, (1938)/2003, p. 75).<sup>402</sup> As injunções do particular e do universal, ainda

---

<sup>400</sup> Convergência que, aliás, já havíamos visto, mesmo que apenas de maneira aproximada, a propósito da filosofia da matemática de Jean Cavailles.

<sup>401</sup> O que, certamente, constitui uma vinculação que não condiz propriamente com aquilo o que Badiou busca ao pensamento de Lacan.

<sup>402</sup> Note-se que, na ocasião, Lacan estaria fazendo uma crítica a uma certa negligência de Freud relativamente ao aspecto estrutural das patologias mentais. A despeito de ser originalmente destinada a um outro fim, contudo, o

que envolvam em alguma medida um conhecimento do campo posto em questão, agora dizem respeito fundamentalmente à dimensão de interveniência clínica: o que, num caso, é um problema de conhecer cientificamente outras línguas e culturas, noutra caso, refere-se sobretudo à questão de agir em resposta ao sofrimento daquele que, inversamente, se encontra sujeito às determinações da estrutura. É assim que poderíamos entender como algumas importantes ideias concebidas num espaço propriamente linguístico vêm adquirir a sua acepção analítica: no terceiro ano do seminário, por exemplo, o psicanalista francês, tomando de empréstimo uma ideia de Émile Benveniste, estabelece a frase como o local mesmo de emergência do sentido, o que lhe permite, na sessão XXII desse ano do seminário<sup>403</sup>, a apreciação minuciosa de uma série de frases que, aparentemente, teriam o mesmo significado, mas que, pelas sutilezas de sua construção sintática, acabam por discriminar enunciações consideravelmente distintas umas das outras. Com certeza, essa é mais uma das metamorfoses dirigidas que Lacan afetava ao estruturalismo – uma, aliás, que faz Milner falar em uma “ação pura” (Cf. MILNER, 2008, p. 220), já que a ação do analista dar-se-ia na abertura de um tempo estranho àquilo o que seria a normalidade do transcorrer cronológico, portanto, num instante suspenso das eventualidades mundanas que caracterizam este: nessa apropriação de Benveniste, encontramos um traço do tempo lógico, a saber, a determinação retroativa por meio da qual a frase, ao enunciar o último de seus termos, fecha o seu sentido (Cf. LACAN, (1960)/1998, p. 820). Ao conduzir o foco de sua atenção para a conformação das frases (atenção que, doravante, justifica-se na sua maneira flutuante de operar), o analista estaria capacitado a escandir mais precisamente o discurso do analisante – o que, dentre outras coisas, dotava de nova materialidade o mito dos três prisioneiros.

Essas são evidências bastante persuasivas de um desequilíbrio maior que a psicanálise lacaniana teria causado ao explorar num sentido imprevisto a novidade trazida pelo estruturalismo, pois, ao aproveitar a precedência que Lévi-Strauss havia estabelecido, do significante sobre o significado – o que conferia ao primeiro dos dois termos um caráter ativo que sequer faria sentido na representação saussureana do signo linguístico (Cf. MILNER, 2008, p. 220) –, essa precedência, pelo deslocamento que lhe era imposto, não tinha como permanecer confinada aos limites de uma empresa teórica de inspiração declaradamente crítica, em acepção

---

valor da citação se conserva para nós, porque ele concerne a uma das características mais importantes da relação de Lacan com Freud, em constante evolução ao longo do ensino daquele, e que seria a atenção dada às injunções entre o particular e o universal na clínica analítica.

<sup>403</sup> A seguirmos, aqui, a edição organizada por Jacques-Alain Miller, a sessão em questão intitulando-se “Tu és aquele que me seguirás”.

mais ou menos kantiana.<sup>404</sup> No ensino de Lacan, a insistência quanto à precedência do significante sobre o significado era também uma forma de viabilizar uma ação de uma natureza singular, a qual dependeria, na sua pretensa pureza, da impossibilidade de o significado assimilar o significante. Em outras palavras, reencontramos, aí, o motivo de uma divisão irreconciliável, em face da qual a subjetividade pode reclamar o tempo de seu advir no mundo.

## **II. 13. As obliquidades lógicas de Lacan como resposta às desrazões em que incorre a razão (I): o sintoma**

A encruzilhada de ação pura, acaso e singularidade, todos eles atravessados por essa temporalidade não espacializável – em particular, tal como ela é exposta no mito dos três prisioneiros –, é um encontro improvável que a divisão acima referida tenta promover reiteradamente. A bem da verdade, é essa a conjuntura a que responde boa parte das sucessivas movimentações teóricas de Lacan, as quais, através de sua impressionante inventividade e complexidade, revelam dificuldades imprevistas para a ortodoxia do estruturalismo que exigirão uma sofisticação conceitual cada vez maior – em última instância, sofisticação que, com o passar do tempo, torna o pensamento de Lacan a mais e mais alheio aos problemas com os quais a linguística e a antropologia deverão lidar em seu próprio campo. É claro que não queremos com isso resumir o percurso lacaniano a um conjunto qualquer de platitudes, principalmente por saber que esse é um percurso deliberadamente refratário à compreensão imediata ou às fórmulas prontas. Quem com ele já está familiarizado, sabe que reduções dessa ordem não conseguiriam traduzir a riqueza de suas elaborações conceituais que, em sua reinvenção contínua, movem-se muito rapidamente, variando, no mínimo, de ano a ano com o correr do seminário (por mais que essas variações anuais sejam, por assim dizer, mínimas). Dentre outras coisas, não cabe a sumarização dessas errâncias porque a peculiar temporalidade da clínica analítica se reflete de alguma forma na temporalidade com que se desdobra a sua teoria, o que é um traço particularmente marcante do ensino de Lacan, em que há contínua reescrita e em que, reiteradamente, o último instante passa a valer como parâmetro para o primeiro. Pode-se mesmo recorrer às seguintes palavras de Gilson Iannini para caracterizar este último aspecto: “(...) a temporalidade na psicanálise, tanto na prática clínica quanto na prática teórica, remete ao *Nachträglich* freudiano” (IANNINI, 2013 p. 37). De outra maneira, diríamos que, ainda que reconheçamos a mencionada encruzilhada como o lugar mesmo dessas errâncias

---

<sup>404</sup> Ainda que a antropologia de Lévi-Strauss fosse bastante ambiciosa quanto ao alcance de suas pesquisas, uma vez que se propusesse a instituir como que uma nova estética transcendental, só que agora sob um viés etnológico.

conceituais, não haveria um método a que pudéssemos recorrer para deduzir toda as ideias do psicanalista de uma só vez, tal como se elas fossem uma Atenas a ser extraída, completamente pronta e acabada, de dentro da cabeça de Zeus. No entanto, a despeito de essa dedução totalizante não ser factível, em sua trajetória intelectual é constante o esforço do psicanalista para habitar esse espaço improvável. Em sua forma mais desenvolvida, o ensino de Lacan ganhará uma inusitada densidade lógica, a compreender não só o necessário, mas também o contingente e o impossível (Cf. JURANVILLE, 1987, p. 273) como operadores formais legítimos (seguramente, a provocar o completo escândalo dos positivistas mais ortodoxos) – o que evidencia que, em seus torneios lógico-matemáticos, a relação que Lacan trava com esses discursos os mais rigorosos jamais deixa de ser complicada por uma série de obliquidades. Sem falar ainda com maior detalhe sobre os empréstimos curiosos que Lacan procura fazer às matemáticas – que, como já começamos a ver, compreendem desde a álgebra mais básica, passando, em outras ocasiões, pela teoria dos conjuntos, e a alcançar, por fim, uma intrincada relação com a topologia que caracteriza muito singularmente os últimos anos de seu ensino –, repararemos que o mito dos três prisioneiros têm sutilezas lógicas muito próprias, sutilezas que deverão acompanhar o psicanalista durante todo o seu percurso, prestando-se, conforme haja reinvenção da teoria, a revisões consequentes de sua validade conceitual: nesse sentido, poderíamos falar, a propósito desse mito, de uma *classe paradoxal*.<sup>405</sup> Assim, no mito, além de ele ser pontuado pela descontinuidade do tempo e pelos gestos suspensos, chama a atenção o paradoxal vínculo que ata uns aos outros os prisioneiros: pode até parecer, a um primeiro olhar (o que, aliás, nós fizemos questão de destacar), que o problema se resolve numa perfeita simetria, já que a solução imaginada por Lacan é a de que os três prisioneiros alcancem a saída todos ao mesmo tempo, tendo concluído que portam, afinal, um disco de mesma cor; no entanto, o seu vínculo não é tão evidente que possa resolver-se tranquilamente por uma simples reflexão dos prisioneiros uns nos outros, como se eles fossem conduzidos a reconhecer, ao fim da “partida”, o quanto de sua identidade seria devido à alteridade – e isso porque, antes de concluírem pela igualdade, eles são igualmente motivados a desconsiderar o seu semelhante em sua busca pela liberdade.<sup>406</sup> A liberdade sendo assegurada somente àquele que conclui primeiro a solução do problema, os três prisioneiros não teriam como fiar-se na possibilidade de a resolução depender de sua saída simultânea: em outras palavras, é preciso dizer que é

---

<sup>405</sup> Utilizamos aqui de mais uma feliz expressão de Milner, que submete o mito a análise tendo no seu horizonte uma conjuntura teórica em que o real estaria posicionado de uma outra forma, mais significativa do que durante o “retorno a Freud”.

<sup>406</sup> De outra maneira, poderíamos dizer que eles só concluem em favor da igualdade porque são instados a proceder pela diferença.

também por um acaso que eles se descobrem dotados de um valor idêntico, e o fazem apenas na medida em que se arriscam a sustentar o gesto incerto de sua precipitação em direção à saída. Certamente, a semelhança é um elemento importante para a caracterização do problema, mas ela não tem como servir de maneira alguma como garante para a aposta a ser levada a cabo pelos sujeitos. Nas palavras de Milner, que indica não só como seria insustentável fundamentar o problema no imaginário, como também deixa entrever o efeito de separação decorrente daquilo que, no mito, ocupa um lugar próximo de um vértice em que se conjugam o simbólico e o real:

(...) contrariamente a toda relação imaginária, elas [as relações entre os prisioneiros] não criam nenhuma comunidade. Ao contrário, elas articulam uma disjunção absoluta (...). De forma breve, a instância mesma que faz com que eles se reúnam e se confundam é o que os separa; isso mesmo que os separa é o que os faz se relacionar uns com os outros, sem, portanto, reagrupá-los [*rassembler*] ou ligá-los (MILNER, 2007, p. 109).

Em resumo, o mito dos três prisioneiros pode ser dito colocar em destaque uma vinculação que é, na verdade, uma “disjunção absoluta”.

Abordar as coisas por esse lado – qual seja, o lado em que o significante não franqueia o espaço de toda uma constelação simbólica, descerrando, em vez disso, de forma pontual, mas insistentemente, a disjunção a partir da qual discernir a singularidade do sujeito precisamente em sua indiscernibilidade<sup>407</sup>, isto é, enquanto ele é irredutível à individualidade daquilo que se apresenta como sendo simultaneamente Um e Todo (Cf. MILNER, 2007, p. 109) –, uma abordagem como essa é de suma importância para a psicanálise. Pode parecer, o preferir o singular ao genérico (ou seja, o preferir o doente à doença), ao que tudo indica, significaria prescindir de categorias clínicas básicas, impossibilitando ao praticante da análise uma das atividades mais corriqueiras no exercício da medicina, aquela mesma a que poderia suceder a cura, a saber, a prática fundamental do diagnóstico: se não lhe são acessíveis categorias gerais sob as quais subsumir os casos particulares, como esperar seriamente que a análise seja eficaz? Em tempo, conviria perguntar: a partir de quais parâmetros poderia ser constatada a eficácia dessa prática? Não é à toa que o analisar, ao lado do governar e do educar, apareça no ensino de Lacan como uma tarefa desassistida de quaisquer garantias, uma verdadeira aposta

---

<sup>407</sup> Em *L'amour de la langue [O amor da língua]*, Milner faz a seguinte observação: “É isso o que atesta o famoso *ne* dito expletivo, traço do sujeito de enunciação, não enquanto ele subsiste sempre como ponto onde relacionar todo enunciado, mas, ao contrário, enquanto em toda enunciação ele desaparece: não uma permanência sem dimensão, mas a dimensão de um evanescer” (MILNER, 2009, p. 110).



impossível.<sup>408</sup> E, no entanto, como é notório, a psicanálise tem um quadro nosográfico relativamente bem definido – o que, aliás, recebe um considerável incremento com a apropriação que Lacan faz do estruturalismo, ao localizar esse quadro clínico relativamente à ação do significante. Mas, exatamente, é quanto às dificuldades resultantes dessa contradição, a surgir no limiar entre a estrutura e o acaso, que devemos insistir em quão frutíferas podem ser as obliquidades da lógica lacaniana<sup>409</sup>, em particular (referindo-se, aqui, a sua função “diagnóstica”) quando ela conforma o que Milner chama de classes paradoxais.<sup>410</sup> Assim como os prisioneiros não formam uma classe em sentido trivial, pois se trata de uma classe de disjuntos (ou bem uma classe de elementos reunidos por ocasião de sua absoluta disjunção), as estruturas clínicas com as quais trabalha a psicanálise – quais sejam, a neurose, a psicose e a perversão<sup>411</sup> – também elas não conformam uma totalidade de indivíduos propriamente semelhantes, a serem repartidos segundo características comuns, ou ainda segundo traços pessoais e/ou comportamentais mais ou menos coincidentes de acordo com a sua ocorrência estatística.<sup>412</sup> Assim como no mito dos três prisioneiros, dizíamos, em que cada um dos prisioneiros se distingue pelo que, no final da “partida”, por meio de um mero acaso, seria aquilo mesmo que os teria reunido (a saber, nada menos que o seu gesto de precipitar uma conclusão), assim também acontece à vinculação das estruturas clínicas, que é uma contraditória vinculação pelo que singulariza (ou seja, pelo que não faz vínculo). Nas palavras nada menos que precisas de Milner, deveremos atentar para essa:

Alguma coisa que diz, não o que os neuróticos têm de mutuamente substituível, mas aquilo o que cada um deles tem de insubstituível; (...) O nome de neurótico, de perverso, de obsessivo nomeia ou faz semblante de nomear a maneira – neurótica, perversa, obsessiva – que tem um sujeito de ser radicalmente dessemelhante de qualquer outro (MILNER, 2007, p. 110).

---

<sup>408</sup> Seguindo aí uma observação jocosa de Freud, da qual Lacan depreende uma consequência bastante séria. Cf. LACAN, (1970)/2003, p. 444.

<sup>409</sup> Como é preciso reconhecer também as limitações de certas proposições. Vale dizer, por exemplo, que a proposição “não existe metalinguagem” não está inteiramente correta de um ponto de vista propriamente lógico, como o evidencia Gilson Iannini no “Excurso I” de *Estilo e verdade em Jacques Lacan*.

<sup>410</sup> Expressão que, a propósito, dá o nome de um brilhante capítulo do seu livro *Les noms indistincts* [*Os nomes indistintos*].

<sup>411</sup> Essas sendo as três principais classes clínicas para a psicanálise, elas permitem enxergar sob uma outra perspectiva o mito dos três prisioneiros, como se arrisca a fazer Milner em *Les noms indistincts*.

<sup>412</sup> Que, a propósito, é como procede o DSM, o famoso *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* [*Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais*], na prática, o guia de boa parte da psiquiatria moderna.

A psicanálise, portanto, seria incapaz de atualizar a *Psycopathia sexualis* para a nossa própria época: nem Freud e nem Lacan são reedições de Krafft-Ebing.<sup>413</sup> Antes de providenciar a mais bem elaborada catalogação das incontáveis patologias psicosssexuais de que é capaz o homem, ela lida com uma outra circunstância, como que a revirar e desmembrar a palavra “patologia” nos seus dois étimos: é porque o homem (qualquer homem) *padece*, e *padece* enquanto *fala*, é por isso que há psicanálise. Não faz mal assinalarmos, nem que seja de uma maneira só minimamente suficiente, esse traço tão característico da psicanálise, o qual é portador, certamente, de uma carga subversiva em nada desprezível: em lugar de uma ciência perfeitamente constituída das patologias mentais, o que se tem é a contraditória ciência de uma insciência, diga-se, nenhuma outra senão a insciência que se segue do fato de que, porque fala, o homem sofre no mais alto grau o martírio de sua paixão. Ou seja, valendo-se da etimologia da palavra “mártir” – do grego, *mártus*, testemunha (Cf. LACAN, 2008b, p. 156) –, do que se trata é de estar à altura da possibilidade aventada pela psicanálise, a saber, a de que, por meio da linguagem, e somente por intermédio desse grande Outro, o homem torne-se uma irrecusável testemunha de seu próprio padecer. Pelo que se vê como são mal orientadas as numerosas tentativas de estancar com os torniquetes do bom senso o *nonsense* da verborragia que sangram esses seres supliciados pelo sentido.<sup>414</sup> Como diz Lacan no terceiro ano de seu seminário: se

---

<sup>413</sup> Esclareça-se que Richard von Krafft-Ebing, muito embora não fosse um pesquisador completamente fechado à dimensão da singularidade, dispunha-se a adentrar essa dimensão apenas em busca daquilo que seria considerado anormal, ou seja, aquilo que é entendido como desvio de uma norma, e que, assim, admite e mesmo clama por uma correção.

<sup>414</sup> Em conformidade com essa tentativa, existe uma concepção bastante comum da infância que, alheia ao *nonsense* da verborragia que sangram aqueles supliciados pelo sentido, tende a apreender a criança como um ser quase que absolutamente excluído do universo adulto, como se ela estivesse envolta em pura estupidez bestial ou, alternativamente, como se desfrutasse as graças de uma sabedoria divina, porém, inconveniente do ponto de vista daquilo que seria corriqueiro na condução dos assuntos humanos. De qualquer modo, baseando-se nessa concepção, costuma-se reservar, à entrada da criança no mundo dos homens, os serviços de uma tutela pedagógica (e Lacan chega a falar, ironicamente, em “ortopedia”; Cf. LACAN, 2008c, p. 21) que, se não a estultifica por inteiro, faz parecer, enganosamente, que toda angústia deveria ceder a uma demonstração paternal quer de razão, quer de afeto (donde a possibilidade de concluir, seguindo essa visão, que boa parte das desordens psíquicas seriam devidas simplesmente à incapacidade dos pais, ou de quaisquer pessoas encarregadas de ocupar essa função, de corresponder a tais expectativas). A psicanálise, por sua vez, tem de reconhecer, em suplemento a Polonius, que a loucura, ou isso que se parece com a loucura, além de possuir método, também requer um. O que quer dizer que, diante de uma fantasia infantil repleta de angústia, tal como aquela relatada no caso clínico do pequeno Hans, não bastam nem a escuta atenta de quais possam ser os seus anseios, nem o arrazoado destinado a persuadir a criança da falta de fundamento de suas fantasias. Lacan o diz muito claramente no quarto ano do seminário: “O que nos mostra a observação do pequenos Hans? Que, numa estrutura semelhante, é inútil agarrar-se à sua verossimilhança ou inverossimilhança. Não é dizendo à criança que isso [ou seja, a sua fantasia, a desdobrar-se numa fobia] é uma besteira, *Dunnheit*, nem tampouco fazendo-lhe observações muito pertinentes sobre a relação existente entre o fato de ele tocar seu faz-pipi e o fato de experimentar, com mais intensidade, os temores que lhe são inspirados pela besteira, que se mobiliza seriamente a coisa, muito pelo contrário” (LACAN, 1995, p. 413). Essa forma de abordar o sujeito do inconsciente, tendente a eliminar qualquer tutela pedagógica (ou desejosa de fazê-lo), exige uma intervenção que não se confunde com o mero esclarecimento do paciente - o que faz distar decisivamente a transferência analítica do que seria uma simples aula com fins terapêuticos, como se, com o objetivo de curá-lo, o analista pudesse arrogar-se mestre e dar-se por satisfeito com transmitir uma

“(…) a psicanálise devia ser a ciência da linguagem habitada pelo sujeito (…)”, isso ocorreria pelo simples motivo de que, “(…) na perspectiva freudiana, o homem é o sujeito preso e torturado pela linguagem” (LACAN, 2008b, p. 276).

Essa circunstância é muito bem traduzida pelo sintoma, sobretudo porque a maneira especial de a psicanálise dele se ocupar é uma das formas pelas quais essa última se diferencia terminantemente de qualquer psicologia: certamente, o sintoma irrompe na vida do indivíduo como uma circunstância desprovida de sentido (uma circunstância, aliás, que, em sua eficácia de gozo, sequer exige o sentido), mas, sob a ótica da análise, que o interpreta, ele é esse sentido que interpela o homem em hora imprevista, ficando, por assim dizer, pelo meio do caminho, na incompletude enigmática com que se faz anunciar a um sujeito.<sup>415</sup> De sorte que, com um mesmo laço, o sintoma enoda o *lógos* e a sujeição – e, por conseguinte, o sujeito –, fazendo-o de uma forma inédita, que seria verdadeiramente embaraçosa para a filosofia e para a razão em geral.<sup>416</sup> Na conferência “Freud no século”, correspondente à décima nona sessão do terceiro ano do seminário (sendo ela também a fonte de onde extraímos a citação do final do último parágrafo), Lacan chega a distinguir por esse mesmo prisma a especificidade da antropologia freudiana (já em suficiente contraponto à antropologia estrutural), a distanciá-la de qualquer profissão de fé em não importa que irracionalismo, e a fazê-lo precisamente quanto àquilo em que a sua descoberta estaria relacionada, digamos, com o sofrimento dos neuróticos:

---

qualquer doutrina ao seu discípulo (isto é, o analisante). Como o diz Iannini: “O analista deve evitar proferir sua interpretação em *posição* de metalinguagem, colocando-se a si próprio como Outro do Outro, como garantia da verdade, para que seu próprio discurso não incida sobre o sujeito silenciando-o” (IANNINI, 2013, p. 140). De outra maneira, diríamos, com Lacan, que, em lugar de interpretar a transferência, é preciso interpretar *em* transferência. A menção ao mestre budista logo na abertura do primeiro ano do seminário, longe de desmenti-lo, na verdade o confirma, como se pode depreender sem grandes dificuldades da caracterização que dele faz Lacan na ocasião: “O mestre interrompe o silêncio com qualquer coisa, um sarcasmo, um pontapé. É assim que procede, na procura do sentido, um mestre budista, segundo a técnica *zen*. Cabe aos alunos, eles mesmos, procurar as respostas às suas próprias questões. O mestre não ensina *ex-cathedra* uma ciência já pronta, dá a resposta quando os alunos estão a ponto de encontrá-la” (LACAN, 1986, p. 9). Como se pode inferir dessa passagem, a concepção lacaniana do sujeito implica não só uma determinada conduta no exercício da prática clínica, mas também uma forma bastante peculiar de transmitir o conhecimento, duas modalidades práticas que, a partir da posição da mestria, pretendem esvaziar a figura do mestre. Ficamos tentados a falar, aqui, numa outra versão de um *mestre ignorante*, talvez em contraste com aquilo o que apresenta Jacques Rancière em seu conhecido livro sobre Joseph Jacotot (Cf. RANCIÈRE, 2011).

<sup>415</sup> Nisso se revela, aliás, uma de suas inclinações poéticas, seja através de um possível paralelo com o descenso que precede o ascenso medieval da *Commedia*, tida por Boccaccio como *Divina*; seja pelo absurdo obstáculo que se interpõe em sua insignificância à lírica moderna. De Dante a Drummond, veríamos o homem tentar recuperar a palavra desde a metade de seu tortuoso trajeto - devendo-se observar aí, claro, a distância de um ao outro, tendo o funcionamento da máquina do mundo, durante esse transcurso, se tornado cada vez mais difícil de alcançar para o pensamento, na mesma proporção em que a medida da razão a mais e mais a tudo alcança.

<sup>416</sup> Não podemos perder de vista que, nas variadas tradições do pensamento, especialmente na tradição ocidental, dificilmente depararíamos um tal encontro entre uma coisa e outra: por muito tempo, o *lógos* não foi concebido senão como a única via de libertação de qualquer condição de sujeição.

E, com efeito, a última palavra da antropologia freudiana concerne ao que possui o homem e faz dele, não o suporte de um irracional – o freudismo não é um irracionalismo, ao contrário –, mas o suporte de uma razão da qual ele é mais a vítima do que o senhor, e pela qual ele é de antemão condenado (LACAN, 2008b, p. 275).

Logo, desde Freud, sintoma é um nome abreviado para designar todo um desarranjo que a razão acusaria à própria razão. A fórmula cunhada por Lacan, apesar de seus ares de grandiloquência, se justifica por sua precisão: segundo o que se lê naquele desmedido sintagma que faz as vezes de subtítulo do texto “A instância da letra no inconsciente”, deveríamos falar numa “razão desde Freud”. Com esse “desde Freud”, comemora-se, não propriamente o momento em que ficaram mais do que evidentes as razões que a própria razão desconhece, mas, antes, o momento em que as desrazões em que incorre a própria razão acusam desapiedadamente onde esta claudica, ou bem onde ela faz claudicar, abrindo de uma vez por todas, com o equívoco nome de Freud<sup>417</sup>, o desvão do sintomático.<sup>418</sup> Não é por menos que Alain Juranville, em sua trabalhosa inquirição a respeito de como o ensino de Lacan teria desvendado o relevo filosófico da invenção freudiana precisamente pela contraposição que fazia à verdade esposada pela filosofia - uma vez que a sua seria uma verdade incompleta -, não é por menos, dizíamos, que o autor tem de voltar-se para o sintoma, numa tentativa até que modesta de dar a enxergar a sua novidade quando considerado em sua acepção analítica:

O inconsciente como sintoma: trata-se de um comportamento ou de um acontecimento de espécie ou origem psíquica, que não pode tornar-se consciente porque não depende de um sentido antecipado (JURANVILLE, 1987, p. 40).

Tendo em vista a impossibilidade de antecipar o seu sentido, é perfeitamente lógico que o sintoma conduza a todo tipo de erros. Mas, mais do que isso, a sua estrutura, de natureza significativa, é tal que ele parece dar a ocasião, não somente para um erro ou um conjunto de erros, e sim para toda uma ampla experiência da equivocidade.

## **II. 14. As obliquidades lógicas de Lacan como resposta às desrazões em que incorre a razão (II): a inexistência de uma metalinguagem**

Nos tropeços da razão em que fazem incorrer os desvãos do sintoma, é certo, pois, que a psicanálise vem a descobrir a equivocidade instalada no âmago de sua experiência. Dentre

---

<sup>417</sup> Que, como se sabe, é um nome enganosamente aparentado à palavra alemã *Freude*, alegria.

<sup>418</sup> O percurso vacilante da psicanálise se diz muito bem nos versos que fecham *Para-além do princípio do prazer*: “O que não se pode pegar voando/ Há que se alcançá-lo coxeando/ (...) A Escritura diz: coxear não é pecado”. Cf. FREUD, 2007, p. 62.

outras coisas, as obliquidades da lógica lacaniana tentam dar conta desse abeiramento interno da razão à desrazão, que encontra morada em toda e qualquer língua, e que, na análise, faz do erro a condição de apresentação de toda e qualquer verdade. Não faltaríamos com a verdade, muito pelo contrário, ao dizer que é do equívoco que o ensino lacaniano se faz acompanhar impreterivelmente, e isso por um trecho considerável de seu percurso.<sup>419</sup> Tendo o cuidado de inspecionar o primeiro ano do seminário, encontraríamos algumas importantes evidências disso. Assim, por exemplo, numa das sessões desse ano do seminário, ao discutir a maneira como Freud esquivava o argumento central de *A interpretação dos sonhos* às muitas objeções que lhe poderiam ser feitas baseando-se na dubiedade da matéria concernida, Lacan conclui bruscamente: “Porque o sujeito duvida, deve-se ter certeza” (LACAN, 1986, p. 57). Nessa que poderia ser considerada uma das primeiras versões psicanalíticas do *cogito* cartesiano – que, admitida a hipótese, seria certamente uma versão marcada pela importância então conferida à intersubjetividade, como que a perfazer um *cogito* a dois, dividido entre analista e analisante –, é evidente que a elaboração significante do sonho vai de encontro ao seu núcleo equívoco.<sup>420</sup> Ainda no primeiro ano do seminário, se acorrêssemos agora à sessão que o encerra, depararíamos uma formulação não só mais elaborada, mas também mais ilustrativa, pelos recursos alegóricos de que se serve para pintar o que se chama na ocasião de “estruturação da palavra na procura da verdade”:

Se quisesse exprimir os três tempos da estruturação da palavra na procura da verdade, a partir do modelo de um desses quadros alegóricos que floresciam na época romântica *como a virtude perseguindo o crime, auxiliado pelo remorso*, eu lhes diria – *O erro se refugiando na tapeação e pego pela equivocação* (LACAN, 1986, p. 312).

É dispensado dizer que, durante o intervalo a separar o primeiro do vigésimo sexto ano do seminário, corre muita água sob a ponte da psicanálise lacaniana, sendo difícil avaliar de pronto o que permanece de pé e o que se deixa levar pela corrente do tempo. Mas, sopesados os deslocamentos teóricos (ocasionados, não esqueçamos, pela criação de uma série de novos conceitos e pela consequente realocação dos velhos), o equívoco continuará desempenhando a função de prover como que uma das cauções materiais da psicanálise, o que pode ser constatado por referência a um dos textos mais enigmáticos de Lacan, a saber, “O aturdido”, publicado em

---

<sup>419</sup> Considerando-se aqui, prioritariamente, o período que compreende desde a sua guinada estruturalista até o término de seu ensino.

<sup>420</sup> Quanto a essa prevalência material que o significante assume a partir do equívoco, basta lembrar, como o faz Lacan no segundo ano do seminário, do papel desempenhado pela palavra alemã *Lösung* no célebre “sonho de Irma”, que, como em português, apresenta o sentido ambíguo de solução como desfecho de um problema, mas também como imissão homogênea de diferentes substâncias químicas. Cf. LACAN, 1985a, p. 192.

1973. Numa época em que a psicanálise lacaniana já havia se aventurado em sua solitária busca pela possibilidade de pensar a estrutura para-além do estruturalismo (não porque fosse a única a engajar-se nessa tentativa, e sim porque a estrutura, aí, contrai valores muito próprios), a especificidade da língua passa a ser radicada, não propriamente na coerência sistemática com que determinados pares fonéticos seriam discernidos dentro de uma organização particular da linguagem, mas enquanto dão lugar a uma inultrapassável ambiguidade: “Uma língua entre outras não é nada além da integral dos equívocos que sua história deixou persistirem nela” (LACAN, (1973)/2003, p. 492). Seria imprudente, é óbvio, que considerássemos o equívoco como sendo dotado de um valor rigorosamente constante no curso de nada menos que vinte anos (1953 – 1973), que é exatamente o tempo transcorrido entre o início do primeiro ano do seminário e a publicação de “O aturdido”. Ademais, essa seria uma consideração imprudente já que “O aturdido” é reconhecidamente um dos textos de Lacan mais resistentes à interpretação – o que, qualquer um concederia, não é dizer pouco, dada a fama da escrita do psicanalista de ser extremamente difícil, obscura até. E tanto mais imprudente quando a última citação a que recorreremos poderia ser entendida como uma das melhores provas da importância que o real vai ganhando às custas do simbólico dentro do ensino do psicanalista francês. Não obstante, a recorrente menção ao equívoco por parte de Lacan dá mostras de uma característica irreduzível da invenção freudiana, característica ineliminável enquanto tal, a saber, a de que a psicanálise não admite nenhuma planificação da linguagem, ou uma qualquer operação de completa eliminação e subsequente purificação das ambiguidades que por acaso venham a predar esta última.<sup>421</sup>

A característica a que acabamos de aludir pode ser interpretada muito satisfatoriamente à luz de uma das mais conhecidas expressões do jargão lacaniano: para tanto, bastaria dizer, com Lacan, que não existe metalinguagem. Essa é uma afirmação que certamente suscita algum espanto, posto que, se admitimos a influência do estruturalismo sobre Lacan (e, a essa altura de nossa exposição, as evidências para sustentá-lo abundam para-além de qualquer negação), não faria muito sentido imaginar a possibilidade de instituição de uma ciência linguística sem que se pudesse recorrer a uma metalinguagem. Onde seria mais do que válido questionar a viabilidade de uma declaração dessa ordem, quando ela aparenta demolir as próprias bases de toda a construção daquilo que ficou conhecido como “retorno a Freud”. E, no entanto, a

---

<sup>421</sup> Ela seria estranha, por conseguinte, tanto às ambições de Rudolf Carnap de pensar a lógica como sistema totalizador das sintaxes possíveis, como também seria estranha a algumas das ambições dos próprios estruturalistas de devassar por inteiro o campo de certas transformações simbólicas.

confirmar uma série de aspectos que pudemos explicitar a respeito da singularidade do ensino de Lacan, ela é uma das melhores sínteses para pensar o lugar particularíssimo ocupado pelo pensamento do psicanalista. Ou pelo menos é o que nos dá a ver Gilson Iannini em seu impressionante livro *Estilo e verdade em Jacques Lacan*, que, dentre outras coisas, cuida de ensaiar como que a verificação do alcance dessa fórmula em particular, rastreando algumas de suas primeiras ocorrências, bem como as ideias em confronto com as quais ela teria sido gestada: o que compreende tanto o trabalho de verificar a proveniência do chamado “*meaning of meaning*”, ideia em torno da qual se organiza o “positivismo lógico-linguístico de Ogden e Richards”, e que Lacan rejeita firmemente em variadas oportunidades; mas, na sequência do livro de Iannini, chega a constituir um inesperado percurso de confrontação com a crítica à psicanálise realizada por um dos grandes filósofos do século XX, a saber, Ludwig Wittgenstein. A fórmula, como se sabe, aparece em diferentes épocas do ensino do psicanalista, a mais proeminente dessas aparições sendo provavelmente a da estranha prosopopeia de “A coisa freudiana”. Com efeito, é nesse texto que ela adquire toda a sua extensão de aparente absurdo, na medida em que obriga o psicanalista a lançar mão de um expediente praticamente literário<sup>422</sup>, nem que fosse pelo simples motivo de ter emprestado voz a uma personagem bastante inusitada, qual seja, a própria Verdade. Mais tarde (a saber, em 1966), em “A ciência e a verdade” – num texto que, desde o título, ousa sugerir a separação de domínios que nos acostumamos a entender como perfeitamente equivalentes um ao outro –, é ainda a essa prosopopeia que Lacan faz menção, situando mais precisamente em que lugar a psicanálise se posiciona diante da razão:

Emprestar minha voz ao sustento dessas palavras intoleráveis, “Eu, a verdade, falo...”, ultrapassa a alegoria. Isso quer dizer, muito simplesmente, tudo o que há por dizer da verdade, da única, ou seja, que não existe metalinguagem (afirmação feita para situar todo o lógico-positivismo), que nenhuma linguagem pode dizer o verdadeiro sobre o verdadeiro, uma vez que a verdade se funda pelo fato de que fala, e não dispõe de outro meio para fazê-lo (LACAN, (1966)/1998, p. 882).

O trecho, como salta aos olhos, é talhado nos moldes de um paradoxo formidável, em que a verdade é dita não poder ser...dita. Mas isso, que tem as feições quase abomináveis de um

---

<sup>422</sup> A esse propósito, escutemos mais uma vez Iannini: “*A coisa freudiana ou o sentido do retorno a Freud em psicanálise* é, sem sombra de dúvida, o texto mais retórico de Lacan, e o mais cuidado[so] em termos literários” (IANNINI, 2013, p. 81)

imperdoável contrassenso, pode ser explicado por referência à construção do problema em que se insere a tal fórmula.

De tal modo é assim que, em primeiro lugar, conviria dizer, como nos lembra bem a propósito Iannini (Cf. IANNINI, 2013, p. 73), que, muito embora fale, o que a verdade fala não é a própria verdade – como se, de outra maneira, fosse possível reconhecê-la como uma passante no meio da rua desde o retrato falado que ela própria nos teria fornecido. Além disso, um dos méritos da investigação conduzida por Iannini em seu livro é não só o de isolar, como o fizeram outros comentadores, a primeira vez em que a metalinguagem teria sido devidamente tematizada no ensino de Lacan<sup>423</sup>, mas, mais do que isso, uma tal investigação circunscreve os elementos de que a fórmula sobre a inexistência da metalinguagem, em sua articulação lógica, se faz acompanhar, permitindo discernir melhor a quais impasses ela responde. De maneira que, pelas menções recorrentes ao positivismo lógico realizadas por Lacan ao longo de seu ensino (em particular, as menções ao motivo já referido do “*meaning of meaning*”), sendo estas menções em geral negativas, divisa-se um interesse maior, que nada tem que ver com interditar aos linguistas a investigação científica em seu próprio campo de estudo. Em vez disso, apoiando-nos no esclarecimento de Iannini, diremos que o “(...) que está em questão é a impossibilidade de falar da linguagem a partir de um ponto que pudesse ser capaz de neutralizar os efeitos dessa mesma linguagem nessa dobradura do discurso sobre si mesmo” (IANNINI, 2013, p. 88). Em suma, trata-se de confrontar as aspirações quiméricas, que seriam bastante difundidas em certos círculos acadêmicos, as quais intentam elevar a razão a uma posição em que não houvesse mais nenhuma sujeição dos seres pensantes aos efeitos muito pouco razoáveis a que a própria linguagem os torna vulneráveis. Faz-se contraposição, pois, aos “(...) pendores metalinguísticos” que “(...) respondem ao mal-estar inerente à experiência da equivocidade da linguagem, isto é, a um impulso de lançar-se para fora do campo em que estamos sujeitos aos efeitos da linguagem” (IANNINI, 2013, p. 88). Denúncia que cabe à própria razão empreender – e pelo que fica mais do que óbvio que o projeto teórico de Lacan não poderia ser exatamente de natureza crítica, ou pelo menos não no sentido em que o seria a *Crítica da razão pura*, porque o que ele gostaria de prevenir é exatamente, e não sem paradoxo, que a razão queira prevenir-se de antemão quanto aos limites dentro dos quais dar-se-ia o exercício que, adequadamente, caberia à razão. E, porque não pode haver semelhante prevenção quanto aos limites do exercício da razão – dado que, nesses domínios, não há como

---

<sup>423</sup> A saber, na data de 1956, durante o terceiro ano do seminário. Cf. IANNINI, 2013, p. 87. Cf., também, ARRIVÉ, 1992, p. 145.



evadir-se por completo aos efeitos de ambiguidade da linguagem –, é por isso que não se conforma como um conjunto de dados inteiramente passíveis de análise algébrica a totalidade do discurso proferido pelo analisante numa sessão clínica; como é também por isso que, do ponto de vista da verdade que concerne ao sujeito, a atuação, quer conjunta, quer disjunta, dos soros da verdade e do gravador não pode ter a mesma eficácia que a interlocução psicanalítica.

## **II. 15. As obliquidades lógicas de Lacan como resposta às desrazões em que incorre a razão (III): o expediente poético**

A despeito do que possa aparentar, é porque não há metalinguagem, afinal, que nos permitimos afirmar que descobrir em que confinam as leis da sintaxe e as do inconsciente não significa, por outra, que alguma vez tenha sido sistematizada uma qualquer gramática das pulsões: um dos grandes achados de Iannini é o de ter confrontado o ensino de Lacan com a crítica que Wittgenstein fez a alguns dos principais aspectos da psicanálise, de maneira a mostrar que, apesar de essa crítica ser bastante pertinente em várias de suas considerações, ela erra o alvo quanto a um ponto essencial, relativo àquelas que seriam as pretensões de Freud de elucidar o funcionamento do inconsciente. Valendo-nos das palavras do próprio Iannini:

A questão freudiana central, que Wittgenstein não parece ter percebido, é que a sexualidade pulsional inconsciente rompe exatamente com a dimensão do sentido: *não há, e nem pode haver, uma gramática das pulsões* (IANNINI, 2013, p. 195).

E, pensando em todos esses motivos que a fórmula sobre a inexistência da metalinguagem enfeixa de maneira tão eficaz, valeria retomar uma de suas primeiras aparições, que, ainda que não o diga com todas as letras, pode ser considerada como tal pela maneira como apresenta a verdade, a traduzir então a diferença que o pensamento de Lacan propõe relativamente ao estruturalismo ou a quaisquer tradições de pensamento tomadas de cientificismo. Se regressamos a “O mito individual do neurótico”, onde ao mito era assinada a tarefa de expor o aspecto inobjetivável da verdade, veremos desenhar-se, desde aí, a encruzilhada de acaso e verdade em que a fala não pode dizer a si mesma – devendo-se enxergar nisso, em vez de ceder à acusação quanto à extravagância e mesmo quanto à suposta falta de seriedade do pensamento em questão, o real motivo de nessa conferência a psicanálise ser comparada por Lacan às artes liberais do medievo europeu:

É justamente por isso que a experiência analítica decididamente não é objetivável. Comporta sempre no seio de si mesma a emergência de uma verdade que não pode ser dita, porque o que a constitui é a fala e seria preciso, de certo modo, dizer a própria fala, o que é, propriamente

falando, o que não pode ser dito enquanto fala (LACAN, 2008a, pp. 12 e 13).

Esse *lógos* erradio, que é essa razão como que impressa numa tipografia trôpega<sup>424</sup>, quando não escrita em uma tinta estranhamente volátil (o que nem por isso a torna menos decisiva nos decretos e nas promissórias que assina), é a ele que a psicanálise tenta fazer jus. E é também em nome dele que, aos olhos de todos os zelosos guardiões do rigor intelectual possibilitado pela ciência moderna, os defensores da psicanálise parecem ter de extraviar-se fatalmente, para muito além de qualquer recuperação ou retorno. No caso de Lacan, conhecido cultor e cultivador de paradoxos e contradições, a situação se agrava, tanto em função de sua localização geográfica (sendo o mundo intelectual francófono, segundo o que se diz, muito menos afeito ao rigor científico que o mundo intelectual anglófono, por exemplo), como por

---

<sup>424</sup> Tal como esperamos deixar mais claro na sequência de nosso trabalho, a psicanálise lacaniana convém em muitos aspectos com a poesia e com a literatura modernas (para não dizer com a arte moderna em geral, o que, mesmo sendo verdade, é um dado que não poderemos explorar mais a fundo neste trabalho). Como é amplamente aceito pelos comentadores de Lacan, são notórias, por exemplo, as afinidades de seu trabalho com o surrealismo, acusadas desde o início de sua trajetória intelectual graças a uma resenha favorável que Salvador Dalí teria publicado a propósito de sua tese de doutoramento em psiquiatria. Um dos aspectos que justificam essa proximidade é a relação entretida por essa literatura e por essa poesia com a dimensão do acaso: a ambição de uma "escrita automática", fomentada deliberadamente pelos surrealistas, apesar de pressupor concepções geralmente ingênuas a respeito do funcionamento do psiquismo humano e da atividade do artista, acabava por testemunhar em favor da eficácia da articulação do significante. Roman Jakobson, um dos teóricos que mais influência exerceram sobre a compreensão poética de Lacan (tendo o próprio linguista sido muito influenciado pela poesia de vanguarda russa), destacava precisamente a fecundidade de uma tipografia trôpega no contexto da poesia de vanguarda do início do século XX: "É suficiente lembrar com que frequência os dadaístas e os surrealistas deixavam o acaso fazer poemas. É suficiente pensar no grande prazer que o poeta russo Klebinikov obtinha com os erros de impressão: ele proclamava que uma gralha [na acepção de "erro tipográfico"; em francês, *coquille*] era por vezes um artista notável" (JAKOBSON, 1977, p. 32). Sem conceder praticamente nada à ideia de que o subconsciente pudesse arvorar-se o autor de uma obra de arte, muito pelo contrário, o que está em questão é que o acaso seja aceito como uma das etapas do processo de composição, manifestando, certamente, uma face opaca do material artístico e de sua articulação, mas que nem por isso deixa de ser submetido à reflexão e à elaboração conscienciosa do artista. Como o diz Jakobson em outro texto: "Qualquer composição poética significativa, seja ela uma improvisação ou fruto de um longo e doloroso trabalho, implica a escolha de material verbal orientada a um fim [*goal-oriented*]" (JAKOBSON, 1985, p. 59). A vasta erudição de Lacan, que compreende elementos díspares como o teatro de Racine e a poesia de Paul Éluard, parece realizar um conseqüente elogio da composição significativa, na medida em que não discrimina a boa literatura baseando-se nos preceitos de uma única escola: o seu modernismo não estorva a apreciação dos clássicos, contribuindo, antes, para revigorá-lo. Quanto à elaboração artística a dar-se em confronto com o acaso, tomaremos como representativo um episódio da composição do *Ulysses*, de James Joyce, romancista com qualidades poéticas inegáveis, e cuja importância para o psicanalista francês é bastante conhecida (uma vez que um dos últimos anos do seminário de Lacan, o vigésimo terceiro, lhe é dedicado quase que exclusivamente). No ensaio "O estranhamento de uma língua", Jean-Michel Rabaté explica como Joyce, relendo a si mesmo, incorpora à redação de seu grande romance elementos oriundos de um erro de impressão: "(...) Joyce – este é o ponto – passa a ser o leitor de si mesmo, visto que o autor nasce do crescimento orgânico da própria língua. Um bom exemplo é o terceiro parágrafo da seção 'Éolo': (...) [']Carroceiros embotamancados rolavam barris suribundos para fora dos armazéns Prince e chocavam-nos adentro da carroça cervejeira. Na carroça cervejeira chocavam surdibundos barris rolados fora dos armazéns Prince por carroceiros embotamancados ['] (...) Na versão original do episódio, a primeira frase abria o capítulo, mas, quando o episódio foi publicado na *Little Review*, ela foi por engano impressa duas vezes. Joyce, que gostava desse tipo de incidente, manteve a repetição, aproveitando a oportunidade para alterar a ordem das palavras e introduzir uma estrutura quiástica, criando dessa maneira um eco do *incipit* do episódio" (RABATÉ, 2009, p. 899).

sua escolha de radicar uma parcela tão significativa de seu pensamento no móvel equívoco de seu estilo de escrita: não por outra, o próprio Lacan viria a aceitar a alcunha pejorativa que lhe davam, de “Góngora da psicanálise” (Cf. LACAN, (1956c)/1998, p. 469), expondo de bom grado o seu barroquismo. Característica, aliás, que não fica restrita às meras intenções de Lacan ou às de seus detratores. Cuidando para não nos esquecermos da atmosfera intelectual em que se encontrava situado o psicanalista na França da década de 1950 – onde um Maurice Blanchot, no exercício de uma escrita pródiga em ousadia formal, permitia-se vaticinar sobre as elevadas, quase puras alegrias de um livro por vir, e mesmo onde um Lévi-Strauss, mais comprometido com a instituição acadêmica e com a prática científica, deixava de conquistar o prêmio Goncourt pela mera eventualidade de *Tristes trópicos* não classificar-se como um romance (Cf. ERIBON & LÉVI-STRAUSS, 2005, p. 91) –, mesmo nesse ambiente saturado de literatura e de aspirações literárias uma certa qualidade poética do texto de Lacan sobressai, fazendo-se reconhecer muito prontamente. Ele revela, para-além de uma aparência superficial, a grande afinidade de seu pensamento e de sua escrita para com o poema, ou bem para com uma certa dimensão que o poema faz aparecer (mesmo que ele a faça aparecer em sua qualidade evanescente).

Assim, bem depois da morte do psicanalista, num texto datado de 2012, Alain Badiou, ao comentar os flertes com a inovação literária que sempre marcaram o que ele mesmo veio a chamar de “a aventura da filosofia francesa”, emite o seguinte juízo: “Com Lacan, vocês têm uma sintaxe complexa que não se parece com nada de outro senão com Mallarmé” (BADIOU, 2012c, p. 18). O juízo até poderia ser considerado desajuizado, se não irremediavelmente enviesado pelas preferências do filósofo, não fosse um poeta brasileiro, eminente tradutor de *Un coup de dés*, tê-lo confirmado sem reservas, muitos anos antes, e precisamente em resposta à recepção e apreciação da escrita do psicanalista por acadêmicos de língua inglesa – comumente reconhecidos como mais exigentes naquilo que esperam quanto a um texto claro e pautado pelo *common sense*, mas, na ocasião, justamente impressionados com a semelhança entre o poeta e o analista:

O paralelo [de Lacan com Mallarmé, numa recepção norte-americana à escrita do psicanalista,] cabe à maravilha, já que, na esteira de Mallarmé, Lacan é também um 'syntaxier' (um 'sintaxista'), um exímio manipulador da sintaxe francesa até os seus extremos limites de diagramação frásica (...) (CAMPOS, 2010, p. 233).

O veredito de Haroldo de Campos, proferido no texto que tem em seu título a incomparável *trouville* “afreudisiaco” (o texto sendo intitulado “O afreudisiaco Lacan na galáxia da

lalíngua: Freud, Lacan e a escritura”), poderia ser interpretado de maneira sumamente desfavorável ao psicanalista, já que ele o aproxima de Mallarmé, que é não só um poeta, como um poeta difícilimo, “chamado por alguns *L’Obscur* [O Obscuro]” (Cf. CAMPOS, 2010, p. 232). Ora, qual o sentido de que alguém que, ao pretender valer-se de um pensamento conceitual verdadeiramente consistente, tendo se disposto a agir, assim, em efetiva resposta a uma determinada faceta do sofrimento humano, qual é o sentido, afinal, de que ele se deixe aproximar, não de um médico ou de alguma outra personagem com comprovada experiência clínica, mas de um poeta, ainda por cima um poeta famoso por ser quase que inapreensível pelos requintes com que pôde aperfeiçoar a sua arte? Surpreendentemente, é porque é possível que essa comparação entre um poeta e um psicanalista parece absurda, e não o contrário.

Mas, como pudemos entrever, o estilo de escrita de Lacan não é um rele acessório, como se se tratasse apenas de um capricho com fins puramente cosméticos.<sup>425</sup> Não se trata, tampouco, de uma trapaça, tal como a praticam aqueles que, na falta do que dizer, disfarçam-no com um discurso labiríntico, destinado a fazer com que se percam os que nele procuram em vão alguma coisa de concreto (podendo-se enunciar o teor dessa trapaça, como o fazia Marx, dizendo que onde faltam ideias, abundam palavras). Nós havíamos dito que à retórica de Lacan é preciso restituir alguma lógica – o que, de maneira alguma, é o mesmo que dizer que a retórica, para Lacan, fosse imediatamente investida de lógica plena, como se, aí, todo jogo de palavras tivesse sem mais a prerrogativa de reclamar um domínio sobre a realidade.<sup>426</sup> Não obstante a impossibilidade de inferir a equivalência entre lógica e retórica, o uso dos jogos de palavras pelo psicanalista é um aspecto bem conhecido de seu estilo de escrita, por exemplo, quando ele joga com a homofonia entre *le nom du père*, o nome do pai, e *les non-dupes errent*, os não-rouxas erram (esta última expressão podendo ser entendida como uma outra forma de advogar a inexistência da metalinguagem, posto que aqueles que acreditam estar situados para além do erro, justamente eles tornam-se particularmente suscetíveis ao engano). Quanto a essa disposição de jogar com as palavras, conviria lembrar, aqui, da belíssima definição de Paul Valéry para o poema: “O poema, essa hesitação prolongada entre o som [*son*] e o sentido [*sens*]”. Definição que, ela mesma, não hesita em jogar com o som ao tentar deparar-lhe o sentido, uma vez que, em francês, as palavras *son*, som, e *sens*, sentido, difeririam minimamente uma da outra, sendo necessário a quem fala marcar a enunciação do final do

---

<sup>425</sup> Como diz Badiou em *Théorie du sujet*, reforçando o paralelismo entre Lacan e Mallarmé: “O governo sintático das frases de Mallarmé e de Lacan é a coisa a menos fútil e arbitrária que pode haver” (BADIOU, 1982, p. 92).

<sup>426</sup> Como apontado por Gilson Iannini, nem todo jogo de palavra goza de estatuto conceitual no ensino de Lacan. Cf. IANNINI, 2013, p. 295.

sentido para arrancá-lo da equivalência com que o ameaça a assonância. Parece-nos óbvio, é de maneira totalmente legítima que o discurso lacaniano, que vemos claramente hesitar entre o som e o sentido, deva ser dito acompanhar-se do poema e de seus expedientes. Ou, como o diz muito bem Gilbert Chaitin, logo no início de seu *Rethoric and Culture in Lacan* [*Retórica e Cultura em Lacan*]: “A maioria dos psicanalistas explica a poesia pelos meios da psicanálise; por muitos anos, Lacan explicou a psicanálise pelos meios da poesia” (CHAITIN, 1996, p. 1).

De sorte que, ainda que não coincidam realmente os propósitos e as práticas de Lacan e de Mallarmé, haveria uma convergência inegável quanto a um certo tratamento da linguagem, a qual passa a ser visada em sua efetividade extraordinária, isto é, na medida em que tanto o poeta quanto o analista têm de acostumar-se com um uso da linguagem quase que completamente estranho aos valores que ela tende a contrair no dia-a-dia.<sup>427</sup> Em poesia, essa estranheza, que redundava num traço enigmático, longe de ser uma cessão ao irracionalismo, demonstra todo um labor aplicado à própria linguagem, labor que é fruto de uma pesquisa tão empenhada quanto o seria a própria matemática no uso cifrado de seus símbolos. Deixa de ser tão surpreendente, assim, que o poeta recorra ao enigmático em seu intenso trabalho com a linguagem. E, afinal, passa a ser inteligível o seguinte dizer de Mallarmé, o qual sugere outras comunicações com a psicanálise: “(...) *nomear* um objeto é suprimir três-quartos do prazer do poema, que é feito de adivinhar pouco a pouco: *sugerir*, eis o sonho” (MALLARMÉ, apud in CAMPOS, 2006, pp. 36 e 37).<sup>428</sup> Legítima afinidade de Lacan com a poesia, dizíamos, sobretudo com aquela poesia que recebeu a denominação de “moderna”<sup>429</sup>, tal como trabalhada e criada por autores incrivelmente engenhosos, que muitas vezes encontravam-se sedentos de tradições as mais diversas de ritmo e de prosódia, podendo elas ser pertencentes a um outro tempo e/ou a um outro espaço. Relativamente distante dos ideais de cientificidade e

---

<sup>427</sup> Quanto a esse ponto, a metáfora que Lacan recupera a Mallarmé é incontornável, por fazer ver um uso da palavra que não se confunde com a sua troca comercial ordinária, qual seja, “(...) aquele que justifica a frase de Mallarmé, quando esta compara o uso comum da linguagem com a troca de uma moeda cujo verso e anverso já não mostram senão figuras apagadas, e que é passada de mão em mão em ‘silêncio’. Essa metáfora basta para nos lembrar que a fala, mesmo no auge de sua usura, preserva seu valor de tésseira” (LACAN, (1956b)/1998, p. 253).

<sup>428</sup> Quanto aos enigmas que pululam em Mallarmé, vamos nos permitir recorrer brevemente à explanação bastante elucidativa de mais um poeta brasileiro, também ele tradutor de *L’Obscur* para o português, a saber, o irmão e parceiro das aventuras literárias daquele outro a quem havíamos recorrido há pouco, quem seja, Augusto de Campos: “O que quer, afinal, Mallarmé, com tantos enigmas? Quer, em poesia, o que querem os cientistas em suas especulações e pesquisas aparentemente inúteis. Conhecer. Conhecer-se. Romper os limites dos compartimentos pré-condicionados pela linguagem para compreender e exprimir melhor as angústias humanas diante do enigma supremo da vida e da morte. Revitalizar a própria linguagem, dando-lhe um sentido mais puro (‘Donner un sens plus pur aux mots de la tribu’ [‘Dar um sentido mais puro às palavras da tribo’])” (CAMPOS, 2006, p. 42).

<sup>429</sup> A esse respeito, Cf. o ensaio de Hans Magnus Enzensberger, “Linguagem universal da poesia moderna”.

objetividade que guiaram o estruturalismo, não deveremos enxergar, contudo, nessa afinidade, um divórcio irreversível para com o rigor conceitual, sobretudo quando a própria poesia moderna não raras vezes entendia ser necessária uma aproximação em direção aos domínios das matemáticas (o que faz pensar, certamente, na aptidão algébrica do significante). Para comprová-lo, poderíamos recorrer a um caro amigo de Roman Jakobson, em nome do qual o grande linguista fez ver que toda uma geração havia esbanjado seus poetas (Cf. JAKOBSON, 2006), a saber, o futurista Vladímir Maiakóvski, que, em um de seus poemas, diz: “Eu/ à poesia/ só permito uma forma:/ concisão,/ precisão das fórmulas/ matemáticas” (MAIAKÓVSKI, 2008, p. 94). Como também poderíamos apelar àquele que T. S. Eliot chamava de “*il miglior fabbro*” [“o melhor ferreiro”] (a exemplo da alcunha outrora atribuída a Arnaut Daniel por Dante Alighieri), ninguém menos que Ezra Pound, que, segundo lembrava Augusto de Campos na fala “O que é a poesia?”, certa feita a definiu como “(...) uma espécie de matemática inspirada, a qual nos dá equações, não de figuras abstratas, triângulos, quadrados, e coisas do gênero, mas sim para as emoções humanas”. O mesmo Pound que, arriscando-se a dar o peso certo da poesia e da escrita, pondera, em *O ABC da literatura*: “Os bons escritores são aqueles que mantêm a linguagem eficiente” (POUND, 1990, p. 36).

Manter a linguagem eficiente – tarefa que sem sombra de dúvida se beneficia da “contribuição milionária de todos os erros” de que falava Oswald de Andrade (Cf. ANDRADE, 1978, p. 6) –, essa fórmula certamente não ecoa em ouvidos surdos quando dirigida aos psicanalistas. Ou bem ela não deveria ecoar, pelo menos não se, como insistiu tantas vezes Lacan, os herdeiros de Freud soubessem escutar o que verdadeiramente lhes havia transmitido o inventor da psicanálise. E não admira que, como disse Chaitin, Lacan por tanto tempo tenha explicado a psicanálise “pelos meios da poesia”, pois, para a poesia, sobretudo a moderna, a eficiência da linguagem não poderia jamais limitar-se à sua utilidade cotidiana. Vê-se logo que nunca foi questão de desfilarmos uma erudição oca, uma qualquer vaidade de beletrista, quer na psicanálise lacaniana, quer na poesia moderna. Apesar de que pareçam imbuídos de uma compulsão enciclopédica – a ponto de que se possa falar, como o faz o poeta e ensaísta Hans Magnus Enzensberger (Cf. ENZENSBERGER, 1985, pp. 36 e 37), na figura de um *poeta doctus*, ou seja, um poeta que reúne os doutos conhecimentos a respeito daquilo em que de fato consistiria a poesia, chegando a autorizar, desde esse pretensão saber, toda uma nova história

para ela<sup>430</sup> –, os poetas modernos não costumam esconder-se atrás de sua erudição, nesta encontrando, em vez de uma fortaleza, a ocasião para avançar numa ampla incursão que tem como campo de batalha a própria linguagem.<sup>431</sup> Para eles, não é o simples conhecimento teórico da poesia o que permite delimitar-lhe uma nova história, senão que a prática renovada da poesia é que alcança a reescrita desta última.<sup>432</sup>

Aliás, é pensando nesse vasto campo, que em alguma medida a poesia moderna redescobre, que Lacan, ao comentar muito brevemente uma estrofe de um poema de Paul Valéry, faz menção a uma mesma e quase que ubíqua “lei do paralelismo do significante”, “(...) cujo concerto rege o gesto eslavo primitivo e a mais refinada poesia chinesa” (LACAN, (1957a)/1998, p. 507). Não à toa, trecho que não poderia passar despercebido a Haroldo de Campos, como de fato não passou, posto que, em seu já citado “O afreudisíaco Lacan na galáxia da língua”, o poeta brasileiro, ao se referir a essa passagem, chama a atenção para um detectável alinhamento do psicanalista a Jakobson, ou bem à ideia do linguista russo de paronomásia, dita por Haroldo de Campos “figura-rainha da poesia” (Cf. CAMPOS, 2010, p. 231). Com efeito, o quiasmo de Jakobson, interposto entre a poesia da gramática e a gramática da poesia, deverá mostrar-se uma das mais caras encruzilhadas ao pensamento de Lacan: como se sabe, inspirado em suas pesquisas<sup>433</sup>, o psicanalista traduz a *Verdichtung*<sup>434</sup> [condensação]

---

<sup>430</sup> Sendo casos bastante notórios de revisão histórica do estatuto poético de certos autores ou tradições literárias o da recuperação dos ditos “poetas metafísicos” ingleses por T. S. Eliot, ou ainda o encontro de Ezra Pound com a poesia chinesa.

<sup>431</sup> A propósito, recordemos de um detalhe que agradava sobremaneira aos irmãos Campos: o de que, em sua revisão da prosódia inglesa, Pound colocasse John Milton como que de escanteio, por sua tentativa de latinizar o próprio vernáculo, dando-lhe um verniz de requintado e desnecessário academicismo.

<sup>432</sup> Como dizia Jorge Luis Borges no já citado “Kafka e seus precursores”: “O fato é que cada escritor *cria* seus precursores” (BORGES, 2007b, p. 130).

<sup>433</sup> Em particular, tendo encontrado um valiosíssimo subsídio teórico num famoso texto de Jakobson sobre as afasias. Cf. LACAN, (1957a)/1998, p. 498, nota 5.

<sup>434</sup> Não custa reparar que a palavra alemã *Verdichtung*, traduzível para o português como condensação, contém em si uma outra palavra alemã, a saber, *Dichtung*, que pode ser vertida como “poesia”. Na verdade, o termo apresenta um significado muito amplo no campo das artes e da reflexão estética alemã, tendo sido mencionada por Freud em algumas ocasiões. Sobre como um derivado da palavra, *Dichter* (que é artista ou poeta), aparece em Freud. Cf. o texto “Nota sobre o *Dichter*”, em *Freud com os escritores*, MANGO & PONTALIS, 2013. Em “A instância da letra no inconsciente”, o próprio Lacan, preocupado então em dar ênfase aos mecanismos significantes do inconsciente, nota que a presença da palavra *Dichtung* no termo que designa a condensação “(...) indica a conaturalidade desse mecanismo com a poesia, a ponto de envolver a função propriamente tradicional desta” (LACAN, (1957a)/1998, p. 515). De nossa parte, em tentativa de revelar mais uma grande afinidade de Lacan com a literatura modernista, acreditamos ser relevante apontar para o fato, que passou praticamente despercebido para boa parte dos psicanalistas (lacanianos ou não), de que, de acordo com uns dos grandes textos da crítica literária do século XX, a condensação figuraria como processo central da produção poética. Recordando uma indicação que lhe havia feito o poeta inglês Basil Bunting, diz Ezra Pound, no capítulo IV de seu *ABC of reading*: “Grande literatura é simplesmente linguagem carregada de significado até o mais alto grau possível.” (...) Dichten = condesare. (...) [Nessa exposição da grande literatura,] Começo com a poesia porque é a mais condensada forma de expressão verbal. Basil Bunting, ao folhear um dicionário alemão-italiano, descobriu que a ideia de poesia como concentração é quase tão velha como a língua germânica. 'Dichten' é o verbo correspondente ao substantivo

e a *Verschiebung* [deslocamento] freudianas - os dois principais mecanismos operantes no processo de elaboração do sonho - como *metáfora* e *metonímia*, respectivamente (Cf. LACAN, (1957a)/1998, p. 515), ou como substituição e combinação, a discriminar, não de maneira exclusiva, mas mais enfaticamente em cada caso, as dimensões do diacrônico e do sincrônico (Cf. LACAN, (1960)/1998, p. 814). Retomando o que havíamos dito sobre as dificuldades que a partição entre *langue* e *parole* implicava à apropriação teórica de Lacan da linguística descendente de Saussure, as teorizações de Jakobson, mais atinentes ao tempo, teriam realmente fornecido algumas das maiores contribuições conceituais ao psicanalista francês. Só que elas o teriam feito, não apenas enquanto ciência estrita, e sim na medida em que dão a ver qualquer coisa da ordem de uma nova poética. E, de fato, o verso, em sua estrutura arrevesada, de maneira muito especial coloca em causa a pontualidade do agora nas relações que este entretém com a repetição e com a antecipação:

Como a própria etimologia do termo latino *versus* sugere, verso contém a ideia de uma recorrência regular, em contra-distinção à prosa, cuja etimologia, do termo latino *prosa* (*provorsa*), sugere um movimento dirigido para a frente. O verso envolve a sensação imediata do tempo presente; assim como um olhar para trás, no impulso dos versos precedentes; e uma vívida antecipação, dos versos a seguir. Essas três impressões conjuntas formam a interação ativa do invariante e das variações. Eles sugerem, para o autor, para o leitor, para a pessoa recitando as linhas, e para o ouvinte, a constância da métrica [*measure*] do verbo, elaborada sobre e incrementada por deslocamentos e desvios (JAKOBSON, 1985, p. 26).<sup>435</sup>

Uma tal palavra, deslocada e desviada – enfim, palavra sumamente oblíqua –, é uma sorte de ocasião especial em que fala e língua (ou *parole* e *langue*) estariam inter-relacionadas, como que verdadeiramente entretecidas em meio a suas variâncias e invariâncias. Ocasião que, sem sombra de dúvida, guarda um grande interesse para o psicanalista, que lida, certamente, com o instantâneo, com o *hic et nunc* de uma linguagem que lhe expõe a sua faceta mais imediata e imprevista; mas que também tem de se haver com repetições desconcertantes e com antecipações confusas, digamos assim, com os seus próprios ritornelos e oráculos. De certa forma, faz-se perfeitamente compreensível que Lacan tenha despertado a suspeita daqueles

---

'Dichtung', que significa poesia e o lexicógrafo traduziu-o pelo verbo italiano que significa 'condensar'" (POUND, 1990, p. 40).

<sup>435</sup> Poder-se-ia dizer que estamos ignorando o fato de que a prosa do discurso em que normalmente se enuncia o sujeito na clínica analítica não se confunde jamais com qualquer versificação poética. Mas, como previne Antonio Cicero num pequeno texto de nome "O verso", a oposição do verso à prosa não é uma oposição desta última à poesia (Cf. CICERO, 2017, p. 95). No caso da fala do analisante, o que a torna prosaica é tão somente a sua oralidade descompromissada. Há algo nessa fala, contudo, que é da ordem do verso, posto que não se resolve como um discurso que continua indefinidamente em linha reta, mas que comporta uma dimensão de retorno.



que, na França (e mesmo além), haviam se tornado os supostos arautos da metodologia científica<sup>436</sup>, pois o seu pensamento, em contraste radical com certas concepções epistemológicas melhor estabelecidas, era instado por uma circunstância que requeria a verdade como algo mais do que um artifício pictórico, em que se pudesse averiguar tranquilamente a conformidade da representação ao representado. Na análise, faria tanto sentido exigir da verdade que ela se apresente toda de uma vez, pronta e decalcada, quanto perguntar o que de fato quer dizer um determinado poema modernista, como se pudéssemos lhe dar em troca uma emoção retirada à vasta arca em que acreditaríamos encontrar-se depositada e compartimentada a totalidade dos afetos humanos.<sup>437</sup>

## **II. 16. A via oblíqua da palavra analítica em seu entroncamento com o caminho que levaria à autenticidade do ser**

Em um e outro caso, tanto na psicanálise como no poema modernista, o que se busca não se coloca à parte da própria busca. Não por outra, deveríamos lembrar que Lacan, em suas incansáveis pesquisas, não se limitou a percorrer o anverso do estruturalismo, ou ainda a se aventurar nas searas lavradas pelo trabalho do negativo empreendido pela dialética hegeliana (ou, para sermos mais precisos, hegelo-kojèveana), tendo também se arriscado a frequentar os meandros existenciais do *Dasein*. O que, em meio a outras querelas, fará com que um dos mais gabaritados herdeiros da dita filosofia do conceito, ninguém menos que Gilles-Gaston Granger, naquela obra clássica em que fica muito bem registrada parte significativa dos abalos sísmicos desencadeados pelo estruturalismo no campo mesmo das ciências humanas (qual seja, *Pensée formelle et sciences de l'homme*), fale em Lacan em sentido de reprovação, como um dos analistas seduzidos pelo “encantamento heideggeriano” (Cf. GRANGER, 1983, p. 157). E, realmente, como esperamos ter fornecido mais de uma evidência favorável (ou desfavorável, a depender do ponto de vista), contrariando Granger, em larga medida Lacan teria agido de maneira a preterir a ideia de uma linguagem compreendida apenas segundo a sua função de informar e comunicar. No que ele, a certa altura de seu percurso intelectual, teria se sentido corroborado pela filosofia heideggeriana, quer por aquilo que ela dava a ver no seu período

---

<sup>436</sup> O caso mais famoso sendo provavelmente o da sanha que provocou em Cornelius Castoriadis, um de seus mais ferrenhos opositores.

<sup>437</sup> Tenhamos, assim, em consideração que, se, como na citação de Pound feita há pouco, a poesia é capaz de vincular matemática e emoção, isso se faz com o intuito de interrogar esta última, e não para restabelecer uma em detrimento da outra, como seria o caso ao explicar as emoções humanas pelo só critério da matemática. Certamente, a referência de Pound à matemática faz menção a uma ideia de manipulação consciente e de obtenção de resultados desejados e cada vez mais precisos. Mas existe também a percepção de que nós, seres falantes, estaríamos implicados intimamente nessa manipulação “formal” das palavras.

inicial, do projeto de uma ontologia fundamental tal como exposto em *Ser e tempo*, quer em suas reflexões sobre a origem da obra de arte e sobre a poesia de Hölderlin. E teria se sentido corroborado com razão, uma vez que, seguindo Benedito Nunes, podemos constatar que a fala, e não as palavras em sua circunscrição significativa, é que seria entendida manter uma relação fundamental com a abertura do ser. Do que resulta que, para essa filosofia, a verdade,

(...) delimitada pelas possibilidades extremas do discurso, como estrutura constitutiva do *Dasein*, e que são o *escutar* e o *silenciar*, não é mais concordância da inteligência com a coisa, *adequatio rei et intellectus*, mas velamento e desvelamento, no sentido da palavra grega *aletheia* (NUNES, 2000, p. 109).

Defendendo-se uma tal posição ainda na primeira fase de seu pensamento, Heidegger teria desde já concedido um alto encargo à poesia: quando as palavras, “gastas pelo consumo”, como que convertidas em meros instrumentos “manejáveis pelo seu valor de troca no mercado das significações estabilizadas que a gente negocia”, quando elas, dizíamos, “fecham-nos ao mundo” (NUNES, 2000, p. 110), a poesia se veria investida da virtude de desobstruir a abertura do ser, a comunicação dessa abertura podendo tornar-se “(...) a meta explícita do discurso poético” (HEIDEGGER, apud in NUNES, 2000, p. 110). Mais tarde, numa segunda fase de seu pensamento (de acordo com o que delimita Benedito Nunes no artigo “Heidegger e a poesia”), a arte é visada enquanto, nela, a verdade “(...) se faz palavra para transluzir ou aparecer” (NUNES, 2000, p. 112), fase de seu pensamento em que, em grande parte devido ao confronto com a poesia de Hölderlin<sup>438</sup>, se sedimenta a convicção de que ela, a poesia, “(...) mostra alguma coisa que há e que não é” (NUNES, 2000, p. 117).

Essa alguma coisa, que há e que não é, precisamente nela divisariamos o indício de uma região em que poderia e mesmo em que deveria deter-se uma investigação autenticamente preocupada com o pensamento e com as suas prerrogativas. Adotando-se os parâmetros do ensino de Lacan, essa dimensão acaba por nos remeter a uma incontornável menção ao registro da subjetividade. Não porque esta seja alguma interioridade privada inacessível, alguma mônada ensimesmada em seu reino de fantasias que a ponderação racional fosse obrigada a levar em consideração com o só intuito de ser mais complacente em sua visada da realidade; mas porque, enquanto é inobjetivável, a subjetividade não só estaria concernida de alguma maneira pelo que é objetivo, como o concerniria em instâncias acessíveis ao pensamento apenas por meio de expedientes sumamente oblíquos, tal como o dessa alguma coisa que há e que não é. De modo que, pela interrogação ontológica começada (ou bem recomeçada) pelo

---

<sup>438</sup> Dito por Heidegger “poeta do poeta e da poesia”. Cf. HEIDEGGER, apud in NUNES, 2000, p. 113.

autor de *Ser e tempo*, a aventada possibilidade de abertura do ser traz à psicanálise de Lacan questionamentos de primeira ordem, afinal, a identidade entre ser e nada, bastante cara às suas incansáveis tentativas de discernir as errâncias do desejo humano, pôde ser explorada não só pela via de Hegel, mas também pela de Heidegger (Cf. BALMÈS, 1999, p. 38). Isso nos aponta que, mais de uma vez, a invenção de Freud viu-se afetada pela maneira como a filosofia põe e repõe as suas questões, assim como eventualmente veio a afetar estas últimas em altíssimo grau: (...) a psicanálise, sem pertencer à filosofia, ao mesmo tempo apoia-se sobre ela e a interpela radicalmente” (BALMÈS, 1999, p. 5). Aliás, convém dizer, aqui, que o objeto de estudo de *Ce qui Lacan dit de l'être*, de autoria de François Balmès, é nada menos que a pontuação ontológica que o ensino de Lacan teria recebido das mãos do próprio psicanalista, tendo ele procedido a uma tal pontuação de maneira mais explícita pelo menos até 1960, data limite do sétimo ano do seminário, tida nesse livro como o marco de uma originalidade irreduzível a caracterizar as formulações lacanianas quando comparadas à filosofia de Heidegger. Originalidade que, bem entendida, só faria sentido colocar sob os holofotes uma vez que houvesse sido apresentada contra o pano de fundo de uma cenografia em grande medida auxiliada pela montagem que lhe proporcionaram as categorias heideggerianas: nota-se, por exemplo, no primeiro ano do seminário, a tentativa de Lacan de pensar a meta da prática clínica da psicanálise como algo aproximado de uma realização do ser, ou como processo através do qual se pode aceder a uma existência autêntica (Cf. BALMÈS, 1999, p. 17).

Mas, sem nunca descuidar da “migração clínica de conceitos” atuante no ensino em questão, repararemos que, apesar de essa ter se tornado uma das principais fontes filosóficas para a psicanálise de Lacan, sobretudo durante a década de 1950, as comunicações com a ontologia heideggeriana serão sempre cruzadas por exigências muito singulares, pois, na perspectiva da psicanálise, segundo o que observa com inegável pertinência Balmès, é preciso “(...) tomar partido por escutar isso que se revela na fala anônima e por essência perdida da associação livre, com prioridade (...) sobre Hölderlin e René Char” (BALMÈS, 1999, p. 24). Disso decorre que, se, nos primeiros anos do seminário, é comum Lacan utilizar-se de certas categorias heideggerianas para auxiliá-lo na recuperação de alguns dos conceitos de Freud que se lhe tornam valiosíssimos em suas elaborações teóricas mais ousadas e de maior alcance<sup>439</sup>,

---

<sup>439</sup> Podemos enumerar conceitos tais como a *Verdrängung* [recalque], a *Austossung* [afirmação] e a *Verneinung* [denegação]. Tendo em referência a reelaboração desses conceitos por Lacan, o que Balmès mostra cuidadosamente em seu livro são as diferentes acepções que o ser contrai na muitíssimo variada recuperação de Freud então operada pelo psicanalista francês, conformando, em *Ce que Lacan dit de l'être*, um precioso mapeamento que, infelizmente, não poderemos seguir aqui.

ele não o faz em inteira concordância com Heidegger, chegando, em algumas circunstâncias, a entrar em conflito com os princípios que orientam o pensamento deste. Por um lado, tendo isso em vista, devemos estabelecer, sem maiores discussões, que a seguinte afirmação está perfeitamente correta:

A perspectiva heideggeriana de que o encobrimento faz parte do modo de ser da verdade, e que a presença manifesta-se tanto na verdade quanto na não-verdade, faculta a Lacan ler as diversas figuras do erro internas às formações do inconsciente (atos falhos, esquecimento, chiste, sonho, etc.), como *modos de ser da verdade* (IANNINI, 2013, pp. 69 e 70).

Por outro lado, a distinção entre ser e ente, além de sua apropriação algo inconstante e livre da parte de Lacan, não comparece na psicanálise deste a mesmo título que na filosofia de Heidegger: nesta, o esquecimento do esquecimento (Cf. BALMÈS, 1999, p. 25), tema basilar a que se liga o aspecto interpretativo da *aletheia*, mesmo que dê margem para uma historicização do ser, não diz respeito a nenhum destino individual (Cf. BALMÈS, 1999, p. 27 e 28), situando-se, antes, numa outra instância, mais fundamental que a partição entre sujeito e objeto. De outra forma, constataríamos (como o fazem, por diferentes caminhos, Balmés, Iannini e Juranville) que a maneira como a psicanálise lacaniana toma de empréstimo a Heidegger uma concepção alternativa de verdade contradiz este último, pois uma das eminentes vias de esquecimento do ser, contra a qual a *aletheia* é suposta funcionar como uma sorte de “desesquecimento” (ou, numa tradução possível para a palavra alemã *Unverborgenheit*, como um desvelamento), seria exatamente aquela pela qual teria enveredado a filosofia moderna, a saber, a via do sujeito.<sup>440</sup> Aliás, se podemos aceitar que a afirmação de Iannini citada há pouco está correta (como julgamos ser o caso), devemos também concluir que ela, por referir os modos de ser da verdade às formações do inconsciente, já extrapola consideravelmente as prescrições heideggerianas, e precisamente no sentido de vinculá-los ao registro subjetivo.

Em sendo assim, ao contrário do que talvez possa ter sugerido a caracterização que faz Granger de Lacan em *Pensée formelle et sciences de l’homme* [*Pensamento formal e ciências do homem*], o encantamento heideggeriano, se de fato houve um, não foi tão efetivo a ponto de render incondicionalmente o psicanalista francês aos desígnios ontológicos do filósofo alemão. Não devemos deixar de reparar que Granger, ao propor essa caracterização, parece ter acreditado poder prevenir os analistas bem-intencionados ou mesmo quaisquer outros

---

<sup>440</sup> Em particular, a via do sujeito cartesiano. A bem da verdade, segundo o que pensava Heidegger, esse esquecimento já teria sido preparado pela tradução latina da palavra grega *hupokeimenon* como se *subjectum* fosse o seu justo correspondente. Cf. HEIDEGGER, 2010, p.16.

interessados que ainda quisessem elevar a descoberta de Freud à dignidade científica almejada por este para a psicanálise: tendo enxergado em Lacan um notório desvio da tentativa de ampliar a instituição de uma real objetividade científica para as humanidades, especialmente no contexto de emergência do estruturalismo, Granger, ao que tudo indica, teria se incumbido da tarefa de dar uma resposta a essa espécie de tendência metafísica, suposta ter sido iniciada ou intensificada pelo palavrório vão do psicanalista francês. Ademais, a sua advertência ecoa as divergências filosóficas insinuadas pelas obras de Freud e de Lacan, uma vez que as referências teóricas do pai da psicanálise<sup>441</sup>, em evidente contraste com o exótico carrossel especulativo em que o seu pretense epígono repetidamente nos convida a embarcar, pareceriam melhor acordadas com o positivismo e com o empirismo, a traduzir, com efeito, os prementes anseios de cientificidade do austríaco. No entanto, como já tivemos a oportunidade de observar, ainda que seja bastante difícil não desconfiar da legitimidade de um “retorno a Freud” que aparenta muito simplesmente retornar a um Freud que jamais existiu, a impossibilidade de identificar *significante* e *significado* tem de repercutir na maneira como se dá a tentativa de Lacan de retornar àquela que seria a verdade posta em causa pela psicanálise. De outra maneira, diríamos que esse desconcertante estruturalismo (mesclado, dentre outras coisas, a elementos oriundos da dialética de Hegel e da indagação ontológica de Heidegger) traça um caminho singular de reabertura das questões incitadas pela invenção freudiana, como que a situar esta última entre a filosofia e a ciência – o que, por sua vez, restabelece a pertinência de alguns dos questionamentos feitos a uma e à outra pela própria psicanálise.

Se, a propósito do estruturalismo de Lacan, falamos, mais acima, em ultrapassagem dos limites da ciência, não falamos, contudo, em descarte de seus princípios ou de completo alheamento à sua jurisdição. O que não seria verdadeiro nem no caso de Heidegger – a saber, o enxergar em sua filosofia uma atitude de exaltada rejeição da ciência e da técnica modernas –, o seria ainda menos no caso de Lacan. É bem verdade que o recurso à filosofia de Heidegger, ou bem a alguns de seus operadores conceituais, traz à tona a importância de uma dimensão poética diante da qual o pensamento se detém como se defronte a um acontecimento<sup>442</sup> que lhe seria fundamental. E isso em consonância com as ideias de outros pensadores franceses, tais como Sartre e Merleau-Ponty, que, também tendo sido influenciados por Heidegger, abrem

---

<sup>441</sup> Para uma apresentação muito bem informada das referências, digamos, epistemológicas de Freud, Cf. “Sobre as origens da concepção freudiana de ciências da natureza”, de Vitor Orquiza e de Luiz Roberto Monzani.

<sup>442</sup> Não podemos evitar nos repetirmos, em mais uma nota de rodapé: *Ereignis*, palavra essencial ao vocabulário heideggeriano, é uma das fontes da longa ideia de *événement* para a filosofia francesa contemporânea, a repercutir, obviamente, na filosofia de Alain Badiou. Para uma breve menção ao conceito heideggeriano em conexão com o pensamento de Lacan, Cf. BALMÈS, 1999, pp. 39 e 40.

espaço, cada um à sua maneira, para uma filosofia que, ao invés de encerrar o estético dentro dos limites que ela julgaria lhe serem adequados, passa a “interrogar-se perante a poesia” (Cf. NUNES, 2000, p. 103). É verdade também que, em alguma medida, esse recurso a Heidegger pode parecer uma afronta a Freud, que repetidas vezes demonstrou o seu interesse em esboçar uma compreensão geral da economia que rege o aparelho psíquico, tendo mantido como referência teórica as conquistas científicas realizadas através de modelos energéticos, sobretudo aqueles que viriam a ser demonstrados existir em conformidade com uma regulação homeostática dos organismos<sup>443</sup>: em oposição aos anseios de Freud, a famosa indagação da técnica moderna levada a cabo pelo filósofo alemão não manifestava justamente uma cautela impreterível quanto a enquadrar a natureza como se ela nada mais fosse que um reservatório inesgotável de energia, esta última sendo tida por esse enquadramento como estocável e transponível segundo o só arbítrio dos homens, que poderiam administrá-la (ou que julgariam poder administrá-la) como bem quisessem? Mas, precisamente, um tal recurso traz consigo um senso de imponderabilidade de que a fala cumula o desejo humano, indicando, assim, aos analistas, como seria insensato pretender transformar as tópicas freudianas num método para efetivamente calcular as modificações e transposições da libido.<sup>444</sup> Aliás, indo mais longe, é como se Lacan houvesse encontrado em Heidegger (lido com o inesperado auxílio do estruturalismo, e mesmo à revelia do filósofo alemão) a possibilidade de salientar um aspecto normalmente ignorado do pensamento de Freud, a saber, o de que as suas diversas formulações quanto à concepção de um aparelho psíquico culminem sempre em algo de sumamente excessivo, algo irrepresentável e inalcançável como tal, e que, exatamente por isso, tinha como consequência o desvelar a pertinência do inconsciente, posto que, desde então, a subjetividade humana não pode ser entendida submeter-se a uma economia afetiva mais ou menos razoável a ser guiada de acordo com sabe-se lá que cálculo utilitário. Escapando completamente àquelas que parecem ter sido as expectativas de Granger, é por se ocupar desse aspecto excessivo colocado em causa pelo inconsciente freudiano que Lacan deverá ser levado a ultrapassar de maneira decisiva inclusive as prescrições ontológicas de Heidegger – o que o levará,

---

<sup>443</sup> Não ignoramos que Walter Cannon só concebeu a noção de homeostase algum tempo depois de Freud ter pensado o aparelho psíquico que mais evidentemente se adequava ao princípio de equilíbrio posto em causa por ela. Mas, a esse respeito, não é insignificante que Nigel Walker, em texto chamado “Freud and homeostasis” [“Freud e a homeostase”], ao enxergar no austríaco um verdadeiro precursor da cibernética, assevere que, mesmo vinte anos antes de Cannon trazê-la à luz do dia, “(...) a noção está claramente desenvolvida na mente de Freud” (WALKER, 1956, p. 61).

<sup>444</sup> Cf. LACAN, 1985a, sessão XXIII.

igualmente, a confrontar de maneira consequente o registro da subjetividade às injunções da ciência moderna.

Por essa maneira de situar o problema, que não o concede em sua inteireza nem à filosofia, nem à ciência, nós acreditamos estar muito bem posicionados para dar a enxergar que parte da desconfiança mantida contra Lacan é simplesmente infundada. Tomando mais uma vez o exemplo da breve polêmica encetada por Granger, poderíamos entendê-la como sendo a tentativa de reatualizar, numa circunstância específica, a já velha (e comumente caduca) oposição entre aquela que seria a defesa sem concessões da razão empreendida pelo Iluminismo e o obscurantismo reacionário que, em resposta a este último, teria se insurgido com o Romantismo: não é difícil imaginar de que lado nós supostamente deveríamos colocar Lacan, tendo o psicanalista assimilado mais de um cacoete alemão em sua franca oposição a uma cultura quase que totalmente dominada por “fins objetivantes” (Cf. LACAN, (1948)/1998, p. 120). A atenção por ele dedicada às singularidades que responderiam pelo registro da subjetividade parece muitas vezes poder ser traduzida como a tentativa de resguardar ao Eu o exercício de uma liberdade absoluta a dar-se dentro dos domínios de sua fantasia privada, em contraste com as determinações de ferro da razão e da realidade (que, segundo alguns, se não são exatamente as mesmas, seriam pelo menos determinações convergentes). Ora, mas entender essa tradução como correta equivaleria a ignorar que o próprio recurso a Heidegger já teria sido suficiente para prevenir Lacan de semelhantes divisões ingênuas, a contrapor razão e emoção, indivíduo e mundo, etc.: para o filósofo alemão, obviamente, a existência mais autêntica, que o ser desvela em face do ente, não é a que se descobre com um mergulho nas profundezas da interioridade do indivíduo. Se nos aplicarmos a ler o que diz Lacan, ainda no primeiro ano do seminário, sobre o fim para o qual deveria tender a experiência analítica, quer admitamos ou não uma significativa influência de Heidegger na sua maneira de abordar a questão, constataremos facilmente que tampouco o psicanalista concebia o problema dentro dos parâmetros dessas pobres oposições: “É disso mesmo que se trata, ao termo da análise, de um crepúsculo, de um declínio imaginário do mundo, e até de uma experiência no limite da despersonalização” (LACAN, 1986, p. 265). E o fato é que, por mais que tenhamos querido preservar o benefício da dúvida (mesmo que apenas por um momento), seria bastante difícil ignorar o sotaque heideggeriano de Lacan nessa passagem em especial. Em primeiro lugar, porque essa breve formulação sobre a natureza da experiência proporcionada pela análise tem ocasião a propósito de um comentário a um fragmento poético de Angelus Silesius; ou seja, trata-se, aí, de uma espécie de iluminação da clínica por intermédio da poesia. E, em segundo

lugar, porque, ao acompanharmos o prosseguimento dessa passagem, vemos Lacan dizer, sobre o término da análise: “*É então que o contingente cai* – o acidental, o traumatismo, os obstáculos da história - *E é o ser que vem então a se constituir*” (LACAN, 1986, p. 265). Encruzilhada de ser e poesia, ela deixa entrever uma incrível convergência do psicanalista francês com o filósofo alemão (mesmo que seja uma convergência mais pretendida pelo psicanalista do que de fato alcançada por ele).

Se admitíssemos que Lacan foi desencaminhado sem remissão pelas miragens heideggerianas, como provavelmente acreditava ser o caso Granger, então deveríamos concluir que a existência mais autêntica não é a de um gênio romântico que escapa à sordidez do mundo que o circunda. Mas, com Lacan, como já estamos advertidos, a confusão em que se eclipsam as silhuetas, acompanhada do que sugere ser uma completa submissão a uma lei externa, aparenta preparar o desvio em que se desenha uma irreduzível singularidade. De maneira que, para quem esteja interessado, é perfeitamente possível retrair a ocorrência de alguns temas, tais como o dos exemplos prescritos pela poesia à reflexão sobre o estatuto da experiência clínica ou o da autenticidade do ser posta em cena pela análise, que são motivos que recapitulam, especialmente quando cruzados, a ascendência de Heidegger sobre Lacan. No entanto, também haveria ocasião, como o mostra com incrível apuro Balmès, de verificar uma série de divergências, dentre as quais aquela que nós já antecipamos, ou seja, a que se segue do privilégio concedido pelo psicanalista ao sujeito. Com o que podemos perguntar: quanto à identificação do suposto obscurantismo de Lacan, sugerida pela desconfiança de Granger para com ele, não seria pela fresta aberta pelo sujeito que poderia retornar toda uma interioridade que mesmo a filosofia heideggeriana soube manter afastada de suas investigações? É bem verdade que, adensando um movimento que o desmente, em Lacan, a poeticidade também admitirá o critério de Jakobson, em acordo com aquilo o que o linguista russo defende em seu texto “*Qu’est-ce que la poésie?*” [“O que é a poesia?”]: “Mas como a poeticidade se manifesta? Em que a palavra se faça sentir como palavra, e não como simples substituto do objeto nomeado, nem como explosão de emoção” (JAKOBSON, 1977, p. 46). Pelo menos no plano das intenções, previne-o do Romantismo, ou de um certo Romantismo<sup>445</sup>, “(...) uma poética que nada deve à referência ao espírito do poeta, nem tampouco à sua encarnação” (LACAN, (1966)/1998, p. 875). Ou seja, se realmente lhe possibilitam um vínculo à poesia (como de fato

---

<sup>445</sup> Ainda que Lacan não se associe de maneira tão óbvia ao que normalmente é designado com essa palavra, existem comunicações possíveis entre suas ideias e a dos românticos alemães que são pertinentes, como o privilégio que eles concedem à arte e à poesia.



acontece), nem a ontologia heideggeriana e muito menos o estruturalismo condenaram o psicanalista às obscuridades convulsivas de um grito inarticulado que, desde as entranhas do Eu, se levanta contra as razões do mundo. No entanto, a desconfiança de Granger, ainda lida sob a chave por nós proposta no penúltimo parágrafo, não teria necessariamente se dissipado ante essas evidências em contrário, porque, sob a sua perspectiva (diga-se de passagem, tendente a uma certa miopia positivista), poderia ser que, pelo acréscimo do registro do sujeito a sistemas de pensamento que lhe seriam de alguma maneira avessos, Lacan houvesse inaugurado um obscurantismo todo particular, a configurar qualquer coisa da ordem de um ecletismo dogmático.<sup>446</sup> Diríamos dele, em sentido completamente desfavorável, que não chegou a ser nem um cientista da linguagem, nem um filósofo – e, afinal, seria por essa não concordância, quer à extravagância heideggeriana, quer à pretensa cientificidade intentada pelos estruturalistas, seria por meio dela que o psicanalista teria transgido de maneira fatal com um certo obscurantismo. Mas do que se trata é de que, se a ele não convém nenhuma das duas medidas, é porque a psicanálise, para Lacan, tem de lidar com algo que, em vez de exigir um recuo (como se ela pudesse resolver-se numa proximidade empática e comovida), excede tanto a ciência como a filosofia por não se satisfazer com quaisquer de suas razões.

## **II. 17. O ser indecível que faz esquivar a psicanálise lacaniana a toda perspectiva heideggeriana**

A essa altura, não nos surpreende mais que Lacan desconvenha às medidas que tentamos lhe aplicar de fora. Em direção oposta, o seu pensamento frequentemente sugere que, em grande parte, o seu interesse reside precisamente nisso.<sup>447</sup> Como em tantos outros casos, mesmo se indireto, o alinhamento de Heidegger a Jakobson deixa mais uma vez explícito que o ensino de Lacan conjuga abordagens sumamente distintas, produzindo, assim, efeitos imprevistos: por uma e outra via, está-se a resvalar na autonomia da linguagem; mas, ao percorrer determinados trechos de ambas, há reorientação de seus respectivos caminhos, permitindo discriminar não só a forma e a matéria (ou bem a matéria formal) sob a qual o desejo do paciente deveria ser apreendido na clínica, como também se aponta uma espécie de processo de escansão através do qual alguma coisa aproximada de uma cura poderia ter lugar, com o advento de uma existência mais autêntica. Desse modo, pode-se esboçar um largo escopo, traçado muito além

---

<sup>446</sup> Termo que pode ser compreendido como se ele dissesse que a consistência do pensamento de Lacan, apoiando-se sobre tudo e todos sem que de fato pudesse ser dito apoiar-se sobre qualquer coisa, baseia-se somente, em última instância, na autoridade do psicanalista.

<sup>447</sup> Ficaríamos mesmo tentados a ver o ensino de Lacan como uma bem-sucedida “insatisfação em progresso”, se a estranheza da formulação nos é permitida.

dos limites da linguística estrutural, em que a metonímia daria a ver a errância do desejo humano sob um deslocamento incessante do significante, evidenciando o seu despreendimento de qualquer significado, e a metáfora, por sua virtude de condensação, providenciaria a pontuação insubstancial através da qual o discurso do analisante encontraria como que os seus pontos de arrimo.<sup>448</sup> A alquimia do verbo a que se entrega Lacan – tendente a reduzir, até mesmo categoricamente, metáfora e metonímia à sua condição significante (diga-se mais uma vez: de combinação e de substituição, respectivamente) – não é a prática de um “terrorista literário”.<sup>449</sup> Antes, ela é uma forma consequente de lidar com uma razão fundamentalmente equívoca, que nem por isso deixa de dar ocasião para que surja a verdade. Se recorremos às palavras de mais um grande poeta modernista, também ele bastante preocupado em entender o alcance dos domínios da poesia – a saber, o grande escritor Octavio Paz –, parece-nos que ficamos mais próximos de compreender em que é que Lacan sempre foi instado a agir em vistas do poético, quer porque tivesse de depreender certos efeitos de escrita na clínica, quer porque tivesse de acostumar os aspirantes à prática da análise à escuta requerida pelo significante, endereçando àqueles que deveriam ser bons entendedores as suas meias palavras:

Não é poeta aquele que não tiver sentido a tentação de destruir a linguagem ou de criar outra, aquele que não tiver experimentado a fascinação da não significação e a não menos aterradora da significação indizível (PAZ, 2012, p. 314).

---

<sup>448</sup> Certamente, essa pontuação insubstancial, provocada pela substituição de um significante por outro, evoca os fenômenos ditos retroativos, tais como eles seriam causados, digamos, pelo ponto de basta. Convém lembrar, assim, que a exposição do ponto de basta, no terceiro ano do seminário, teria apoio em pelo menos dois exemplos literários. O mais conhecido deles é o que Lacan encontra em Racine, em seu comentário à peça *Athalie* (Cf. LACAN, 2008b, sessão XXI). O segundo exemplo, no entanto, se bem que mais modesto, ilustra melhor o que chamamos acima de “pontuação insubstancial”: como que a imaginar uma situação cômica, em que um arremedo de Shakespeare se esforça em vão por compor um dos notáveis dizeres de *Hamlet*, esse símile do grande dramaturgo britânico estaria à beira do desenlace da conhecida frase enunciada pelo príncipe dinamarquês, sem conseguir, entretanto, dar pela sua forma final. Ele repetiria, então, indefinidamente, como que à procura de um complemento apropriado para contrapor ao “ser”: “*To be or not...to be or not...to be or not...to be or not...*” [Ser ou não...ser ou não...ser ou não...ser ou não...]. De maneira muito elegante, a solução não deverá vir da adição de mais uma palavra à frase incompleta, mas, isso sim, de um rearranjo bem sutil, rearranjo que consiste numa nova pontuação, ou ainda numa nova incidência da pausa que, por meio de um corte, produz um novo sentido: “*To be or not to be*” [Ser ou não ser]. Um efeito semelhante, efeito quase puro da ação do significante, pode ser observado num dos mais conhecidos poemas de Gertrude Stein, a saber, o poema que se inicia com a sentença iterativa “*Rose is a rose is a rose is a rose*” [Rosa é uma rosa é uma rosa é uma rosa]. Essas palavras parecem querer dizer apenas que uma rosa, afinal, nada mais é que uma rosa. Todavia, no prosseguimento de sua enunciação, quando “*a*” e “*rose*” se encontram e se aglutinam, forma-se “*...a rose is a rose*”, o que pode significar “uma rosa está de pé”, ou “uma rosa se levanta”.

<sup>449</sup> Para utilizar aqui um termo empregado por Georges Canguilhem no seu famoso elogio a Jean Cavailles, contraposto então à tendência “poética” da geração a que ele tentava apresentar, digamos, as virtudes da “filosofia do conceito”.

Sem tomar ou pretender transformar em poetas os neuróticos, os perversos e os psicóticos<sup>450</sup>, essa forma de lidar com o problema reconhece o poético como uma das mais altas instâncias diante das quais a razão tem de ser não só interrogada, como também exercida – reconhecimento que é o oposto de conceber a poesia como um domínio em que seria possível encontrar exílio da tirania pretensamente exercida pela Razão.<sup>451</sup>

Inesperadamente, entretanto – e, num certo sentido, inesperadamente inclusive para Lacan –, não bastará à psicanálise a sorte de interrogação que a filosofia de Heidegger tornou-se capaz de fazer à Razão a partir, dentre outras coisas, da poesia. Dissemos que em certo sentido isso teria acontecido de maneira inesperada também para Lacan porque, sob alguns aspectos, as divergências entre o filósofo e o psicanalista estavam postas desde os princípios do “retorno a Freud”, digamos, desde 1953: pelo conjunto das referências teóricas de Lacan, não é só ao pensar o desvelamento do ser como dizendo respeito ao sujeito do inconsciente que o psicanalista teria entrado em conflito com Heidegger, mas também por dotar a religião judaico-cristã e o advento da ciência moderna de valores consideravelmente diversos daqueles que lhes foram atribuídos pelo filósofo alemão (Cf. BALMÈS, 2011, pp. 109 e 110), a entender os dois episódios ou acontecimentos históricos como ligados entre si e à constituição do sujeito do inconsciente posto em causa pela invenção freudiana. Para nos contentarmos com apenas uma evidência relativa à divergência quanto a esses valores, lembremos que, afora todos os acentos existenciais que recaem sobre as duas, metáfora e metonímia serão formalizadas por Lacan como que a resultar em verdadeiros algoritmos: ou seja, mesmo durante os seus picos de heideggerianismo, já havia se iniciado uma abordagem da linguagem bastante singular, a estender-se entre a poesia e a matemática (ou, para usar um dos mais importantes termos do jargão lacaniano, a estender-se entre o poema e o *matema*). Como sabemos, divergências como essas não impediram comunicações de grande importância para o psicanalista. Mas, surpreendentemente, a contar desde um certo período de seu ensino, mesmo o grão de sal obtido ao *Dasein* não será mais admissível naquela porção do pensamento de Lacan que ele deveria temperar: progressivamente, a tentativa de alocar em seu ensino o ser, tal como trazido a lume pela filosofia heideggeriana, passará de uma verdadeira dificuldade a uma evidente impossibilidade.<sup>452</sup> O que é algo observável com muita nitidez no sétimo ano do seminário,

---

<sup>450</sup> É bem conhecida a passagem em que Lacan afirma categoricamente que Schreber não é um poeta, independentemente do quão impressionantes sejam as articulações significantes de seu discurso. Cf. LACAN, 2008b, p. 94.

<sup>451</sup> A não ser, talvez, enquanto a poesia possa ser entendida indicar, por meios que não são propriamente irracionais, onde é que essa Razão claudica.

<sup>452</sup> Movimento que pode ser acompanhado em detalhe em *Ce que Lacan dit de l'être*.

tido por Balmès como ano em que a singularidade própria a Lacan, quando pensada no contexto da ascendência heideggeriana do psicanalista, torna-se incontornável: ainda que nesse ano de seu seminário o psicanalista faça várias menções a problemáticas retidas ao filósofo alemão, ele ao mesmo tempo permite desembaraçar uma certa equívocidade ao estabelecer que a Coisa freudiana, a que se vota o ensino de Lacan, não se confunde com *das Ding* tal como indagada por Heidegger (ainda que haja uma certa vizinhança em que as problemáticas possam se encadear, como de fato acontece no referido seminário). Para Lacan, o problema não é o de que a impessoalidade heideggeriana não lhe fosse mais conveniente por mostrar-se insuportável para o indivíduo que solicita a experiência analítica; muito pelo contrário, é porque a sua radicação ontológica não é indefinida o bastante que ela virá a ser dispensada. Como o estabelece muito bem Balmès, ao mostrar como divergem Lacan e Heidegger em sua pretensa convergência quanto à dependência do ser à linguagem: “[Para ambos] O ser não existe senão por meio da linguagem; mas, diferença sutil quando se compara Lacan a Heidegger, a experiência que prevalece na análise é a de uma perda do ser (de gozo)” (BALMÈS, 1999, p. 103). Deve-se reparar, pois, que, no ensino de Lacan, a condição algorítmica da metonímia, tal como formulada em “A instância da letra no inconsciente” (Cf. LACAN, (1957a)/1998, p. 519), uma vez que seja investida da capacidade de estabelecer uma conexão de significante a significante em que o significado vem a ser reiteradamente eludido, faz valer a barra intransponível que separa o significante do significado, barra sobre a qual o deslizamento metonímico instala a falta-a-ser [*manque-à-être*] do desejo: a produção de significado metafórica, em que se pode reconhecer prontamente a função poética do significante (Cf. LACAN, (1957a)/1998, p. 515), por ser referida a uma estrutura de caráter algébrico, parece não poder amparar-se em nenhum ser originário.

Em verdade, existem várias pistas espalhadas no início do percurso estruturalista do pensamento de Lacan que apontam para a impossibilidade de acolher esse ser na psicanálise. Ela encontrava-se de alguma forma antecipada no fato de que, ao contrário de Heidegger, que concebia a linguagem como a morada do ser e o homem como o seu pastor, pelo menos desde o terceiro ano de seu seminário (e não há motivos para crer que, relativamente a esse aspecto, as suas ideias divergissem significativamente nos anos anteriores) Lacan falava, a propósito da (...) perspectiva freudiana”, do homem como “(...) sujeito preso e torturado pela linguagem” (LACAN, 2008b, p. 276). Nesse sentido, a vinculação da verdade ao sujeito do inconsciente já poderia servir de advertência. Aos olhos do filósofo, muito provavelmente pareceria uma completa insensatez a atitude do analista de preterir, digamos, Hölderlin ou René Char em favor

da associação livre sob a qual se encaminha a direção do discurso de um analisante qualquer. Seguindo a síntese muito competente de Balmès, diríamos que a “(...) filosofia pode pensar que é loucura tentar surpreender a verdade em meio a esse falatório [*bavardage*]. É justamente essa a escolha do analista” (BALMÈS, 1999, p. 24). E, condizente com essa escolha, Lacan deverá se mover para lugares fundamentalmente estranhos àquilo que lhe anunciavam quer a ciência dos estruturalistas, quer a filosofia heideggeriana. Assim, como havíamos dito, o sétimo ano do seminário é um marco decisivo, porque a Coisa freudiana coloca em causa a sua irreducibilidade tanto à estrutura da linguagem como à Coisa heideggeriana, e ela o faz ao implicar a *jouissance*, isto é, o Gozo, que é a margem interna em que a submissão à Lei do inconsciente mostra distar irremediavelmente o desejo do sujeito daquilo que ele poderia experimentar como prazer.<sup>453</sup> De maneira alguma porque o inconsciente houvesse sido reduzido ao império do simbólico (o que sabemos nunca ter sido o caso), mas porque a abolição da interdição de sua Lei não alcança o pretendido prazer que ela supostamente deveria franquear: a acreditar no que teoriza Lacan neste momento, o assassinato do pai primevo, de acordo com o mito apresentado por Freud em *Totem e tabu*, teria estabelecido exatamente que a tentativa de destruir a origem da Lei faz gozar ainda mais da interdição por ela prescrita (Cf. LACAN, 2008c, p. 212).

É bem verdade que, defronte à tal especificidade da Coisa freudiana tematizada no sétimo ano do seminário, as referências heideggerianas como que se multiplicam, margeando não só a intervenção do filósofo sobre *das Ding*, mas, principalmente, uma certa via estética que aparenta se apresentar como possível tratamento ao Gozo<sup>454</sup>: a retomada do tópico freudiano da sublimação se dá em concomitância com o emprego, pelo psicanalista, de algumas conhecidas metáforas heideggerianas, como a da criação de um artefato humano, o vaso, a dar-se pelo oleiro em torno ao vazio (Cf. LACAN, 2008c, p. 147). De fato, a proximidade das abordagens existe, mas é forçoso reconhecer que ela é equívoca: essas abordagens talvez

---

<sup>453</sup> Como “estrutura”, “gozo” pode ser considerado um dos nomes da Coisa lacaniana, para falarmos como Balmès. Ainda que ele não esteja completamente desassistido de um conceito, o seu amplo uso no ensino lacaniano torna um tanto complicada a sua sistematização (Cf. METZGER, 2017, pp. 75 - 77). O sentido em que o empregamos aqui é basicamente aquele do sétimo ano do seminário, qual seja, o de Gozo do Outro, “(...) que é o gozo originário, apresentado como o gozo mítico da *Coisa*, que diz respeito ao corpo próprio e se aproxima daquilo o que Lacan chamou do gozo do ser, na medida em que o ser é anterior à linguagem” (METZGER, 2017, p. 76). Como sempre, esse gozo coloca em causa um prazer excessivo que, como tal, pode ser vivenciado conscientemente como desprazer e que unicamente através do inconsciente reclama a sua paradoxal qualidade de prazer; mas, neste caso, trata-se de um prazer excessivo mítico para sempre perdido, cuja renúncia implica o corpo por ser um “gozo no real do corpo, que não diz respeito ao significante” (METZGER, 2017, p. 76), isto é, que resiste absolutamente à sua simbolização, ainda que a sua dimensão não se constitua senão após o sujeito situar-se na ordem estrutural do grande Outro da linguagem.

<sup>454</sup> Seguimos aqui as indicações de Clarissa Metzger em seu *A sublimação no ensino de Jacques Lacan*.

comecem no mesmo ponto de partida, mas não conduzem aos mesmos lugares. A deriva lacaniana, desviando-se sutilmente da de Heidegger, reencontra (ou bem se propuliona desde) aqueles dois elementos a que fizemos alusão no parágrafo anterior, a saber, a religião judaico-cristã e o advento da ciência moderna: numa tentativa de especificar a vocação ética da psicanálise, delimitando o avanço representado pelo nome de Freud nesse campo, Lacan retoma certas ideias de sua própria lavra (ainda que inspiradas por Hegel, Kojève e Koyré) sobre como o *Deus absconditus*, em sua particularíssima relação com a Lei, permitiu ao pensamento ocidental a instituição da ciência moderna, caracterizada, ela também, por uma forma muito específica de postular a permanência de sua própria jurisdição. Um tal Deus, que nunca revelou e que nunca poderia revelar tanto o seu nome como o seu rosto, ao colocar a possibilidade de que não só o mundo, mas a própria Lei tenha sido criada *ex nihilo* (Cf. LACAN, 2008b, pp. 80 e 81), teria permitido, a certa altura da tradição do pensamento ocidental, que um questionamento radical a respeito da realidade fosse instaurado, questionamento insubmisso a quaisquer ordens, e tendente sempre a destituir as ordens por ele mesmo instituídas. Em face desse além da Lei, transforma-se a própria maneira de o sujeito encontrar-se concernido pela alteridade, pois esta, em sua condição absoluta, se endereça a ele de maneira a arrancar-lhe todo chão: “Àquele que diz *Eu sou aquele que sou*, ficamos impossibilitados de responder. Que somos para responder a *aquele que sou*? Ficamos apenas demasiado incertos” (LACAN, 2008b, p. 325). E, na medida em que a ciência moderna poderia ser dita descender dessa alteridade absoluta (aspecto que veremos em maior detalhe a seguir), ela traria consigo uma radical incerteza a recair sobre o estatuto da ação humana - provável motivo pelo qual, sob o impacto da física newtoniana, que é a primeira ocasião em que uma lei universal da gravitação se conforma por meio de operações estritamente matemáticas (a saber, com o auxílio do cálculo infinitesimal, inventado sob uma de suas formas pelo grande físico inglês, e que dota o significante e a sua operacionalidade de uma importância inédita), é provavelmente em decorrência disso, dizíamos, que desencadeia-se não só a revolução copernicana da razão pura, mas também a correspondente revolução da interveniência racional de uma prática que se baseia no famigerado imperativo categórico.<sup>455</sup> Mesmo que nada saibam da sarça ardente, a mensagem continua ecoando nos ouvidos dos modernos, posto que ainda estejam a viver como que no perpétuo Êxodo do Ser.

---

<sup>455</sup> A íntima conexão entre a *Crítica da razão pura* e a *Crítica da razão prática* foi comentada uma série de vezes, podendo-se encontrar uma síntese particularmente brilhante dessa conexão no texto “Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula”, de Rubens Rodrigues Torres Filho. Cf. TORRES FILHO, 2004.

À pergunta sobre o além da Lei - "O critério do bem e do mal dependerá do que se poderia chamar de o capricho de Deus?" (LACAN, 2008b, p. 80) -, pergunta apenas esboçada no terceiro ano do seminário, o sétimo ano do seminário parece encaminhar uma resposta (ainda que ela mesma, na mencionada ocasião, também não tenha ultrapassado a condição de um esboço): o Vazio da Coisa, núcleo faltante em torno do qual é percebida então orbitar a ética da psicanálise, existiria para-além do bem e do mal, tal como o próprio arbítrio do Deus judaico-cristão. Logo, por mais que se assemelhem as abordagens do psicanalista e do filósofo, a sublimação reclama o Vazio de uma maneira muito mais radical do que o faria o pensamento heideggeriano. Por mais não seja do que pelo motivo aparentemente simples, mas de maneira alguma simplório, de que a psicanálise não deve, sob hipótese alguma, se permitir incorrer em prejuízo quanto à singularidade própria a cada analisante: é preciso recordar que, apesar das proximidades e afinidades, cujo testemunho é fornecido por sua vasta erudição e cultura humanísticas, Freud nunca cedeu à classificação da psicanálise como se se tratasse de uma *Geisteswissenschaft*<sup>456</sup>, tendo mirado sempre a neutralidade reservada às *Naturwissenschaften*.<sup>457</sup> E, com certeza, na história da constituição do pensamento laciano, a acolhida do paradigma estrutural responde em parte pela exigência de satisfazer essa neutralidade: "Tudo se passa como se Lacan acentuasse esse Freud que percebe o potencial crítico da ciência, essa vocação sua de dissolver o sentido, e a possibilidade de desse modo se furtrar a um horizonte moralizador das normas e da conduta" (IANNINI, 2013, p. 204). Ou, ainda a apelar a Iannini (com a vantagem, agora, de ver mais uma vez o psicanalista francês ser contraposto a Heidegger):

Como enfatizava Freud em *O futuro de uma ilusão* ainda que a ciência fosse uma ilusão ela não é da mesma natureza da ilusão religiosa, porque a razão é aberta à correção (...), porque ela nos resguarda da servidão (...). Mas, ao mesmo tempo, temos uma concepção que não abandona a ciência em favor de um retorno a uma natureza original (como em Heidegger), nem em favor de um inefável religioso (como em Wittgenstein) (IANNINI, 2013, p. 204).

## II. 18. Revisão laciana do *cogito cartesiano*

Mesmo que, se de maneira contra-intuitiva, isso significasse entrar em desacordo com as miragens científicas de Freud, que indicavam uma fascinação diante das expectativas de

---

<sup>456</sup> Literalmente, "ciência do espírito", mas traduzível para o vocabulário corrente como "ciência humana".

<sup>457</sup> Literalmente, "ciências da natureza". Mas essa palavra encontra um correspondente aproximado em "ciências exatas", ou, mais precisamente, em *hard sciences*, denominação que compreende igualmente a biologia.

fazer com que se reencontrassem a biologia e a psicanálise, mesmo assim a neutralidade científica não será perdida de vista por Lacan. No entanto, como tentamos mostrar repetidas vezes, a psicanálise não poderia conformar-se imediatamente à ciência porque, afinal, ela tem de tratar com o sujeito.<sup>458</sup> Mas, precisamente, o seu trunfo – como ficará claro mais tarde no percurso lacaniano, especialmente a partir do décimo primeiro ano do seminário – é o de que, na escalada do pensamento científico moderno, nada menos que a ideia relativa a um sujeito tenha cumprido um papel crucial para a validação desse novo campo do conhecimento humano<sup>459</sup>: a sua versão cartesiana, inédita sob vários aspectos, teria representado uma circunstância decisiva em que as relações entre subjetividade e alteridade subjacentes ao Deus judaico-cristão começaram a apreender os seus mais importantes efeitos epistemológicos. Num período em que a física mostrava-se cada vez mais concorde com os desenvolvimentos da geometria e da álgebra, deles recebendo um impulso nunca antes visto, o racionalista Descartes (ou assim classificado nos manuais de história da filosofia) afirma, como ninguém jamais o havia feito, a equivocidade de Deus, subjugando ao poder divino mesmo as ditas verdades eternas das matemáticas. Valendo-nos da síntese de Guy Le Gaufey, em *L'incomplétude du symbolique [A incompletude do simbólico]*: "[Para Descartes,] Deus não criou o mundo segundo as leis da geometria: criou as leis da geometria e o mundo; mas, assim, ele é eminente e estrangeiro tanto a umas quanto ao outro" (GAUFEY, 1996, p. 24). Sendo ele mesmo o filósofo responsável por uma concepção de sensibilidade que a entende, se não como inteiramente inscrita, então como inteiramente inscriável no campo da figuração algébrica<sup>460</sup> – e isso pelo menos desde as *Regras para a direção do espírito*, obra em que a sensibilidade só é admitida na investigação racional enquanto é passível de numeração –, fica evidente, graças à articulação de seu pensamento, que o encadeamento dos elementos sensíveis em conformidade com uma regularidade estrita deveria dar-se simultaneamente a um esvaziamento de qualquer prioridade metafísica das matemáticas. Isso quer dizer que, sendo como que criaturas de Deus, as leis matemáticas não traduzem de pronto as regularidades do

---

<sup>458</sup> O que acaba por conduzir o psicanalista francês a um determinado limite, quando, no décimo primeiro ano do seminário, se impõe ostensivamente a necessidade de consideração do desejo do analista para dimensionar corretamente a teoria e a prática da psicanálise.

<sup>459</sup> Esse trunfo é, a bem dizer, enorme, dentre outras coisas, por desvelar uma insuspeita proximidade desse novo campo da racionalidade com a teologia, estranha proximidade com o seu Outro que pode ser observada, sob diferentes caracterizações, em figuras proeminentes da física moderna, tais como Kepler e Newton.

<sup>460</sup> Certamente, o sensível não se traduz imediatamente como uma álgebra, caso contrário, sequer haveria a necessidade de empreender o trabalho de conhecê-la. Mas, para o autor do *Discurso do método*, ela é passível de absoluta cifragem. Em uma passagem de sua famosa correspondência com o padre Mersenne, Descartes teria declarado: “é certo que a diversidade infinita das figuras é suficiente para exprimir todas as diferenças das coisas sensíveis” (DESCARTES, apud GAUFEY, 1996, p. 33).



mundo, não havendo entre elas e a realidade qualquer harmonia pressuposta e imutável, qualquer correspondência absolutamente necessária, a não ser, é claro, a estabelecida por Deus<sup>461</sup>: sustentando a convicção de que o mundo deve ser interpretado matematicamente, uma tal visão filosófica se desobriga de afirmar de maneira dogmática a validade dessas mesmas leis a partir das quais empreender a interpretação da natureza. De sorte que, tal como Deus, que tem de ser absolutamente equívoco para estabelecer efetivamente a codificação primeira da realidade<sup>462</sup>, também o *ego* cartesiano só pode instituir as suas regras *ex nihilo*, conferindo a elas a sua relevância apenas pelo fato de não coincidirem de imediato com as coisas do mundo. Fica-se até tentado a ir mais longe nessa comparação, como é sugerido por Gaufeý em seu magnífico livro citado há pouco (e em cujo argumento nós nos apoiamos nesse trecho de nossa exposição): “O que nos permite pensar (...) que as condições da ciência humana coincidem com as condições da criação divina” (GAUFEY, 1996, p. 37).

---

<sup>461</sup> O que, observa muito bem Gaufeý, o percurso das *Meditações metafísicas* atestaria, já que as certezas matemáticas não resistem ao famoso expediente da dúvida hiperbólica.

<sup>462</sup> Em uma passagem de seu livro (Cf. GAUFEY, 1996, p. 36), Gaufeý menciona, a propósito de sua breve reconstituição da novidade cartesiana, uma “inteligibilidade primeira”, como que coetânea ou imediatamente sucedânea à Criação divina, o que de certa forma parece entrar em contradição com a flexibilidade de que as leis matemáticas teriam sido investidas por Descartes: afinal, se essa inteligibilidade primeira pode ser postulada, porque não estabelecê-la como o alvo para o qual deveria tender a ciência dos homens, tencionando descobrir, quem sabe, a matemática de que se valeu o próprio Deus no momento da criação do mundo? Digamos assim, o alvo de uma nova cabala, possivelmente a proceder tal como a gematria. No entanto, o que chama a atenção na formulação cartesiana (e, claro, em sua reconstituição por Gaufeý) é que essa inteligibilidade primeira estaria para sempre perdida. Em primeiro lugar, portanto, é preciso esclarecer que afirmar o poder de Deus de criar as leis matemáticas, dando lugar à sugestão de que Ele poderia muito bem fazer com que elas deixassem de ser tal como se apresentaram a nós num determinado momento (chegando até mesmo a assumir formas que seriam contraditórias com as precedentes), uma tal afirmação não constitui realmente um problema para Descartes: isso porque, a seu ver, a perspectiva a partir da qual nós percebemos a questão seria essencialmente limitada, o nosso saber de Deus estando sempre divorciado de uma efetiva compreensão de seu poder. De maneira que saber Deus enquanto capaz da criação das leis matemáticas não é o mesmo que compreendê-lo em seu arbítrio, em razão do qual ele teria instituído essas leis e não outras; e precisamente porque não podemos conceber a sua onipotência, toda tentativa de fazê-lo redundava em erro, sendo em decorrência disso que confundimos a vontade divina com o capricho de um rei, em geral inconstante como soem ser os homens. Como se sabe, é por meio dessa espécie de estratégia teológica que Descartes pôde recuperar, no itinerário das *Meditações metafísicas*, a fiabilidade dos dados sensíveis e das leis matemáticas. O mais interessante, contudo, não é essa sua maneira inventiva de restabelecer à ciência a sua constância, mas o Êxodo perpétuo a que ele condena o trabalho científico: o saber a que se consagra o sujeito da ciência moderna não mira nenhuma revelação, como se por um milagre lhe fosse possível restituir a inteligibilidade primeira da Criação divina (em verdade, na opinião de Descartes, se questões dessa ordem ainda têm alguma pertinência, elas cabem exclusivamente aos teólogos). Como veremos no próximo parágrafo, ao contrário do *eidos* da filosofia clássica (Cf. GAUFEY, 1996, p. 35), a ideia cartesiana é dotada de efetividade, não enquanto se parece com as coisas de que é ideia, mas na medida em que delas é radicalmente dessemelhante. E, conquanto houvesse uma codificação primeira, em que a dessemelhança já fazia valer o seu condão de inteligibilidade (Gaufeý menciona uma passagem de Descartes sobre o riso e as lágrimas como signos fundamentalmente dessemelhantes, a significar, respectivamente, a alegria e a tristeza; Cf. GAUFEY, 1996, p. 36), a figuração algébrica da *mathesis universalis* tem de começar de novo, desde o arbítrio de um sujeito: a única garantia dada pela existência de Deus é a de que, realizado o trabalho, ele possa manter-se de pé, o seu único fundamento sendo, além da alteridade divina, a coerência do *ego* que se aventurou a erigir o edifício de seu conhecimento.

Como acontece com alguma frequência quando nos ocupamos do ensino de Lacan, a um primeiro olhar, não é fácil aceitar que haja qualquer relação entre o *cogito* cartesiano e a psicanálise - especialmente se tivermos o cuidado de ler algumas das linhas iniciais de um dos mais conhecidos textos do pensador francês, “O estádio do espelho como formador da função do eu”, de 1949, em que uma declaração muito explícita opõe a psicanálise lacaniana a “(...) qualquer filosofia diretamente oriunda do *Cogito*” (LACAN, (1949)/1998, p. 96). Afinal, esse *cogito* todo-poderoso, investido de uma demiurgia epistemológica que parece tomada de incurável megalomania, o que é que ele teria que ver com a psicanálise, que é nada menos que uma das principais responsáveis por questionar os domínios reivindicados pelo homem, sobretudo os domínios relativos ao saber de si? As funções de transparência a si mesmo asseguradas pelo *ego* cartesiano<sup>463</sup> ao sujeito do pensamento certamente não convêm à experiência analítica. Ademais, a conhecida metáfora presente nas *Regras para a direção do espírito* e no *Discurso do método*, a qual depreende da unicidade do legislador ou do arquiteto a pretensa qualidade superior da arquitetura de uma dada cidade ou da legislação de um determinado estado (em comparação com os planos urbanísticos e com os conjuntos de leis resultantes da ação de várias pessoas), uma tal metáfora indica porque é que a instituição da *mathesis universalis* deveria ser o trabalho exclusivo de um único sujeito: evitando por completo o dissenso, tido como se índice inequívoco de ausência da verdadeira ciência, a unicidade parece autorizar o exercício de uma soberania quase tirânica, tal como a do criador relativamente à criatura (que se não se lhe impõe, a esta última, como tirânica, deve essa sua qualidade tão somente à benevolência do soberano, qualidade que, aos olhos do filósofo francês, iria de par com a constância de seu arbítrio). Soberania que envolve uma outra miragem, também ela muito persistente na história recente do pensamento, e também ela contestada em suas bases pela psicanálise (em particular, pela psicanálise lacaniana, com sua invectiva direta contra a metalinguagem), qual seja, a miragem de um saber que se resolve

---

<sup>463</sup> Para sermos cuidadosos, no entanto, é bom que se note que, de acordo com os rigores de uma certa interpretação, a transparência a si, característica que passa a ser associada pela tradição filosófica ao motivo da consciência, não é um traço inaugurado ou mesmo compreendido pelo *cogito* cartesiano. Cf. os ensaios de Étienne Balibar em *Citoyen sujet et autres essais de anthropologie philosophique*, “‘Ego sum, ego existo’ - Descartes au point d’hérésie” [“‘Ego sum, ego existo’ - à beira da heresia”] e “‘My self’, ‘My own’ - Variations sur Locke” [“‘My self’, ‘My own’ - Variações sobre Locke”]. Na sequência, citamos uma passagem do segundo desses ensaios: “(...) os problemas da subjetividade e da consciência não se confundem. (...) Eu gostaria de dar-lhe como prova o fato de que a teoria cartesiana da ‘coisa que pensa’ não tem relação intrínseca com a ideia (e, então, nem com o termo) de ‘consciência’ (e menos ainda com aquela de ‘consciência de si’). Quanto a esse ponto, de novo, é a Locke que se deve buscar ‘a invenção’ de um conceito de subjetividade que a implante no campo da consciência individual e, finalmente (como mais tarde Kant, a despeito da diferença de pontos de vista), o identifica praticamente à ‘consciência de si’” (BALIBAR, 2011, p. 126).

como uma formalização total e perfeitamente unívoca do mundo.<sup>464</sup> Afora essas miragens, no entanto, Descartes realmente teria falado de um sujeito concernido pela verdade de uma maneira inédita<sup>465</sup>, que faz ver sob uma luz inteiramente nova a inadequação da *adequatio*. Em radical distinção à concepção aristotélica de *hupokeimenon*<sup>466</sup> – sendo esta uma concepção que não postula nenhum intermediário entre o pensamento e o mundo, baseando-se, antes, no substrato material donde seriam abstraídas as qualidades de que se predica o ser –, o *ego* cartesiano, encarregado da missão de instituir a *mathesis universalis*, tem de se haver, não com coisas, mas com figuras algébricas, com representações, ou, de maneira mais geral, com pensamentos: ao mesmo tempo em que o pensamento, ao reclamar uma certa autonomia, parece limitar o sujeito a um confronto indireto com o mundo, relegando-o ao domínio dessas existências degradadas que seriam as representações (isto é, quando consideradas em referência às coisas que representam), ao mesmo tempo, reiteremos, a verdade agora se dispensa de uma comparação entre as duas, devendo ser instituída em clara indiferença à adequação de uma à outra. Em verdade, para Descartes, é porque o *ego* não tem mais de lidar com as coisas do mundo que ele pode pensá-las, e isso exatamente na medida em que não seria mais possível comparar os seus pensamentos às coisas propriamente ditas (coisas que, no entanto, contraditoriamente, ele se aplica a pensar): liberto da grande confusão em que parece se ver mergulhada a maior parte da realidade, ele pode então ordenar os seus elementos, dotá-los de um formalismo algébrico, encadeando-os, pois, em raciocínios cada vez melhor construídos, até que, na sequência das grandes ambições cartesianas, pudessem, enfim, tomar o seu lugar num espaço único e homogêneo, nenhum outro senão o da exposição formal da *mathesis universalis*. Por sua vez, tendo perdido completamente a sua radicação mundana, o sujeito cartesiano despe-se de toda e qualquer qualidade, sendo reduzido ao movimento de passagem de um pensamento a outro, ou, no plano da ciência, de uma figura algébrica a outra. De acordo

---

<sup>464</sup> Aliás, essa miragem de certa maneira é tematizada em *L'incomplétude du symbolique*, obra em que é proposta uma instigante trajetória que vai de Descartes a Lacan, passando por Frege, Russell, Hilbert e Gödel. Ou seja, obra que se propõe a atravessar o caminho palmilhado pelas aspirações de absoluta formalização das matemáticas em direção à explicitação rigorosa de sua impossibilidade.

<sup>465</sup> Curiosamente, a seguirmos a argumentação que Étienne Balibar desenvolve no primeiro ensaio de *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique* [Cidadão sujeito e outros ensaios de antropologia filosófica], não haveria nenhum sujeito em Descartes, ou pelo menos nenhum sujeito designado como tal. A despeito do que fizeram pensar os alemães, em especial Hegel e Heidegger, Descartes nunca utiliza a palavra latina *subjectum* nas *Meditações metafísicas*. E, em outras ocasiões, quando a utiliza, não faz referência ao *ego*. Cf. BALIBAR, 2011, pp. 35 e 36. Mas, ao mesmo tempo, pode-se dizer que, se o *ego* cartesiano não é o *subjectum* latino (que traduz o *hupokeimenon* dos gregos), o “‘sujeito’ de Descartes é sempre (e mais do que nunca) o *subjectus*” (BALIBAR, 2011, p. 39), isto é, a parte sujeita, que deve obediência, tanto ontológica como epistemológica, a seu senhor, que é Deus.

<sup>466</sup> Como se sabe, concepção depois traduzida para o latim como *subjectum*.

com Gaufey, é por isso que o *ego* cartesiano solicita uma conjugação "absoluta" do verbo pensar, ou seja, uma conjugação que, contrariamente à corriqueira desinência desse verbo, se faz sem qualquer menção a um objeto definido (Cf. GAUFEY, 1996, pp. 43 e 44). Isso aconteceria porque as figuras algébricas, não sendo as próprias coisas que figuram, não podem reivindicar a consistência destas últimas, existindo, portanto, sempre sob um aspecto intrinsecamente diferencial, posto que sua existência é devida à referência a uma outra figura dentro de uma certa ordem, ou seja, é devida ao seu valor em relação às outras figuras. E, conseqüentemente, isso faz do *ego* cartesiano uma espécie de entidade intervalar, que escapa a toda figuração algébrica. Nas palavras de Gaufey: "Não existe figura assinável ao *ego* se é verdade que *ego* é o nome da relação entre figuras" (GAUFEY, 1996, p. 43). Ou, de maneira mais direta, e um tanto mais significativa para a empresa lacaniana: "Ego é um nome de desvão [trou]" (GAUFEY, 1996, p. 44).

Assim, contornando as discordâncias, que só aparentemente seriam irreconciliáveis, a psicanálise pode de fato reatar com Descartes, à condição, claro, de saber dividir o *ego* cartesiano. Haveria, pois, uma fratura (ou, como o diz Freud, uma *Spaltung* [em alemão, fenda]), em que se dividem um sujeito do enunciado e um sujeito da enunciação, e uma tal fratura teria sido exposta por Freud por meio da conceitualização, iniciada na *Interpretação dos sonhos*, dos chamados *Gedanken* [pensamentos] inconscientes (Cf. LACAN, 1985b, p. 46). Ao resgatar o caráter evanescente da enunciação do *ego* cartesiano, que coloca na ordem do dia a incerteza quanto a saber se a existência lhe era assegurada exclusivamente durante o tempo em que ele a enunciava, indica-se uma profunda imbricação da certeza à dúvida, imbricação que interessa no mais alto grau o psicanalista: o que se tem em vista é que o sujeito cartesiano não reclama propriamente a sua certeza como algo de assente. Aos olhos de Lacan, o erro de Descartes foi precisamente o de não deixar que o sujeito restasse como um "simples ponto de desvanecimento" (Cf. LACAN, 1985b, p. 212), intentando, em vez disso, configurar como que todo um conhecimento<sup>467</sup> em redor dele. Por sua vez, fazendo valer uma espantosa disjunção, a psicanálise estabelece que aquele que sonha, sob certas circunstâncias (justamente as circunstâncias que tenta mobilizar a clínica analítica), pode encontrar alguma certeza em sua enunciação, mas não exatamente no conteúdo de seu enunciado: ainda que o ato de falar o faça enveredar pelos caminhos oblíquos de sua verdade, o sujeito do inconsciente não pode depreender a sua própria existência do pensamento expresso nos seus sonhos, encontrando-se

---

<sup>467</sup> Conhecimento é referido aqui no sentido daquilo que se conhece nativamente a respeito de alguma coisa, como se estabelece em francês com o jogo de palavras a ser escrito *co-naissance*.

em franca oposição, por conseguinte, à maneira de Descartes de proceder com o seu *cogito* (Cf. LACAN, 1985b, p. 76). Mas a verdade é que, sob um certo aspecto, o que o *ego* cartesiano possibilita a Lacan é discriminar uma outra maneira da subjetividade de se colocar diante do pensamento (mesmo que seja necessário à psicanálise inverter o *ego*, tomando-o em sua subversão pelo inconsciente, e na subsequente disjunção que ela faria incidir sobre ele). Sendo um desvão, uma espécie de entidade intervalar sem figuração algébrica possível, o sujeito cartesiano acabou por conferir ao pensamento, na escalada da tradição científica moderna, um novo estatuto: pensar, doravante, nada mais seria "(...) que o reconhecimento de uma cadeia (de pensamentos) na qual, portanto, há desvãos (de pensamentos)" (GAUFEY, 1996, p. 43). Um tal esclarecimento deverá ser tomado na sua função de modificar de forma muito sutil a relação de Lacan com o estruturalismo: sem propriamente afrouxá-la, mas tampouco sem enquadrá-lo como um estruturalista *stricto sensu*, é como se estivesse pressuposto, no recurso ao *ego* cartesiano, um gesto de aprofundamento da filiação matemática do psicanalista. No ensino de Lacan, como fica evidente com esse inesperado “retorno a Descartes”, o significante não deve sua importância tão somente à sua capacidade de evidenciar que o discurso do analisante não pode ser referenciado à realidade (como se, em caso contrário, cada uma das palavras que o constituem tivesse um perfeito equivalente nas coisas do mundo); mas, desde uma perspectiva mais ampla (que é respaldada pelo estruturalismo de maneira somente parcial), perspectiva tendente às considerações que implica o que de novo haveria na epistemologia moderna, a sua importância é devida igualmente à cifragem algébrica que embasaria toda a ciência praticada desde Descartes. Assim, tal como na seguinte formulação de Gaufey, destaca-se, nem tanto a unicidade do *ego*, como a natureza da instância inapreensível que se vê concernida por essa cifragem:

Um sujeito cuja situação é fundadora quanto ao saber, não só porque ele é o “um só”, uma indefectível unidade que reflete bem a homogeneidade da *mathesis*, mas porque ele é o lugar donde partem e para onde concorrem as relações de cifragem existentes entre *mathesis* e mundo (GAUFEY, 1996, p. 43).

É assim que tem lugar uma definição do significante essencialmente distinta de qualquer definição que lhe teria dado a ortodoxia do estruturalismo, na medida em que passa a entendê-lo como "(...) aquilo que representa um sujeito para um outro significante" (Cf. LACAN, 1985b, p. 187). O que é simplesmente decisivo, pois, doravante, o significante pode situar duplamente o sujeito, e situá-lo sempre para-além da consciência (Cf. LACAN, 1985b, p. 46): quer porque tenha possibilitado o confronto com a articulação inconsciente de seus desejos;

quer porque, mesmo lá onde a ciência pôde validar a sua jurisdição, não estaria desobrigada a ele - ao sujeito soberano do pensamento - a confiança a ser votada a uma alteridade absolutamente equívoca, diante da qual ele se veria instado a professar tanto as suas certezas como, de maneira ainda mais crucial, a movimentação inquieta de suas dúvidas.

## **II. 19. Por onde o ensino lacaniano margeia a ciência moderna e a excede na investigação da causa do desejo**

Avaliando-se a questão por uma outra perspectiva, que calha de ser a mesma sob a qual avaliávamos o pensamento de Lacan um pouco mais acima (qual seja, a do parâmetro de uma autenticidade ontológica a ser alcançada por meio da prática clínica da análise), é verdade também que, em época anterior, em que Heidegger ainda se impunha como uma eminente presença no horizonte do psicanalista – que, por sua vez, se esforçava por fazer jus à "significância soberana" colocada em cena por um texto do filósofo, então traduzido para o francês pelo próprio Lacan (Cf. LACAN, (1957a)/1998, p. 532) – comparece já, concorrente com a visada ontológica, a recuperação do *ego* cartesiano, submetido então à disjunção do “penso onde não sou, logo sou onde não penso” (Cf. LACAN, (1957a)/1998, p. 521): em “A instância da letra no inconsciente” – talvez sem dispensar-se inteiramente do amparo do *Dasein*, a partir do qual é possível que houvesse sido mantido ao alcance da psicanálise lacaniana o *Kern unseres Wesen* [o núcleo de nosso ser] de que falava Freud (Cf. LACAN, (1957a)/1998, p. 522) –, o que cumpriria dizer, em suplemento ao sujeito de Descartes, é que “(...) eu não sou lá onde sou joguete de meu pensamento; penso naquilo que sou lá onde não penso pensar” (LACAN, (1957a)/1998, p. 521). Só que mais tarde, a partir do décimo primeiro ano do seminário, essa disjunção será precisada com o auxílio de um ferramental lógico-matemático, donde, a partir de então, fazer incidir sobre ela uma progressiva formalização, que ganha consideravelmente em complexidade na sequência do ensino do psicanalista: ao circunscrever como que as componentes do *cogito* cartesiano, valendo-se para tanto de alguns operadores conceituais oriundos da teoria dos conjuntos, depara-se o que se chama de a alienação do sujeito, que é essa situação fundamental em que, por ser um efeito do significante, ele se veria como que dividido entre duas alternativas, quais sejam, entre a petrificação de si no não-senso de um único significante, com o qual se identificaria e onde faria cessar qualquer investigação de seu inconsciente; e, de outro lado, a entrega do sentido que lhe concederia o Outro, a qual, no entanto, o desveste de seu ser, pois todo sentido advém da passagem de um significante a outro, ou seja, advém de um perpétuo deslize metonímico do significante sobre

o significado (do que se segue que, ao sujeito, só caberia ocupar o vazio representado por esse deslocamento). Na teorização levada a cabo durante o décimo primeiro ano do seminário, à alienação entende-se poder suceder a separação, que não é nenhuma destinação certa do sujeito, mas que pode ser colocada em marcha pela fala, mais precisamente, pela interlocução psicanalítica, capaz de propulsionar a cadeia dos pensamentos inconscientes com a mola da associação livre.

Ainda que tudo pareça exatamente igual às anteriores formulações “heideggeriano-estruturalistas” de Lacan (para não falar nada sobre a sua componente hegeliano-kojeviana), tal como se a alienação nada mais fosse que um outro nome para a subordinação do sujeito à ordem simbólica do significante, talvez haja aqui uma maior ênfase na dramaticidade da situação, pelo que se torna então evidente quanto ao perigo de desaparecimento do sujeito: sendo um efeito do significante, o sujeito viria a perceber-se ameaçado pela possibilidade de que ele mesmo não seja nada mais que um significante; sua inserção no Outro, com o que deparar-lhe o sentido, não lhe prometeria um encaminhamento melhor, já que o inscreve em meio à ordenação dos demais significantes. Por seu turno, a separação, momento que se baseia na explicitação da falta no Outro (falta que atende pelo nome de desejo), faz do “não sou” do *cogito* disjuncto (isto é, o cogito que a psicanálise submeteu à disjunção de suas alternativas) uma passagem obrigatória para o separar-se do sujeito.<sup>468</sup> Esse momento, desamparado da certeza de seu ser, consiste justamente em depreender as derradeiras consequências da pergunta “o que sou eu no desejo do Outro?” (Cf. SOLER, 2006, p. 65). Como sugeríamos, até aí, apesar de talvez nos encontrarmos melhor avisados quanto à tendência do sujeito de desaparecer face à ordenação dos significantes, a aparência é a de que não estaríamos descrevendo nada de muito diferente do processo analítico pensado segundo os parâmetros do “retorno a Freud”, isto é, segundo os parâmetros que a eficácia simbólica providenciou a Lacan em sua tentativa de apreender e restabelecer a originalidade da invenção freudiana (avaliação que, num certo sentido, não seria falsa).

O detalhe, porém, é que, desde o sétimo ano do seminário, o mais-além a que se refere a enunciação dos pensamentos inconscientes beira uma margem de exclusão interna ao sujeito, margem que, para este, tem de se apresentar como o mais íntimo e, ao mesmo tempo, como o mais exterior: é o que Lacan nomeia como sendo a *extimidade*. Assim, seria útil lembrar-nos de que, ao lado do inconsciente e da transferência, dois dos conceitos melhor assimilados ao

---

<sup>468</sup> Ou, como dita o jogo paronomástico proposto por Lacan, uma passagem obrigatória para que o sujeito possa “se parir”. Cf. LACAN, 1985b, p. 194.

aporte do simbólico por ocasião do "retorno a Freud", o décimo primeiro ano do seminário, dedicado aos ditos "quatro conceitos fundamentais da psicanálise" (segundo o que indica o seu título), se ocupava ainda da repetição e da pulsão. Conquanto nenhum dos mencionados conceitos reste intocado após a grande reviravolta deste ano – assim como os dois últimos, pulsão e repetição, também haviam sido chamados a tomar um lugar relativamente bem definido na teorização centrada em torno do simbólico –, algo de fundamentalmente novo surge, a saber, uma espécie de subjetivação acéfala operada pela pulsão (Cf. LACAN, 1985b, p. 174). Desde pelo menos o décimo ano do seminário, insinuava-se esse algo de novo, que se faz presente graças à parte de si que é sacrificada ao sujeito para que ele possa aceder ao simbólico<sup>469</sup>, “(...) a parte de nossa carne que permanece necessariamente aprisionada na máquina formal” (LACAN, 2005 p. 237), e que, como tal, não apresenta uma verdadeira homogeneidade com o significante, afinal, ela seria a causa oculta de sua estruturação.<sup>470</sup> No ano seguinte do seminário, a partir da conceituação melhor estabelecida do objeto pequeno a (que, recapitulando uma das caracterizações da Coisa freudiana, será entendido a partir de então como objeto causa do desejo), a pulsão vem alojar-se como que no limiar da estrutura, resultando, naturalmente, em consequências clínicas importantíssimas. Com o que cabe perguntar: isso quer dizer que, nesse além do simbólico, a psicanálise se veria obrigada a empreender uma busca pelo ser do sujeito, pondo-se no encalço de um núcleo que na verdade fosse inefável, e que seria preciso desocultar de alguma forma? É o que dá a entender Colette Soler, que, em esclarecimento a uma das inovações do seminário 11, diz: “A resposta à questão 'o que é o sujeito para-além do significante?' é a pulsão” (SOLER, 2006, p. 65). Mas, como a heterogeneidade da pulsão à fala faz entrever, não seria aconselhável restabelecer um qualquer

---

<sup>469</sup> No seminário 11, Lacan faz uma releitura do *Fort-Da*, a interpretar a bobina com que joga a criança como se se tratasse da libra de carne sacrificada pelo sujeito à ordem simbólica (Cf. LACAN, 1985b, p. 63), em vez de essa mesma bobina corresponder, como em anos anteriores, ao objeto entregue à ação corrosiva do símbolo, o qual evidenciaria esse aspecto quimérico, de composto de presença-ausência referido por nós tantas vezes ao longo desta parte de nosso trabalho. Uma das consequências disso, como não poderia deixar de ser, é a de que o esquema pretensamente dialético apresentado no quarto ano do seminário perca decisivamente o seu alcance teórico, sobretudo no que diz respeito ao conceito de castração. Com efeito, a reformulação conceitual que Lacan propõe repetidamente para o *Fort-Da* descreve um movimento curioso, como notado por Chaitin: “De fato, Lacan retorna com tal frequência a esse jogo [do *Fort-Da*] – pelo menos 9 vezes entre 1938 e 1964 – que não se pode evitar a suspeita de que ele ficou preso naquele mesmo processo de repetição que ele estava tentando elucidar” (CHAITIN, 1996, p. 75). Servindo-nos de mais um jogo de palavras, poderíamos mesmo dizer que esse é o *fort-dadaísmo* de Lacan: se nos lembrarmos da afirmação de Tristan Tzara, de acordo com a qual “o dada nada significa”, encontraríamos no *Fort-Da* um dos pontos de acesso privilegiados pelo teórico francês para explicitar como os jogos com os quais o homem significa o mundo são entremeados com o nada e com o *nonsense*.

<sup>470</sup> Não deixemos de prestar atenção ao que nos diz Luiz Fernando Botto: “É por isso que, tal qual o ser, o objeto também não é factível, não é substancial, pois desde sempre que ele foi perdido, já que fundado exatamente como aquilo de que abrimos mão para nos constituir enquanto desejantes” (BOTTO, 2015, p. 148, grifo nosso). Ou seja, a parte “que fica aprisionada na máquina formal” não é nada que tenha uma constituição absolutamente indiferente à estruturação simbólica.



vínculo do psicanalista com Heidegger, posto que a linguagem, considerada nela mesma, não restitui ao sujeito o núcleo de seu ser.<sup>471</sup> De maneira que a psicanálise poderia ser dita enxergar muito bem que a repetição, normalmente associada à loucura quando é entendida render sempre os mesmos resultados insatisfatórios, é a ocasião para constatar a persistência de inesgotáveis sofrimentos, em torno do quê discernir o mistério da recorrência de certos traumas que desafiam a lógica do princípio do prazer, e que, a partir de então, no ensino de Lacan, serão melhor compreendidos graças à radicação além-linguagem da *Wiederholungszwang* [compulsão à repetição] a que se associa a *Todestrieb* [pulsão de morte]. Mas é também na repetição que pode começar a fatura do sublime. Logo, a pulsão envolveria uma repetição que não é equiparável a nenhum desesquecimento, pois não só implica o novo em seu peculiar funcionamento<sup>472</sup>, como o exige radicalmente no enfrentamento aos efeitos de sujeição do Gozo.

Certamente, não se poderia resumir assim, de forma tão abreviada, aquela que passa como a grande contribuição de Lacan à psicanálise, sua única descoberta efetiva, ou bem a única descoberta que ele assumiu como sendo de fato sua<sup>473</sup>, tendo tudo o mais sido atribuído ao gênio de Freud: obviamente, falamos do objeto a, conceito que traz consigo algumas novidades cruciais, as quais requereriam, para a sua verdadeira apreciação, uma visão muito mais cuidadosa do que aquela de que podemos lançar mão aqui. Se não disporemos do espaço para discuti-lo melhor, é imprescindível que se diga, pelo menos, que a sua aparição no ensino de Lacan não sinaliza nenhum escorregão em direção ao irracionalismo. Por situar-se no limiar da estrutura, a álgebra do significante de fato lhe será insuficiente. Mas isso não impedirá o psicanalista de tomar de empréstimo à topologia com o intuito, justamente, de dar-lhe carnadura conceitual. Ademais, isso que no décimo primeiro ano do seminário surge como o silêncio das pulsões não chega propriamente a calar a estrutura. Realmente, o sujeito agora passa a ser visado numa outra relação com o seu corpo, como se o objeto pequeno a houvesse fígado o sujeito do inconsciente num pedaço irreduzível de sua carne – aliás, carne de que, a julgar pelas aparências, o *cogito* cartesiano o havia desvestido completamente. Mas, em primeiro lugar, é bom lembrar que a compreensão mais precisa do objeto a, melhor estabelecida a partir do décimo primeiro ano do seminário, é contemporânea da formalização de uma disjunção que a psicanálise faria incidir sobre o *cogito*, tendo Lacan procedido a esse

---

<sup>471</sup> Como o sintetiza Soler no texto há pouco citado: o Outro só tem a lhe oferecer significantes e vazio. Cf. SOLER, 2006, p. 65.

<sup>472</sup> Cf. LACAN, 1985b, p. 62. Cf. também Metzger, 2017, pp. .

<sup>473</sup> Ou quase, já que ele a remete ao Sócrates de *O banquete*.

expediente na citada ocasião por meio do recurso aos círculos de Euler e às leis de Morgan. Como nós já dissemos, ao longo dos anos, essa formalização da disjunção do *cogito* deverá tornar-se cada vez mais complexa<sup>474</sup>, compreendendo o uso de outras ferramentas matemáticas, tais como o famoso quadrado de Klein. Esse itinerário matemático, combinado às antigas referências ao simbólico, situa um novo lugar tanto para a estrutura como para o sujeito que seria o efeito desta, disso não havendo nem sombra de dúvida; mas ele nunca chegará a desalojá-los por inteiro, em vez disso, requerendo-os como se fossem seus pressupostos. Na verdade, resultando de um longo trabalho - qual seja, o que, no ensino de Lacan, corresponde ao incansável movimento de explicitação do vazio da estrutura -, o objeto a marca o início de uma nova etapa, uma que também estaria repleta de dificuldades inéditas e de desenvolvimentos imprevistos (de forma que, muito longe de encerrar as discussões sobre a autêntica natureza da invenção freudiana, ele fomenta outras tantas); mas etapa em que se confere ao real uma consistência nunca antes vista<sup>475</sup>, posto que, a partir de então, ele não poderia mais ser tido somente como o que “resiste absolutamente à simbolização”, apontando, antes, para algo que faz fracassar esta última por dentro, a descrever, nem tanto a sua limitação externa, mas o além de seu vazio.<sup>476</sup> Aliás, é justamente a partir do décimo primeiro ano do seminário que o real será alçado a uma estranha categoria lógica, categoria a ser designada como o próprio *impossível*, e tanto mais estranha por não corresponder forçosamente ao contrário do possível (Cf. LACAN, 1985b, p. 159).<sup>477</sup> Em verdade, por sua vinculação com o real, o objeto causa do desejo é das melhores opções como resposta à pergunta “em que é que a psicanálise excederia tanto a ciência como a filosofia?”: enquanto é causa do desejo, ele viria a adquirir prerrogativa sobre a função do conhecimento, e o faria de uma maneira bastante singular, de algum modo estranha à denúncia usual realizada nesse sentido por outros [anti-]filósofos, por não ter tomado imediatamente partido pelo valor invalorável da vida contra o pretenso desvirtuamento ocasionado pelo exercício da razão.<sup>478</sup>

---

<sup>474</sup> A segunda seção de *Structure, logique, aliénation*, de François Balmès, intitulada “Le quadrangle”, ocupa-se basicamente dessa complexificação.

<sup>475</sup> Nunca antes vista, note-se, por tratar-se de uma consistência que passa a colocar em questão uma inconsistência do próprio espaço que funda uma determinada estruturação da lei.

<sup>476</sup> Ou ainda, a apontar o fora-do-campo-da-linguagem, o dizer que ex-iste ao dito. Cf. CARRIVE, 2012.

<sup>477</sup> Cf. também LACAN, 1985b, p. 81.

<sup>478</sup> Como o sugere, aliás, a disjunção do *cogito*, atravessada por uma escolha excludente do *vel*, que estaria violentamente dividida entre o “eu penso” e o “eu sou”: essa escolha não pode optar nunca pela simplicidade de uma existência muda, devendo sempre enveredar pela investigação do inconsciente, investigação que a análise propicia sob termos muito especiais.

Por onde se vê que o respeito à jurisdição científica depara um limite relativamente bem definido no ensino de Lacan: se pensarmos no que dizia um dos nomes mais célebres das ciências naturais – o reverenciado descobridor ou bem inventor de toda uma mecânica que seria igualmente eficaz em seus cálculos tanto quando referidos à terra como ao céu, a saber, o grande físico inglês Isaac Newton –, ao contrário do que este declarava, o psicanalista francês, sim, teve de proceder às hipóteses e às especulações. O “*Hypothesis non fingo*” [“não afeto/figuro hipóteses”], lema a partir do qual o sistema universal da gravitação teria sido trazido à luz sob a forma daquela que foi a sua primeira estruturação rigorosamente matemática, um tal lema não poderia impedir o psicanalista de avançar sobre o desconhecido que concerniria à sua prática: onde o grande físico inglês se detinha, fazendo cessar a sua inquirição a respeito da natureza do movimento dos corpos – a saber, quando era chegada a hora de perguntar, para-além daquele que seria o funcionamento de suas leis, sobre as causas últimas da gravidade (Cf. ANDRADE, 1956, p. 266) –, o psicanalista, quando situado em seu próprio domínio, evitará deter-se em face da verdade, procurando cingi-la na causação que seria própria ao desejo.<sup>479</sup> Certamente, não podemos falhar em observar que existe, sim, algo de astucioso nessa declaração de Newton, segundo a qual a sua prática não seria de maneira nenhuma cúmplice de um pensamento hipotético: isso porque as hipóteses têm um lugar importantíssimo na ciência moderna, tanto assim que algumas passagens dos *Principia* intitulam-se, exatamente, “hipóteses” (Cf. ANDRADE, 1956, p. 266). Se, na ciência contemporânea, nada restou da doutrina concreta de Descartes sobre a equivocidade de Deus, sobre o *ego* e sobre a *mathesis universalis*, isso não impede, porém, que, como dizia Alexandre Koyré (Cf. GAUFEY, 1996, p. 39), do espírito cartesiano basicamente tudo tenha restado: a figuração algébrica, ideal que, ainda que seja prematuro, é inaugural para a subsequente matematização das ciências, é sucedânea de um  *fingere* (Cf. GAUFEY, 1996, p. 43), um fingir ou um fazer de conta que é sumamente hipotético nos seus procederes.<sup>480</sup> A bem da verdade, a instituição da ciência moderna prova que a literatura não exerce domínio exclusivo sobre os poderes da ficção.<sup>481</sup> Para disso se convencer, não nos custaria mais do que lembrar - ainda com o auxílio

---

<sup>479</sup> Note-se que é a propósito da causação do objeto a que o desejo do analista será considerado como elemento fundamental para a prática e para a teoria da psicanálise, em significativo contraste com a subjetividade “desencarnada” que é requerida pela ciência moderna.

<sup>480</sup> E é bom lembrar que, na frase de Newton, o *fingo* provém de uma raiz comum a *fingere*.

<sup>481</sup> Essa não é uma exclusividade da epistemologia à la francesa, que se poderia crer inclinada a furtar-se aos fatos e aos dados empíricos. O seguinte trecho indica, por outras vias, como é importante para a ciência moderna conceber novas “ficções” a respeito do mundo: “Como Einstein assinalou, ‘A teoria decide o que podemos observar.’ (...) A história da ciência confirma isso repetidamente [*over and over again*]. Galileu não inventou o telescópio - mas foi o primeiro a pensar em apontar um [telescópio realmente] bom para Júpiter, porque ele acreditava que, como a Terra, Júpiter fosse um planeta que girava em torno do Sol. Depois disso, telescópios

de Alexandre Koyré - que um dos grandes passos dados em direção a uma física matematizada foi possível graças a Galileu Galilei, com a suposição, absolutamente impossível de derivar da só experiência, de um princípio de inércia que, a despeito de seu caráter fictício, ditaria todo movimento natural, não importa se celeste ou terreno. Com o fim de torná-lo evidente, transcrevemos a seguir uma longa citação que o explica, a qual foi extraída de um texto desse formidável historiador das ideias que foi Koyré, e onde fica evidente também, contrariando o que se costuma imaginar, que grande novidade estaria representada no gesto mesmo de matematizar a física:

O conceito galileano de movimento (bem como o de espaço) parecem de tal maneira natural que nós acreditamos mesmo que a lei da inércia deriva da experiência e da observação, ainda que, com toda evidência, ninguém jamais tenha podido observar um movimento de inércia, pela simples razão de que um tal movimento é inteira e absolutamente impossível. Igualmente, nós somos de tal maneira habituados à utilização das matemáticas para o estudo da natureza que nós não nos damos conta da audácia da asserção de Galileu segundo a qual "o livro da natureza foi escrito em caracteres geométricos", assim como não somos conscientes do caráter paradoxal de sua decisão de tratar a mecânica como um tronco das matemáticas, isto é, de substituir o mundo real da experiência cotidiana pelo mundo geométrico hipostasiado e de explicar o real pelo impossível (KOYRÉ, 1973, p. 199).

Como é notório, Newton alargará essa visão até que ela possa alcançar uma amplitude colossal<sup>482</sup>, fazendo com que seja reconhecido universalmente na estatura de gigante que de

---

foram usados regularmente para observar todo tipo de coisas [*everything*], de cometas a nebulosas, até aglomerados de estrelas [*star clusters*]. Mas ninguém se dava ao trabalho de descobrir se a gravidade do Sol curvava [*bent*] a luz estelar durante o eclipse solar - não até que a teoria geral da relatividade de Einstein predissesse um tal efeito, mais de três séculos depois da descoberta de Galileu. A prática científica depende, ela mesma, do conteúdo total de nossas melhores teorias científicas - não apenas da matemática, mas da história do mundo que acompanha essa matemática. Essa história é uma parte crucial da ciência, e [é parte crucial] do ir além da ciência existente para descobrir a próxima teoria" (BECKER, 2018, não paginado).

<sup>482</sup> Essa amplitude colossal pode ser traduzida pelo relato de alguns dos feitos mais notáveis de Newton, que impressionaram e assombraram os seus contemporâneos e pósteros. O assombro, como se sabe, transluz no monumento da abadia de Westminster que o homenageia, onde lê-se "Mortais rejubilam-se de que tal e tão grande homem tenha adornado a raça humana" (e foi também por ocasião dessa homenagem fúnebre que Alexander Pope concebeu seu famoso epitáfio, "*Nature and Nature's laws lay hid in night: God said, Let Newton be! and all was light!*" [A Natureza e as leis naturais a noite escondia: Deus disse, Que se faça Newton! e a luz se irradia], o qual não pôde ser inscrito no monumento). Alguns desses feitos, a confiarmos num ensaio de E. N. C. de Andrade, dão a ver o alcance daquilo que Galileu designava como experimentos mentais (categoria a que Lacan sempre deu lugar de destaque em seus breves comentários sobre a ciência moderna; Cf., por exemplo, LACAN, (1974)/2003, p. 521). Por exemplo (Cf. ANDRADE, 1956, p. 67), Newton teria realizado uma estimativa da densidade da Terra e, baseando-se no que lhe permitiam assumir esse cálculo e a observação balizada do movimento dos corpos celestes, realizou também o cálculo da massa (expressa em função da massa da terra) e da densidade dos demais planetas do sistema solar (feito que admirava enormemente a Adam Smith, que o considerava "além do alcance de toda razão e experiência humanas"; Cf. ANDRADE, 1956, p. 267). Ou ainda, teria procedido ao cálculo, com um espantoso grau de precisão, da elipticidade da Terra (isto é, do nível de seu achatamento), mais tarde confirmada pela mensuração do arco do equador por La Condamine. A esse respeito, Voltaire, um reconhecido

fato ele pôde patentear – muito a propósito, tendo o físico inglês enxergado mais longe, de acordo com uma conhecida declaração sua, por ter se apoiado nos ombros de outros gigantes, um dos maiores destes sendo seguramente Galileu. Mas, sem entrar em contradição com o teor “ficcional” de sua própria empresa científica, a declaração de Newton sobre não afetar hipóteses sintetiza algo de essencialmente verdadeiro a respeito da ciência moderna: a forma muito peculiar da ciência moderna de ocupar-se da verdade estaria sintetizada na recusa de Newton de responder sobre as causas ocultas da gravidade, na medida em que, dessa forma, evita-se, de maneira sempre reiterada, uma circunscrição da verdade que daria a pensar que ela seria apreensível em sua configuração final. A ciência moderna existe, assim, em perpétua rejeição da verdade, ou bem em rejeição de sua figuração última, de sorte que uma firme prática contestatória passa a ser-lhe uma componente essencial, constituindo para ela uma das únicas maneiras de que dispõe para se chegar da própria verdade (em aliança, certamente, com as matemáticas, ou ainda com os saberes delas derivados). Nesse sentido, a orientação da psicanálise em direção à verdade não poderia coincidir com a da prudência crítica a perpassar a prática corrente da ciência, uma vez que a invenção de Freud, desde a sua origem, tem de se haver com algo que, sendo intrinsecamente imprudente, não poderia nunca contentar-se com essa verdade perpetuamente mantida à distância.

Uma tal necessidade, de guiar-se pela verdade, não condenará, entretanto, a psicanálise às obscuridades da religião, ou mesmo aos roteiros encantatórios de xamãs e de feiticeiros (como trata de mostrar Lacan no texto “A ciência e a verdade”, que é o texto que encerra os *Escritos*), mesmo que de quando em vez determinados aspectos de uma e das outras sejam confrontados e assinalados: situar a causa do desejo no real não equivale, sob nenhuma hipótese, a atribuir à psicanálise um estatuto espiritual para essa disciplina que já foi alcunhada como “psicologia das profundezas” (como se o psicanalista houvesse adquirido o seu saber por ter auscultado a fundo a alma do analisante), assim como tampouco faz com que reste a ela a eficácia clínica que, para nós, modernos, seria mais aparentada à encenação de uma farsa.

---

entusiasta da física newtoniana, teria escrito os seguintes versos, que captam bem a elaboração distanciada da física moderna relativamente à experiência: “*Vous avez trouvez par de long ennuis/ Ce que Newton trouva sans sortir de chez lui*” [Vós haveis descoberto por longos aborrecimentos/ o que Newton descobriu sem deixar seu isolamento] (Cf. ANDRADE, 1956, p. 268).

## **II. 20. A relativa proximidade teórica de Lacan para com a epistemologia histórica e o encaminhamento matemático do ensino do psicanalista**

Repare-se que, neste trabalho, nós já tivemos algumas oportunidades de marcar aquilo que, em contraste com os demais estruturalistas, caracterizaria a atitude de Lacan no que diz respeito à prática e às aspirações científicas. O que não estava perfeitamente claro, no entanto, é que o psicanalista veio também a adotar essa posição numa tentativa de ser consequente para com determinadas concepções referentes à teoria da ciência e à epistemologia. Diga-se, assim, que a citação que fizemos de Alexandre Koyré no parágrafo anterior não foi de maneira alguma despropositada: apesar de a nossa exposição possivelmente ter sugerido que as preocupações de Lacan relativas à especificidade da ciência moderna tenham se apresentado algum tempo depois do “retorno a Freud”, o fato é que Koyré está presente em suas reflexões pelo menos desde “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” (Cf. LACAN, (1956b)/1998, p. 288), ou seja, pelo menos desde o ano de 1953. Isso, claro, ajuda a entender o entusiasmo com que Lacan acolheu o estruturalismo, uma vez que, pela natureza das ambições desse outro modo de pensar, que se decidia muito resolutamente a matematizar de forma inédita todo um novo domínio do saber, ele, o estruturalismo, vinha justamente anunciar o que Milner chama, de maneira bastante apropriada, de um galileísmo estendido (e o psicanalista francês parece ter discernido essa sua vocação como ninguém). Entre outras coisas, isso parece querer dizer que, de um ponto de vista epistemológico, Lacan foi além de seus pares estruturalistas, os quais não davam grandes sinais de que entendessem a ciência como algo mais do que uma coleção de modelos formais cada vez melhor adaptados às diferentes facetas da realidade (o que, como sabemos pela crítica de Badiou, é uma caracterização que parece caber muito bem a Lévi-Strauss). Se for preciso dar um exemplo, digamos que o quarto ano do seminário, que se aventura em conceber a relação de objeto enquanto falta, teria desenvolvido essa ideia em acordo com tais concepções epistemológicas, afinal, para não sucumbir a uma moralização da clínica, passava a ser mandatário ter em mente que a própria ciência moderna, essencialmente dependente da cifragem do mundo, não desvela propriamente nenhuma natureza, porque não se fia na evidência de um objeto que finalmente houvesse sido alcançado pelos sentidos em sua inequívoca subsistência empírica: se a psicanálise não encontra uma tendência natural a partir da qual orientar os que solicitam a sua intervenção, isso não chega realmente a ofender a sensibilidade moderna. O que não é necessariamente distinto da posição de Lévi-Strauss, a não ser pelo detalhe de que, a despeito da disposição do etnólogo de reconhecer a variabilidade dos objetos empíricos, ele preservasse as categorias do entendimento humano sob uma certa

constância, de sorte que o mundo se mantivesse indiferente a qualquer divisão do conceito, como se pode constatar pela leitura do parágrafo final de “A eficácia simbólica”:

Talvez um dia descobramos que a mesma lógica opera no pensamento mítico e no pensamento científico, e que o homem sempre pensou igualmente bem. O progresso – se é que o termo se aplica – não teria tido por palco a consciência, e sim o mundo, em que uma humanidade dotada de faculdades constantes teria continuamente se deparado, no decorrer de sua longa história, com novos objetos (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 248).

Esse panorama talvez suscite nos leitores de Lacan a impressão de que o psicanalista teria transigido em demasia com a teologia, quer diretamente, pelas aproximações deliberadas que fez entre o grande Outro da linguagem e o Deus judaico-cristão, quer de maneira indireta, por seus flertes com a dialética hegeliana: afinal, por que subtrair a subjetividade humana ao império da natureza, se não com o objetivo de conceder a esta última o alívio de uma exclusividade divina e até mesmo miraculosa? Mas, sem nada dizer sobre o absurdo que seria enxergar aí um alívio, e antes de concluir apressadamente sobre o significado daquilo que nessa transigência supostamente seria demasiado – no mais das vezes, aspecto identificado por uma denúncia mal orientada de afinidades que deveriam apelar com menos embaraço ao discernimento dos críticos, por serem afinidades declaradas abertamente pelo psicanalista, que, por outra, nunca teve problemas para confessar a sua irreligiosidade –, notaríamos que Lacan, seguindo nisso Koyré, pensa o progresso científico como estando estreitamente vinculado à possibilidade de explicar o “real pelo impossível”. A fórmula, em sua acepção epistemológica, recende de fato a kantismo, ao sugerir que a experiência seria algo condicionado por um *a priori* – pelo que poderíamos ficar tentados a julgar que ela mais aproxima do que afasta Lacan de Lévi-Strauss. Porém, ao apelar às ditas construções “impossíveis” da matemática, ela desloca de uma vez por todas o objeto empírico de seu suposto privilégio epistemológico, investindo as cifras daquelas construções ditas impossíveis de uma precedência teórica impreterível quanto à possibilidade de tornar a realidade inteligível: ao reconhecer prontamente a produção de inteligibilidade dessas construções impossíveis, insinua-se que as matemáticas não respeitam nem os limites de uma intuição pura e nem os de um entendimento humano. De sorte que a questão não é tanto a de estabelecer os limites dentro dos quais alguma cientificidade seria atribuível à psicanálise, mas de indagar uma subjetividade que, sendo capaz de ciência, ainda assim tem de se ver assujeitada quando situada nas paragens do desejo. Ironicamente, essa estratégia teórica faz sentido porque a ciência moderna também coloca em causa um sem-sentido, na medida em que se utiliza de símbolos impossíveis, sem quaisquer

correspondentes diretos no mundo da natureza. Não podendo admirar, portanto, que a psicanálise, que verifica na impossibilidade de dizer o que se quer um vínculo indissociável entre a fala e o desejo<sup>483</sup> (Cf. SOLER, 2006, p. 63), tenha encontrado numa linguagem estruturada a partir do não-senso a possibilidade renovada de indagar radicalmente as suas próprias teoria e prática.

Assim, às perguntas bastante intrigantes “Por que é que o homem, sendo capaz de ciência, sabe tão pouco de si e de seus desejos? Por que ele não consegue sequer colocar estes últimos em palavras imediatamente compreensíveis, num enunciado que fosse claro e direto?”, Lacan dá uma resposta não menos intrigante: isso não ocorre devido à possibilidade de que a razão e a linguagem não deem conta da matéria confusa das emoções e dos afetos, mas, muito pelo contrário, é porque o sujeito fala, é porque ele é afetado de linguagem, que o seu desejo vem a contrair algum parentesco com o inefável e com os impasses do indizível. Isso, como vimos, explica o elevado interesse do psicanalista pela poesia. Mas explica também a sua inesperada inclinação matemática, que o faz providenciar, em determinadas ocasiões, como que os lampejos de uma álgebra do significante e de uma topologia das pulsões: dá-se uma tal aproximação por nenhum outro motivo senão o de que as matemáticas também serão entendidas lidar com o que existe fora-do-campo da linguagem, com o dizer que ex-iste ao dito (Cf. CARRIVE, 2012). Na verdade, em seu ensino, as matemáticas viriam a ser concebidas como uma interrogação muito específica, encontrando-se particularmente dotadas da capacidade de promover explorações dessa ordem. Essa disposição, de tomar as matemáticas como atuantes nas fronteiras da inteligibilidade, habilita o psicanalista como legítimo candidato a integrar as fileiras da filosofia do conceito.<sup>484</sup> Com certeza, essa disposição não seria o suficiente para fazê-lo ingressar no círculo da chamada epistemologia histórica francesa; mas ela o aproxima consideravelmente de Cavailles e cia. E, considerando-se a história do ensino lacaniano, de novo é Koyré quem nos fornece uma pista sobre essa imprevista aproximação: o grande historiador das ideias, tendo ele mesmo escrito um pequeno texto em homenagem a Cavailles, apesar de não concordar em tudo com Bachelard e Canguilhem, compartilhava a sua convicção quanto à necessidade de apreender a ciência num registro distinto daquele providenciado pelo empirismo, inscrevendo-a numa ordem em que a prática que lhe seria

---

<sup>483</sup> Quanto a esse aspecto, pode-se formular os seguintes questionamentos: se o desejo humano pudesse existir em completa indiferença ao que o homem, utilizando-se de suas palavras, é capaz de elaborar a respeito, porque falar sobre ele? Porque não satisfazê-lo de uma vez? Certamente, mesmo se os apetites corpóreos representassem a totalidade de seus domínios, seria difícil entender como a fala viria a se imiscuir tão intimamente na sua matéria.

<sup>484</sup> Tradição filosófica que, como sabemos, a certa altura de sua constituição, foi uma corrente do pensamento francês que a personagem intelectual de Lacan influenciou significativamente.



própria conviria com as suas prerrogativas teóricas.<sup>485</sup> Graças à influência de Koyré sobre o psicanalista, topamos com uma via para entender em que é que as matemáticas também estariam implicadas no famoso dito de Lacan que enuncia que a verdade tem a estrutura de uma ficção: a fecundidade formal dos simbolismos tendo brilhado na aurora da física galilaica, mas também nos momentos decisivos em que alguns dos postulados básicos das matemáticas foram questionados e suplementados (como na elaboração das chamadas geometrias não-euclidianas), ver-se-ia, pois, atestada a sua virtude de ultrapassar e reescrever a Lei que governa universos inteiros. E o significante isolado pelo estruturalismo possibilitava enxergar essas cifras matemáticas, bem como a sua capacidade de reescrever o mundo, sob uma nova luz: em “A instância da letra no inconsciente”, pretendendo-se contrário aos positivistas lógicos, o psicanalista contesta mais uma vez o *meaning of meaning*, referindo-se, para tanto, aos símbolos matemáticos, os quais são ditos não possuir sentido algum (Cf. LACAN, (1957a)/1998, p. 501). Por mais arbitrária que essa afirmação possa afigurar-se, ela não deixa de ecoar uma passagem muito bem conhecida e frequentemente citada do grande lógico, matemático e filósofo inglês Bertrand Russell, a qual estabelecia que a matemática seria a "(...) matéria na qual nós nunca sabemos sobre o que estamos falando, ou mesmo se o que dizemos é verdade" (RUSSELL, apud. BOYER, 1959, p. 3).<sup>486</sup> E, se se mantêm incômodas as sugestões de que matemática e poesia se avizinham em sua virtude de reescrita do mundo, conviria lembrar que Karl Weierstrass, comumente citado como o “pai da análise moderna”, asseverava: “Um matemático que não seja de alguma forma um poeta [*Dichter*] não será nunca um matemático completo”. Contudo, sem insistir ainda na sua proximidade com o significante - quem dirá nas suas facetas simbólica e poética -, digamos de pronto que o verdadeiramente interessante é constatar que Lacan virá a ocupar-se cada vez mais das matemáticas à medida, exatamente, em que fiquem mais claras para ele as insuficiências do simbólico.<sup>487</sup>

Decerto, ainda haveria muito o que dizer sobre as relações entre a matemática e o símbolo. Mantendo-se em companhia de Gaufey, poderíamos observar que, se devêssemos encontrar algum exemplo de uma linguagem não natural para fazer justiça às altas ambições

---

<sup>485</sup> Lembremos, pois, que é da autoria de Koyré um texto que, em conformidade com esses novos parâmetros epistemológicos, pretendia mostrar que nunca houve nenhum experimento de Galileu a estabelecer a evidência de que objetos de diferentes pesos e formas caem com uma mesma aceleração. Cf. “Galilée et l'expérience de Pise: à propos d'une légende” [Galileu e a experiência de Pisa: a propósito de uma lenda] in *Études d'histoire de la pensée scientifique*.

<sup>486</sup> Cf. também LACAN, (1973)/2003, p. 452.

<sup>487</sup> Por onde reponta essa diferença crucial entre Lacan e Lévi-Strauss, já que, em contraste, o antropólogo tendia a entender as matemáticas como equacionáveis com os domínios praticamente imutáveis do pensamento simbólico.

da estrutura lacaniana, esse marco teria de ser providenciado muito tarde na história do pensamento humano, digamos, por exemplo, a partir de David Hilbert e de seu rigoroso formalismo (Cf. GAUFEY, 1996, p. 216)<sup>488</sup>: tem-se então uma axiomática perfeitamente regrada de acordo com a manipulação de certos símbolos, eles mesmos desprovidos de qualquer sentido imediata ou universalmente reconhecível (a não ser, é claro, para quem esteja familiarizado com a axiomática do sistema em questão). Caberia mencionar também que essa relação, em maior ou menor medida, implica conceber o matemático como um criador (Cf. AMSTER, 2010b, p. 170), em consonância com a afinação teológica do cartesianismo. E, suplementando a ideia de Alexandre Koyré sobre a instituição da ciência moderna como estando atrelada à explicação do real por intermédio do impossível das matemáticas, não perderíamos tempo ao lembrar que o célebre trabalho de Jakob Klein, *Greek mathematical thought and the origin of algebra* [*Pensamento matemático grego e a origem da álgebra*], fornece um subsídio extra a essa hipótese epistemológica: segundo Klein, o nascimento da álgebra, tido por ele também como sendo indispensável para a ciência moderna, depende de sua conformação como uma disciplina fundamentalmente abstrata, voltada para a construção de fórmulas genéricas as quais se escrevem como equações, e que revelariam, assim, toda uma nova concepção do número. Um número que, em distinção do *aritmos* grego (que, por sua vez, era sempre uma quantidade de coisas ou uma extensão geométrica), seria aparentado ao zero, encontrando-se, portanto, divorciado, em sua própria essência, da realidade empírica. Aliás, é por esse parentesco – manifesto no nascimento da álgebra pela adoção de uma nova notação numérica (diga-se, a notação criada pelo sistema indo-arábico), a qual compreendia essa ideia desconhecida dos gregos e, até então, dos europeus em geral, a saber, a ideia de um elemento neutro da adição –, é por causa dele que pode-se nomear os elementos matemáticos como cifras (como se sabe, palavra derivada do árabe *sifr*, zero). Assim, em sua *In artem analyticem isagoge* [*Introdução à arte analítica*], François Viète teria concebido a possibilidade de designar o número como uma espécie, mas também como um símbolo (Cf. KLEIN, 1992, pp. 321 e 322, nota 10): provavelmente fazendo valer a sua acepção jurídica, enfatizava-se o seu caráter de convenção, como se, justamente, ao número já não conviesse mais nenhuma medida mundana evidente ou imediata. E tampouco seria despropositado lembrar que foi com o intuito de desbastar o cálculo em sua aptidão simbólica que Viète dispôs um conjunto de regras a permitir que letras isoladas tais como A e B fossem vistas como elementos a integrar operações numéricas, estabelecendo, pois, o primeiro sistema axiomático moderno (Cf. KLEIN, 1992, p.

---

<sup>488</sup> Cf. também GAUFEY, 1996, p. 153.

176). De Viète a Hilbert, veem-se expandir desmesuradamente as fronteiras do formalismo matemático, revelando, através da ciência moderna, como as suas convenções fictícias perturbaram profundamente a compreensão da realidade. No entanto, o formalismo, assim como a ordem simbólica, tem os seus limites (como sabemos desde a nossa breve incursão na filosofia de Cavaillès): o teorema da incompletude de Kurt Gödel veio demonstrar que existem impasses insuperáveis inclusive para o sistema axiomático mais fundamental para as matemáticas, a saber, o da aritmética elementar. E é essa reviravolta que passa a chamar cada vez mais a atenção do psicanalista francês, porque, para se distinguir de uma ficção (no sentido pejorativo da palavra), não bastaria, como supunha Hilbert, manter as matemáticas libertas da contradição: em seus próprios fundamentos, existem escolhas indecidíveis que indicam que os impasses não são para elas meros acidentes externos, mas, ao contrário, componentes intrínsecas. Analogamente, então, diríamos de Lacan (uma vez que este restabelece e aprofunda a divisão de Freud) que ele está para o sujeito de Descartes como Gödel estaria para os sistemas formais de Hilbert (Cf. GAUFEY, 1996, p. 228): a contestação da transparência do *cogito* cartesiano não se resumindo à evidência do deslocamento metonímico dos pensamentos inconscientes em que o sujeito se vê implicado, ela exige também, por outro lado, a referência àquilo que objeta à continuidade auto-referente e, portanto, circular dos próprios percursos descritos por esses deslocamentos.

\*

Pelo que foi desenvolvido acima, a matemática deve, sim, ser dita possuir um talhe simbólico, que é a pura forma louvada por Hilbert, funcional desde que mantida livre da contradição. Mas, para Lacan, ela tem também o seu caráter real, que não é exatamente o contrário da ficção, mas, em vez disso, algo da ordem de seus desvãos internos ou de seus impasses. Nós não poderíamos de maneira alguma ignorar que, tentando dedicar-nos a um exame detido de certas componentes cruciais do percurso intelectual do psicanalista, ao confrontarmos a proximidade acima abordada, entre as matemáticas e o símbolo, talvez tenhamos contribuído para avivar a ideia de que o pensador francês nunca foi além dos jogos verbais. Isso é verdade especialmente se tentamos justificar as suas extravagâncias topológicas, aparentemente uma de suas maiores irresponsabilidades teóricas. Com que direito, depois de toda a sua presepada estruturalista, ele ainda se atreve a macaquear uma topologia para o objeto a? Se essa não é uma metáfora – e uma metáfora incrivelmente inapropriada –, que sentido poderia ter essa “elaboração teórica”? Seremos obrigados a imaginar Lacan como um grande escapista, personagem excepcional ao mesmo tempo em que típica do teatro intelectual francês, a conformar, com seu talento

particular para produzir frases de efeito, uma espécie de Harry Houdini gaulês, tendo o seu artificialmente espetáculo sido montado dentro da psicoterapia (o que o distinguiria entre os seus pares)? Ou, permitindo-nos brincar um pouco mais com a palavra, deveríamos dizer que o lacanismo nada mais seria que um grande escapismo, como tantos que supostamente nos teria legado a filosofia francesa do século passado (ao que tudo indica, filosofia inábil para lidar com a realidade e com as exigências feitas por esta última aos seres dotados de razão, qual seja, a exigência de, sempre que possível, manterem-se objetivos)? No entanto, deve-se reparar que a ética de não ceder de seu desejo – fórmula que, sintetizando os preceitos éticos da psicanálise, parece condensar esse pretoso escapismo de que falamos –, essa ética sempre esteve voltada para o real (pelo menos desde que foi formulada nesses termos): “A questão ética, uma vez que a posição de Freud nos faz progredir nesse domínio, articula-se por meio de uma orientação do referenciamento do homem em relação ao real” (LACAN, 2008c, p. 23). E, levando em consideração que essa última citação pertence ao sétimo ano do seminário, se voltarmos a nos ocupar das concepções epistemológicas do psicanalista, veremos que o real é referência importante mesmo naquele momento de seu ensino em que o simbólico tinha uma certa precedência.

Com efeito, no segundo ano do seminário, em sua vigésima terceira sessão, dá-se um elogio dos gestos combinatórios a culminar na evidência, pretendida, de que a cibernética, a teoria dos jogos e o estruturalismo viessem a permitir uma nova visada do homem (Cf. LACAN, 1985a, p. 374). O elogio dos gestos combinatórios, que se faz por uma breve mas muito fecunda recapitulação de certos episódios da história da ciência moderna, vincula-se à concepção do real como “(...) algo que se reencontra no mesmo lugar” (LACAN, 1985a, p. 370), função com a qual as ciências exatas teriam a mais “estrita relação” (Cf. LACAN, 1985a, p. 371). Talvez esse pudesse ser visto como o momento em que Lacan se encontraria mais próximo da hipótese, aludida por nós há pouco, de que a ciência não passa de um conjunto de modelos formais, como se estes fossem molduras a enquadrar a realidade com maior ou menor sucesso: o simbólico não poderia ser visto então como uma espécie de rede, mostrando-se apto, assim, a capturar o objeto empírico a partir daquilo em que este se mostraria inteligível? No entanto, mais uma vez, é preciso dizer que a objetividade proporcionada pela ciência moderna, segundo pensava o psicanalista, não era a da evidência de um objeto sempre igual a si mesmo. E um dos maiores indicativos disso é que o “universo da precisão”, tal como instaurado pela ciência moderna, é entendido afetar não só o espaço, mas igualmente o tempo. Ou seja, o tempo também teve de se tornar rigorosamente mensurável, concordando com as inovações científicas

relativas ao movimento ordinário dos corpos: sobretudo os empiristas teriam de admitir que, para comprovar a hipótese da inércia, era imprescindível medir o tempo de deslocamento dos corpos mundanos da maneira a mais precisa possível. Mas, se isso tem que ver com o “(...) fato de ele [o real] voltar, seja onde for, ao mesmo lugar” (LACAN, 1985a, pp. 372 e 373), conviria perguntar: a que lugar o tempo sempre retorna, se ele mesmo é caracterizado por uma perpétua mudança? A pergunta faz ver ainda mais nitidamente a complicação que é colocada em causa se se tiver em conta que os tempos reconhecidamente regulares, passíveis de uma mensuração mais afeita à sensibilidade (espacial), costumam ser os tempos morosos dos deslocamentos celestes<sup>489</sup>, dificilmente aplicáveis à mensuração do tempo de queda de um corpo qualquer. Ora, acompanhando a consolidação do que Koyré chama de “universo da precisão”<sup>490</sup>, Lacan diz que o primeiro relógio rigoroso “(...) só parece existir a partir do momento em que [Christiaan] Huyghens conseguiu fabricar o primeiro pêndulo perfeitamente isócrono” (LACAN, 1985a, p. 372). E o pêndulo isócrono tendo sido fabricado desde a pressuposição de que a aceleração da gravidade seria constante e igual para todos os corpos a ela submetidos<sup>491</sup>, se o relógio a que ele deu lugar “(...) foi feito para confirmar a hipótese, não é preciso, de modo algum, fazer a experiência que ele confirma, já que, pelo simples fato de ele funcionar, a hipótese se acha confirmada” (LACAN, 1985a, p. 372). A ciência moderna teria, pois, surgido

---

<sup>489</sup> O que talvez explique o papel pioneiro da astronomia na conformação de uma ciência física exata.

<sup>490</sup> A expressão integra o título de um famoso ensaio de Koyré, “Do mundo do ‘mais-ou-menos’ ao universo da precisão”, que trata exatamente do incremento técnico (ou tecnológico) alcançado pela ciência moderna, servindo-se, para tanto, dos exemplos de Galileu e de Huygens.

<sup>491</sup> Para sermos mais exatos, a descoberta da propriedade de isocronia de oscilação de um pêndulo, bem como a ideia de aproveitar essa regularidade e empregá-la na mensuração do tempo por meio da construção de um relógio mais preciso, são dois feitos atribuídos historicamente a Galileu. Cf. *Galileo's Pendulum [O Pêndulo de Galileu]*, de Roger Newton. Esse relógio planejado por Galileu foi construído finalmente em 1667, por Georg Lederle, e instalado em Florença, na antiga residência dos Médici, o Palazzo Vecchio, onde se encontra em funcionamento até hoje, com uma impressionante precisão que o faz atrasar-se apenas um minuto a cada semana (Cf. NEWTON, 2004, p. 52). A bem da verdade, o pêndulo havia sido imaginado como um instrumento de mensuração do tempo pelo menos quatro séculos antes do nascimento do grande físico italiano; mas foi só com a descoberta da propriedade da isocronia que essa mensuração se tornou exequível. Quanto a Christiaan Huygens (a grafia que consta do seminário de Lacan parece estar incorreta), destacaremos, com Roger Newton, o seguinte: “De um ponto de vista prático, a contribuição mais importante de Huygens para o desenvolvimento do relógio com pêndulo consistiu numa ideia que melhorou a sua precisão e confiabilidade de tal modo que, em lugar de Galileu, ele algumas vezes também é creditado com a sua invenção: ele desenhou uma engenhosa suspensão cicloidal, a qual, automaticamente, compensava pelo fato de que, quando a amplitude de oscilação ordinária do pêndulo se torna muito larga, a sua frequência de alguma maneira muda. O melhor relógio com pêndulo mais tarde incorporou esse dispositivo. Então nascia o primeiro mecanismo de mensuração do tempo capaz de ser realmente preciso. Ele tornou-se enormemente influente por sucessivos séculos. Por causa de sua batida, que, tal como a dos céus, era governada por um movimento físico estritamente periódico, ele não requeria repetido incitamento; quando aperfeiçoado, ele era completamente auto-dependente e podia ser fabricado [como sendo] muito preciso” (NEWTON, 2004, pp. 55 e 56). Por fim, recordaremos que é a física teorizada por Isaac Newton que de fato permitirá explicar todas essas descobertas, como indicamos de través pela referência à aceleração gravitacional, que, se bem que fosse conhecida por Galileu e por Huygens na constância de sua ação de acelerar os corpos, não era pensada ainda nos termos de uma gravitação universal.

de uma intersecção muito elaborada entre real e simbólico, em que experiência e experimento não podem mais se recobrir por completo: de alguma forma, o real encontra-se interdito aos sentidos, requerendo a operacionalidade do conceito para tornar-se acessível ao pensamento.

Como se pode ver, o que a hipótese epistemológica a orientar Lacan prescreve não é um desprezo absoluto pela experiência, mas a necessidade de entender que o experimento científico não se confunde com esta última, e que, enquanto faz valer essa discrepância, ele teria sido (re)construído pelo discurso científico e, sobretudo, pelas matemáticas. O relógio de Huyghens – mais tarde sucedido por relógios ditos atômicos, tão precisos que demandam intervalos de tempo assustadoramente grandes para que um dia venham a se atrasar um segundo que seja (intervalos de tempo maiores até do que aqueles que seria prudente antecipar para a continuidade da espécie humana, dentre várias coisas, pela capacidade desta de construir outros artefatos também adjetivados como “atômicos”...) –, esse prodígio de habilidade manual dos modernos é nada menos que um artefato a propósito do qual teríamos uma “(...) hipótese encarnada num instrumento” (LACAN, 1985a, p. 372). E é nesse detalhe teórico relativo à técnica científica, de maneira alguma insignificante, que fica muito óbvia a convergência de Lacan com a epistemologia histórica francesa, por exemplo, na figura de Gaston Bachelard, que falava da fabricação dos instrumentos científicos como se se tratasse da materialização de determinadas teorias.<sup>492</sup> Assim, evitando especular quanto a uma possível influência exercida pela filosofia do conceito sobre Jacques Lacan, verificamos, num sentido bastante específico, a real afinidade entre essa corrente de pensamento e o psicanalista. Mas nós dissemos “num sentido bastante específico” porque, convém recordar, Lacan não é epistemólogo e nem um aspirante a cientista: se ele não ignora as elevadas exigências da ciência, tampouco investiga a fundo as suas bases e a sua história, assim como não se preocupa em moldar a clínica analítica de acordo com os critérios de quantificação providenciados por um sem-fim de protocolos laboratoriais. Certamente, faria sentido reprovar ao psicanalista o fato de que a experiência de sua *práxis* não se enquadra nos limites de um experimento científico, limites, aliás, cronometrados por relógios cada vez mais exatos. Mas, em resposta, não poderíamos lembrar que a concepção dos números transfinitos tampouco se enquadra nesses limites? E se somos capazes de pensamentos que transgridem qualquer experiência imaginável, porque haveríamos de confinar a subjetividade (que é, afinal, uma subjetividade não só capaz de ciência, como também uma subjetividade requisitada por esta última) ao espaço reduzido de um laboratório,

---

<sup>492</sup> Cf. o primeiro capítulo deste trabalho.

sobretudo um laboratório onde a ciência ainda não se fez comprovar inequivocamente?<sup>493</sup>

Deixa de parecer tão absurdo que Lacan, nas suas incursões lógico-matemáticas, tenha

---

<sup>493</sup> Um problema que não deixa de ser reavivado pela *démarche* lacaniana é o da reificação do pensamento e da subjetividade humanas: em contraste significativo com a psicologia, a psicanálise não postula um substrato físico para nenhum dos dois. Isso não significa, todavia, que ela negue a existência de qualquer “substrato” físico. Para explicá-lo, faremos um pequeno exercício de ficção científica (que, de acordo com uma famosa provocação de Lacan, é a única ciência verdadeira). Conceda-se, por exemplo, que Lacan foi excessivamente complacente com a metafísica cartesiana: como levar a sério uma filosofia que nega tão frontalmente a substância da realidade, esse lugar irrecusável, partilhado por todos os seres, e em que nos encontramos, os humanos, cada vez melhor situados? Assim, deveríamos concluir: Lacan só pode mesmo ser um metafísico. Em resposta, nós lhe traríamos um cérebro humano, a sede de todo o pensamento e de tudo aquilo o que se possa chamar de subjetividade, servido ao psicanalista numa bela travessa de prata para que também ele possa comer do Ser-aí, como se agora ele devesse partilhar conosco da hóstia da ciência moderna. Mas se um pensamento revolucionário, digamos, por exemplo, o dos números transfinitos, concebido por Georg Cantor no final do século XIX, fosse redutível às sinapses que atravessavam convulsivamente o cérebro do matemático quando de seu surgimento, não haveria nisso a esperança de que as próprias matemáticas pudessem ser induzidas em outros cérebros por estímulos análogos? Se uma ideia, especialmente uma ideia matemática (que, como todos sabem, geralmente é uma ideia que não tem referente imediato no mundo), for completamente traduzível numa determinada configuração do cérebro humano, afinal, o que é que previne contra uma indução, que, no limite, seria a ocasião para nada mais que uma alucinação? Ninguém poderia recusar, certamente, as vantagens educacionais resultantes desse método: induzir, de maneira eficiente e praticamente instantânea, ideias que, de outra maneira, demandariam tempo, além de comumente serem assimiladas por pouquíssimas pessoas, isso seria quase que a concretização de uma utopia de sábios. Por outro lado, como as matemáticas são objetivas sem serem empíricas, tendo em vista que a programação dos cérebros fosse delegada sempre a um outro que não a própria pessoa em quem a indução viria a ser realizada - um outro que possivelmente seria um supercomputador, mais capaz do que qualquer humano de calcular, administrar e afetar as melhorias cognitivas desejadas -, que critério restaria para assegurar a verdade dessas próprias ideias matemáticas? Se as ideias matemáticas não passam de afecções do cérebro humano, quem garante que esses cérebros reprogramados não acabariam por calcular  $2 + 2 = 5$ ? Alguém quisesse talvez dizer que o programador, por necessidade, é absolutamente objetivo, incapaz de erro, posto que calcula tudo perfeitamente, e que, portanto, todos os que estivessem aos seus cuidados se tornariam exímios matemáticos (ou desempenhariam à satisfação qualquer outra função que lhes fosse designada). Mas isso, qualquer um há de notar, além de sinalizar uma patética recaída na metafísica que se está a criticar, significaria restabelecer às matemáticas uma prerrogativa que não pode existir se elas são reduzidas a afecções do cérebro humano. De resto, para não nos apoiarmos exclusivamente sobre esse exercício fictício e um tanto marcado de metafísica, remeteremos a *The mismeasure of man* [A falsa medida do homem], de Stephen Jay Gould: sendo o autor um renomado cientista evolucionista, neste livro, por meio da revisão de uma série de antigas teorias pretensamente baseadas em dados empíricos - cada uma das quais submetidas pelo autor a uma reavaliação por meio de cuidadosas análises estatísticas -, questiona-se a tentativa, recorrente, de reificar a inteligência humana. Sem perder isso de vista, deixemos bem claro uma coisa: para nós, a questão não é a de negar a existência de toda e qualquer “natureza” humana, ou mesmo de negar que o pensamento tenha no cérebro uma ocasião fundamental para existir; de maneira muito mais modesta, basta-nos dar a ver que há espaço para afirmar que o cérebro não é a razão suficiente de toda a subjetividade humana, como tampouco comporta, na estrutura de sua anatomia e de sua fisiologia, a totalidade dos expedientes de que se serve o pensamento. Se olharmos a questão por um lado, seríamos levados a reconhecer que realmente existe entre eles - subjetividade, pensamento e cérebro - uma relação necessária: sem cérebro, é razoável dizer que nenhum dos outros dois poderia existir. Por outro lado, não é nem um pouco evidente quais seriam as relações absolutamente necessárias que deveriam ser tidas como explicação suficiente para que, digamos, os cérebros dos grandes gênios fossem vistos como o verdadeiro lugar de produção das obras que são consideradas expressar melhor a subjetividade e a inteligência humanas. Nós concederemos tranquilamente: os fortes indícios no sentido de apontar para um liame entre o cérebro, a subjetividade e a inteligência humanas não podem ser ignorados de maneira alguma. Que eles sejam aceitos como suficientes, no entanto, isso tem de indicar uma patente inadequação lógica desse raciocínio: a de ignorar, por exemplo, que se podemos reconhecer a inteligência no funcionamento material do cérebro, isso geralmente se deve à satisfação de critérios essencialmente abstratos, relativos, dentre outras coisas, à operacionalidade computacional de nossa mente. Com certeza, na história das ciências da mente, a pergunta quanto à possibilidade de o cérebro funcionar como uma máquina de Turing foi bastante frutífera. É preciso observar, mesmo assim, que ninguém nunca foi capaz de estabelecer, de maneira absoluta, uma tal identidade (havendo, aliás, no campo das neurociências, contestações significativas dessa identidade). Ademais, se a necessidade do liame entre cérebro, subjetividade e pensamento não pode ser negada, as suas suficiência e totalidade, as quais estariam desamparadas de qualquer lógica, além de não atestarem nada que se pareça

ensaiado um passo em direção ao logicismo de Frege: não por menos, trata-se do teórico que, ao construir as bases para a lógica moderna (com a escrita cifrada de sua *Begriffsschrift*, a lendária *Conceitografria*), insistia na impossibilidade de fundar a lógica - a ciência que se pretende como a mais certa e exata conhecida dos homens (candidata, inclusive, a fundamento das matemáticas) - sobre uma ciência tão incerta como o era (e ainda é) a psicologia.<sup>494</sup> Obviamente, o ponto de Lacan não é o de que passemos a enxergar o inconsciente como se este fosse um lógico tão hábil quanto o teria sido Frege; antes, do que se trata é de mobilizar os expedientes formais da lógica e da matemática para lidar com algo que, tal como as duas disciplinas, não encontraria nenhuma referência na natureza. E a aposta de Lacan, indo além de qualquer tolice quanto a supor a realidade como sendo absolutamente moldável por nossa linguagem (e indo além até das concepções epistemológicas de Koyré), será a de que a matemática e a lógica passem a ser entendidas como “ciências do real”. Nessa mudança de concepção, não se deve ignorar a incrível torção lacaniana: se anteriormente as matemáticas eram o impossível através do qual as ciências poderiam explicar o real, agora, elas serão ciência do real por nada mais que estarem referidas ao impossível (Cf. LACAN, 1972/1973, p. 72).

\*

Ninguém faz segredo disso, e, de nossa parte, não houve nenhuma tentativa de dissimulá-lo, mas vamos dizê-lo sem meias palavras: não existe absoluta disponibilidade das matemáticas ao arbítrio da vontade humana. Tem-se, certamente, a liberdade para recomeçar e perguntar: “e se houvesse uma geometria que, dispensando-se do postulado das paralelas, ainda fosse geometria a justo título?”. Mas, ao observamos a história do pensamento matemático, constatamos, até que muito tranquilamente, que, se um ponto de partida como esse é pouco

---

minimamente com ciência, não costumam resultar em outra coisa senão em má política (o que possivelmente decorre de se basearem, sem o reconhecer, numa péssima filosofia). Como trata de mostrar Gould em seu livro mencionado acima, a ilusão de delimitar a inteligência baseando-se em traços perfeitamente individualizados e categorizados não raras vezes resulta em puro e simples racismo. Parece-nos, é a mesma coisa que nos diz Ricardo Goldenberg no seguinte excerto: “E o racismo é um erro lógico sobre o real, com consequências políticas de peso. Consiste em selecionar um traço distintivo qualquer e fazer com os portadores dessa marca uma classe com tratamento diferenciado e legislação específica” (GOLDENBERG, 2018, p. 306). E o próprio Lacan talvez tenha indicado uma leitura do racismo nessa direção, por exemplo, ao cunhar o termo *cervidão*, em francês, *cervage*, termo fabricado a partir de cérebro [*cerveau*] e servidão [*servage*] (para tanto, ver LACAN, (1973)/2003, pp. 462 e 463). Quanto ao ensino do psicanalista, arriscaremos dizer que a sua empresa intelectual é um desdobramento extremamente consequente da tese que postula a ligação entre a subjetividade e o ato de dizer. Que ela seja extremamente consequente, não concluiremos disso, no entanto, que ela não possa ser mostrada ignorar todo um domínio da subjetividade descoberto pelas ciências do cérebro; assim como não excluiremos possíveis diálogos da psicanálise lacaniana com essas mesmas ciências (sobre esses dois últimos aspectos, Cf. a obra de Catherine Malabou e Adrian Johnston, *Self and emotional life - philosophy, psychoanalysis and neuroscience [Si mesmo e vida emotiva - filosofia, psicanálise e neurociência]*).

<sup>494</sup> Essa proposta, de fundamentar a lógica na psicologia, talvez fosse comparável, aos olhos de Descartes, à tentativa insensata de derivar o infinito do finito.



comum, mais raro ainda é que ele tenha levado a algum lugar: foi preciso esperar pelos menos até as elaborações conceituais de János Bolyai, Nicolai Lobachewsky e Bernhard Riemann – separados mais de vinte séculos de Euclides – para que essa ideia fosse produtiva a ponto de resultar em algo que pudesse ser chamado de uma geometria não-euclidiana. Em suma, quando se faz matemática, é preciso ser consequente no mais alto grau, mesmo que o começo desse empreendimento desfrute de uma liberdade praticamente irrestrita. Mas, como o exemplo das geometrias não-euclidianas deixa entrever, os matemáticos são também os maiores transgressores das leis que eles mesmos se dão. Eles não saberiam viver sem uma lei, isso é um fato; mas tampouco poderiam conduzir a sua prática sob o jugo de uma Lei que, sendo única, delimitaria para eles uma totalidade pré-definida. Se é verdade que as geometrias não-euclidianas devem poder ser pensadas de acordo com uma lei que assegure a sua jurisdição conceitual, não é menos verdade que, ao se esforçar por pensá-las, os desbravadores desse novo domínio são movidos por algo que não tem na Lei nenhuma referência unívoca. Muito pelo contrário, na ânsia de pensar algo que antes não se deixava pensar, a sua busca se situa para além dessa Lei.<sup>495</sup> De maneira que, nas matemáticas, uma dialética entre a Lei e o desejo parece ditar certas reviravoltas: em momentos decisivos da progressão de suas ideias, os matemáticos decidem não ceder à interdição da Lei, transgredindo esta última para que algo de surpreendentemente produtivo possa advir, a corresponder, assim, ao desejo de pensar uma ideia que antes não era pensável (ou seja, uma ideia que antes era impossível). As matemáticas, como bem sabia Cavallès, não são apenas a medida de inteligibilidade do mundo, mas igualmente a medida de sua própria inteligibilidade. E isso não porque disponham da virtude de fundamentar absolutamente o seu próprio campo, o que se sabe ser impraticável desde o teorema da incompletude de Gödel; mas elas o são enquanto produzem novas ideias, que, se não correspondem à demonstração da legitimidade absoluta das matemáticas como um todo, são ideias absolutas relativamente aos impasses de que surgem (o que, aliás, pode ser verificado no caso do próprio teorema de Gödel). Um movimento dessa ordem, de travessia dos impasses impostos pela interdição de uma Lei, é um movimento com o qual o psicanalista pode aprender alguma coisa, uma vez que a ética da análise seja a de não ceder do desejo. E, de fato, se pensarmos no percurso do psicanalista francês, a dialética entre Lei e desejo havia ocupado, com especial importância, a atenção de Lacan durante o sétimo ano do seminário, nenhum

---

<sup>495</sup> Como Badiou diz em *Théorie du sujet*, um tal processo “(...) se efetua como o desejo matemático de numerar o inumerável, de legalizar o impossível” (BADIOU, 1982, p. 219).

outro senão o ano dedicado à ética da psicanálise.<sup>496</sup> De maneira que, sem pretender subordinar a clínica ao reino da medida, as matemáticas fazem Lacan vislumbrar uma nova possibilidade. Exatamente lá onde a insensatez do inconsciente pareceria exigir do teórico a prudência e, conseqüentemente, o silêncio, a matemática talvez indique um outro caminho: contrariando Wittgenstein, que dizia que onde não se pode falar, deve-se calar, Lacan concebe uma alternativa à sua mudez cética, alternativa que, sem ceder propriamente à imprudência, seria a da escrita formal dos impasses com que tem de se haver o analista.

Se pudemos indicar a pertinência das incursões lógico-matemáticas de Lacan, nem por isso admitiremos que passem despercebidas as dificuldades que elas envolvem: persiste a pergunta sobre como, em psicanálise, essas formalizações seriam possíveis. E, de fato, a maneira de proceder do psicanalista parece em tudo contrária à vagarosa instituição das tratativas das muitas disciplinas científicas com as matemáticas, as quais resultaram num feliz comércio entre umas e outras somente por meio de uma cuidadosa experimentação e discussão de sua validade. Em contraste com esses caminhos pacientemente assentados, Lacan teria providenciado sozinho, como que por meio de um atalho, os lineamentos de uma álgebra e de uma topologia que, no mínimo, provocam algum estranhamento, e que parecem completamente avessas à contestação científica e, portanto, à ciência ela mesma, dado que não sejam diretamente acessíveis nem à demonstração e nem à experimentação. No entanto, sem radicar a nossa exposição quer numa evidência empírica, quer na dedução de um teorema, acreditamos que a melhor via é a de assinalar a importância do impossível para o discurso analítico. Assim, à luz das impossibilidades intrínsecas às matemáticas e da dialética que surge dessas limitações internas é que alguma coisa própria à subjetividade pode ter lugar. No sentido praticamente inverso daquele intentado por Jacques-Alain Miller no seu famoso texto “La suture”<sup>497</sup>, que era o de interpor à lógica moderna o sujeito do inconsciente, alguma subjetividade vem a ser posta em cena por nenhuma outra via senão a indicada pelas próprias matemáticas. Não se trata de uma tentativa de psicanalisar as matemáticas ou mesmo de matematizar a psicanálise, mas sim de deixar que a psicanálise seja, por assim dizer, interpretada pelas matemáticas. No que seguimos uma indicação muito oportuna de Paulo Rona, em seu trabalho sobre as relações entre a psicanálise lacaniana e a topologia:

---

<sup>496</sup> Nese ano do seminário, com efeito, o psicanalista faz ver que a difícil relação entre Lei e desejo, a demandar a concepção de uma extimidade, já havia sido percebida em sua complexidade por São Paulo. Cf. LACAN, 2008c, pp. 103 e 104. Cf. ainda, neste mesmo seminário, a p. 212.

<sup>497</sup> Cf. o capítulo quarto da primeira parte deste trabalho.

Dito de outra maneira, a topologia interpreta a psicanálise, o que vai em sentido estritamente oposto àqueles que tentam interpretar a topologia – mesmo se for necessário dizer que se trata de uma topologia lacaniana – a partir da psicanálise (RONA, 2010, p. 31).

Certamente, a propósito desse tópico, não faria nenhum sentido desprezar a função daquilo que Lacan chama de *matema*, que é a de transmissão integral de um ensino<sup>498</sup>, transmissão alcançável unicamente por intermédio da formalização matemática. Porém, se o recurso psicanalítico às matemáticas devesse ser limitado à transmissão de um ensino, teríamos grande dificuldade em entender porque é que o discurso de Lacan não se pretende como um discurso estritamente científico: se a sua teoria e prática fossem inteiramente esquematizáveis de acordo com a formalização matemática, qual seria o impedimento de fazer da psicanálise uma ciência?

Mas o problema, num sentido muito distinto dessa formalização integral de uma experiência ou mesmo de um experimento, consiste em evidenciar a solidariedade da subjetividade posta em cena pelo inconsciente à capacidade de reescrita que opera tanto nas matemáticas quanto na ciência moderna. Por um lado, isso diz respeito a um tempo descontínuo, de instauração do novo e de rasura do velho. Não à toa, em "Ciência e verdade", o psicanalista destaca os efeitos de emergência de uma verdade científica, aos quais a psicanálise não poderia se manter indiferente: “Ela [a ciência] esquece as peripécias em que nasceu uma vez constituída, ou seja, uma dimensão da verdade, que é exercida em alto grau pela psicanálise” (LACAN, (1966)/1998, p. 884). Só que o esquecimento das peripécias em que se constituiu a verdade científica é a consequência eminente de uma certa formalização, o paradoxal resultado da bem-sucedida esquematização matemática de uma determinada teoria: quando Galileu transpõe o umbral da modernidade científica, viabilizando a matematização geral da física, todo o longo caminho percorrido por ele torna-se, de súbito, invisível, e a sua própria doutrina como que se reveste de uma evidência que obviamente nunca havia existido antes dessa reviravolta. De sorte que a psicanálise não precisa negar a existência do tempo qualquer da física galilaica: esse tempo não-especificado, mas disponível numa série numérica, com o qual pode-se referenciar os corpos num determinado espaço, ele seria prontamente reconhecido no seu direito de legislar sobre todo movimento natural. Mas, como vimos, a existência dessa legislação sobre a natureza pressupõe, não a espacialização do tempo, mas a realocação deste num lugar que não fosse propriamente espacial (assim, a própria natureza descoberta pela física galilaica vem a ser muito pouco natural...). Ou seja, o tempo da física

---

<sup>498</sup> Lembremos que, etimologicamente, matemática vem de *mathêma*, em grego, ensino. Cf. LACAN, 1971/1972, p. 94.

newtoniana, em sua conformação histórica, pressupõe um outro tempo, que é o tempo de um acúmulo qualitativo, a preparar toda uma reviravolta no conhecimento. Desse modo, ele pressupõe um momento a partir do qual um pensamento radicalmente novo tornou-se possível: o movimento de passagem à modernidade galilaica, apesar de resultar numa inédita formalização da física, não é ele mesmo passível de uma formalização absolutamente unívoca. Igualmente, na psicanálise, o que fica de fora da transmissão integral de seu ensino – e, que mesmo assim, a psicanálise lacaniana se esforça por tematizar – é o qualitativo das transformações a serem operadas no registro da subjetividade (que, diga-se de passagem, é a essência de qualquer *práxis* analítica): a creditarmos os esforços de Lacan, o ato psicanalítico teria sido exposto em sua capacidade de escandir o discurso do analisante com o auxílio de uma série de formalizações e exemplos oriundos da lógica e das matemáticas, advertindo-se, assim, os praticantes da análise das descontinuidades que deverão seguir à sua interveniência; mas isso acontece sem que aos analistas tornem-se disponíveis quaisquer meios de calcular de modo infalível como essas transformações deverão acontecer no dia-a-dia da clínica.

Prática amparada na matemática, porém, prática que não calcula nada: como deve ser óbvio, o rigor conceitual da psicanálise não vale o mesmo que o rigor praticado pela ciência moderna. Não se segue dessa discrepância, contudo, que o seu rigor deva ser entendido não valer nada, como se fosse um mero simulacro de rigor. Em vez disso, seria recomendável a consideração um pouco mais séria da filiação da psicanálise lacaniana à topologia. Diga-se, então, que, de certa forma, o que a topologia possibilita a Lacan é levar aos seus extremos a ideia de matemáticas qualitativas, como sabemos, um tema muito caro ao estruturalismo. O que não é nenhum absurdo, porque a topologia é uma espécie de "geometria de borracha" (Cf. AMSTER, 2010a, p. 17), ou bem uma geometria que seria capaz de raciocinar com desenhos "mal feitos" (AMSTER, 2010a, pp. 15 e 16). Logo, uma geometria que procede sem levar em consideração as respectivas dimensões das figuras com que trabalha: do ponto de vista da topologia, quando satisfeitas certas condições, figuras retas e curvas, polígonos regulares e irregulares, todos eles podem ser tomados como se equivalessem entre si (Cf. FLEGG, 2001, p. 17). Se preservadas as relações que caracterizam as vizinhanças de uma determinada região da figura topológica, ela pode ser submetida, nessa região, a inúmeras deformações elásticas (esticar, dobrar, torcer etc.), e isso sem que seja comprometida a equivalência de suas muitas conformações possíveis: dessa maneira, um quadrado, um triângulo, um círculo e mesmo a forma irregular da superfície da membrana de uma ameba podem ser todos tidos como equivalentes. Excetuando-se uma operação em particular, que é a operação do corte (Cf.

FLEGG, 2001, pp. 17), as figuras topológicas tendem a se manter indiferentes à alteração de suas medidas e ângulos, fazendo-se acessíveis a um pensamento extremamente rigoroso que tem por objeto as suas qualidades fundamentais, a saber, os invariantes topológicos. Por sua vez, a introdução do corte nas figuras topológicas geralmente significa uma transformação, isto é, a passagem de uma figura a outra.<sup>499</sup> Quanto a isso, precisamente, é que tem de chamar a atenção o fato de que não existe propriamente uma continuidade entre as figuras topológicas de que se serve Lacan: certamente, existe como que um repertório dessas figuras em seu ensino, mas elas não completam um sistema em si. O que queremos apontar com isso é que a topologia, no ensino de Lacan, não chega nunca a perfazer uma metalinguagem, ainda que o impulso metalinguístico nela esteja contido (Cf. CARRIVE, 2012). E se ela não chega a perfazer uma metalinguagem é principalmente porque ela vem tematizar o corte. “Corte de quê?”, poderíamos perguntar. A resposta, concernente à decifração que deve ter lugar na análise, poderia ser “o corte das superfícies descritas pelo discurso do analisante”: o ato analítico discrimina essas superfícies por ocasião de sua (re)disposição na clínica, por exemplo, ao efetuar uma confrontação de elementos contraditórios que antes mantinham-se disjuntos, e que só podem ser apresentados na sua incompatibilidade por meio da intervenção do analista. Nas palavras absolutamente precisas de Ricardo Goldenberg:

Um analisante pode dizer duas coisas logicamente contraditórias em um breve intervalo de tempo, e acontece não ter como lembrar da primeira que a contradiz enquanto profere a segunda, a menos que haja um analista ali para lembrá-lo. É nisso que consiste levantar o recalco, em saber juntar lé com cré. (...) Ora, como lé e cré configuram o anverso e o reverso de uma contrabanda [isto é, uma faixa de Moebius], juntá-los equivale a cortá-la e a mudar as suas propriedades de superfície que, em relação a este saber específico, terá deixado de ser unilátera para passar a ter duas faces discerníveis pelo analisante. (...) Ei-lo, o famoso *corte!* (GOLDENBERG, 2018, p. 217).

Graças ao analista (ou bem graças àquele que sabe agir enquanto analista) a fala do analisante não seguirá mais indefinidamente num único curso, como se pudesse ser esgotada numa ladainha ao mesmo tempo unidirecional e repetitiva: o ato analítico expõe o discurso do analisante em sua configuração “unilátera” tal como a de uma faixa de Moebius, que é essa figura topológica em que reverso e anverso se encontram diretamente atados, de maneira que dentro e fora comunicam-se num único circuito.

---

<sup>499</sup> Em verdade, a única maneira de essa transformação não ocorrer é a de que, após o corte, as relações que caracterizam as vizinhanças sobre as quais ele incide sejam restauradas.

Não bastaria, contudo, enxergar a faixa de Moebius como uma simples representação do discurso do analisante. É bem verdade que essa figura topológica notável, dita pelos matemáticos “não-orientável” (Cf. FLEGG, 2001, p. 30), providencia à imaginação como que a maneira a mais cômoda de apreender o que possa ser a estranha composição do êxtimo, a saber, aquilo que sendo o mais íntimo é também o mais exterior. Por outra, tem-se aí, numa superfície não-orientável, uma oportunidade ímpar de entender porque a análise progride tão tropegamente, ao dar a ver a qualidade paradoxal da resistência, que é tanto o que possibilita a análise como, igualmente, o seu maior obstáculo: de que outra maneira explicar que um mesmo caminho, que indicava conduzir para além o discurso do analisante, subitamente faça recair em direção aos impasses com que ele se debate interminavelmente? Entretanto, de maneira independente desse aspecto (que não deixa de se propor como uma evidência suplementar ofertada por essas figuras), a topologia, no ensino de Lacan, desempenha uma função eminentemente anti-representativa (como fica mais claro na sua insistência de manipular certas superfícies topológicas, tal como o *cross-cap*, a observar o que nelas seria não especularizável). Em verdade, a topologia é um dos elementos teóricos que melhor caracterizam a anti-representação no pensamento do psicanalista: não é incidental que se tenha apelado a essa geometria tão singular, capaz de raciocinar com desenhos “mal feitos”, e que descubra, assim, como que pelo avesso, a inadequação das representações pictóricas na medida em que disponha tão livremente de seus próprios modelos “defeituosos”. A intuição de um lugar que não corresponda ao espaço da representação situa o analista quanto ao real em torno do qual a sua intervenção precisa se escandir. Assim, o agir com vistas ao real adquire uma certa proeminência a partir da topologia, a dar notícia de uma concepção renovada do significante, que, como Lacan virá a dizer explicitamente no vigésimo ano do seminário, não coincide de maneira alguma com o fonema tal como privilegiado pela linguística estrutural (Cf. LACAN, 1985c, p. 29). De fato, essa tendência de orientar-se pelo real estaria presente em seu ensino pelo menos desde 1960, podendo ser rastreada no seguinte trecho de “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano”:

Esse corte da cadeia significante é único para verificar a estrutura do sujeito como descontinuidade no real. Se a linguística nos promove o significante, ao ver nele o determinante do significado, a análise revela a verdade dessa relação, ao fazer dos furos do sentido os determinantes de seu discurso (LACAN, (1960)/1998, p. 815).

Uma análise só pode depreender realmente os seus efeitos se, além de reconhecer a importância desses furos do sentido, souber tomar partido deles. Com isso, dá-se um perigoso encurtamento das distâncias que separariam modelo e realidade, acentuando a tendência de esvaziar o tempo

da teoria e de apressar o ato analítico. Esvaziamento nada menos que paradoxal, posto tratar-se de um ato que pode apressar-se apenas quando sabe que é isso o que a teoria dele exige. Como diz o psicanalista, numa passagem de "O aturdido":

Minha topologia não é de uma substância que situe além do real aquilo que motiva uma prática. Não é teoria. Mas ela deve dar conta de que haja cortes do discurso tais que modifiquem a estrutura que ele acolhe originalmente (LACAN, (1973)/2003, p. 479).

E, seguindo adiante nesse texto, teríamos ainda a oportunidade de presenciar o cancelamento das distâncias entre topologia e estrutura (como se, de outra forma, uma se limitasse a representar a outra): "A topologia não foi 'feita para nos guiar' na estrutura. Ela é a estrutura - como retroação da ordem de cadeia em que consiste a linguagem" (LACAN, (1973)/2003, p. 485).

Sendo assim, temos a chance de perceber que um dos maiores paradoxos que pesam sobre a psicanálise não é tanto o de que o tempo da teoria tenha sido completamente esvaziado (o que, sabemos, não é nada que tenha de fato acontecido), como o da necessidade de agir sob o influxo do tempo de delimitação de um vazio. Tempo de delimitação que não pode ser confundido com o tempo cronológico de duração das sessões analíticas, especialmente quando a topologia é dita ser a estrutura enquanto "(...) retroação da ordem de cadeia em que consiste a linguagem" (LACAN, (1973)/2003, p. 485). Um aspecto de que Ricardo Goldenberg nos dá a dimensão ao destacar a modalidade lógica do tempo em que o corte incide: "O corte revela a estrutura, uma vez que ele a muda. A *operação* é retroativa. Sabemos como era quando deixou de ser" (GOLDENBERG, 2018, p. 176). Essa extemporaneidade do corte, que faz com que a sua incidência sempre esteja defasada relativamente à estrutura que ele revela, conforma uma temporalidade que repercute sobre toda objetividade a que pode pretender a psicanálise. Graças a ela, o inconsciente não ultrapassa nunca o estatuto de uma hipótese, ainda que se trate de uma hipótese reiteradamente posta à prova na *práxis* analítica por meio das interpretações que nela têm lugar. E, com efeito, a interpretação é de tal maneira a sua prova que não haveria inconsciente senão por ela: "Note-se, o inconsciente é produzido pela interpretação" (GOLDENBERG, 2018, p. 177).<sup>500</sup> As evidências que corroborariam a validade da doutrina analítica, por conseguinte, consistem em algo de essencialmente fugidivo, para não dizer algo de verdadeiramente impossível, oferecendo-se somente no processo de sua desapareição. Que

---

<sup>500</sup> Ou, nas célebres palavras de Aufídius, personagem da peça *Coriolanus*: "So our virtues/ Lie in th'interpretation of the time" (SHAKESPEARE, 2007, p. 1600). Na tradução de Bárbara Heliodora: "As nossas virtudes/ Vão da interpretação que dá o tempo" (SHAKESPEARE, 2016, p. 1171, ato 4, cena 7, versos 51 e 52).

os cinco grandes casos relatados por Freud alimentem a sugestão de que o que eles desenham não passa de uma monumental figura do fracasso clínico, isso tem uma razão de ser: mesmo lá onde o psicanalista não foi bem-sucedido, ele ainda tem a oportunidade de dar a ver como a sua prática efetiva se faz acompanhar de um persistente e irreduzível fracasso. E isso não somente por que ele tenha se mostrado incapaz de ouvir ou de ler o discurso do analisante: a psicanálise não poderia nunca corresponder a uma hermenêutica, assim como tampouco se reduz a uma semiótica. Em vez disso, o caso é o de que a transferência não possa surtir os seus efeitos porque o psicanalista não se mostrou capaz de enlaçar as formações do inconsciente às pulsões (Cf. GOLDENBERG, 2018, p. 221), o que, de outra maneira, daria margem para que as contradições lógicas repontassem no discurso do analisante e, conseqüentemente, para que o corte do ato analítico fosse realizado. Lembremos que a constante releitura que Lacan empreende dos cinco grandes casos de Freud nada mais é que uma tentativa de aprimorar as ferramentas lógicas da psicanálise: com o passar dos anos, uma tal tentativa virá a mobilizar-se na direção de um objetivo principal, que é o de possibilitar ao analista ocupar efetivamente o lugar de objeto a do analisante. Eis porque os erros de interpretação não devem ser caracterizados apenas como falta de escuta ou de leitura por parte do analista: em grande medida eles resultam da incapacidade deste de entender que o ato analítico, longe de ser uma doação arbitrária de sentido, deve afetar, desde o vínculo proporcionado pelo enodamento topológico da análise, uma verdadeira reviravolta lógica no interior do discurso do analisante, ao confrontá-lo com elementos que ali estariam presentes mas que, sem a presença do analista, não conseguiriam fugir à circularidade de sua configuração unilátera. E é por essa via que a psicanálise se faz acompanhar da sombra eminente do fracasso, afinal, não há nenhum meio de providenciar qualquer garantia de que esse vínculo venha a ocorrer ou de que o psicanalista saiba manuseá-lo quando a oportunidade para tanto se apresentar a ele.

O tempo da análise, que excede qualquer objetivação, é um tempo descontínuo, de cortes e de aberturas – um tempo que, graças à erudição de Barbara Cassin, nós podemos aproximar do que os gregos antigos chamavam de *kairos*. E, como no *kairos*, o tempo do ato analítico é a ocasião para que convirjam a *poiêsis* e a *práxis*: como dissemos, trata-se de um tempo de inventividade, que comporta o improviso, em conformidade com a singularidade daquilo o que o confronto com cada analisante exige do analista. Mas, tal como acontece ao matemático que deixa de ceder à interdição de uma determinada Lei (para nos atermos a um mesmo exemplo, diremos, o da interdição de que a geometria não pode ser feita sem respeitar o postulado das paralelas), não é qualquer improviso que o analista pode se permitir no



exercício de sua prática. Na verdade, que o analista deva se autorizar apenas de si mesmo, preceito concorde com aquilo que em seu ofício não seria esquematizável pela teoria, uma tal diretriz não quer dizer em absoluto que ele possa fazer na análise o que lhe der na veneta. Em primeiro lugar, esse não é o caso porque não é o analista quem providencia o material significativo a ser interpretado. E, em segundo lugar, mas não de forma secundária, porque a interpretação tem de ser significativa, ou seja, ela deve ser consequente para com os elementos que fazem contradição no discurso do analisante: ainda que não esteja prevista por eles, ela deve ser capaz de transformar a superfície unilátera sobre a qual ela é suposta incidir como um corte. Certamente, essa componente de improviso da psicanálise reativa a tendência nela presente de esvaziar o tempo da teoria. Ou pelo menos essa componente o faz para um tempo específico da teoria, que é o tempo da reflexão: o mito dos três prisioneiros dizia isso muito bem, pois ele fazia ver que só se sai da incerteza pela antecipação. Mas nem por isso toda antecipação deveria ser entendida conduzir à certeza. A psicanálise, como Lacan a caracterizou em “O mito individual do neurótico”, é realmente uma arte, mais ou menos no sentido em que, segundo o psicanalista, se falava de artes liberais na Idade Média: em suma, uma arte que convém à liberdade. Ou seja, uma arte que não se confunde com um receituário, porque conserva uma medida consigo mesma, que é a medida daquilo que não se esgota senão na sua própria prática (o que, contraditoriamente, é apenas uma maneira de afirmar o seu caráter inesgotável). De maneira que ela guarda uma grande afinidade com a poesia, especialmente com aquilo que nesta é (re)criação a partir do verbo, sendo amparada tanto na equívocidade quanto no princípio de que o dizer nunca se esgota no dito. Como diz Fanny Réguer, assinalando o que essa vinculação implica quanto a um saber não transmissível: “Ser poeta na interpretação, tal seria a recomendação feita ao analista. Mas ser poeta é precisamente o que não se ensina” (RÉGUER, 2017, p. 119).<sup>501</sup> No entanto, como visto ao longo de nosso trabalho, a análise não se resume a isso que poderíamos identificar como sendo a deriva heideggeriana ou jakobsiana do ensino de Lacan. Uma vez que, segundo Lacan, a análise tem de lidar logicamente com os furos do sentido, e fazê-lo por meio da transferência, a conclusão de Ricardo Goldenberg a esse respeito parece-nos irretocável: “É por isso que *a psicanálise não é apenas poesia*” (GOLDENBERG, 2018, p. 221).

---

<sup>501</sup> Não é absurdo declarar que essa conclusão evoca, nem que seja indiretamente, a sentença que Rainer Maria Rilke transmite ao então jovem poeta Franz Xaver Kappus, que buscava saber dos outros, inclusive do próprio Rilke, se os seus versos eram bons: “Ninguém o pode aconselhar ou ajudar - ninguém” (RILKE, 2013, p. 22). Como se sabe, as cartas do consagrado poeta ao jovem que o solicita não são de maneira alguma instruções para desempenhar bem um ofício, mas uma tentativa de fazer com que Kappus indague a si mesmo sobre o que o motiva a ser poeta.

## II. 21. O vazio como elemento que responde pela irreduzível singularidade do “pós-estruturalismo” de Lacan

Mais uma vez, estamos a tropeçar no vazio, esse móvel obscuro em torno do qual o analista deve ser capaz de escandir a sua prática. E não pode nos escapar que é em torno do vazio que vemos Lacan elaborar, no nono ano do seminário, a importância de uma primeira figura topológica de grande relevância para o seu ensino, a saber, o toro, figura que é produzida pela rotação de um círculo em torno ao diâmetro de um outro círculo, este último ortogonal ao primeiro.<sup>502</sup> Os conceitos de falta, de falha e de vazio, que não são exatamente coincidentes, mas que configuram uma espécie de temário da negatividade e da subtração absolutamente imprescindível para o psicanalista, transformam a estrutura lacaniana de modo um tanto significativo quando considerada em relação aos seus pares teóricos. Que Lacan tenha chegado a identificar a estrutura à topologia, esse é um indício suficiente de que a maneira de seu ensino de se relacionar com as matemáticas desenvolve um impulso contido em seu “retorno a Freud”, e que pode muito bem ser designado como um impulso de transgressão do estruturalismo: ele se torna evidente na medida em que a contradição da tendência metalinguística própria à topologia se resolve, retroativamente, pela evidência da impossibilidade de metalinguagem, desnudando, pois, a topologia como estrutura e, simultaneamente, como a-estrutural. Ou ainda, de outra maneira, falaríamos, a propósito de Lacan, num impulso que precocemente antecipa uma vertente pós-estruturalista do próprio estruturalismo.

Para sermos consequentes, observaremos que a prerrogativa de ter sido estruturalista e, logo em seguida, – através do trabalho de atravessar o estruturalismo e de levá-lo aos seus limites – pós-estruturalista, não caberia exclusivamente a Lacan. A bem da verdade, ela pode ser reconhecida em ninguém menos do que no próprio Lévi-Strauss, que, ao longo de sua trajetória, renova sobremaneira o conceito de transformação, a alcançar, ele também, ideias mais dinâmicas da estrutura, as quais apresentam uma legítima orientação topológica: se tomarmos o exemplo de *A oleira ciumenta*, veremos o etnólogo falar de certos mitos que possuiriam a forma de uma garrafa de Klein (Cf. LÉVI-STRAUSS, (1985)/2008, p. 1191), esta última uma superfície que, tal como a faixa de Moebius, seria não-orientável (isto é, não faria uma distinção absoluta entre dentro e fora).<sup>503</sup> Assim, pensando nas afinidades biológicas do

---

<sup>502</sup> Para efeito de imaginação, pode-se pensá-lo como o equivalente à superfície de uma boia ou de uma câmara de pneu.

<sup>503</sup> Numa aproximação inusitada, Lévi-Strauss chega a recorrer a alguns versos do *Tao-Te King*, de Lao Tse, que lembram muito a imagem conceitual elaborada por Heidegger, do oleiro que cria o vaso em torno do vazio (imagem a que recorre Lacan no sétimo ano do seminário, como sabemos): “L’argile est employée à façonner de

conceito lévi-straussiano de transformação, talvez ficássemos tentados a falar das transformações operadas pela topologia na psicanálise lacaniana num mesmo sentido, como sendo processos que dissessem respeito à vida e a certas dinâmicas que lhe seriam próprias. Eduardo Viveiros de Castro, um dos mais formidáveis leitores de Lévi-Strauss, talvez tenha sido quem melhor dimensionou as consequências dessa renovação do conceito de transformação<sup>504</sup> para o pensamento do etnólogo, ao localizar desenvolvimentos tardios de sua trajetória intelectual que estariam muito próximos da filosofia de Gilles Deleuze e de Félix Guattari: se, num primeiro momento, os esquemas combinatórios, em que se reconhecia mais facilmente a ortodoxia do estruturalismo, eram aplicados com o claro intuito de objetivar a racionalidade do pensamento indígena, num momento posterior essa inclinação algébrico-combinatória cede o lugar a um estudo dos mitos que não se pretende de forma alguma como a sua metalinguagem<sup>505</sup>, propondo-se, de outra maneira, estabelecer uma relação com o que neles seria propriamente outro, em vez de buscar restabelecer a eles o que poderia ser considerado “razoável”. Como que visando opor o “método do mito” ao “mito do método” (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 259), para o “último” Lévi-Strauss, aquilo que faria com que os mitos se pensem entre si (e isso, deixemos claro, porque eles só se pensam uns nos outros) seria um desequilíbrio intrínseco a eles, o que permitiria tomá-los como se eles fossem o pensamento desse próprio desequilíbrio, isto é, o da “(...) disparidade em que consiste o ser do mundo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 249). Ora, o que impede de reconhecer aí, na travessia de superfícies topológicas que reproduzem um desequilíbrio que lhes seria imanente, o essencial do trabalho da análise? A consultarmos a seguinte passagem de *Metafísicas*

---

vases/ Mais c'est du vide interne / Que dépend leur usage / [...] / L'être a des aptitudes / Que le non-être emploie” [“A argila é empregada para aos vasos dar vazão/ Mas é do vazio interno/ que depende a sua função/ [...] / O ser tem aptidões/ A que o não-ser dá emprego”] (LÉVI-STRAUSS, (1985)/2008, p. 1207, nota de rodapé).

<sup>504</sup> Repare-se nesta seguinte passagem de *Metafísicas canibais*: “A conclusão geral que se pode tirar é que a noção estruturalista de transformação sofreu ela própria uma dupla transformação, histórica e estrutural – na verdade, uma única transformação complexa, que a transformou em uma operação simultaneamente ‘histórica’ e ‘estrutural’. Essa mudança se deve em parte à influência, sobre Lévi-Strauss, das novas interpretações matemáticas disponíveis (René Thom, Jean Petitot); mas sobretudo, penso eu, à mudança do tipo de objeto privilegiado por sua antropologia. A partir de uma figura inicial de caráter principalmente algébrico-combinatório, a transformação veio se deformando e autodefazendo até tornar-se uma figura com características muito mais topológicas e dinâmicas que o que ela era em sua primeira versão. As fronteiras entre permutação sintática e inovação semântica, deslocamento lógico e condensação morfogenética, tornaram-se mais tortuosas, contestadas, complicadas. A oposição entre a forma e a força (as transformações e as fluxões) perdeu seus contornos, e de certa maneira, se enfraqueceu” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 236).

<sup>505</sup> O que vai na contramão de certas interpretações das *Mitológicas*, como, por exemplo, a de Markus Gabriel em *Mithology, Madness and Laughter* [*Mitologia, Loucura e Riso*], ou a de Ruy Fausto em “Dialética, Estruturalismo, Pré(Pós)-Estruturalismo”. Uma tal perspectiva torna ainda mais complexo todo esforço de situar o pensamento de Lévi-Strauss a respeito dos mitos, porque, além da função de permutação algébrica a que fazem menção seus primeiros trabalhos estruturalistas, haveria outros princípios de composição a partir dos quais eles seriam pensados e expostos, princípios decididamente menos afeitos a uma organicidade estrutural.

*canibais*, dedicada a explicar as consequências que resultam de encarar os mitos enquanto pensamento do desequilíbrio, teríamos a impressão de que ela pode ser lida com total proveito pelos psicanalistas:

O próprio de todo mito ou grupo de mitos é de proibir que nos encerremos nele: sempre chega um momento, no decorrer da análise, em que um problema se coloca cuja resolução obriga a sair do círculo que a análise havia traçado (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 248).

Mas aqui é preciso levar muito a sério o que diz Lacan no vigésimo ano do seminário, sobre o seu cuidado de “não recorrer jamais a nenhuma substância”, de “não se referir jamais a nenhum ser”, e de “estar em ruptura para com o que quer que seja que se enuncie como filosofia” (Cf. LACAN, 1985c, p. 11).

Não podemos continuar, assim, com comparações desse gênero, se a consequência esperável dessas comparações for a de concluir de maneira favorável a uma equivalência absoluta no que diz respeito à forma de a etnologia lévi-straussiana e a psicanálise lacaniana reportarem-se à topologia. Antes, seremos obrigados a reparar na já aludida diferença mínima entre as duas, diferença que, a bem dizer, tem a dimensão de um nada, sendo apreciável justamente como se fosse igual a zero. O vazio – de substância, de ser, de filosofia – é que responde, aqui, por essa diferença mínima entre o (pós-)estruturalismo de Lacan e o de Lévi-Strauss, a despeito de que certos movimentos que conduzem ao incremento de complexidade de suas ideias possam ser entendidos terem se desenvolvido paralelamente uns aos outros. Sem ignorar a ironia do que diremos agora, parece-nos bastante significativo que Viveiros de Castro entenda ser possível aproximar o pensamento tardio de Lévi-Strauss da filosofia de Deleuze e de Guattari, como se o distanciamento do antropólogo relativamente à filosofia clássica o fizesse deparar-se com uma história da filosofia alternativa (uma “história um pouco maldita, um pouco escondida”, como dizia Deleuze em *Spinoza et le problème de l'expression* [*Spinoza e o problema da expressão*]<sup>506</sup>), talvez a descortinar afinidades insuspeitas com os estoicos, com Espinosa e com Nietzsche, em vez de fazê-lo render homenagem a Platão, Descartes ou Hegel; ao passo que Lacan, que se manteve sempre em companhia de nomes mais “clássicos” ou integrantes de uma cronologia “oficial” (por exemplo, Sócrates, Platão, Aristóteles, Descartes, Hegel e Heidegger, para ficarmos nos mais óbvios), tendo emprestado a eles conceitos cruciais, termina por romper com “o que quer que seja que se enuncie como filosofia”. A direção inversa dessas movimentações é tanto mais significativa na medida em

---

<sup>506</sup> Cf. DELEUZE, 1968, p. 299.

que, da parte do psicanalista, não havia propriamente desconhecimento dessa história alternativa da filosofia, especialmente sob a forma que lhe conferiu Deleuze tanto em seus trabalhos mais “autênticos” como naqueles de cunho mais historiográfico. É bom termos em mente que, a partir de um certo período, as referências aos estoicos vêm efetivamente à cena principal no ensino do psicanalista, e chegam mesmo a desfrutar de um certo prestígio em seus escritos e falas, algumas vezes em evidente conflito com sua pretensa vinculação a Saussure e à linguística estrutural. E, como se pode constatar pela décima quarta sessão do décimo sexto ano de seu seminário<sup>507</sup>, a possibilidade de referir-se aos estoicos como iniciadores de uma tradição de pensamento que, no que diz respeito à linguagem, incluiria o próprio Lacan, uma tal possibilidade parece ser devida precisamente à *Lógica do sentido* de Deleuze.<sup>508</sup> Mas, mesmo nesse seminário, em que dá a entender que teria sido influenciado por Deleuze, Lacan insiste em negar qualquer naturalismo, declarando que a única natividade com que a psicanálise realmente tem de lidar é aquela implicada pelo banho de significantes que o sujeito do inconsciente toma ao vir ao mundo (Cf. LACAN, 1968/69, p. 208): da *Lógica do sentido*, ele retém apenas a ideia dos incorpóreos, e nada da efetividade física dos corpos. Se nos é permitido um jogo de palavras, diremos que essa apropriação dessubstancializada da *Lógica do sentido*, embora tenha alguma lógica, faz pouquíssimo sentido - o que os leitores de Deleuze provavelmente confirmariam, por ser uma apropriação um tanto atípica, para não dizer completamente inadequada desde o ponto de vista do que essa obra de fato teria desenvolvido. Mas a inadequação dessa apropriação, como de costume, não desaprova completamente Lacan, afinal, o que importa para o psicanalista são exatamente os furos do sentido.

Repetiremos essa última afirmação, só que de uma maneira um pouco mais completa: o que importa para o psicanalista são os furos do sentido, e isso muito precisamente na medida em que uma lógica possa recomendar alguma prudência quanto à existência que esses furos colocariam em causa. Não se trata, no entanto, da existência dos corpos e de suas afecções, como podemos presumir quase que automaticamente por termos destacado a apropriação *sui generis* que Lacan faz do estoicismo de Deleuze. Em vez da física dos corpos, trata-se daquilo que é feito ex-istir pela imersão do sujeito na matéria dos significantes, exatamente o impossível que concerniria à lógica e às matemáticas. A seguir o que diz Lacan no décimo nono ano de seu seminário, em seu esforço de localizar o estatuto dessa singular existência:

---

<sup>507</sup> Sessão a ocorrer no dia 12 de março de 1969.

<sup>508</sup> Filósofo que, diga-se de passagem, também fazia as suas incursões topológicas, por exemplo, quando fala, a propósito de um romance de Lewis Carroll, de um artefato fictício, que seria uma bolsa costurada “*in the wrong way*” [no sentido errado], artefato com a estrutura praticamente idêntica à de uma figura topológica não-orientável.

“Não há existência senão sobre um fundo de inexistência, e inversamente: ex-sistir não tem seu apoio a não ser num fora que não é” (LACAN, 1971/72, p. 88). Se aquilo que é dito ex-sistir encontra apoio num “fora que não é”, isso acontece porque a presença de si a si, a que corresponderia a pura posição do ser, não alcança de forma alguma a (in)consistência que seria própria àquela. E, por essa época, o meio que Lacan acredita ser o mais adequado para evidenciar essa inadequação é o de retomar a discussão que Platão havia realizado no *Parmênides*, sobre o Um, e suplementá-la por intermédio de algumas das mais revolucionárias ideias de Frege e de Cantor, confrontando a doutrina clássica do ser com a moderna teoria dos conjuntos. Ao escolher um diálogo em que as bases do próprio platonismo são questionadas (quando, logo em seu início, envereda por uma refutação abreviada da chamada teoria das formas), Lacan providencia, com o auxílio da lógica e das matemáticas, uma saída inesperada para um problema de longa data: sem restabelecer de imediato a eminência das Ideias platônicas, mas tampouco sem evadir-se àquilo o que as matemáticas afetariam ao ser, o psicanalista pode enunciar “há do Um” [em francês, *Il l’y a de l’Un*]. Isso, que na sua integridade impossível não pode ser enunciado pela fala sem descaracterizar completamente aquilo de que se pretenderia falar (portanto, isso que é imprevisível), não virá para confirmar a partição rigorosa da filosofia eleática, que assinava impreterivelmente ao ser o ser, e ao não-ser, o não-ser. Afirmar que há do Um não é fazer do Um a dependência de todo ser, como se a excluir da existência qualquer coisa em que o múltiplo se fizesse reconhecer: o partitivo empregado na fórmula original do psicanalista, “de”, quer dizer que o Um não abarca o Todo. Muito pelo contrário, o “de” situa o Um como uma parte, ou bem como um produto: se a teoria dos conjuntos permite dizer que “há do Um”, ela tem de mostrar as relações íntimas desse Um para com o múltiplo. Ou, para ser mais específico, ela mostra realmente a relação entretida pelo Um com o múltiplo, que é uma relação de reiteração, possível apenas porque o Um é entendido não ser primeiro, sendo, antes, ele mesmo, o resultado da reiteração do conjunto vazio. Como o diz Lacan, comentando uma das consequências mais importantes da refundação moderna das matemáticas: “A sequência dos números naturais não é suportada por nada de outro senão a reiteração do Um, o Um saído do conjunto vazio” (LACAN, 1971/72, p. 102). Toda a existência dos números, portanto, estaria baseada numa inexistência, ou numa ex-istência, um “fora que não é”, sobre o qual a extravagância de seu ser encontra um apoio impossível, mas, ainda assim, pensável. E é em referência a isso que a lógica e as matemáticas seriam de uma pertinência incontornável para a psicanálise.

Esquivando-nos a qualquer evidência quanto ao partido ontológico que o psicanalista supostamente deveria tomar, o que se pode constatar de fato é que o significante é entendido acusar uma vergonha à ontologia (Cf. LACAN, 1971/72, p. 80).<sup>509</sup> Notável, pois, é o efeito cáustico que o psicanalista acreditava depreender-se do significante sobre o discurso filosófico, sobretudo nesse momento em que, deslocando-se de seu paradigma linguístico, ele teria encontrado amparo nas matemáticas - mais especificamente, naquilo que nelas faria o pensamento descolar de qualquer “pura posição do ser”, mirando-se, assim, o fundamento que os números naturais teriam encontrado no conjunto vazio. Não por outra, as figuras topológicas conformadas em torno ao vazio, como seria o caso do toro, podem ser vistas iniciar o lento processo de desdobrar toda uma renovação do que se entende por significante. De maneira que é mais do que razoável concluir que Paulo Rona está absolutamente correto quando assinala que o “(...) fundamento do emprego da topologia [por Lacan] deve residir no enquadre do significante na teoria dos conjuntos” (RONA, 2010, p. 30). Afinal, é em referência àquilo que perdura em face da contradição que o vazio é mobilizado, e, surpreendentemente, é também por essa via que Lacan aceita o parentesco de seu pensamento com o estoicismo antigo. A saber, enquanto o estoicismo é considerado precursor da partição entre função e argumento<sup>510</sup>, reinventada ou inventada a justo título por Frege e por sua inédita escrita simbólica. O mesmo Frege, diga-se de passagem, que, nos *Fundamentos da aritmética*, ao tratar do conceito de “diferente de si próprio”, conceito que teria o número zero como sua extensão, diz: “Que um conceito contenha uma contradição, nem sempre é tão evidente que dispense investigação” (FREGE, 1983, p. 258). Essa perspectiva lógica, que entrava em desacordo com o formalismo de Hilbert por não admitir a ausência de contradição como critério necessário ou suficiente para validar um conceito (Cf. RONA, 2010, p. 118), orienta-se em referência a um objeto, nem que seja pela ausência deste último: o conceito cuja extensão é zero - a saber, o conceito de “diferente de si próprio” - é contraditório, mas admissível logicamente, desde que se esteja ciente de que nenhum objeto cai sob ele. A objetividade em questão, por conseguinte, é irrepresentável, mas, ainda assim, a sua ex-istência é irrecusável para o pensamento, posto ela situar um fora de toda representação que faz com que, para que seja, ela não dependa de os seres racionais pensarem nela ou não: não se trata, por conseguinte, da objetividade de algo reconhecido existir na realidade empírica, mas, em vez disso, trata-se de um pensamento que

---

<sup>509</sup> É factível estabelecer por aí um dos possíveis sentidos para mais um conhecido jogo de palavras a constar do ensino do psicanalista, tendo Lacan se utilizado de *ontologie*, ontologia, e *honte*, vergonha, para cunhar, sem nada alterar na palavra falada (posto que a palavra cunhada será homófona à palavra francesa correspondente a ontologia), o neologismo *hontologie*. Cf. LACAN, 1969/70, p. 122.

<sup>510</sup> Como se sabe, substituta, na lógica moderna, da partição aristotélica entre sujeito e predicado.

objeta absolutamente a ser integrado por essa mesma realidade.<sup>511</sup> Dessa mesma forma, o “Há do Um” de Lacan nada tem que ver com as existências mundanas, nem mesmo com a existência daquelas unidades biológicas às quais é possível se referir como indivíduos (Cf. LACAN, 1971/72, p. 91). Se o estoicismo comparece aqui, ele comparece retroativamente, apenas porque a lógica e a matemática souberam tomar do zero e descobrir nele algo mais do que a abstração ou a simples falsidade. Desde Frege, o 0 não pode mais ser enxergado como se correspondesse ao puro não-ser, como se se tratasse, assim, do erro em face do qual o 1 se apresentaria como a verdade em sua plenitude. E é isso o que Lacan nos diz muito diretamente no seguinte trecho do décimo nono ano de seu seminário:

Pelo que não se deve crer que 0 e 1, aqui, notam a oposição da verdade e do erro. É a revelação que não adquire o seu valor senão [retroativamente,] *nachträglich*, por [meio de] Frege e Cantor, de que esse 0 – dito do erro – que sobrecarregava os estoicos, para quem era isso, isso que conduzia à encantadora loucura da *implicação material*, que não é por nada que ela foi recusada por alguns, é o que ela [a implicação material] coloca, que a implicação é verdadeira, [qual seja,] a que faz resultar a *verdade* formulada do *erro* formulado (LACAN, 1971/72, p. 109).

Ao que tudo indica, no entender de Lacan, a implicação material é aquela que mapeia uma extensão idêntica para duas proposições quanto ao seu valor de verdade, de maneira que ou se dá a negação de uma dada proposição ou, em contrário, a afirmação da proposição que a primeira implica.

É esse todo o raciocínio que, segundo a interpretação que o psicanalista promove de Frege, permite admitir o número zero como o verdadeiro fundamento lógico da aritmética: se duas funções F e G estão de tal maneira vinculadas a uma relação  $\varphi$  que faz corresponder a cada elemento de F um único elemento de G, e, inversamente, a cada elemento de G um único elemento de F, a sua extensão é equinumerica (sendo necessário lembrar que, na concepção fregeana, o conceito de número refere-se a essa extensão). Se o conceito que define a função F é o conceito de “diferente de si próprio”, nenhum objeto pode cair sob esse conceito. Da mesma forma, nenhum objeto cairá sob a função G, caso contrário, a um elemento de G não corresponderia nenhum elemento de F. Portanto, o erro formulado no conceito de “diferente de

---

<sup>511</sup> Quando fala daquelas que poderiam ser consideradas as condições de verdade de uma proposição, diz Frege o seguinte: “É também uma destas condições, por exemplo, que pelo cérebro circule sangue em quantidade suficiente e do tipo certo - ao menos pelo que se sabe; mas a verdade de nossa última proposição não depende disto; ela permaneceria verdadeira ainda que isto não mais ocorresse; e mesmo se todos os seres racionais passassem ao mesmo tempo a hibernar, ela não seria neste ínterim suprimida, mas permaneceria completamente inalterada. O fato é que a verdade de uma proposição não é ser ela pensada” (FREGE, 1983, p. 261).



si próprio” implica a verdade formulada na extensão equinúmerica que F mantém com G, porque nenhum objeto cai sob a função F; logo, o número dessa extensão equinúmerica é zero, e ele encontra-se assente sobre bases puramente lógicas.<sup>512</sup> Apesar do fracasso do empreendimento logicista de Frege, que lhe foi dado conhecer no final da vida por sua breve correspondência com Russell, a resolução fregeana tem de ser levada em consideração quanto a um aspecto crucial: a possibilidade inteiramente lógica de fazer valer que o número um, sucessor do número zero, seja pensado como a reiteração do vazio em que consiste este último. Se o número zero é o número que convém ao conceito de “diferente de si próprio”, ou bem ao conceito de “igual a 0 mas diferente de 0”, o número 1 é o que convém ao conceito de “igual a 0” (Cf. FREGE, 1983, p. 260), posto que, sob a função descrita por esse conceito, cai pelo menos um objeto, a saber, o número zero, conformando, assim, uma extensão que é equinúmerica a 1. Disso se segue que, tal como para o zero, “(...) a legitimidade objetiva da definição do 1 não pressupõe nenhum fato observado” (FREGE, 1983, p. 260). Além do quê, com isso, a série dos números naturais vem a ser o produto de infinitas reiterações do zero: 1 é o número que convém ao conceito de “igual a 0”; 2 é o número que convém ao conceito de “igual a 0 ou a 1”; 3 é o número que convém ao conceito de “igual a 0, 1 ou 2”; etc. E vê-se operar uma decisiva transgressão da antiga partição filosófica, de um ser e de um não-ser absolutamente separados um do outro e estanques em suas respectivas posições, pois a própria verdade é que se reparte numa divisão, ao mesmo tempo em que a totalidade não pode mais assisti-la, afinal, existirá sempre um número maior que o maior número conhecido, encontrando-se ele ao alcance da simples adição de 1 ao último número escrito (ou, ainda, encontrando-se ele ao alcance da reiteração do vazio deste último número):

0 tem tanto valor verídico quanto 1, porque 0 não é a negação da verdade 1, mas a verdade da falta que consiste em que ao 2 falta o 1. O que quer dizer, sobre o plano da verdade, que a verdade não pode falar senão por se afirmar na ocasião, como se faz durante séculos, de ser a dupla verdade, mas jamais a verdade completa (LACAN, 1971/72, p. 109).

É pelo valor verídico do zero que se tenta mostrar como o discurso analítico se ocupa de percursos dispostos segundo o encadeamento de séries produzidas de forma completamente independente da realidade empírica dos fatos.

---

<sup>512</sup> Como diz Frege, ele poderia muito bem escolher, em lugar do conceito de “diferente de si próprio”, “qualquer outro conceito sob o qual nada cai” (FREGE, 1983, p. 259), digamos, por exemplo, o conceito de “unicórnios nascidos em 1987 em qualquer dos zoológicos da cidade do Rio de Janeiro”. Já que sob esse último conceito também não cai nenhum objeto, a sua extensão seria zero, igualmente. Contudo, ao optar por um conceito inteiramente lógico, Frege elimina qualquer vinculação empírica de sua empresa teórica.

O vazio, que veio a ser descoberto como uma fonte inesgotável para a construção da série infinita dos números naturais, alcança uma efetividade de natureza singular, a saber, uma efetividade que introduz uma desproporção entre causa e efeito, pela contestação decisiva e muito peculiar que pôde opor ao mote clássico do *ex nihilo nihil*.<sup>513</sup> E essa desproporção entre causa e efeito é crucial para a psicanálise, porque o desejo, a ser distinguido de toda demanda, é capaz de descrever seus improváveis percursos exatamente por não se esgotar no consumo de nenhum objeto, especialmente quando se encontra referido ao objeto que o causaria, qual seja, o objeto pequeno a. Quanto a esse aspecto, acompanharemos o que, de maneira muito precisa, diz Luiz Fernando Botto Garcia:

Aqui está toda a importância da não substancialidade, da não facticidade do objeto a: caso fosse algo de positivo, desejar seria consumir o objeto, esgotando, assim, tanto causa quanto efeito. É por isso que, exatamente por ser o a esse operador vazio, deve haver, entre causa e efeito, uma hiância (GARCIA, 2015, p. 150).

Mas, sob a ótica dessa desproporção, não poderia ainda Lacan ser remetido à *Lógica do sentido*? A discriminação da série dos quase-efeitos a inserir-se no nível dos incorpóreos, em desproporção evidente com a série das causas localizada no domínio físico dos corpos, não providenciaria ela um critério suficiente para situar a psicanálise lacaniana? Um critério, observemos, a ser providenciado por um mesmo impulso de Deleuze de recuperar a partilha dos seres e dos conceitos efetuada pelo estoicismo antigo – o que também leva Deleuze, na *Lógica do sentido*, a tratar do “poder infinito da linguagem de falar sobre as palavras” (DELEUZE, 1974, p. 31), destacando, então, o que ele chama de “paradoxo de Frege”<sup>514</sup> (Cf. DELEUZE, 1974, p. 32), que seria a operação iterativa segundo a qual nunca coincidiriam um nome e o nome desse nome, a resultar, pois, na produção de uma série infinita de nomeações. Esclareçamos, então, uma coisa: a recapitulação desse curioso expediente, a conjugar Platão e Frege, não visa apresentar, de uma vez por todas e com absoluta limpidez, as diferenças entre, digamos, Lacan e Deleuze. Ela visa, sim, colocar em cena uma diferença, mas por meio de um processo que não apele tão enfaticamente aos fundamentos de suas respectivas “doutrinas ontológicas”. Aquilo para que o gostaríamos de chamar a atenção é para o fato de que, mesmo tendo a seu dispor todo o poderoso ferramental de uma filosofia completamente nova, como o

---

<sup>513</sup> Muito peculiar porque, afinal, é a partir da escrita do símbolo 0, impossível de ser igualado ao nada, que deriva toda uma nova escrita dos números naturais.

<sup>514</sup> Como vemos na seguinte passagem: “Se concordamos em considerar a proposição como um nome, é evidente que todo nome que designa um objeto pode se tornar objeto de um novo nome que designa seu sentido:  $n_1$  sendo dado remete a  $n_2$  que designa o sentido de  $n_1$ ,  $n_2$  a  $n_3$  etc. Para cada um de seus nomes, a linguagem deve conter um nome para o sentido deste nome. Esta proliferação infinita de entidades verbais é conhecida como paradoxo de Frege” (DELEUZE, 1974, p. 32).

seria a filosofia deleuziana (isto é, a admitir o paradigma da ontologia clássica), Lacan não ultrapassa um determinado limite. E isso talvez encontre na sua anti-filosofia, por ele professada explicitamente ao final de seu ensino, um indicativo suficiente, quando se torna cada vez mais necessário reservar à psicanálise um campo de atuação consideravelmente modesto quando comparado com aquele visado pela *Lógica do sentido* (e, claro, com aquele visado pelas obras que a ela se seguiriam, em particular, as que conformam o ambicioso projeto de *Capitalismo e Esquizofrenia*, cujo primeiro tomo corresponde precisamente ao *Anti-Édipo*). Por um lado, quisemos apontar, assim, que Deleuze não poderia ser dito desconhecer as relações entre a lógica moderna e o estoicismo antigo, tendo ele mesmo se aventurado a explorar as suas potencialidades formais, inclusive numa tentativa de evitar a abolição do empirismo. Podemos mesmo dizer que, de sua parte, as comunicações com a psicanálise lacaniana não estariam de todo interditas.<sup>515</sup> Mas, ainda assim, teríamos a recusa de Lacan de aceitar essa ou qualquer outra ontologia: dessa forma, determina-se o viés da acolhida do corpo pela psicanálise. O que vem a ser um detalhe de suma importância.<sup>516</sup>

## II. 22. A formulação da proposição “Não há relação sexual”: o passo cantoriano avançado por Jacques Lacan

Respeitando as aludidas diferenças, acreditamos conduzir a discussão de uma maneira um pouco mais apropriada para entender a insistência de Lacan quando diz, por exemplo, que as repetições, enquanto fenômeno clínico, não passam de fatos de discurso (Cf. LACAN, 1985c,

---

<sup>515</sup> De certa maneira, isso é válido até a escrita de *O Anti-Édipo*. No entanto, é a partir desse livro que a irreduzível diferença ontológica entre Deleuze e Lacan começa a cobrar o seu preço, exigindo do primeiro um posicionamento que, a mais e mais, deverá distanciar-lo em definitivo do psicanalista.

<sup>516</sup> Não há dúvida de que existe aqui um ponto muito sensível que articula toda uma discussão sobre a ontologia ainda em curso. Mas, no que diz respeito às diferenças irreduzíveis que separam Lacan e Deleuze, nós preferimos não assumir de pronto as distinções propostas seja por Badiou, seja por Žižek. Ainda que o psicanalista dê a pensar uma ontologia que se oponha àquela concebida por Deleuze, essa distinção não se apresenta tão claramente em seu ensino, ou pelo menos não em termos propriamente ontológicos. Além disso, ao assumir o que propõem Badiou e Deleuze a esse respeito, perde-se de vista uma série de proximidades muito pertinentes entre Lacan e Deleuze: no ensaio “The Inverse Side of the Structure: Žižek on Deleuze on Lacan” [“O Lado Inverso da Estrutura: Žižek sobre Deleuze sobre Lacan”] - que, por sua vez, trata do livro de Žižek dedicado ao filósofo francês, *Organs without bodies: on Deleuze and consequences [Órgãos sem corpos: sobre Deleuze, e as suas consequências]* -, David W. Smith acusa a estranha ausência nesse livro de uma discussão que parece sumamente importante para a argumentação do filósofo esloveno, a saber, a discussão quanto ao legado lacaniano de Deleuze, que estaria presente, segundo Smith, não só em *Lógica do sentido*, mas também no *Anti-Édipo* (Cf. SMITH, 2012). Reconhecendo essa proximidade que recebe tão pouca atenção, a nossa tese tem como um de seus objetivos indicar que Badiou e Deleuze conduzem a ética lacaniana a consequências ontológicas distintas e até mesmo contraditórias, e que, se o primeiro tende a mal interpretar o segundo desde a categoria do Um (como o indica, aliás, David W. Smith no ensaio “Mathematics and the Theory of Multiplicities: Deleuze and Badiou revisited” [“As matemáticas e a Teoria das multiplicidades: Deleuze e Badiou revisitados”]), os discípulos da filosofia da diferença geralmente falham em perceber quais as consequências de pensar um novo sujeito desde os ensinamentos de Lacan: a desproporção da razão que Badiou afirma a partir das ideias do psicanalista não se adstringe jamais à resignação, às paixões tristes ou às fixações estatais.

p. 20). Haveria nessa observação, certamente, a possibilidade de rastrear algo como a continuidade de um privilégio concedido por Lacan à linguagem que, em meio a diversos fatores, não só favoreceu a acolhida do estruturalismo como também teria sido decisivamente influenciado por esta última: situando-nos relativamente a esse extremo do ensino do psicanalista (posto que a sentença que caracteriza o fenômeno clínico da repetição como fato de discurso pertence ao vigésimo ano do seminário), podemos reiterar, com Balmès, que estrutura é um dos nomes da coisa lacaniana (Cf. BALMÈS, 2011, p. 32). Com essa referência à permanência da estrutura, entretanto, não estamos a advogar nenhuma constância absoluta no ensino do psicanalista, como se pressupuséssemos que a sua essência seria exprimível imediatamente como uma verdade inequívoca e facilmente reconhecível como tal. Seria preciso não ter olhos para não enxergar que a contradição frutifica ao longo de todo esse ensino, a sua espantosa auto-definição como uma anti-filosofia constituindo uma evidência simplesmente incontornável disso: depois de tanto recorrer à filosofia, de convocar alguns de seus principais nomes ao *front* de uma guerra interminável movida contra a psicologia e os mais variados avatares do empirismo, porque dispensar-se de sua ajuda em um momento que de maneira alguma poderia ser considerado menos crítico (afinal, a essa altura, era precisamente a positividade da linguística estrutural que se tornava cada vez menos óbvia)? Sem pretender dar uma resposta definitiva a essa questão, notaremos que, a despeito de o simbólico ainda acusar, nos últimos anos do ensino de Lacan, uma “(...) desordem essencial que nasce da junção da linguagem e do sexual” (Cf. BALMÈS, 2011, p. 16), ele o faz por meios ligeiramente distintos daqueles de que se valeu o psicanalista durante a década de 1950.

Anteriormente, quando do “retorno a Freud”, ao aventurar-se pela via que lhe indicava a antropologia estrutural, Lacan percorria uma trilha que o conduzia, às vezes de maneira bastante apressada, à clareira da exceção em que o simbólico permitiria discernir o vivente que fala: como vimos, esse era o desfecho de um percurso interno à trajetória lacaniana, um a partir do qual tentar corresponder à aspiração de realizar uma evidente passagem da natureza à cultura, aspiração que, não sem contradição, vinha alinhar figuras tão díspares entre si como Hegel, Lévi-Strauss, Heidegger e Jakobson. A prevalência que o simbólico adquire por essa época se deve, em grande parte, à sua pretensa capacidade de fazer furo no real: no referido momento do ensino de Lacan, sendo o próprio simbólico concebido como o principal fator responsável por desemparelhar o desejo humano daquelas que seriam as suas determinações naturais, não lhe caberia deparar ao vivente que fala uma situação ontológica isenta de equívocos. Contudo, por intermédio do simbólico, visava-se pelo menos a possibilidade de

situar a não-situação do homem, em especial a partir do reconhecimento intersubjetivo da negatividade de seu desejo. Dessa maneira, tencionamos descobrir uma tendência de longo alcance no ensino de Lacan, a compreender inclusive a elaboração de uma primeira teoria do imaginário: por um período considerável (digamos, da década de 1930 até o final da década de 1950), a recuperação do núcleo racional do legado da psicanálise é mediada pela tentativa de proceder à manutenção, em diferentes graus, do que seria a originalidade disso que Freud chama de pulsão de morte (sendo ela remetida, primeiramente, nas décadas de 1930 e 1940, à prematuração do bebê humano e à complementação imaginária desta última; e, depois, na década de 1950, à insistência significativa, então acrescida aos elementos anteriores). A morbidez do desejo humano – atravessado, ainda que obliquamente, em um e outro de seus meridianos pela negatividade hegeliana e pelo ser-para-a-morte heideggeriano – depararia uma anti-natureza que lhe seria inescapável, e que exigiria sempre o torneio linguageiro a que acaba por fazer menção o nome estrutura. Indo além, diremos que, durante a década de 1960, não só se mantém essa tentativa de assinalar a originalidade do conceito freudiano de pulsão de morte, como ela se intensifica, com o auxílio da recuperação ou da invenção de outros conceitos, imprescindíveis para o prosseguimento do ensino do psicanalista francês: apresentam-se, pois, no limiar a separar a década de 1950 da década de 1960 (isto é, no sétimo ano do seminário), a Coisa e o gozo; logo em seguida, aquele que provavelmente é o mais importante conceito lacaniano, nenhum outro senão o de objeto a. Na sequência dos seminários, a dança das cadeiras que esses três conceitos deverão realizar entre si e com outros elementos teóricos – tais como a demanda, o desejo, a pulsão e o significante – descreverá trajetórias de alternada ausência e presença extremamente difíceis de retrair, cuja cartografia ainda desconcerta os comentadores. Trajetórias tanto mais difíceis de retrair quanto o real venha se interpor em sua configuração, redefinindo drasticamente os lugares por eles ocupados, mesmo que nunca se chegue a anular por completo as suas posições prévias. Em especial, destacaremos a esse propósito a releitura das pulsões empreendida no décimo primeiro ano do seminário, que as concebe como sendo aparentadas a uma montagem, numa acepção praticamente surrealista do termo (Cf. LACAN, 1985b, pp. 160 e 161). Esse seu caráter de montagem – que visa no real como que o maior cúmplice da destinação das pulsões (Cf. LACAN, 1985b, p. 71), ao vê-las tramarem-se repetidamente no fuso do acaso – possibilita entender que elas só se impulsionariam em direção ao seu alvo contornando-o: se as pulsões se satisfazem sem atingir uma determinada função na totalização biológica, é porque o “(...) seu alvo não é outra coisa senão esse retorno em circuito” (LACAN, 1985b, p. 170). Porquanto os efeitos dessa releitura, já nuançada de topologia, perdurem por um bom tempo, na maior parte do trecho concernido a pulsão continua

sendo portadora de uma negatividade fundamental, por meio da qual, por exemplo, o gozo pode avizinhar-se da morte: assim, “(...) o caminho da pulsão é a única forma de transgressão que se permite ao sujeito em relação ao princípio do prazer” (LACAN, 1985b, p. 174). E, numa primeira síntese dessa concepção, precisamente, toda pulsão é dita ser pulsão de morte, representando, ela mesma, “(...) a parte da morte no vivente sexuado” (LACAN, 1985b, p. 187).

Porém, à parte o que esse temário do negativo parece recomendar impreterivelmente – como se de maneira inevitável ele prescrevesse ao vivente que fala o enfrentamento da morte como ordálio a atestar a absoluta excepcionalidade da sexualidade humana –, as hiências da pulsão apontarão para um além, porque no décimo primeiro ano do seminário elas são entendidas referir-se a uma estrutura mais radical que a do próprio significante, e de tal maneira radical que nela o sujeito ainda não estaria posicionado (Cf. LACAN, 1985b, p. 172). De outra forma, observaremos que, ao referir-se a essa estrutura que precede o posicionamento do sujeito - e isso a ponto de evocar a denominação de um “sujeito acéfalo” (Cf. LACAN, 1985b, p. 172) -, as pulsões não podem ser tidas como meros efeitos de retroação desencadeados pela entrada do homem nos domínios simbólicos da linguagem. Como podemos depreender do que diz Alenka Zupancic em seu *What is sex? [O que é o sexo?]*, isso não se deve a que a radicalidade mencionada situe as pulsões como se estas fossem absolutamente alheias ao simbólico: de certa forma, realmente, a radicalidade dessa estrutura a que as pulsões estariam referidas não convém aos jogos combinatórios a partir dos quais o sentido seria fabricado; mas isso apenas porque o que está em questão desarranja e torna impossível esses jogos (Cf. ZUPANCIC, 2017, p. 39). Ou seja, estamos a resvalar mais uma vez na caracterização do real enquanto impossibilidade lógica. O que se deve notar, no entanto, é que essa nova concepção do real permite a Lacan alterar a sua compreensão de como o homem, a quem não é recusado uma relação especial com a fala, estaria posicionado ante aos outros animais. Segundo o que tivemos o cuidado de indicar, a ênfase concedida à prerrogativa que a pulsão de morte exerceria sobre o homem, ênfase que deu lugar a mais de uma formulação teórica no ensino de Lacan, resultava numa concepção do vivente que fala como um ser algo excepcional: tratava-se, então, de um ser subtraído à fatalidade dos circuitos imaginários que encerrariam o instinto animal numa lógica de perfeita complementariedade (entre os pares sexuais, entre o ser vivo e o ambiente que o circunda, entre a forma e a matéria, etc.), ainda que viesse subtraí-lo desses circuitos somente para condená-lo aos torneios torturantes do significante. Uma das maneiras possíveis de sumarizar essa ideia é imaginar um simbólico que, como que a representar uma instância alienígena – o grande Outro

que intervém na constituição do indivíduo desde o seu exterior, funcionado para ele como o lugar de confrontação com uma alteridade absoluta, o tesouro de todos os significantes –, assenhora-se de toda demanda, pervertendo as necessidades do corpo e inscrevendo-as no reverso de um deslocamento incessante, que seria o deslocamento da metonímia do desejo, no perpétuo deslizamento do significante sobre o significado: tendo a linguagem reclamado uma efetividade própria, que seria a da coerência sistemática do significante, ela podia então ser vista como um domínio quase que parasitário, responsável por desviar o objeto do desejo de qualquer fosse o seu substrato empírico. Todavia, apesar de basear-se largamente num regime de heteronomia supostamente conformado pela Lei do simbólico, essa concepção conduzia “(...) no fim, [a] uma forma de antropocentrismo negativo” (CHIESA, 2016, p. 24). Por mais que o ensino de Lacan se quisesse consequente quanto a não pressupor alguma essência humana, tendo dado prerrogativa à ordem sistemática da linguagem justamente numa tentativa de evitar essa pressuposição, ele acabava por esbarrar nos impasses disso resultantes como que pelo avesso, uma vez que fosse devolvido a eles graças à forma como o negativo era manuseado em seu ensino.<sup>517</sup> Mantendo isso em nosso horizonte, ao seguirmos as pistas de Alenka Zupancic e de Lorenzo Chiesa, repararemos que as elaborações teóricas de Lacan do início da década de 1970, em especial as formuladas durante os seminários 18, 19 e 20, contribuem para uma mudança de perspectiva importantíssima.

De saída, lembraremos que a concepção de sexualidade apresentada nos três anos do seminário aludidos acima desenvolve de maneira radical aquilo que principiava a ser tematizado mais consequentemente no décimo primeiro ano do seminário. Não à toa, Lorenzo Chiesa diz que todos esses trabalhos (isto é, os correspondentes aos três seminários mencionados há pouco) “(...) dependem tácita mas extensamente do tratamento anterior do seminário XI [dado] à libido humana desde um ângulo anticosmológico, isto é, enquanto uma pulsão irremediavelmente *parcial*” (CHIESA, 2016, p. 40). Quanto a isso, cabe estabelecer, como fazia Lacan nesse mesmo seminário 11, que “(...) a pulsão genital, se ela existe, não é de

---

<sup>517</sup> O que tem muito que ver com o fato de Lacan ter encontrado em Kojève um primeiro ponto de acesso a Hegel. É oportuno lembrar, assim, que a leitura kojèveana de Hegel caracteriza-se antes de tudo por sua orientação antropológica, a qual coloca em destaque o homem contra o pano de fundo da natureza, reservando ao primeiro, em completo desfavor de sua contraparte, toda a negatividade que seria própria do conceito. Um tal equívoco ajuda a explicar o movimento contraditório descrito pelo psicanalista em sua trajetória intelectual, o qual consiste em que ele esteja tanto mais próximo de Hegel quanto mais afastado ele acredite se encontrar do filósofo alemão. Mas, por mais que Lacan se engane quanto à miragem que o faz confundir Hegel com Kojève, existe algo da dialética hegeliana que o seu ensino de fato rejeita. Ainda falaremos disso mais detidamente.

modo algum articulada como as outras pulsões" (LACAN, 1985b, p. 179). Ela até pode ser dita estar submetida ao "campo da cultura"; mas ela o estaria de "maneira insuficiente",

porque esse campo é suposto se fundar por um *no man's land* onde a genitalidade como tal subsistiria, ao passo que na verdade ela é dissoluta, não ajuntada, pois em parte alguma é apreensível, no sujeito, a *ganze Sexualstrebung* [totalidade das tendências sexuais] (LACAN, 1985b, p. 179).

Desde esse momento do seminário, esclareçamos, a ideia já não era a de decretar toda determinação relativa ao sexual como sendo de teor cultural em lugar de estritamente natural (e, a bem da verdade, essa ideia não contempla nem mesmo o período em que o simbólico tem precedência incontestável sobre os outros dois registros). Em seu lugar, a questão diz respeito àquilo que seria problemático na própria natureza do sexo, porque, se a pulsão genital reunifica as demais pulsões, ela só o faz como um vazio em torno do qual as outras deveriam dispor-se em seus respectivos circuitos, num movimento que busca "(...) algo que, de cada vez, responde no Outro" (LACAN, 1985b, p. 185), mas que sempre depara a sua inadequação quanto a representar para o psiquismo a sua implicação na reprodução (Cf. LACAN, 1985b, p. 186). Ou, na formulação exemplar de Zupancic:

Em outras palavras, esse questionamento traz à tona não tanto o [aspecto] cultural, mas o aspecto "natural" da sexualidade. É como se esse aspecto "natural" fosse, de fato, o mais problemático, o mais incerto. (...) O problema não é simplesmente o de que a natureza é "sempre-já cultural", mas, em vez disso, o de que, para começo de conversa, à natureza falta alguma coisa para ser Natureza (nosso Outro). Cultura não é alguma coisa que medeia, que divide, que desnaturalize a sexualidade natural (tal como supostamente presente nos animais, por exemplo); ela está a ser gerada no próprio lugar onde alguma coisa (tal como a natureza *sexual*) encontra-se faltando (ZUPANCIC, 2017, p. 15).

Como antecipado, isso autoriza Lacan a rever a excepcionalidade de que suas teorizações anteriores haveriam de investir, mesmo que apenas negativamente, o vivente que fala. Propriamente falando, o homem não precisa mais ser visto como uma exceção única à natureza; antes, ele seria como que o ponto de maior intensidade da exceção que habitaria o âmago daquilo que se costuma tratar por Natureza. Apelando mais uma vez a Zupancic, diremos que "a sexualidade humana é o ponto em que a impossibilidade (negatividade ontológica) pertencente à relação sexual enquanto tal é 'registrada' na realidade como sua parte" (ZUPANCIC, 2017, p. 16).



Com efeito, Lorenzo Chiesa pôde reforçar a validade dessa mudança de perspectiva quando apontou que Lacan, ao longo de seus seminários, teria nuançado os seus breves comentários relativos à função da sexualidade nos animais não-humanos, se não a dotá-la da devida complexidade, pelo menos de maneira a não privá-los completamente desta: se num primeiro momento ele entende que a sexualidade animal funciona estritamente de acordo com a lógica da complementariedade, como a de uma chave que se encaixa na fechadura para a qual foi fabricada (Cf. LACAN, 1986, p. 171), após, na década de 1970, o psicanalista contesta o conteúdo geral de suas declarações anteriores, tendendo a enxergar nessa pretensa complementariedade “(...) nada de outro senão o efeito colateral da ‘fantasia da alma’ através da qual nós imaginariamente observamos o animal” (CHIESA, 2016, p. 24). No segundo capítulo de seu *The Not-Two: Logic and God in Lacan [O Não-Dois: Lógica e Deus em Lacan]*, Chiesa chega a sugerir a possibilidade de que a psicanálise lacaniana dialogue com algumas das mais recentes teorias biológicas.<sup>518</sup> Certamente, não com o intuito de promover a integração de uma pela outra, digamos, da psicanálise pela biologia, tal como ambicionava Freud; mas para mostrar que elas não estão necessariamente em desacordo, sobretudo porque a última reconhece, não só uma incrível plasticidade da função sexual no reino animal, como também a intensidade que ela vem a adquirir no homem, de acordo com o biólogo Jared Diamond, "o animal com a mais estranha vida sexual" (DIAMOND, apud CHIESA, 2016, p. 24). Por essa fresta aberta por Chiesa, pode-se adivinhar que a postura da psicanálise lacaniana ante a problemática do sexo, como enfatizado por diferentes autores<sup>519</sup>, destoa sensivelmente da problemática dita de gênero: por um lado, é bem verdade que o ensino de Lacan não hipostasia o gênero como uma destinação inelutável a que o sujeito se veria condenado pela biologia; por outro lado, entretanto, a psicanálise lacaniana se debate com a divisão dos sexos, tal como esta encontraria respaldo nas evidências com que a anatomia aparenta legitimar o império da Natureza. A percepção dessa contradição não vem em prejuízo da psicanálise, pois é desde uma tal cisão que a sua consideração da problemática do sexo deixa ver a sua relevância: em vez de ignorar a diferença mínima que a anatomia põe a nu, a contrastar muito claramente menino e menina, a psicanálise dela parte, mas unicamente a fim de chamar a atenção para a ausência de uma lógica que fosse capaz de encontrar no sexo uma ocasião de relacionar essa diferença. Isso porque, se a diferença é posta, ela o é retroativamente, através do expediente

---

<sup>518</sup> Ele chega a dizer, assim, que “(...) pode haver uma biologia psicanalítica que não seja uma bio-logia, tão logo a energética freudiana seja contestada, e isso pode ser alcançado somente se não se toma como certo que ‘os algoritmos do mundo do vivente’ teriam necessariamente se livrado de uma vez por todas do animismo” (CHIESA, 2016, p. 33).

<sup>519</sup> É de se notar, por exemplo, que Zupancic e Goldenberg parecem convir quase que ponto a ponto nesse aspecto.

linguístico que dá lugar ao complexo de Édipo, só então sendo naturalizada: "A espécie natural é real só retroativamente, graças aos dois sexos, os quais, contudo, já estão lá, anatomicamente, antes que nós possamos pensar neles (inicialmente, enquanto indiferentes ao dois)" (CHIESA, 2016, p. 27). O que um insuspeito companheiro de barroquismos de Lacan, o grande escritor cubano José Lezama Lima<sup>520</sup>, diz melhor: "(...) o sexo parece ter tomado um caminho, ou se mantido no costume de um caminho que, para fugir do espaço vazio, apoiou-se no primeiro ponto, os sexos, que encontrou em sua errância" (LIMA, 2012, p. 350).

Ao ler esse trecho de *Paradiso* à luz da teoria lacaniana da sexuação, diremos que o apoio que o sexo, em sua busca de furtar-se ao vazio, encontra na indiferente diferença dos sexos é mais do que ilusório: esse apoio é impossível. Trata-se, assim, de um "(...) sexo enquanto indiferença natural sob o disfarce de uma diferença i-lógica" (CHIESA, 2016, p. 27). Ainda que o binarismo dos sexos cause a impressão de poder articular-se logicamente, inclusive a dispor do auxílio imaginário de uma atribuição que faça desse dois a representação de um encaixe (a chave e a fechadura, dizia Lacan), essa aparente lógica não conseguiria relacioná-los em função do sexo, dentre outras coisas, porque o sexo de maneira alguma se deixa pensar como um mecanismo perfeito, suposto funcionar porque alguém entrega o que tem a quem, por não possuí-lo, saberia disso fazer bom uso. Mesmo que admitíssemos a inteira submissão do sexo a um cálculo utilitário, absolutamente nada faz depender o bom funcionamento desse mecanismo do comércio a ser realizado entre os dois sexos. Ademais, a experiência psicanalítica contradiz frontalmente a ideia do sexo como uma prática de otimização do prazer que cada indivíduo seria capaz de garantir a si mesmo: historicamente, a invenção de Freud não surgiu de uma decisão de aconselhar os seus analisantes sobre como estes deveriam proceder para melhorar a sua vida sexual, mas, isso sim, da reiterada irrupção do sexual na clínica como algo de insolúvel, algo que, inopinadamente, insiste em retornar, sendo muito mais determinante em processos disruptivos das identidades dos pacientes do que na construção destas (Cf. ZUPANCIC, 2017, p. 6). Tenhamos em vista que a psicanálise está perfeitamente ciente – como o estava a epistemologia histórica francesa – de que a ciência modifica o próprio ser do homem; ao que é preciso acrescentar que Freud nunca se orientou por nada que remotamente se amparasse na expectativa de um retorno às origens ou a uma essência originária da humanidade. Porém, do ponto de vista da subjetividade que a invenção freudiana põe em causa, não é porque os homens se encontram em melhores condições de satisfazer as suas necessidades corporais que eles estariam melhor servidos quanto ao seu

---

<sup>520</sup> Ou melhor, um de seus personagens, Fócion.

desejo. E Lacan leva a inexistência dessa correlação ao limite, pois, sem se dispensar do sujeito da ciência moderna, ele formula, no vigésimo ano de seu seminário, a máxima que condensa drasticamente toda a desordem que a psicanálise pôde revelar a propósito do sexo: diz-se, então, com uma gravidade que geralmente temos dificuldade de desassociar da mera retórica, que “não há relação sexual”. Dessa maneira, afirma-se a disparidade que habita o núcleo do real: bem entendido, não a disparidade dos sexos, que, como vimos, são indiferentes num primeiro momento, mas do próprio sexo, na medida em que tenta reunir os dois numa relação impossível.

Servindo-nos de uma formulação de Eduardo Viveiros de Castro, mencionada por nós há alguns parágrafos, deveremos estabelecer que afirmar a disparidade do real do sexo não é exatamente o mesmo que afirmar a “(...) disparidade em que consiste o ser do mundo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 249). Encaminhar-se na direção dessa coincidência de disparidades arriscaria prescindir daquilo mesmo o que Lacan gostaria de problematizar, e que o previne de fundamentar a psicanálise na ciência biológica: como o psicanalista se esforça por orientar-se pelo real, que é entendido muito especificamente como uma impossibilidade lógica, o que ele tenta evitar é assumir que as categorias do pensamento encontrem-se como que prontas e desde sempre ofertadas em meio à própria realidade, cautela que o proíbe de ancorar a sua teoria e a sua prática no ser do mundo, seja ele díspar ou não. Defrontar-se com a disparidade do sexo no âmago do real não significa fazer referência a um sexo que fosse intrinsecamente desequilibrado porque tudo o mais também o seria (essa disparidade podendo ser deduzida, por exemplo, se fosse o caso de admiti-la como existente, a partir da química do sexo, presumivelmente caracterizada por toda sorte de desequilíbrios e dinâmicas discrepantes). Essa maneira de enxergar as coisas estaria mais próxima da concepção do mundo como sendo afetado em sua inteireza pelo *clinamen* do desejo – a colocar dessa maneira em dúvida a sua força conceitual, que se vê então em dependência de um irreduzível nominalismo, aparentemente o único meio capaz de enfrentar a particularidade resultante da incessante repetição da diferença (ao qual, por sua vez, deveríamos opor uma espécie de "realismo lacaniano", a ser situado nessa muito particular querela dos universais). Quanto a Lacan, se ele não tem mais de sustentar um vão ontológico a separar por um abismo o homem do animal, ele tampouco estaria disposto a eliminar o vão que o sexo cava no seio da realidade. A bem da verdade, é sobretudo essa indisposição que inviabiliza qualquer assimilação da psicanálise pela biologia: enquanto esta última é entendida ainda professar algum vitalismo, pode-se opor a ela a mesma crítica endereçada pelo psicanalista a Henri Bergson, na exata proporção, diga-se, em

que o evolucionismo deste secundaria qualquer coisa da ordem de um “ventriloquismo metafísico” (Cf. LACAN, (1950)/1998, p. 163). É nesse sentido que se pode entender o que diz Lacan no sétimo ano do seminário, sobre como o evolucionismo, prometendo dispensar-se de Deus, na verdade o tornaria onipresente, pois, ao compreender a consciência e o pensamento como fins para os quais a própria evolução viria a conduzir, o evolucionismo acaba por pressupor os dois na origem desta (Cf. LACAN, 2008c, p. 256): ou seja, ao transformar a consciência e o pensamento em fantoches, fazendo-os repetir indiscriminadamente a língua da evolução, tem-se de lidar com um desconcertante antropocentrismo e com um não menos embaraçoso finalismo, os quais consistem em tomar a consciência e o pensamento como os produtos melhor acabados do processo de adaptação do vivente ao seu meio. O que, diga-se de passagem, está longe de ser algo evidente, porque nada garante que tais fatores contribuam positivamente para essa adaptação.<sup>521</sup> Assim, através das lentes de Lacan, no evolucionismo, moeda que circula com um elevado valor dentro e fora da biologia, poderemos divisar um selo aristotélico, de cunho animista, tal como se preocupa em explicitar Chiesa:

(...) de acordo com Lacan, o problema com a ciência clássica, aristotélica, é que ela é animista, uma vez que ela implica que o que é pensado, o objeto natural no mundo, existe à imagem do pensamento, o sujeito humano. O que quer dizer que ela toma como certo que, em última instância, o ser pensa (CHIESA, 2016, pp. 35 e 36).

Notemos, o posicionamento de Lacan não exorta necessariamente a montar guarda contra toda a biologia; e, como indicam as valiosas propostas de Chiesa, o que vez ou outra se manifesta como uma verdadeira intransigência da parte do psicanalista francês não deveria servir de desculpa para que os lacanianos permaneçam entrincheirados no seu lado do campo de batalha (Cf. CHIESA, 2016, p. 34). No entanto, as reservas de Lacan conservam a sua validade quando se considera a insuficiência da tautologia<sup>522</sup> da adaptação para explicar a estranha plasticidade

---

<sup>521</sup> Ademais, é de se considerar que os seres vivos melhor adaptados a toda sorte de condições ambientais parecem ser as “simplórias” bactérias: até agora, elas é que estão melhor preparadas para resistir às mudanças climáticas muito bruscas que começam a despontar em nosso horizonte.

<sup>522</sup> No décimo nono ano do seminário, Lacan observa o seguinte: “Que toda ideia de evolução, de aperfeiçoamento, uma vez que na cadeia animal suposta nós não vemos absolutamente nada que atesta essa adaptação dita contínua, [leva] a tal ponto que se tornou mesmo necessário renunciar-lhes e dizer, depois de tudo, que *aqueles que passam são, afinal, aqueles que puderam passar*. Chama-se isso ‘a seleção natural’. Estritamente, isso não quer dizer nada” (LACAN, 1971/72, p. 59). A bem da verdade, Lacan comete um grande erro nessa passagem, ao atrelar as ideias de evolução e de aperfeiçoamento ao conceito darwiniano de seleção natural: como é amplamente sabido, o cientista britânico não tinha em alta estima o emprego desse termo que, por um mero acaso, veio a se tornar o nome pelo qual a sua teoria acabou sendo conhecida. A despeito desse erro, contudo, o psicanalista apresenta um argumento de alguma maneira pertinente: nele fica evidente que, para a teoria de Darwin, de modo não justificado, determinados comportamentos ou estruturas biológicas passam a ser entendidos como se a desempenhar uma função que poderia ser avaliada desde um critério unívoco e exaustivo, qual seja, o da sobrevivência e da bem-sucedida reprodução das espécies. Assim, à luz dessa contestação, a teoria da evolução não seria capaz de providenciar uma efetiva compreensão de como o pensamento viria a modificar e influenciar o comportamento

do sexo, que não se torna mais inteligível graças a um suposto ímpeto de perpetuação da espécie.

A ciência clássica, caracterizada por sua forte inclinação imaginária - inclinação que faz menção à correspondência que ela tentaria assegurar, entre o pensamento e o pensado –, “(...) não quer saber nada sobre o real enquanto aquilo o que não funciona no simbólico” (CHIESA, 2016, p. 36). Nessa vontade de nada saber sobre o real, assinalemos, é que se fundamentam as reticências de Lacan quanto à biologia. Desde essa consideração, seria possível perceber que não foram poucas as vezes em que a finalidade insidiosamente procurou abrigo no sistema nervoso, tido frequentemente como lugar último em que o comportamento estaria radicado: um ente que pensa, e que pensa apenas para sobreviver, é assim que o cognitivismo teria desnudado a conduta do vivente, como se orientada pela certeza de que a natureza fabricou o sistema nervoso para que o vivente se comportasse naturalmente. Dessa forma, a crítica lacaniana identifica na concepção aristotélica de alma a limitação inescapável de certas teorias biológicas – o que Chiesa acredita de certo modo estender-se às chamadas ciências da cognição, à teoria da evolução contemporânea e mesmo a alguns aspectos da bioquímica molecular.<sup>523</sup> Limitação que traz consigo, carregada de antropocentrismo e finalismo, alguma coisa que derivaria da própria concepção aristotélica de natureza. Mas em que Lacan diferiria disso? Vejamos mais de perto a questão e o problema que ela suscita: se a forma que tem o vigésimo ano do seminário de dispor de sua matéria, por meio da referência direta à inexistência da relação sexual, dá a entender que o real existiria de maneira

---

do animal humano: frequentemente tido como uma faculdade que entra em contradição com outras disposições herdadas evolutivamente, o pensamento racional não é propriamente capaz de atestar o seu caráter benéfico para a preservação da espécie, sobretudo quando considerado em suas relações com o sexo. Nós deveremos retornar a essa questão mais a frente em nosso trabalho. Sobre a diferença para com a tese de Viveiros de Castro, que sempre foi muito transparente em suas vinculações à filosofia deleuzeana (e que, dessa perspectiva, talvez pudesse ser remetido ao vitalismo de Bergson), é preciso reconhecer que o argumento de Lacan não o atinge diretamente, posto que conceber o mundo em sua discrepância imanente é uma maneira de conceber uma deriva contra-natural da própria natureza (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 118). Vale lembrar, assim, que *O Anti-Édipo* reclama a ideia de uma sexualidade que nada tem que ver com a reprodução, e o faz de modo a contestar que Freud e seus discípulos tenham sabido pensar essa dimensão do desejo em toda a sua radicalidade. Mas, embora tenham conseguido abrigar os excessos do desejo no âmago da natureza, a disputa nem por isso se encontra encerrada, porque, do lado de Lacan, a questão é a de considerar o pensamento em seu caráter de elemento irreduzível ao mundo: como veremos, a desproporção inerente ao sexo é antes de tudo uma desproporção da razão. Em verdade, é nesse ponto que as disputas recomeçam, uma vez que, por exemplo, se tornem visíveis fissuras no sólido projeto de Deleuze de abolir qualquer oposição entre acaso e necessidade: uma filosofia de tal maneira inspirada em Espinosa e em Bergson não se fragiliza na medida em que discrepem tão flagrantemente o *more geometrico* de um quando confrontado com a evolução criadora do outro? Não haveria aí um amálgama inconsistente de uma necessidade dedutiva que, de forma muito astuta, se faz passar por ilimitação da vida, e vice-versa? Por sua vez, do ponto de vista daquele que optou pelos *matemas* como único meio de transmissão inequívoca de um ensino, só se diz necessário aquilo que se pensa através das letras cifradas das matemáticas.

<sup>523</sup> Cf. CHIESA, 2016, p. 33.

independente de sua enunciação, não deixa de haver nisso uma enorme contradição. Mas, sem ignorá-la, nós não podemos ficar realmente surpresos ao ver o psicanalista francês, ainda no vigésimo ano do seminário, reassegurar que “não há nenhuma realidade pré-discursiva” (LACAN, 1985c, p. 45). O caso, então, é o de enxergar no psicanalista um defensor de uma tese pseudo-filosófica, quase teológica, segundo a qual a concretude do mundo seria, em sua inteireza, uma reles criação das palavras? Ora, significativamente distante disso, a negação de uma realidade pré-discursiva diz respeito a que a existência do discurso como referência inescapável possa explicitar a impossibilidade da relação sexual: se, por um lado, assumir que os animais experimentam essa mesma impossibilidade seria ir muito longe<sup>524</sup>, por outro, o que não se sustenta de maneira alguma é o ato de pressupor a existência de um animal como uma entidade que em tudo corresponderia às provações do ambiente que o circunda, em especial, no que diz respeito ao sexo. Ou seja, a biologia, mesmo que se queria respaldada por toda sorte de evidências empíricas, não poderia arrogar para si a certeza de fazer ciência do sexo: ela não faz cessar as controvérsias a respeito desse tópico por se autorizar a falar dele traduzindo a sua matéria, a fim de fazê-lo inequivocamente, em termos estritos de genética ou de adaptação evolutiva. De outra maneira, diremos que, ao contrário do que se costuma sugerir, a biologia não perfaz nenhuma metalinguagem da relação sexual. Quando ela tenta fazê-lo, sobretudo se pelos meios que lhe indicam o antropocentrismo e o finalismo subjacentes a algumas de suas teorias, entra em flagrante contradição com o impulso mesmo da ciência galilaica, uma vez que esta última seria referendada por algo de não-humano, isto é, pelo expediente da simbolização matemática e pelo que este teria permitido avançar no real.<sup>525</sup>

\*

Existe, contudo, alguma evidência que suporte uma afirmação tão problemática como essa que diz não haver relação sexual, afinal, afirmação que parece ser completamente vulnerável ao contraditório com que a ameaça cada nova experiência amorosa? Não seria preferível optar por algo mais fácil de verificar intuitivamente, digamos, um enunciado tal como “Nem sempre há relação sexual”? Essa declaração de Lacan, quase que lapidar em seu aspecto contra-intuitivo, quererá ela dizer que, muito embora haja encontros sexuais, nós nunca alcançamos uma verdadeira relação sexual? Será ela uma constatação a embasar a nossa miséria intrínseca, a nossa tristeza cotidiana, a nossa vã inclinação espiritual a nos acorrentar a

---

<sup>524</sup> Cf. LACAN, 1985c, p. 52. Afinal, pergunta Lacan, as abelhas e os pássaros leem alguma coisa? Não é certo que não, mas tampouco é certo que sim.

<sup>525</sup> O que, por outra - é preciso notá-lo - não significa que não haja nada de galilaico no conjunto das ciências biológicas modernas.

aspirações metafísicas inalcançáveis? Declarar impossível o apoio que se espera que os dois sexos providenciem para o sexo não pode, contudo, ser entendido como uma lamentação, que os críticos talvez acreditassem ser motivada pelo catolicismo sub-reptício de Lacan: o psicanalista não se deu ao trabalho de cunhar essa fórmula para nos dizer que em nossa época nos encontramos desassistidos de qualquer esperança de uma existência mais elevada, e que, portanto, estaríamos rebaixados a uma condição inferior, que seria a de habitar aquele mesmo vale de lágrimas dos cristãos sem, contudo, poder contar que a Santa Igreja venha a unir no sagrado matrimônio homem e mulher.<sup>526</sup> Não se trata tampouco de tomar a união dos sexos como um mero complemento ilusório de uma relação que, atolada na lama da insuficiência parcial das pulsões, seria demonstrada não existir a justo título, como uma realização mais elevada e verdadeiramente humana. Como elucida Alenka Zupancic: “O ponto de Lacan, no entanto, é, paradoxalmente, quase que o oposto: é apenas a inexistência da relação que abre o espaço para relacionamentos e ligações tais como nós os conhecemos” (ZUPANCIC, 2017, p. 24). E isso porque o que a psicanálise indica é que

(...) não há “animal humano”, entendido como entidade animal inteiramente operativa e auto-sustentável nos homens. *Não há* um grau zero, animal, da humanidade (“animal humano”), o qual, deixado a si mesmo, funcionaria como uma espécie de piloto automático de sobrevivência e auto-preservação. Não há um grau zero (animal) do humano enquanto uma base quase-natural, da qual o ser humano, então, divergiria e ascenderia em direção a aspirações e conquistas mais altas e propriamente humanas. O animal humano é um animal concluído pela metade, isto é, um animal que não funciona tal como ele supostamente deveria funcionar. O mais (o que no humano é mais do

---

<sup>526</sup> O escritor britânico D. H. Lawrence – que muitas vezes foi tomado como uma espécie de estrela-guia por Deleuze e Guattari, inclusive no que diz respeito à sua crítica à psicanálise – parece ter estado muito mais próximo de uma lamentação quanto à impossibilidade de alcançar a sagrada comunhão ansiada pelo catolicismo do que Lacan. Em “A propósito de ‘O amante de lady Chatterley’”, numa conhecida polêmica com Bernard Shaw, Lawrence defende a Igreja como se ela fosse uma guardiã do mistério representado pelo sexo (ainda que ele o faça tendo em vista uma certa delimitação geográfica): “A Igreja católica, especialmente no sul, não é nem antisssexual, como as Igrejas dos países mais a norte, nem assexual, como o sr. Shaw e outros pensadores sobre o sexo. A Igreja católica reconhece o sexo e declara que o matrimônio é um sacramento baseado na comunhão sexual, para fins de procriação. Mas a procriação, no sul, não é o mesmo fato, ou ato, cru e científico, que é mais a norte. O ato da criação ainda está carregado de todo o mistério sensual e de toda importância do passado arcaico. O homem é um criador potencial e nisso reside o seu esplendor” (LAWRENCE, 2010, p. 491). Em verdade, nesse mesmo texto, Lawrence chega a fornecer o exemplo perfeito de simbolismo fusional contra o qual Lacan gostaria de prevenir com o seu aforismo “não há relação sexual”: “É este o significado do ato sexual: essa comunhão, esse toque recíproco dos dois rios, o Eufrates e o Tigre, para usar um velho jargão, e a terra que cercam da Mesopotâmia, sede do Paraíso, ou do Jardim do Éden, onde o homem teve seu começo. Isso é o casamento, esse circuito dos dois rios, essa comunhão das duas correntes sanguíneas, isso e mais nada: como bem sabem todas as religiões. Dois rios de sangue são o marido e a mulher, dois cursos distintos que têm o poder de tocar-se, comungar e assim renovar-se, sem qualquer ruptura das margens sutis, qualquer confusão ou confluência. *E o falo é o elo entre os dois rios, que estabelece a conexão entre os dois cursos d’água e confere à sua dualidade um circuito único, para sempre*” (LAWRENCE, 2010, p. 502, grifo nosso).

que animal) toma o lugar do menos (o que no humano é menos do que animal) (ZUPANCIC, 2017, p. 87).

Ou seja, o que a psicanálise dá a ver não é um homem apegado de maneira patológica àquilo que lhe falta para ser um animal em sentido pleno, em essência (ou bem, devido à falta desta última), um ser que, graças a essa falta, se mostraria sumamente triste, pelo culto que renderia ao vazio que o arruína, desperdiçando, assim, toda a sua virtude numa vacuidade de expectativas irrealizáveis. A exemplo de Freud, que partilhava dos anseios científicos disseminados em sua época (e partilhava-os a ponto mesmo de arriscar a sua descoberta num imprudente cientificismo), Lacan não acalenta o mito de nenhuma idade de ouro: o seu ensino não é o sucedâneo de nenhuma nostalgia resultante da perda ou da constatação da inexistência de um ancoradouro simbólico ou cosmológico para a humanidade. Antes, é esse mais do que o animal – entendendo-se “animal”, aqui, como vivente que se adequa teleologicamente às necessidades de seu meio – que pode ganhar relevo com a sua espantosa fórmula.

Enfim, é o caráter excessivo das pulsões que passa a ser tido como a causa de o sexo humano ser uma realidade tão florescente, tão repleta de pujanças e desmedidas, mas também tão flagrantemente atravessada de paradoxos e contradições, e que o tornam inapreensível à circunscrição de qualquer função reprodutiva. Com Zupancic, pensaremos exatamente esse algo que se reproduz a despeito da reprodução:

(...) o conceito de pulsão (e de seu objeto) não é simplesmente um conceito de desvio de uma necessidade natural, mas algo que lança uma nova e surpreendente luz sobre a natureza da necessidade humana enquanto tal: nos seres humanos, qualquer satisfação de uma necessidade permite, em princípio, a ocorrência de uma nova satisfação, a qual tende a se tornar independente e auto-perpetuadora ao perseguir-se e reproduzir-se a si mesma (ZUPANCIC, 2017, p. 87).

Com efeito, é essa a razão de o sexo ser visado de maneira tão inespecífica pela psicanálise, sendo encontrável sob modalidades as mais diversas, muitas delas incrivelmente dessemelhantes do que se supõe ser o ato sexual propriamente dito – e essa observação mantém a sua validade inclusive quando a infância é submetida ao escrutínio analítico, para o escândalo tanto de sacerdotes como de biólogos (ainda que o aspecto que causa escândalo não atente necessariamente contra os mesmos princípios em um e outro caso). Esse aspecto difuso descoberto no sexo é em parte responsável pela (má) fama da psicanálise, em parte por sua pregnância, pois a invenção de Freud parecia não só trazê-lo a uma consideração mais cerrada da investigação científica, como, equivocadamente para quem o concluía, aparentava também encontrar nele a resposta para toda e qualquer queixa enunciada tanto na clínica como no mal-



estar civilizatório. É um pouco como se o dr. Freud houvesse sido eternizado num único gesto imemorial, o de repreender-nos, ao mesmo tempo de forma severa e alegre, com uma declaração muito convicta: “toda a sua infelicidade decorre de vocês não foderem na quantidade e na intensidade que o seu inconsciente demanda!”. Longe de confirmar esse diagnóstico, no entanto, o que se coloca em questão não é uma perspectiva fisiológica do sexo, que poderia ser tida como o método de encará-lo o mais franco e verdadeiramente imbuído de desassombro, além, é claro, do seu potencial contributo para as partes envolvidas, ao permitir-lhes a maximização do prazer experimentado por cada uma delas (o que envolve toda uma ampla tecnologia do sexo, com o desenvolvimento de uma série de apetrechos e fármacos, que compreendem, por exemplo, vibradores, lubrificantes, viagra, bonecas sexuais, etc.); tampouco seria uma questão de constatar o que vai mal na cama e, assim, possibilitar ao analisante remendar a sua vida (o mesmo podendo ser dito, de acordo com essa lógica, sobre as civilizações, supostas serem mais doentes quanto mais puritanas). Para-além de questões dessa ordem, mais preocupadas com as diferentes facetas daquilo que seria o desempenho físico dos indivíduos durante o ato sexual, o sexo teria sido discernido em sua ambivalência intrínseca, donde o seu aspecto difuso, que faz com que ele se intrometa em tantos lugares inesperados. Nas palavras muito precisas de François Balmès, nota-se bem a ambivalência que a psicanálise coloca em causa, manifesta na impossibilidade quer de livrar-se da referência do sexo, quer de localizá-lo inequivocamente:

É bem dessa conjugação que se trata, de uma ubiquidade e de uma nulibiquidade [*nullibiquité*] que demonstra a experiência analítica: o sexual está por toda parte, salvo lá onde deveria estar, e, de fato, por toda parte enquanto não está em parte nenhuma (BALMÈS, 2007, p. 104).

Diga-se, então, que a impossibilidade seja de dispensar-se do sexo, seja de situá-lo sem maiores problemas, não alude à inexistência de uma possibilidade de repudiá-lo ou de reconhecê-lo quer por meio do desespero ou do êxtase dos sentidos. Essa impossibilidade não nasce como um problema empírico. Ninguém nega que os sentidos estariam concernidos muito ativamente no sexo: poderíamos mesmo dizer que, na prática, o sexo faz menção a uma intensidade bastante particular que eles assumiriam, não raramente através de uma desmedida, o que vez ou outra ocasiona como que o seu inteiro desregramento. Mas o realmente problemático seria o correspondente do sexo numa outra dimensão, a saber, a do pensamento. Como o diz Zupancic, com a habitual precisão:

O estatuto paradoxal do sexo é o oposto, digamos, do estatuto dos unicórnios: não se trata de uma entidade que, empiricamente, não se encontra em lugar algum, ainda que saibamos exatamente como ela se pareceria se fosse encontrada empiricamente; antes, o oposto: empiricamente, não há dúvida de que o sexo existe (e nós somos perfeitamente capazes de reconhecê-lo, de “identificá-lo”); o que parece estar faltando – para colocar em termos platônicos - é a Ideia do sexo, sua essência: o que exatamente nós reconhecemos quando falamos “isso é sexo”? (ZUPANCIC, 2017, p. 22).

Assim, quando nos pomos a pensar no sexo, aquilo a que faz referência a afirmação da inexistência da relação sexual não é que, de alguma maneira, ele tenha sido feito para não funcionar, como se o gênio maligno de que falava Descartes fosse o verdadeiro responsável pela construção dessa máquina infernal, onde todo mundo não encontraria senão a ocasião de enganar-se e de frustrar-se. É bem verdade que a experiência clínica da psicanálise não se mantém estranha a toda uma série de fracassos que têm nessa seara um lugar privilegiado, como se o malogro fosse revelado constituir o seu horizonte inultrapassável. Mas o que a falha acusada pelo sexo indica é que não lhe cabe de forma alguma o estatuto de coisa pronta e acabada, que funcionaria sempre de tal e tal maneira: simplesmente não existe uma forma ideal que compreenda o sexo em limites claros o bastante para que o sujeito possa localizar-se em relação a tais fronteiras, a partir do quê este sujeito talvez pudesse ser tido como capaz de reivindicar tranquilamente a filiação de sua pátria, fosse ela “homens” ou “mulheres”.<sup>527</sup> O sexo, tal como a psicanálise o indaga, não é entendido como uma realidade sempre interdita porque regida por uma Lei tirânica, e que, inevitavelmente, comportaria a sua satisfação como algo de mesquinho e sujo, como algo que nunca pode ser expresso a plenos pulmões, ficando restrito, assim, à meia voz e aos sussurros; em suma, como um segredo cuja confissão não faria senão trair a incapacidade dos homens de experimentar verdadeiramente as alegrias que lhe seriam devidas. A psicanálise realmente se depara com um gozo da interdição da Lei, representada por Freud sob a forma de um mito, na consequência paradoxal a resultar do assassinato do pai primevo, que é a da instituição da proibição do incesto a seguir-se precisamente à tentativa de transgredir os limites estabelecidos e encarnados pelo chefe da horda. Mas a Lei do Édipo não passa de uma frágil construção, uma precária tentativa de fazer frente ao vazio que o sexo coloca em causa. Decerto, não se trata de uma construção no sentido de ser uma invenção que obedecesse aos desígnios de um plano inteiramente arquitetado por um ou mais indivíduos: a psicanálise não fomenta grandes expectativas quanto a liberar os homens desse cativo ou mesmo quanto a reformar essa Lei (afinal, a única liberdade que o

---

<sup>527</sup> Cf. LACAN, (1957a)/1998, p. 508. Cf. também ZUPANCIC, 2017, p. 59.

Édipo promete é a do êxodo). De qualquer forma, o Édipo não deixa de ser marcado por uma contingência fundamental, que unicamente a aparência de que ele pode revesti-la de um caráter necessário é que explicaria a sua relativa eficácia. A paixão do sujeito, que a clínica analítica não necessita conduzir a nenhum calvário, apresenta-se comumente enquanto a performance de uma auto-imolação, qual seja, a de oferecer-se como mártir, isto é, como testemunha da efetividade da Lei: “Salvar Deus, votar-se a fazer com que se mantenha de pé e consista o que não se segura, a fazê-lo existir, a sacrificar aí o seu ser inteiro, a devotar aí a sua vida, é uma posição bem distante de ser rara na clínica” (BALMÈS, 2007, p. 197). E se a proximidade com a literatura frequentemente sugere que a psicanálise (especialmente a de orientação lacaniana) padece de um incurável quixotismo, é porque, em direção contrária, insiste-se em nada saber sobre o parentesco das atitudes que caracterizam o idiota e o covarde com o fanatismo com que arremete o Cavaleiro Andante (que, na modernidade, tem de aparecer sempre como o “cavaleiro da triste figura”):

Estranho o quanto o idiota e o covarde têm em comum com o Cavaleiro Andante. O idiota acredita apesar de tudo; acredita em face do impossível. O covarde enfrenta todos os perigos, corre todos os riscos, não teme nada, absolutamente nada, além da perda daquilo que se esforça em vão por conservar. (...) É uma grande tentação dizer que o amor nunca transformou ninguém em covarde (MILLER, 2006, pp. 50 e 51).

Em confronto com a loucura do crente, alegorizada na personagem que se bate contra moinhos de vento para fazer consistir a sua fantasia, deveríamos, pois, resignar-nos à idiotia<sup>528</sup> em que os homens são mantidos numa perpétua tolice e ignorância (os quais, assim, pelo menos teriam sido postos – espera-se! – a salvo das quimeras da cultura romanesca<sup>529</sup>)? Ou seria preciso contentar-nos com a covardia, que, prevenida dos riscos a que expõe a coragem, não pode prescindir desta para levar adiante a sua própria insensatez, uma vez que, se a covardia não seria bem adjetivada como sendo corajosa, isso não quer dizer, entretanto, que a busca desesperada por si mesma não deva dar-se como que corajosamente, isto é, sob a égide de uma

---

<sup>528</sup> Como deve ser possível constatar pelo prosseguimento de nosso trabalho, esse não é o único significado pertinente da palavra "idiota" no que diz respeito aos problemas próprios da subjetividade com que lidamos aqui. Como reza a etimologia da palavra, “idiota” refere-se igualmente a alguém que, acima de tudo, prefere manter a qualidade de indivíduo particular em oposição à responsabilidade de se tornar um homem de Estado. Ou seja, existe também uma acepção política para ela, que não deixa de ter a sua importância para nós.

<sup>529</sup> Lido à luz desses curiosos episódios em que a vida aparentemente teria se desvirtuado graças à nefasta influência dos romances - como quando houve uma *Wertherfieber*, isto é, a febre de Werther a dar a ocasião para uma onda de suicídios que se segue imediatamente à publicação do romance epistolar de Goethe, ou ainda quando uma cidade inteira passa a emular o espaço ficcional de *Madame Bovary* (Cf. CALABRESE, 2009) -, a queima da biblioteca do Quixote prefigurará talvez a solução não só inócua mas prenhe de desastres por meio da qual uma certa modalidade de política gostaria de prevenir todos os sonhos impossíveis.

incorrigível falta de prudência? Afinal, as duas, tanto a idiotia como a covardia, quando comparadas à loucura do Cavaleiro Andante, não se mostram como alternativas tão seguras como talvez fosse desejável. E a psicanálise, por meio de uma ética que se pretende referendada pelo real, parece apontar para além dessa falsa escolha. De maneira que, em acordo com a atitude que Lacan se esforça por assumir para abordar conseqüentemente o real do sexo, não se trata nem de fechar os olhos diante do impossível, nem de se intimidar em face dele. Uma atitude que, malgrado as desavenças literárias<sup>530</sup>, toma em consideração essa insuspeita proximidade de que fala Henry Miller no trecho citado acima, proximidade atinente ao amor e à covardia: contrariando em parte uma longa tradição que vê no amor, para-além das limitações humanas, a oportunidade a mais autêntica de irrupção de algo que seria altruístico e mesmo divino, o fazer-se covarde em honra daquilo que se ama não corresponderia a uma hipótese assim tão extravagante, visto que o apoio que o amor encontra na função de perfazer o Um autoriza eleger toda uma série de belos ideais (família, pátria, Deus, etc.) em nome dos quais pode-se até deparar a disposição de enfrentar a morte, mas nunca de maneira a arriscar a finalidade que estaria assegurada por um tal ato àquele que se sacrifica. Mais uma vez, é a lógica aristotélica da alma que vemos insinuar-se aqui, com a correspondente função narcísica do amor que lhe seria co-essencial. Desafiando a economia prometida pela idiotia e pela covardia ao indivíduo como método infalível de conservação de si - o qual, entretanto, acaba por cobrar tanto do sujeito quanto a própria incúria do Quixote<sup>531</sup> -, evidencia-se que mesmo ela, essa pretensa economia, não passa de uma aposta contra o impossível. Com isso, a psicanálise não apregoa o niilismo dos fins, atentando, antes, para o vazio das causas. Ela não precisa recomendar aos analisantes o desespero de suas certezas, de que costuma dar testemunho suficiente a luta incessante que eles travam consigo mesmos durante as sessões analíticas; em vez disso, a questão gira em torno do reconhecimento de uma insatisfação em ato, que, em caso de não ser reconhecida devidamente, insiste às custas do sujeito, não importa

---

<sup>530</sup> À diferença de Deleuze e Guattari, as menções que Lacan faz a Henry Miller não são elogiosas. Nem por isso vamos deixar de dar prosseguimento à citação de Miller, que, talvez por se tratar de uma referência comum ao escritor e ao psicanalista, lembra muito uma conhecida formulação de Lacan sobre o amor: “‘No amor puro (que sem dúvida só existe mesmo em nossa imaginação)’, diz uma pessoa que admiro muito, ‘aquele que dá não percebe que dá, o que dá nem para quem dá, e menos ainda se o que dá é apreciado ou não por quem recebe’” (MILLER, 2006, p. 51).

<sup>531</sup> Lacan diz do sujeito que “(...) ele não pode se situar *no desejo* sem se castrar, dito de outra maneira, sem perder o mais essencial de sua vida. E é bem em torno disso que se situa essa fórmula, umas das mais exemplares do desejo, essa que o propósito de Simone Weil propunha a vocês da seguinte forma: - ‘Se soubéssemos o que o avarento encerra no seu cofre, saberíamos muito sobre seu desejo’” (LACAN, 1958/59, p. 265).

quantos custos este tenha se comprometido a reduzir na auto-gestão do que quer que possa ser imaginado como bem-estar.

É por isso que o ensino de Lacan reporta-se a uma alteridade que, paradoxalmente, se apresenta como absoluta: não porque sub-repticiamente queira restituir-lhe uma dignidade há muito perdida; antes, o que ele quer de fato é que as impossibilidades que constelam-se em torno dessa estranha divindade sejam confrontadas onde realmente seria importante fazê-lo. Sob uma certa perspectiva, não deixa de ser verdade que a teologia constitui um repositório muito especial de reflexões teóricas e elaborações discursivas bastante caras a Lacan<sup>532</sup>, podendo ser considerada o lugar original de uma certa topologia que concerne intimamente ao sujeito do inconsciente, como indica Balmès na seguinte passagem: “A extimidade, topologia paradoxal da coisa, foi construída em referência explícita ao *Deus intimior intimo meo* [Deus o mais íntimo do meu íntimo]” (BALMÈS, 2007, p. 183).<sup>533</sup> Mas não é menos verdade que, no traslado que o psicanalista realiza dessas mesmas reflexões teóricas e elaborações discursivas, elas terminam por sofrer um brusco deslocamento: de súbito desligadas de seu referente original, é mais do que questionável que elas possam ser entendidas desempenhar bem as suas antigas funções ao serem alocadas na psicanálise. Seria possível, claro, argumentar que tais elementos, uma vez que tenham sido gestados no interior de uma longa tradição teológica, estariam carregados de todas as suas velhas aspirações de redenção, apesar de terem sido transplantados e cultivados em um novo solo. Contudo, o modo de Lacan de trabalhar esses elementos aponta numa outra direção: geralmente, quando os retoma, o psicanalista tenta fazer ver que ou eles, considerados em si mesmos, garantiriam exatamente o oposto daquilo que prometem, ou só o garantiriam à condição de serem finalmente abandonados em sua qualidade propriamente teológica.<sup>534</sup> De outra maneira, diríamos que o que o ensino de Lacan reitera é

---

<sup>532</sup> No ensaio “Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin”, Jeanne Marie Gagnebin providencia o seguinte esclarecimento: “Como ressaltaram inúmeros pensadores, a teologia não é uma construção especulativa dogmática, mas, antes e acima de tudo, um discurso profundamente paradoxal” (GAGNEBIN, 2014, p. 193). Esse mesmo aspecto deve ser assinalado no caso de Lacan, com quem se torna discernível, aliás, uma inesperada vinculação a Benjamin. Essa vinculação com o pensador alemão, nós o sugeriremos em outras notas de rodapé, é ainda mais pertinente no caso de Badiou.

<sup>533</sup> Inversamente, o recurso à teologia cristã também pode ser entendido reconduzir à topologia, como indica Giannini: “Ao invés de acentuar o aspecto misterioso da verdade cristã de um Deus Trinitário e Uno, a teologia pode fornecer um modelo de tratamento topológico de um impasse lógico” (IANNINI, 2013, pp. 230 e 231). Como desenvolve muito detidamente François Regnault em *Dieu est inconscient* [*Deus é inconsciente*], a unidade trina do Deus cristão pode ser proveitosamente considerada em sua estrutura topológica, passível de aproximação de um nó borromeano.

<sup>534</sup> Recorrendo mais uma vez ao ensaio “Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin”, de Jeanne Marie Gagnebin, poderíamos nos lembrar da metáfora de que se vale Benjamin: “Meu pensamento se comporta com a teologia da mesma forma que o mata-borrão para com a tinta. Ele fica totalmente embebido dela. Mas se fosse seguir o mata-borrão, então nada subsistiria daquilo que está escrito” (BENJAMIN, apud in GAGNEBIN,

que, se por um lado, o inconsciente parece pressupor a figura de um Deus onisciente, que seria o grande Outro da linguagem, por outro, e contraditoriamente, também esse Deus se veria enredado nas mesquinhas daquilo que se chama de inconsciente.<sup>535</sup> Não por menos, a forma da psicanálise de dizer que Deus está morto – de acordo com Lacan, a única forma correta de fazê-lo – seria dizer que Deus é inconsciente (LACAN, 1985b, p. 60): para ela, nem o Absoluto estaria a salvo do equívoco. E, com efeito, esse é um dado fundamental para a clínica analítica, como destacado por Balmès num ensaio que é um dos textos melhor abalizados sobre a ambivalência do ateísmo de Lacan: “A experiência radical da falha [*défaut*] no Outro é um ponto crucial de uma cura analítica” (BALMÈS, 2007, p. 189). Falha que não bastaria pressupor, sendo necessário, em vez disso, depará-la por meio da travessia da fantasia que impede de reconhecê-la. Donde a relevância clínica de um grande Outro que, de certa forma, possa ser chamado de Deus, posto que a enunciação de Deus traz consigo toda sorte de paradoxos e contradições: “Deveria estar claro a essa altura que a suposição principal de Lacan aqui é a de que Deus não é senão o nome para o estatuto paradoxal da ordem simbólica (...)” (CHIESA, 2016, p. 16). Surpreendentemente, de certa forma, Lacan poderia ser considerado um legítimo descendente de Tertuliano, que é aquele pai da Igreja celebrizado pela incrível expressão “*Credo quia absurdum*” [“Creio porque é absurdo”]. Genealogia que tem de nos colocar um pouco desconcertados, sem dúvida: como pôde um homem que se queria tão apegado à razão como Lacan ter admitido alguma filiação com uma crença que se funda explicitamente no absurdo? Mas o gesto de Lacan é produtivo exatamente na medida em que não recusa ao absurdo a investigação lógica, a conceder-lhe, assim, alguma razão (ao contrário do que faz, aliás, a nossa atual partilha da razão, que não se cansa de fantasiar com a assunção de uma distância infinita que fosse capaz de separá-la absolutamente da superstição). E ele se mostra especialmente produtivo ao enfrentar essa razão em particular, que é uma razão que se livra de quaisquer outras razões, não por se comprovar como a maior de todas elas, mas, muito pelo contrário, por ser radicalmente dessemelhante de todo o seu lote. Não é questão, de maneira alguma, de ignorar que essa razão, desprendida de todas as outras razões, mais do que flerta com a loucura e com o fanatismo, podendo quase ser tida como o seu modelo o mais perfeito. A verdadeira questão, no entanto, é que, precisamente por esse flerte de uma razão

---

2014, p. 190). Como o explica Gagnebin: “Temos aqui a descrição de um pensamento que absorveu os ensinamentos da teologia a ponto de o texto sagrado original tornar-se dispensável” (GAGNEBIN, 2014, p. 190).<sup>535</sup> E, justamente, a tentativa de desembaraçar Deus de semelhantes mesquinhas o coloca mais enredado: é o que ocorre, por exemplo, quando se tenta preservar Deus das baixezas do ódio, pois, ao tentar elevá-lo para além de toda limitação humana, é a própria limitação que, de súbito, se torna inalcançável para o absoluto. Como pode conhecer o amor quem não conhece o ódio? Cf. LACAN, 1985c, pp. 119 e 120. Também a esse propósito, não é demais lembrar que a paixão de Cristo é uma espécie de equívoco com alcance propriamente conceitual.

que ao pretender-se e exercer-se como absoluta precipita-se na mais desenfreada loucura, faz-se necessário admitir que existe na subjetividade moderna algo de incontornável que seria tributário da tradição teológica cristã, e que esse algo só pode ser propriamente abordado se devidamente conduzido aos seus impasses.

\*

Para os estudiosos interessados nos liames históricos que a subjetividade moderna teria contraído quanto ao sexo e à loucura, o cristianismo se oferece como um objeto teórico ímpar, o que é até muito óbvio. Mas a maneira de Lacan de abordar essas relações não pode ser descrita senão como sendo bastante incomum: a sua ambivalência para com o cristianismo induz uma inevitável suspeição nos seus críticos, um pouco como se a psicanálise, além de aparentar não ser mais que uma extensão do confessionário, fosse vista esconder uma vontade de salvação a qual seria alcançável apenas por meio da mortificação da carne (a própria “carne” não sendo mais que o dispositivo cristão de disciplinamento do corpo). Porém, a encaminhar-se numa direção completamente distinta, o psicanalista francês nos lembra muito a propósito que o imaginário cristão também estaria centrado em torno ao gozo do corpo (Cf. LACAN, 1985c, p. 154). Longe de proscriver o gozo como uma satisfação aberrante porque auto-referida e desligada de qualquer função natural ou social, o cristianismo permite-se encontrar em diferentes manifestações suas nada menos que uma ocasião para a comunhão dos crentes em Deus: sobretudo na arte sacra, tanto as representações da Paixão quanto da Ressurreição dão um notório destaque ao corpo de Cristo; e, afinal, é esse corpo que os evangelhos dizem ter sido martirizado e se levantado algum tempo depois de seu terrível suplício; assim como é pela ingestão desse corpo e desse sangue, transsubstanciados na hóstia e no vinho, que cada um dos fiéis reafirma a sua pertença àquela que seria a comunidade da esposa de Cristo, a saber, a Igreja. Assim, o que se encontra proscrito no cristianismo é bem outra coisa: “O puro gozo, ‘o gozo pelo próprio gozo’, não é exatamente o que se encontra banido aqui [isto é, no cristianismo]; o que se encontra banido, ou reprimido, é *seu vínculo com a sexualidade*” (ZUPANCIC, 2017, p. 14).

Contudo, se o cristianismo afeta uma certa loucura quanto à cópula sexual – loucura que, tal como na biologia moderna, também dissimula, mesmo que por outras razões, o que nela seria o fracasso da própria Natureza –, ele parece ser mais sensato quando em confronto com a loucura ela mesma. Isso porque a sua história teria servido à emergência de uma verdadeira dialética da razão e da loucura, que, de maneira análoga a um diálogo de Platão,

procede pela inversão de suas respectivas posições, como o faz muito claramente Paulo quando diz:

Ninguém se engane a si mesmo: se alguém dentre vós se tem por sábio neste século, faça-se estulto para se tornar sábio. Porque a sabedoria deste mundo é loucura diante de Deus; porquanto está escrito: Ele apanha o sábio na própria astúcia deles. E outra vez: O Senhor conhece os pensamentos dos sábios, que são pensamentos vãos (I Ct, 3).

A proximidade com a dialética presente na filosofia platônica não deve ser tomada como a evidência de uma inequívoca comunidade de princípios: essa história, em que cristianismo e dialética ecoam um ao outro, só se faz relevante por meio de uma série de encontros e desencontros – dentre os quais cabe mencionar, sem dúvida, o encontro factual da religião cristã com a própria doutrina filosófica platônica (por exemplo, sob o gênio de Santo Agostinho) –, a despeito do que possam acreditar os auto-declarados inimigos da transcendência. À parte os encontros, que suscitam a impressão de uma perfeita equivalência entre uma e outra coisa, mais importantes talvez sejam os desencontros, em que desponta algo no cristianismo que se mostra imediatamente avesso à razão filosófica, como se a desmedida de Deus enlouquecesse o *lógos* clássico. Assim, no trecho que acabamos de citar, Paulo expõe uma divisão que o cristianismo deverá causar à veneranda tradição filosófica (de certa forma, a desnudar a dupla raiz apreciada por Leo Strauss, pensador segundo o qual a civilização ocidental estaria radicada tanto em Atenas como em Jerusalém). A última citação que fizemos de Chiesa deveria, pois, prosseguir, explicando que o estatuto paradoxal que a enunciação de Deus revela quanto à ordem simbólica se deve a que ele esteja suspenso “(...) entre seu perfazer Um e seu ser não-Um, [entre a] sua produção do semblante de unidade e [a] dependência dessa própria produção da manutenção de uma não-totalidade (CHIESA, 2016, p. 16).<sup>536</sup> De fato, existe, para a chamada tradição ocidental (que, em sua história, continuamente reuniu e dividiu filosofia e cristianismo), um aspecto ético, que faz contestar a totalidade das razões deste mundo na medida exata em que o aperfeiçoamento das técnicas e dos saberes não consegue providenciar nenhum incremento moral para os homens, nenhuma nova certeza quanto ao bem

---

<sup>536</sup> Em *Dicionário do diabo*, o satirista Ambrose Bierce escreve, sob o verbete “prender”, a seguinte definição: “Deter formalmente alguém acusado de fazer algo inusitado” (BIERCE, 2018, p. 216). Como elucidação do significado desse vocábulo, ele acrescenta, precisando tratar-se de “versão não autorizada”: “Deus fez o mundo em seis dias e foi preso no último” (BIERCE, 2018, p. 216). Maneira hábil de dar a ver a exceção em que incorre o ato criativo.



e ao mal.<sup>537</sup> Mas, como dito anteriormente, existe também um aspecto epistemológico, que se ocupa do Um sem se identificar com o Todo. Esse aspecto tão valorizado por nós, ocidentais<sup>538</sup>, de examinar a própria consciência em busca da verdade do Um - aspecto que é muitas vezes disruptivo, de embate com as verdades instituídas e dispostas como se num Todo -, ele não tem lugar apenas na controvérsia de Galileu com a Igreja, que, a despeito de suas declarações oficiais, obriga-se a se manter fiel às suas descobertas científicas, de sorte que, por isso, o físico italiano teria murmurado “*eppur si muove*”; e o *cogito* de Descartes, a fornecer o modelo do sujeito da ciência moderna, tampouco o esgota. Antes dos dois, na dieta de Worms de 1521, houve a recusa de Martinho Lutero de se retratar por suas “heresias”.<sup>539</sup> O sentimento que perpassa essa recusa ainda tem a capacidade de nos mover, como um recorte do encerramento do discurso proferido por Lutero na supracitada dieta talvez possa indicar satisfatoriamente, uma vez que ele dissesse: “Eu não posso e não vou me retratar de nada, pois não é seguro e nem certo agir contra a consciência”.

O exame da própria consciência como uma das provas que a modernidade exigiria para atestar a autenticidade do pensamento, ao ser recapitulado em sua ascendência cristã, é mostrado ser gêmeo do conceito de *Sola Scriptura*<sup>540</sup>, preceito de acordo com o qual só se pode ascender à Verdade através da leitura atenta do único testemunho legítimo da revelação dos desígnios de Deus, a saber, o providenciado pelas Sagradas Escrituras. Sob um de seus aspectos, pode-se ver, assim, como a relação da psicanálise lacaniana com a religião judaico-cristã é complexa: contrariamente à tendência da filosofia de raciocinar o mundo como um Todo bem regulado, Deus teria autorizado repensar este último ao se colocar como uma exceção à sua ordem. Chegamos, assim, a indicar que aquela que poderia ser tida como a

---

<sup>537</sup> A esse propósito, vale a leitura do ensaio “Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization” [“Progresso ou retorno? A crise contemporânea na civilização ocidental”], de Leo Strauss. Cf. STRAUSS, 1989.

<sup>538</sup> Identidade que, a essa altura de nossa argumentação, postulamos e assumimos somente pela conveniência da exposição.

<sup>539</sup> Episódio mais tarde representado, conforme as lendas encontram uma ocasião para se instalar na história, como se o pai da reforma protestante fosse alguém inamovível, um homem que mantém firmemente as suas convicções em meios às súplicas que imploravam-lhe, inocuamente, para que não dividisse a Igreja.

<sup>540</sup> Se nos deixarmos levar pelas semelhanças históricas, haveria a ocasião para constatar que Jean-Claude Milner desempenha um papel análogo na história do ensino lacaniano: se Jacques-Alain Miller assume uma posição “católica”, à medida em que se identifique com a instituição que se arroga como sendo a única capaz de transcrever a verdade da palavra verbalizada pelo mestre, Milner argumenta, em *L’Oeuvre claire*, que apenas os *Scripta* (isto é, os escritos de Lacan), em detrimento dos seminários, seriam decisivos do ponto de vista da doutrina. Posição muito mais razoável - que estamos tentados a comparar com a “teologia da libertação” - seria encontrável em Ricardo Goldenberg, quem, reconhecendo a importância do rigor da escrita de Lacan, não deixa de reconhecer também o fracasso em que resultaram as suas tentativas de assegurar uma transmissão inequívoca para o seu ensino através da obscuridade de sua letra: apenas esse reconhecimento pode reavivar a letra do mestre para-almém dos dogmas. Cf. GOLDENBERG, 2018.

contraparte irracional da consciência moderna, que é a sua devoção à autoridade da letra, na verdade pôde configurar toda uma revolução do pensamento. Ou pelo menos ela o teria feito quando se decidiu a instaurar um novo direito à universalidade por intermédio da escrita de algo que é desprovido de qualquer sentido imediato: não se trata mais de depositar a fé naquilo que estava escrito como testemunho do Absoluto (quer em latim, a requerer a incômoda mediação do papado, quer em língua vernácula, como saber popularizado por uma tradução inédita); trata-se, sim, de praticar uma laboriosa e refletida confiança no que é necessário, isto é, para os modernos, uma crença naquilo que, segundo o padrão da matemática, “não cessa de se escrever” [em francês, *ne cesse pas de s'écrire*, em evidente jogo paronomástico com *nécessaire*, necessário], e, que como tal, se escreve sempre em confiança da pertinência do impossível, o qual, na formulação de Lacan, corresponde ao que “não cessa de não se escrever” [em francês, *ne cesse pase de ne pas s'écrire*].<sup>541</sup> A psicanálise lacaniana entende ser imprescindível sustentar essa disjunção entre o Um e o Todo: por fidelidade ao gesto crucial que teria inaugurado a ciência moderna, certamente; mas também porque a invenção freudiana vem a provocar a sua própria torção da tradição teológica, torção em que, ao arrepio de Lutero, a correta enunciação de que Deus está morto equivale a dizer que Deus é inconsciente, isto é, que a articulação de nosso desejo sobre o vazio mesmo de um fundamento absoluto torna-a, mais do que incapaz de preveni-la dos equívocos, inevitavelmente enredada em sua matéria. Aliás, é por isso que, aos olhos de Lacan, o Deus dos místicos e dos crentes teria permanecido de certa forma inalcançável para os filósofos, posto que o seu desejo, ao mesmo tempo em que transborda a Lei de ordenamento de um dado mundo, tem de revelar uma carência no seio do próprio Absoluto: “O que faz a superioridade da religião (ou, em todo caso, do misticismo) sobre a filosofia é o tomar o Outro nesse nível do desejo” (BALMÈS, 2007, p. 190).

A anti-filosofia de Lacan recobra um sentido nessa investida teórica aparentemente inutilizada por sua excessiva proximidade com a teologia: é bem verdade que ela repõe o lugar de Deus, mas de maneira a esvaziá-lo de qualquer substância<sup>542</sup>, para que o sexo, em sua

---

<sup>541</sup> Impossível cujo modelo mais aproximado, como indica Pablo Amster, seriam os números irracionais, que de fato nunca cessam de não se escrever, por mais trivial que o seu emprego nas matemáticas possa nos parecer hoje. Cf. AMSTER, 2010b, p. 89.

<sup>542</sup> Assim, a referência ao grande Outro é sempre paradoxal: ele é o lugar da bateria dos significantes em que o desejo ganha a sua articulação, mas é também o Outro barrado, incompleto, inexistente. Se existisse, o Deus que o dizer faz pressupor não poderia senão ser o Gênio Maligno de Descartes. A propósito dessa questão, François Regnault, em seu *Dieu est inconscient*, faz notar o seguinte: "Pode-se esperar, com efeito, que uma doutrina que une e distingue realidade e real, e confere um sentido especial à categoria de ex-istência, não se limita por uma resposta por sim ou não à questão de Deus" (REGNAULT, 1985, p. 54). Uma tradição que, em sua dialética, talvez compreenda a poesia de Bertolt Brecht, tal como ela se deixa elaborar, por exemplo, nesta indagação: "Muitos dizem que você não existe e que é melhor assim./ Mas como pode não existir o que pode assim enganar?/"

referência ao Um, não seja engolido pelo Todo. A incapacidade de manter disjuntos o Um e o Todo teria a consequência indesejável de restaurar a fantasia aristotélica da alma, em evidente oposição à ciência moderna, que, por sua vez, fez-se criativa exatamente pelas transformações intensivas que decorreriam de suas formalizações matemáticas, em lugar de apoiar-se em qualquer pretensa totalidade da razão: muito distante de serem respaldadas por um mesmo universo fechado, o Todo frequentemente obsta às grandes descobertas científicas. Aqui, vê-se a firme recusa de Lacan ao aristotelismo, que, segundo o psicanalista, procede como se as categorias, tais como ordenadas pela gramática e pela lógica, fizessem menção a algo de realmente existente, como sendo uma essência que atestaria o lugar do pensamento no âmago da realidade ela mesma. Assim, se o psicanalista diz que o “(...) Um engendra a ciência” (LACAN, 1985c, p. 174), é preciso entender essa assertiva tendo em vista pelo menos dois pontos. O primeiro deles, o de que também existiria uma função do Um na ciência clássica, que seria a função da alma em sua versão aristotélica (ou seja, de uma forma imanente à substância do vivente). O segundo, o de que não se pode negligenciar que se a ciência moderna apresenta alguma distinção quando comparada com a ciência clássica, essa distinção é a de que, para aquela, ainda que tenha sido mantida a prerrogativa do Um, este não implica mais nenhuma essência. Como o diz categoricamente Lacan, subtraindo-se às categorias de Aristóteles: “É mesmo por isso que nada houve senão fantasia quanto ao conhecimento, até o advento da ciência moderna” (LACAN, 1985c, p. 172). Em sendo consequente, a consideração racional do sexo, precisamente porque levada a deparar-se com uma série absolutamente inacreditável de contradições e de paradoxos, deve encaminhar-se na mesma direção: “A psicanálise aceita a necessidade lógica da suposição do Um, mas recusa conceder-lhe qualquer essência” (CHIESA, 2016, p. 2). Por sua insistência de manter a disjunção entre o Um e o Todo, é que o ensino de Lacan pode sustentar que as enormes dificuldades que o sexo acarreta ao pensamento não devem ser colocadas de escanteio, sob pena de ceder à fantasia e às analogias que lhe seriam correspondentes. Por isso, é preciso lembrar-nos de que, em francês, “*Il n’y a pas de rapport sexuel*” de fato admite a tradução “não há relação sexual”; mas a palavra “*rapport*” também evoca o sentido da inexistência de uma *proporção* entre os sexos.<sup>543</sup> Ou

---

Se tantos vivem de você, e de outro modo não poderiam morrer –/ Diga-me, que importância pode ter então que você não exista?” (BRECHT, 2000, p. 13).

<sup>543</sup> Note-se, pois, que não há propriamente uma incompatibilidade entre a inexistência de um *rapport sexuel*, que, como vimos, é uma proporção sexual, e a existência de *liasons dangereuses*, que Carlos Drummond de Andrade traduziu para o português como “relações perigosas” (Cf. LACLOS, 2013). De certa maneira, a inexistência da primeira relação cria espaço para as últimas: tem lugar aí o jogo de corte que Choderlos de Laclos descreve em sua grande obra, algumas vezes aproximando-o, muito a propósito, de um exercício militar.

seja, com essa formulação faz-se menção à inexistência de alguma razão ou medida comum que vinculasse os dois sexos como se eles fossem pensáveis segundo uma analogia (digamos, a analogia que se tornou para nós recorrente, da chave que se encaixa na fechadura). Se o sexo insiste em perfazer o Um, pela miragem da junção dos dois sexos<sup>544</sup>, não admira que ele encontre no amor, como eminente função da alma<sup>545</sup>, a compensação para uma transação que jamais poderia ocorrer: “O que vem em suplência à relação sexual, é precisamente o amor” (LACAN, 1985c, p. 62). Amor que se põe reiteradamente como a tentativa de perfazer o Um, e que, por isso, reiteradamente entra em contradição com esse Um. Donde o recurso inesperado à teoria dos conjuntos, por sua abordagem do Um de uma outra maneira que não “intuitiva, fusiva, amorosa” (Cf. LACAN, 1985c, p. 64): tenta-se dispor com esse recurso alguns elementos formais capazes de discernir as contradições e os paradoxos que a impossibilidade relativa ao sexo, da ordem do real, coloca em causa.

\*

Nesse confronto com o impossível, nós alcançamos, enfim, um dos desdobramentos mais elaborados da lógica no ensino de Lacan, mesmo que os operadores conceituais de que se serve o psicanalista possam parecer um tanto desprovidos de razão. No entanto, como deve estar claro agora, se eles parecem desprovidos de razão, isso não decorre necessariamente de uma arbitrariedade por parte do psicanalista: franqueando os limites de uma lógica que teria se mostrado inadequada à problemática do sexo, especialmente por tentar enquadrar os sexos numa ordenação que procedesse segundo uma divisão entre classes e atributos (Cf. CHIESA, 2016, p. XVIII), seria mais do que esperado que esses operadores conceituais devessem subverter as razões instituídas quanto a alguns de seus principais aspectos. O mais importante desses aspectos, se nos atrevemos a dizê-lo, talvez seja a precedência que Aristóteles teria concedido à universal afirmativa como um mecanismo capaz de discriminar tudo aquilo o que existe em função de sua essência. Lacan explora, assim, um eixo mantido na obscuridade por

---

<sup>544</sup> No conto “Ulrica”, do *Livro de areia*, Borges arquiteta uma divertida circunstância, cujo desenlace vem de uma brincadeira que ele atribui a Schopenhauer: assim que uma mulher lhe diz que gostava de sair para caminhar sozinha, o personagem principal do conto responde “Também eu. Podemos os dois sair juntos” (BORGES, 2009, p. 19). Esse convite, um pouco desajeitado, deixa entrever que a companhia não é suficiente para eliminar a solidão dos sexos. Pode-se constatar, aliás, que comumente o Um é de tal maneira irresistível que nós lhe entregamos o Dois muito facilmente: até a solidão ensimesmada se transforma numa ocasião perfeita para a fantasia de um encontro. Cabe dizer, pois, que, de acordo com a teoria de Lacan, ambos, homem e mulher, são dois meios de cada sujeito discrepar de sua inscrição simbólica. Como diz Alain Juranville: “Cada ‘sexo’ fica com sua solidão” (JURANVILLE, 1987, p. 280).

<sup>545</sup> Diz Lacan: a gente alma [*on âme*]; ou ainda, “eu almo, tu almas, ele alma” [*‘j’âme, tu âmes, il âme*”]. Cf. LACAN, 1985c, p. 113.

Aristóteles e mesmo pela tradição lógica posterior ao estagirita: preterindo as universais afirmativas (que tendem a essencializar o sujeito por meio de seus predicados, enganosamente concebidos, uns e outros, como isoláveis) e as negativas particulares (que auxiliam o trabalho das universais afirmativas ao indicar pontualmente onde estas perderiam o direito de legislar sobre a experiência e sobre a realidade), o psicanalista tenta reconsiderar as particulares afirmativas e as universais negativas. Aliás, não por acaso, *Il n'y a pas de rapport sexuel* [“Não há relação sexual”] é uma proposição desse tipo, ou seja, uma universal negativa. De sorte que a empresa lógica de Lacan se faz por uma via que é como que o reverso daquela pavimentada pela empiria e pela existência, como notado por Alain Juranville justamente a seu respeito:

Ele insiste no alcance da rejeição fora da existência, mais além da simples constatação da existência, que ele qualifica de frágil, fútil e inessencial: contrariamente ao “ele existe”, é o “ele não existe” que quer dizer alguma coisa (JURANVILLE, 1987, p. 275).

A propósito, diremos que, de certa maneira, um dos motivos pelos quais o cristianismo vem a constituir um dos focos de interesse de Lacan é o de ter anunciado como que uma nova disposição lógica: Cristo depreende algo de sua força persuasiva – que, como notado anteriormente, faz menção ao absurdo – pela exceção que ele representa à sabedoria clássica, ou bem pela exceção que ele implica ao amor ao saber professado por Sócrates, amor ao saber que não pôde subtrair à morte esse outro mestre da verdade. O raciocínio universal em questão, desestabilizado pela emergência do cristianismo, estaria representado na premissa geral a constar dos velhos manuais de lógica: “Todo homem é mortal”. Porém, em sendo homem, e não um semi-deus (como poderia ser o caso, por exemplo, na mitologia greco-romana, considerando-se a ascendência meio-mortal, meio divina de Jesus), Cristo representa uma dupla exceção à sabedoria clássica, porque faz com que a própria divindade experimente em si a mortalidade, na crucificação; mas, em sequência, na ressurreição, ele também faz com que a humanidade exceda a própria morte.<sup>546</sup> Existiria, portanto, um homem que é não-mortal: esse homem não estaria completamente subtraído ao poder da morte, cujas insígnias, cruelmente impressas em sua carne, corresponderiam aos horrores da extrema dor física, da angústia

---

<sup>546</sup> Assim, ao fazer morrer os deuses, ou uma certa concepção da divindade, Cristo faz reviver os homens, ou os faz viver de uma forma inteiramente nova. Pode-se até mesmo dizer que ele traz consigo um outro tempo, ou bem que a nova relação que ele possibilita com a divindade redimensiona a subordinação dos homens ao tempo. Quem apreendeu muito bem essa faceta da religião cristã foi Oscar Wilde, ao refletir sobre o arrependimento em seu *De Profundis*: “O momento do arrependimento é o momento da iniciação. Mais do que isso: trata-se dos meios através dos quais alguém pode alterar o próprio passado. Os Gregos pensavam que isso era impossível. Eles frequentemente diziam, em seus aforismos Gnômicos, '*Mesmo os Deuses não podem alterar o passado*'. Cristo mostrou que o mais reles dos pecadores pode fazê-lo, e que isso era mesmo a única coisa que ele poderia fazer” (WILDE, 1987, pp. 877 e 878).

espiritual e da humilhação pública; só que, em contrapartida, ao tê-la sofrido, ele faria triunfar algo dessa humanidade sobre o poder da morte. Para os fins de nosso trabalho, quanto à apreciação dessa dialética (que, como se sabe, recebeu especial atenção de Hegel), baste a nós assinalar que essa proposição, “existe um homem não-mortal”, por ser uma particular afirmativa que incide sobre algo de negativo, adquire a sua pertinência tanto em referência a uma universal afirmativa, como em contradição com esta: é porque se enuncia que "todos os homens são mortais" que a exceção de Cristo toca de tão perto os seus potenciais interlocutores, num registro em que crença e lógica se chocam violentamente.

A possibilidade, com um alcance pretensamente universal, de que a humanidade (que é um termo aplicável, nessa sua generalidade, tanto a homens como a mulheres) se reconheça como a comunidade dos irmãos em Cristo não responde, no entanto, à falta de proporção entre os sexos: se bem que, para o cristianismo, a cópula sexual seja reconhecida de alguma forma como um problema insolúvel, de sua parte, ela provocará a reação de ser anulada por ele, algumas vezes de maneira mais radical e até hostil, outras vezes de forma a normalizá-la como sendo aceitável desde que confinada aos limites de sua realidade supostamente natural. De outra maneira, diremos que a doutrina cristã reiteradamente tenta calar o impossível do sexo. Para Lacan, isso significará que a dialética encontrável no cristianismo, muito embora forneça uma bela lição de como tirar proveito da contradição, não poderia satisfazer propriamente as exigências lógicas da psicanálise. Assim, em certa medida, é verdade que essa dialética, particularmente sob a forma que pôde dar-lhe Hegel, apontava para um mais-além da predicação silogística de Aristóteles, pois, sob a sua articulação conceitual, a comparação entre Sócrates e Cristo já se mostrava inadequada (Cf. HEGEL, 2004, p. 233): Sócrates – que é dito ser homem, e, portanto, mortal – pode até ser um mestre da verdade; mas essa verdade – enunciável de uma maneira que se supõe universal, como o postulado da mortalidade dos homens – nada mais é que a expectativa de que cada particularidade (ou seja, cada homem) confirme a universal afirmativa (a saber, a que institui o império da morte sobre a humanidade). De outra forma, a dialética hegeliana, em sua matriz cristológica, desnuda as limitações da razão silogística, na medida em que ela é exposta em seu desconhecimento da confusão que faria entre universalidade e particularidade, ou ainda entre pensamento e intuição empírica: Cristo – que não seria simplesmente um mestre da verdade, mas a verdade ela mesma –, enquanto é Deus-homem (de acordo com Hegel, a perfazer, assim, um “compósito prodigioso que contradiz absolutamente a representação”<sup>547</sup>), dá nova forma à universalidade,

---

<sup>547</sup> Cf. HEGEL, 2004, p. 232.

reconciliando-a com a singularidade.<sup>548</sup> Mas Lacan, à diferença de Hegel, não pode conceber Cristo como se este fosse uma figura efetiva da reconciliação.<sup>549</sup> A sua consideração lógica, na medida em que é conseqüente, é de uma natureza tal que, nela, nenhum sistema vem ganhar a cena. Como ele mesmo diz, no vigésimo ano do seminário, em clara distinção para com a filosofia hegeliana: “(...) quando um faz dois, não há retorno jamais. Não volta a fazer de novo um, mesmo um novo. A *Aufhebung* é um desses bonitos sonhos de filosofia” (LACAN, 1985c, p. 115). Em verdade, a indagação lógica empreendida por Lacan a respeito do real do sexo pode ser apreciada à luz de uma formulação muito feliz de Genevieve Morel<sup>550</sup>, formulação segundo a qual, contrariando qualquer impulso de pautar-se pelos critérios de uma totalidade conceitual bem definida e acabada, “(...) ao focar nos restos e nos impasses dessa formalização [isto é, da formalização efetuada por Lacan]”, seria possível “entrever alguma coisa que poderia

---

<sup>548</sup> O que, na filosofia hegeliana, vem reunir também a finitude e a infinitude, o temporal e o eterno: enfim, vem reunir os aspectos natural e espiritual do Absoluto.

<sup>549</sup> Tenhamos em mente, no entanto, que as relações entre Lacan e Hegel são consideravelmente mais complexas do que talvez possam dar a entender certas recusas ou aceitações pontuais, como ainda teremos oportunidade de comentar neste trabalho. Faria sentido, por exemplo, aplicar à tentativa do psicanalista de pensar o real do sexo o que, na passagem a seguir, diz Vladimir Safatle sobre a problemática hegeliana: “(...) o problema hegeliano consiste em saber *como apresentar o que é vazio de conceito em uma determinidade conceitual*, e não como anular o não-conceitual por meio do império total do conceito” (SAFATLE, 2006, p. 257). Retrocedendo um pouco na argumentação desenvolvida em *A paixão do negativo*, de onde extraímos a última citação, encontraríamos inclusive uma definição sucinta do aporte que o negativo pôde trazer à linguagem conceitual: “Podemos mesmo dizer que a linguagem especulativa é, de certa forma, linguagem do evanescimento: linguagem que não petrifica suas afirmações, mas que apresenta a referência no momento de seu passar ao limite” (SAFATLE, 2006, p. 251). Pensando de mais perto o nosso problema, em suas ramificações lógicas e teológicas, essa passagem pode servir de auxílio para esclarecer como Cristo destruiria a referência positiva do homem, uma vez que teria levado esta última a um limite. No entanto, é preciso reconhecer que a dialética hegeliana, em sua referência cristã, não faz justiça a uma outra divisão, sendo esta uma divisão absolutamente fundamental para a psicanálise, qual seja, a divisão dos sexos, em que homem e mulher perderiam, num mesmo golpe, as suas referências positivas, mas não de uma mesma forma. O que resulta, afinal, desse deslocamento para fora de uma metafísica como a hegeliana e do correlato enfoque discursivo no sexo? Como talvez seja previsível, o que Lacan vai buscar não é exatamente um ancoramento na realidade do sexo, e sim uma nova disposição lógica de seu vazio. Assim, entre Lacan e a dialética hegeliana, vem interpor-se a formalização matemática do real do sexo. Gesto que não equivale à simples substituição de uma matriz teórica por outra, porque a necessidade do positivismo lógico de guiar-se em vistas do referente da verdade não é capaz de fazer frente ao problema com que lida o psicanalista. Como ele próprio diz no décimo oitavo ano de seu seminário, mirando a distinção fregeana entre o sentido [*Sinn*] e a referência [*Bedeutung*]: “Antes, eu insistirei que ‘*Bedeutung des Phallus*’ é, na realidade, um pleonasma: não há na linguagem outra *Bedeutung* senão a do falo” (LACAN, 1971, p. 73). De outra maneira, diremos que, para superar as limitações do positivismo lógico, Lacan ensaia uma dialetização da lógica formal: “Para Lacan, o problema com Frege e com o positivismo lógico em geral é, então, o de que eles acabam por privilegiar a referência verdadeira no lugar do sentido metafórico, em vez de dialetizá-los” (CHIESA, 2016, p. 214, nota 115 do capítulo 3). Por isso é que o psicanalista recorre a um outro operador formal, de sua própria lavra, que seria o operador do não-todo. Com essa observação, devemos notar uma última afinidade dialética, trabalhada muito cuidadosamente em *A paixão do negativo*. Se bem que haja a distância significativa de ter apelado à matemática e ao formalismo lógico, haveria aí, nesse extremo conceitual do ensino do psicanalista, um possível paralelo entre Lacan e alguns dos desdobramentos da dialética de Theodor Adorno, sobretudo quando este é dito “(...) jogar a dialética do universal e do particular contra seus próprios limites” (SAFATLE, 2006, p. 254).

<sup>550</sup> Formulação que, justificadamente, é destacada por Lorenzo Chiesa. Cf. CHIESA, 2016, p. 103.

ser a lógica do 'não-todo'", isto é, "não um sistema, mas uma série de pontos de impossibilidade e de paradoxos, os quais nós podemos entesourar" (MOREL, 2011, p. 146).

O tesouro das formalizações lacanianas seria constituído de “pontos de impossibilidade e de paradoxos”, compondo, portanto, uma coleção descontínua, em que rebrilham discretamente certos artefatos, como se constelações fossem; mas trata-se de constelações evanescentes, que não cintilam senão num rebrilho disperso e em sua contínua desapareição (quase como se se tratasse de uma constelação de estrelas cadentes). O próprio Lacan, então, deve ser visto como estando suspenso entre o semblante do Um de suas formalizações e a exigência de não totalizar o seu ensino (o que, a despeito das aparências, é uma maneira de tentar esvaziar a sua posição como mestre, a qual corresponde à posição de sujeito suposto saber). O que quer dizer que, por mais que ele margeie uma ou outra empresa sistemática, seja de Aristóteles<sup>551</sup>, de Hegel, ou de Frege, o que o psicanalista francês retém a cada uma delas não é nunca o sistema propriamente dito. Assim, tal como acontecia com a dialética hegeliana, Frege teria sido reconhecido por Lacan por sua contribuição para desessencializar a lógica clássica (Cf. CHIESA, 2016, p. 97), ao substituir a partição sujeito-predicado pela disposição da proposição lógica em função e argumento. A disposição entre função e argumento mantém uma considerável distância entre as proposições e a realidade, em grande parte porque a variabilidade não pode ser concebida como se fosse o mesmo que a generalidade: uma função qualquer, cuja lei genérica poderia ser expressa matematicamente, digamos, como " $1/x$ ", não viria a ser falsa em decorrência da existência de um determinado valor que não a satisfizesse, como de fato aconteceria se a variável  $x$  assumisse para essa função o valor de 0. Esse seria o caso se o eixo privilegiado por Aristóteles, a comunicar muito proximamente a universal afirmativa e a particular negativa, houvesse sido preservado: nessas circunstâncias, qualquer evidência empírica em contrário bastaria para arruinar a validade de uma enunciação lógica que se pretendesse universal. A função, no entanto, nunca pode ser tida como o equivalente dos valores que assume. Em primeiro lugar, porque a variável não é um número. Como diz Frege, no texto "O que é uma função?", contrapondo-se muito rigorosamente à ideia de que a variável seria um número indefinido ou indeterminado: "Não cabe dizer que [a letra] ' $n$ ' designa um número indefinido, mas cabe dizer que indica indefinidamente números" (FREGE, 2009, p. 199). De sorte que as funções, na medida em que são construídas a partir de variáveis, nada designam [*bezeichnen*], limitando-se ao papel de indicar [*andeuten*], e a fazê-lo de

---

<sup>551</sup> É interessante notar que Lacan estabelece um circuito de modalidades lógicas que de certa maneira remonta ao estagirita, mas o faz de maneira a subverter a lógica clássica. Cf. CHIESA, 2016, p. 171.



maneira indefinida quanto a esse algo que indicam: isso significa que a prova de sua validade não reside na verificação de sua aplicação empírica, mas na possibilidade ou impossibilidade de substituir a variável  $x$  por certos valores (por exemplo, no caso que mencionamos acima,  $x$  não poderia ser substituído por 0, ou pelo menos não de maneira a fornecer um valor correspondente em  $f(x)$ ). Que a função de lei genérica  $1/x$  não admita um valor determinado para  $x = 0$ , isso não quer dizer que essa função seja falsa em  $x = 0$ : Frege não se ocupa de discriminar as funções para saber se elas existiriam na realidade (o que, neste caso, o valor  $x = 0$  contraditaria), pois, antes de designar alguma coisa, as funções podem ser escritas e construídas segundo uma ou mais variáveis. E, tal como a variável não pode ser entendida como um número indefinido ou indeterminado (noções que, aliás, são imprestáveis, posto que nada esclarecem sobre a variável), também a função não corresponderia a um número: "(...) as funções são essencialmente diferentes dos números" (FREGE, 2009, p. 205). O que, por outra, significa dizer que, na função, o sinal "=" não desempenha o mesmo papel que a cópula na lógica clássica (Cf. FREGE, 2009, p. 205), porque ele não faz convir ou desconvir a um sujeito (isto é, ao suporte de um pensamento) a essência de um predicado. No entanto, nessa construção teórica, haveria ainda uma incapacidade de apreciar o aporte lógico da negatividade, porque não se concebe que a afirmação da negativa de uma função  $f$  para  $x$ , enquanto exista um  $x$  que satisfaça a negativa dessa função, implique outra coisa senão a negação da escrita dessa função (Cf. CHIESA, 2016, p. 98).

Assim, Lacan, evitando a referência a um sistema de pensamento único, faz com que o seu problema tome consistência em mais uma encruzilhada teórica, desta vez entre a dialética de Hegel e o formalismo lógico de Frege: em seu ensino, particularmente nos seminários 18, 19 e 20, função e argumento serão dialetizados, de maneira que, numa referência cruzada de algumas proposições lógicas específicas, repontem as impossibilidades e as virtualidades que discriminariam as duas maneiras de o sujeito se ver subtraído à relação sexual. Para a maneira que atende pelo nome de homem, as virtualidades e as impossibilidades que resultam no impasse característico a ela fazem menção a uma universal afirmativa – pois, nesse caso, diz-se que, sendo a função  $\Phi$  a função de castração fálica, para todo  $x$ , haveria a escrita de  $\Phi(x)$ <sup>552</sup> – bem como à negativa dessa universal afirmativa – pois diz-se, então, que, para a negação de  $\Phi$ , haveria a escrita de pelo menos um  $x$  que satisfaria essa negativa.<sup>553</sup> Quanto à mulher, o

---

<sup>552</sup> O que, formalmente, pode se escrever como:  $\forall x \Phi x$ .

<sup>553</sup> O que pode ser escrito como:  $\exists x \sim \Phi x$ .

quantificador existencial seria negado ao mesmo tempo em que o seria a função da castração – pois, nesse caso, diz-se que, para a negativa da função  $\Phi$ , não há nenhum  $x$  que satisfaça essa negativa<sup>554</sup> (ou seja, não há nenhuma mulher que seja não-castrada) –, assim como teria sido posto em causa a negativa do quantificador universal ao mesmo tempo em que a afirmativa da própria função - pois diz-se que, para a função  $\Phi$ ,  $x$  a satisfaz como um não-todo<sup>555</sup> (ou seja, apesar de não haver mulher que não esteja implicada na castração, não é como toda que a mulher se inscreve nessa função). Como visto, cada proposição formalizada como sendo capaz de indicar as duas “universalidades” é modulada por uma contradição específica, de sorte que “(...) são todos mutuamente dependentes e não poderiam ser obtidos isoladamente” (CHIESA, 2016, p. 14). Isso quer dizer que não só cada um dos pares de proposições referentes a homem e a mulher devem ser considerados em sua contradição específica, mas também na contradição resultante do cruzamento desses dois pares. No entanto, mesmo que se possa referir homem e mulher a partir do falo, ele não os refere da mesma maneira; e, mais importante, essas duas maneiras de o falo referir homem e mulher não seriam complementares uma à outra (Cf. CHIESA, 2016, p. 106). É o que Ricardo Goldenberg também destaca, logo após tomar o cuidado de explicitar a inadequação do sentido dos empregos lógicos que Lacan faz de “homem” e “mulher” se usados para designar os respectivos gêneros que essas palavras comumente significam<sup>556</sup>:

*Quem fracassa na tentativa de sustentar-se num universal é chamado de homem por Lacan; quem fracassa em provocar uma incompletude no universal é apelidado de mulher. E não existe nenhuma complementariedade entre ambos (GOLDENBERG, 2018, p. 317).*

Contrariando as aparências, é preciso declarar, pois, que o falo não relaciona diretamente homem e mulher. Antes, ele é a ocasião para uma não-relação.

O primeiro motivo disso deve-se à dissimetria que essas fórmulas revelam entre os lados homem e mulher da sexuação. Vejamos, pois, o problema mais de perto, a começar pelo homem e pela contradição lógica que o afetaria especialmente. Cada homem, abrangido em sua indefinição como se a função da castração concernisse a todos os homens, só existe como tal porque haveria um homem, um único, que seria todo-homem [*touthomme*], isto é, uma

---

<sup>554</sup> O que pode ser escrito como:  $\sim\exists x\sim\Phi x$ .

<sup>555</sup> O que pode ser escrito como:  $\sim\forall x \Phi x$ .

<sup>556</sup> Ou que essas palavras passaram a significar. Muito a propósito, o autor lembra que a palavra “sexo”, quando usada em português para referir-se ao gênero, seria na verdade um anglicismo. Cf. GOLDENBERG, 2018.

expressão máxima e absoluta da virilidade, capaz de sustentar esse lugar impossível porque subtraído ao símbolo da castração fálica. O mito do pai primevo representaria, assim, uma das grandes contribuições lógicas de Freud para pensar o problema da relação sexual, porque, como diz um poema de Fernando Pessoa, “Sem existir [ele] nos bastou./ Por não ter vindo foi vindo/ e nos criou”. E a proposição destacada pelo mito, ao ser considerada face a face com o outro lado da sexuação, adquire uma nova relevância, pois ela aparenta indicar o lugar que cada homem deveria ocupar em relação às mulheres (fazendo-o, no entanto, de maneira a recusar-lhes um acesso total a elas). Em contraste com o espólio ilimitado que o todo-homem reserva a si mesmo, ao constituir para si o harém impossível que estaria interdito a todos os demais homens, cada homem só se faz como tal através de uma renúncia: “(...) o mito mostra, portanto, que ‘cada homem’ se firma como isso que não tem acesso a ‘todas [as] mulheres’” (CHIESA, 2016, p. 111). De maneira que a primeira proposição referente àquilo que, seguindo Goldenberg, poderíamos chamar de a “universalidade fracassada” do sexo diz que cada homem, excetuado o Pai simbólico, é inscriível na função da castração, o que significa que cada homem define-se por não ter acesso à totalidade das mulheres (ou seja, sob a lei da interdição do incesto, isso significa que pelo menos uma mulher lhes é inacessível). Quanto à primeira proposição referente àquele que seria o fracasso característico da incompletude que deveria impor-se à universalidade do sexo, diz-se que não há nenhuma mulher que não possa ser inscrita na função da castração fálica. Assim, em cruzamento com as proposições que discernem o lado homem, deste outro lado, assinalado mulher, não existiria um correspondente para o lugar simbólico do Pai. A aceitar a conclusão de Chiesa, diríamos que “o *Pai* não tem uma parceira” (CHIESA, 2016, p. 112). Portanto, não existe, como contrapartida do todo-homem [*touthomme*], uma toda-mulher [*toutefemme*]: ao contrário do Pai, que existe pelo menos simbolicamente, não existiria sequer um lugar virtual correlato para aquela que seria A mulher [*La femme*] (Cf. CHIESA, 2016, p. 117).

Quase não é preciso repetir: não se pode entender propriamente o que a teorização lacaniana traz de novo se essa dissimetria entre os dois lados da sexuação é novamente substancializada, como se se tratasse de duas posições estanques, assinadas aos seus respectivos ocupantes por uma Natureza que faria valer, mais uma vez, uma espécie qualquer de simetria entre os dois (por exemplo, a simetria dissimétrica suposta garantir a dominação de um sexo sobre o outro, do homem sobre a mulher). De sorte que, voltando-se para o legado da própria psicanálise, a empresa lógica de Lacan tem por efeito fazer repontar algumas das limitações teóricas de Freud. Como de costume, é preciso notar que o ensino de Lacan avança

de maneira ambivalente: a um tempo, acentua-se o gênio de Freud, que já havia dado a ver a dissimetria entre os dois sexos com o mito apresentado em *Totem e tabu*; porém, tem-se o cuidado de mostrar que esse mito lograva expor essa dissimetria um tanto insuficientemente, uma vez que houvesse nele uma tendência de projetar o lugar originário do Pai como se este houvesse realmente existido, além de incorrer num equívoco ainda maior, que seria o de cristalizar uma espécie de negação unilateral do feminino. Referindo-nos a essa cristalização em particular, não nos esqueçamos que, no final das contas, a teoria freudiana veio a afirmar que o que as mulheres realmente querem (em resposta à célebre pergunta de Freud “*Was will ein Weib?*” [“o que quer uma mulher?”]) é a *Ablehnung der Weiblichkeit*, isto é, o repúdio da feminilidade: para o pai da psicanálise, a essência das mulheres nada mais seria que a vontade de não ser mulher (Cf. CHIESA, 2016, p. 112). A superar essa perspectiva que, no limite, convergiria para uma visão simplesmente misógina, Lacan proporá enxergar a histérica como aquela que diz sim para a função fálica, e que, dessa forma, arrisca-se a negar a si mesma numa subordinação unilateral à castração (Cf. CHIESA, 2016, p. 118): isso decorreria do erro característico dessa posição, segundo o qual, por meio da aceitação da função fálica, ao pretender colocar-se fora da sexuação, a histérica poderia ocupar o lugar de parceira do Pai, como toda-mulher. Ao fazê-lo, no entanto, ela ignoraria que nenhum homem pode tomar-se completamente como o Pai, e que, portanto, sempre existe para cada homem um corte entre ser e essência. Incapaz de realizar a distinção entre o falo castrado de cada homem e o Falo não-castrado do Pai, a posição histérica conduz, como explicado por Chiesa, a que “(...) se a mulher identifica-se com ‘ser o falo sem tê-lo’, a histérica identifica-se com ‘não ter o falo’” (CHIESA, 2016, p. 120)<sup>557</sup> – observando-se que, nessa breve distinção, o falo com que a mulher identifica-se sem ter é o falo castrado, ao passo que o Falo cuja falta dá lugar à identificação da histérica seria a unidade indivisa de ser e ter própria ao gozo do Pai simbólico. Por um lado, a histérica, em sua busca amorosa (busca que de certa forma coincide com a do homem, que é a de ser Um), não precisaria do homem castrado para conectar-se com o Falo do homem não-castrado (Cf. CHIESA, 2016, p. 123); por outro, ela procura, em suas conexões sexuais (quando não as evita de todo), um homem, pelo menos um, que possa sustentar esse lugar. E essa corresponderia à razão de ela repetidamente ser devolvida ao fracasso de sua recusa de não ser

---

<sup>557</sup> Nessa passagem, Chiesa vale-se de uma asserção de Lacan proferida no sexto ano de seu seminário, e que é recuperada aqui porque obviamente relacionada com a sexuação: dizia-se então que, enquanto o homem não é sem ter o falo, a mulher é o falo sem tê-lo (Cf. CHIESA, 2016, p. 119). De acordo com Chiesa, essa dupla definição, apesar de ainda conter algumas das limitações da lógica aristotélica (Cf. CHIESA, 2016, p. 120), seria pertinente, porque no décimo oitavo ano do seminário a função da castração fálica mantém operante a distinção entre ser e ter (Cf. CHIESA, 2016, pp. 120 e 121).

o falo do homem por não tê-lo, porque essa busca por pelo menos um homem não-castrado jamais poderia ser bem-sucedida: assim, o seu fracasso diz respeito à tentativa de assumir plenamente um lugar, o da universalidade da mulher, que, como vimos, é um lugar inexistente. Repare-se que, historicamente, é a não-satisfação da histérica que teria permitido à psicanálise deparar a inexistência de uma relação sexual (Cf. CHIESA, 2016, p. 125), pelo compósito impossível encarnado por essa personagem, que leva muito a sério o fato de não ter o Falo e que, ao mesmo tempo, identifica-se com esse Falo para ser Um (Cf. CHIESA, 2016, p. 123). Mas a perspectiva assumida por Freud pressupunha que a única maneira de escapar ao erro da histérica, em sua equívoca identificação com o Pai, era reconhecer a impossibilidade de a mulher sustentar uma posição que não a de deparar a incompletude do homem castrado, o que a confinaria, mesmo que indiretamente, ao papel de ser o objeto do desejo masculino. Por seu turno, com sua formalização, Lacan estabelece que não toda a mulher se identifica com ser o falo do homem por não tê-lo (Cf. CHIESA, 2016, p. 120), ou seja, a mulher é não-toda [*pas-toute*] na função da castração fálica – pelo que se pode dizer que a mulher é aquela “quem fracassa em provocar uma incompletude no universal” (Cf. GOLDENBERG, 2018, p. 317), posto que, mesmo que não haja escolha, nenhuma alternativa à vista, mesmo assim não bastaria à mulher sustentar a incompletude da castração fálica para situar inequivocamente a si mesma.

\*

Nossa exposição das fórmulas lacanianas da sexuação tem limitações muito óbvias, especialmente por não localizar melhor nem o gozo e nem o objeto a relativamente aos desenvolvimentos lógicos da impossibilidade que concerne à relação sexual. E, para dar continuidade ao nosso trabalho, será preciso que abandonemos discussões mais aprofundadas, por exemplo, sobre como a formalização do lado feminino evita as miragens de que o recobririam o lado masculino, as quais, em sua ânsia de perfazer o Um, tomam o estranho [*étrange*] como o ser-anjo [*être-ange*], um pouco como se a mulher devesse assumir, pelo equívoco sob o qual a reconhece a sua contraparte, um ar de castidade para desempenhar bem o papel que supostamente seria o seu.<sup>558</sup> Mas pode-se pelo menos comentar uma das maiores virtudes da teorização laciana, que, com essa distinção significativa entre estranho e ser-anjo, esquiva-se a ideias bastante suspeitas sobre a natureza da sexualidade feminina, como o seria,

---

<sup>558</sup> A propósito, a sermos consequentes com o que dissemos acima, contrariando essa expectativa, é forçoso concluir que quem mais se aproxima do angelical é a histérica.

por exemplo, a ideia de uma propensão das mulheres para o que se chama de frigidez: a impossibilidade de conceber a mulher como algo mais do que aquela que, por não ter o falo, se faz desejar pelo homem, uma tal impossibilidade não deve redundar, segundo Lacan, na incapacidade do homem de apreender um sentimento onde o que não é sexual no gozo feminino nem por isso o descaracterizaria como gozo (Cf. CHIESA, 2016, p. 11). De outra maneira, enfatizaremos que, a partir dessa teorização, contrariando o que talvez sugira a intransigência de seu binarismo lógico, a mulher não pode mais ser pensada como se fosse simplesmente o negativo do homem, ou ainda como se se tratasse de seu duplo empobrecido, diminuído, uma sombra que se arrastaria ao seu lado pelo resto de uma mesma porém dissimétrica vida conjugal.<sup>559</sup> Como apontamos mais de uma vez, existe, sim, uma interdependência entre homem e mulher (entendidos aqui como posições lógicas da sexuação), de tal maneira que o ser não-todo na função da castração fálica não exclui a mulher de estar implicada, no mais alto grau, no gozo fálico. Todavia, deveremos insistir que essa interdependência nunca vem a resultar numa mediação efetiva entre um termo e outro. O falo, que é uma espécie de terceiro termo capaz de organizar essa lógica do impossível, não vale como um intermediário entre homem e mulher:

(...) se se conecta [o falo] a um dos dois termos - o termo homem, por exemplo -, pode-se ter certeza de que ele não o comunicará com o outro, e inversamente – encontrando-se aí, especificamente, o que caracteriza o terceiro termo (LACAN, 1971, p. 70).

Certamente, os homens existem em dependência das mulheres, afinal, é por fingirem ser homens *para* as mulheres que nenhuma delas é não inscritível na função da castração fálica; assim como, do outro lado, é porque fingem ser mulheres *para* os homens que cada um deles inscreve-se nessa mesma função (Cf. CHIESA, 2016, pp. 80 e 81). Mas o falo, ao referir uns e outros, não refere exatamente uns em relação aos outros, uma vez que não haja escrita que faça passar diretamente de homens a mulheres, e, em sentido contrário, de mulheres a homens: como explicado por Lacan, quando o falo é implicado pelos homens, não escreve as mulheres, e, inversamente, quando é implicado pelas mulheres, não escreve os homens. Isso resulta em que

---

<sup>559</sup> E, como não podemos deixar de notar, isso responde a uma das mais contundentes objeções do *Anti-Édipo*. Lê-se, por exemplo, em *O Anti-Édipo*: "Não acabamos de cantar a ladainha das ignorâncias do inconsciente: este ignora a castração tanto quanto o Édipo, assim como ignora os pais, os deuses, a lei, a falta...Os movimentos de libertação das mulheres têm razão em dizer: 'vão à merda, nós não somos castradas'. E longe de nos safarmos desta por meio da pobre astúcia que consistiria, para os homens, em dizer que isso é a prova acabada de que elas o são - ou mesmo, consolando-as, dizendo que eles também o são, regozijando-se, no entanto, por o serem na outra face, aquela que não é sobreponível - devemos reconhecer que os movimentos de libertação feminina são, de modo mais ou menos ambíguo, portadores daquilo que pertence a toda exigência de libertação: a força do próprio inconsciente, o investimento do campo social pelo desejo, o desinvestimento das estruturas repressivas" (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 86).

os dois contem-se de maneiras diversas, como séries distintas. E é onde o Um, atravessado pela teorização de Lacan de toda uma série de contradições e reiterações, ganha em ser lido com os métodos criados por Frege e Cantor.

Como já vimos, a Frege, o psicanalista buscou não só o recurso desessencializado da função, como também a reiteração do conjunto vazio donde produzir o Um, tudo isso devendo acrescentar-se do expediente da contradição. Ao Um não basta, contudo, a reiteração fregeana, sendo necessário recorrer também à diferença explicitada por Georg Cantor, pois esse Um que é fundado “pela teoria dos conjuntos” não é fundado sobre a “mesmidade”, mas sobre a “pura e simples diferença” (Cf. LACAN, 1971/72, p. 93). É certo que o operador reiterativo de Frege, ele mesmo crucial para a história da formalização da teoria dos conjuntos, compreende em algum nível a diferença: servindo-nos de uma definição de Jean-Claude Milner para falar dos efeitos ontológicos desencadeados pelo estruturalismo, podemos dizer que, também para a concepção fregeana, o Um, enquanto é compreendido como número das extensões equinúmericas a ele, não conta por Um senão “(...) num tempo segundo, pela mediação de muitos” (MILNER, 2008, p. 359). Assim, de acordo com uma formulação apresentada no décimo nono ano do seminário, o “Um começa no nível onde há um Um que falta” (LACAN, 1971/72, p. 94). Mas a diferença a que alude Lacan concerne ainda um outro nível, que é aquele que distingue os conjuntos finitos dos conjuntos infinitos (Cf. LACAN, 1971/72, p. 100). Com efeito, a partir da teoria dos conjuntos cantoriana, tem-se um infinito afetado de diferença: a intuição original de Cantor, de conceber um infinito atualmente existente, conduz à descoberta de que existem infinitos de diferentes magnitudes. Dessa forma, o chamado método diagonal de Cantor expunha que, se o que caracteriza cada conjunto infinito é a possibilidade de estabelecer entre ele e alguns de seus sub-conjuntos (eles também infinitos) uma correlação biunívoca (Cf. LACAN, 1971/72, p. 100) – por exemplo, entre os números inteiros e os números pares, ou entre os números inteiros e os números quadrados perfeitos<sup>560</sup> –, existem, no entanto, conjuntos infinitos que não admitem uma tal correlação, não podendo ser tidos como de igual magnitude. A prova que Cantor forneceu quanto a essa disparidade poderia ser obtida ao tentar-se estabelecer uma correlação biunívoca entre a série dos números naturais e a série dos números reais. Ou, de maneira ainda mais sucinta, isso equivale à hipótese de tentar estabelecer uma coordenação estrita entre o conjunto dos números naturais e os números reais compreendidos no intervalo entre 0 e 1: disso resulta que, tomando-se os números reais

---

<sup>560</sup> O que, como se sabe desde Galileu, indicava que essas séries, a despeito do que talvez se queira intuir, eram infinitas num mesmo sentido, sendo, assim, de uma mesma magnitude. Cf. AMSTER, 2010b, pp. 90 e 91.

compreendidos nesse intervalo - que são números que se escrevem como um zero acrescido de uma vírgula à qual faz seguir-se a cifra de uma sequência que se estende indefinidamente<sup>561</sup> -, se se procede à sua pretensa listagem geral e subsequente coordenação com a série dos números naturais, depara-se um absurdo, que é o de que, a cada vez que a correlação biunívoca aparentemente se realiza, vem adicionar-se pelo menos um número que não estaria compreendido na dita listagem geral dos números reais situados no intervalo entre 0 e 1 (número que vem dispor-se em diagonal e, portanto, número que se revela impossível de coordenar à série dos números naturais (Cf. AMSTER, 2010b, p. 93)). Disso se segue que é absurda a tentativa de propor uma listagem geral dos números reais compreendidos entre 0 e 1 que fosse coordenável com a série dos números naturais, e que, portanto, existe um outro conjunto infinito, cujo infinito atual seria maior que o expresso pelo conjunto dos números naturais (que, segundo a teoria de Cantor, passa a ser considerado como o menor dos infinitos). Em outras palavras, através da impossibilidade dessa coordenação, vemos que “(...) há conjuntos infinitos que não são coordenáveis com os números naturais”, ou seja, conjuntos “(...) cujos elementos não se podem contar um por um” (AMSTER, 2010b, p. 93).

Uma tal demonstração, que, apesar de sua relativa simplicidade, é uma das invenções mais engenhosas da história das matemáticas, por ser uma demonstração por absurdo – ou seja, uma demonstração que não logra expor de maneira perfeitamente evidente o seu conteúdo, afinal, sabe-se que o conjunto dos números naturais é menor do que o conjunto dos números reais apenas porque assumir que fossem de mesma magnitude revelou-se absurdo, de maneira que não se sabe, contudo, o quão maior um conjunto deveria ser considerado relativamente ao outro<sup>562</sup> – essa demonstração, operante num registro que não coincide com uma escrita perfeitamente evidente em suas razões e nem com qualquer dado empírico, diz respeito especialmente ao real. E, por mais que seja óbvio que a teoria dos conjuntos não foi feita para falar de homens e mulheres, disso não se conclui que homens e mulheres não possam ser abordados como conjuntos lógicos (Cf. LACAN, 1971/72, p. 99). Ou melhor, nada impede que eles sejam abordados como conjuntos que em sua lógica particular obstam ao sexo apelar a

---

<sup>561</sup> Isso porque os números irracionais – que não podem ser escritos em função da razão de dois inteiros, como deverá concluir qualquer um que se aventure a provar o contrário para a raiz quadrada de 2 – se estendem infinitamente, de forma não periódica, à direita da vírgula decimal: à diferença de um número como  $1/3$ , que pode ser dito representar a dízima periódica  $0,333\dots$ , os números irracionais produzem cifras decimais infinitas que não são completamente antecipáveis em sua extensão em função de qualquer razão ou proporção definida.

<sup>562</sup> Aliás, sendo esse um dos problemas visados pela chamada hipótese do contínuo, e que se manteve insolúvel tanto para Cantor (que a propôs) como para os demais matemáticos. Nós teremos a oportunidade de ver, entretanto, na parte deste trabalho dedicada ao comentário de *Théorie du sujet*, que duas provas distintas, de autoria de Gödel e de Cohen, versam sobre essa hipótese e sobre as suas relações com a teoria dos conjuntos.



uma razão que autorizaria postular a existência de uma qualquer proporção entre os dois. Assim, homem e mulher, tidos como operadores de uma sexuação estrutural, constituem séries incomensuráveis uma à outra, como a dos números reais à dos números naturais. Os homens, tal como os números naturais, podem ser contados e adicionam-se até o infinito; ao passo que as mulheres não se deixam contar da mesma maneira, ou só se deixam contar uma a uma (Cf. CHIESA, 2016, p. 165), sem nunca perfazer nenhuma totalidade, sem nunca adicionar-se infinitamente e render dessa maneira o lote de todas as mulheres. No entanto, não é que cada um dos operadores possa ser identificado sem mais a um desses dois conjuntos: uns e outros, homens e mulheres, não são correlatos exatos dos números naturais e dos números reais, e isso em decorrência de pelo menos dois motivos. Em primeiro lugar, porque o conjunto dos homens não é propriamente contável, sendo passível de adição e totalização apenas através do recurso a um semblante: à diferença da série dos números naturais, que perfaz-se pela contínua reiteração do conjunto vazio, quando um homem se firma como *um* homem, tudo o que se conta depois é uma reinstituição da mônada, um semblante dela, que só avança na contagem com a adição de mais uma mulher (Cf. CHIESA, 2016, p. 165), de tal maneira que cada homem se vê destinado a compor junto a seus semelhantes, aos seus irmãos, como que um destacamento de iguais que se empenham em assediar num único e mesmo esforço os campos adversários. Segundo o que diz Chiesa: “Tanto a abordagem das mulheres pelos homens como a relação destes para com outros homens enquanto camaradas [*semblables*] gira em torno da constituição de uma *corporação* de irmãos [*band of brothers*]” (CHIESA, 2016, p. 167). As mulheres, por sua vez, são de fato contáveis, ainda que o sejam apenas como aquilo que é não-todo contável (Cf. CHIESA, 2016, p. 170). Essa estranha redistribuição, que entrecruza homens e mulheres a propriedades características tanto aos números naturais como aos números reais, tem um efeito geral: o de que, para Lacan, 0 e 1 não alcancem nunca engendrar o Dois, ou pelo menos não como um produto que deles resultasse necessariamente. Nessa lógica, existe um dois, sim, mas apenas no nível da dialética do Um e de seu outro, o zero - o que faz dessa dialética a oportunidade imprevista para uma busca nada menos que impossível pela unidade, busca que vem a redundar em intervalos que não podem ser transpostos pela mera reiteração infinita, e em extensões que, por isso, nunca coincidem umas com as outras (a não ser, é claro, por meio da fantasia).

Como vimos, essa existência descontínua, própria do significante, revela, não propriamente totalidades fechadas, mas vazios e infinitos, a distender-se em ex-istências enumeráveis e não-enumeráveis. E o impressionante é que a ênfase no vão disposto entre zero

e um, intervalo em que vem se interpor a diferença de que seria afetado o infinito atual pensado por Cantor, permite à psicanálise lacaniana mirar-se num além que, surpreendentemente, estaria desamparado de qualquer transcendência: muito embora a matemática possa sugerir resolver-se como uma empresa que se encaminha francamente para o suprassensível, posto que as suas ideias ultrapassam de muito a realidade empírica, ela não reencontra Deus em nenhuma de suas incursões no real. Em última instância, não há como supor nenhum intelecto divino responsável pelo cálculo que disporia a totalidade da existência como algo de perfeitamente racional. A esse propósito, é preciso lembrar que, a rigor, para a teoria dos conjuntos, não existe um infinito maior que todos os infinitos (AMSTER, 2010b, p. 93): como o teria provado Cantor, é sempre possível conceber um infinito maior do que aquele que expressa um dado conjunto infinito, e, dessa forma, fazê-lo sucessivamente, sem nunca alcançar um termo final. Assim, se a teologia resta como um discurso de suma importância para a psicanálise, como explicado acima, isso não acontece sem que ela sofra uma drástica torção, em que Deus não pode mais ser dito substância e nem tampouco unidade inequívoca: “(...) vê-se que isso não faz dois Deuses, mas que isso também não faz um só” (LACAN, 1985c, p. 103).<sup>563</sup> Em outras palavras, de acordo com a teoria dos conjuntos, não existe nada que se pareça com aquele Deus que Descartes acreditava poder ser o garante da verdade de todos os nossos pensamentos concebidos clara e distintamente, não havendo, portanto, uma totalidade do pensamento em que procurar o repouso de um Saber Absoluto (e, concernindo diretamente à análise, disso se segue, de igual maneira, que não há um sujeito suposto saber). A demanda infinita do amor, a dar-se sempre *encore* [em francês, “mais ainda”] e, de maneira dúplice, *en corp* [em francês, “no corpo”, quase homófono de *encore*] (Cf. CHIESA, 2016, p. 5), faz-se pelo Um, e em reiterada contradição com este: o significante, como isso em que se mesclam a intuição com o pensamento (LACAN, 1971/72, p. 102), é tanto a matéria dessa unidade, como aquilo que referencia a divisão do sujeito em relação ao sexo. Não admira, pois, que “o dois do amor” seja “sempre muito grande para os homens”; e, para as mulheres, que ele seja “também muito pequeno” (CHIESA, 2016, p. 169). A insatisfação é demonstrada ser inerente tanto à linguagem como à relação sexual. Mais do que isso: o impossível que a relação sexual coloca em causa é

---

<sup>563</sup> O que, a ler conseqüentemente o primeiro livro da *Ética* de Spinoza, é o mesmo que colocar em questão a existência de uma substância infinitamente infinita que possa ser caracterizada como *causa sui*. Ao falar em uma *substância gozante*, Lacan como que se posiciona de maneira intermédia, entre Espinosa e Descartes: para o psicanalista, a univocidade da substância não assegura, através de sua imanência, a relação sexual; mas isso tampouco é motivo para assumir a existência de duas substâncias (tal como Freud se recusava falar em dois sexos).

o que marca a linguagem de uma insatisfação inerente. Ou, para falarmos como Ricardo Goldenberg:

sexo é o nome que Lacan dá a um curto circuito da linguagem consigo mesma, não com uma substância fora dela. Esta contradição interna, imanente, da linguagem que a torna inconsistente é o que ele denomina “sexo” (GOLDENBERG, 2018, p. 317).

Afinal, na ótica lacaniana, é por isso que os homens se põem a dizer; e é também por isso que eles o dissimulam no que pretendem ouvir do que é dito.<sup>564</sup> Não porque tudo o que digam seja de conteúdo sexual, como possivelmente chegaram a crer alguns dos que ficaram horrorizados com a emergência da psicanálise (e, de fato, porque o teria dado a entender Freud em mais de uma ocasião). Muito pelo contrário, a razão (ou desrazão) é que não há conteúdo sexual, suposto ou pressuposto, que possa servir-lhes de referência. No décimo nono ano do seminário, Lacan haveria de enunciar, com precisão: “É, portanto, claro que *é falando que se faz o amor*” (LACAN, 1971/72, p. 97). Isso não quer dizer apenas que o homem se apaixona porque padeça da linguagem: a sua situação é um tanto mais grave, uma vez que essa linguagem de que padece o homem, ela mesma é mostrada padecer de uma inconsistência. Falando, portanto, o homem efetivamente faz o amor, e isso porque, ao mesmo tempo em que lhe restitui a sua matéria significante, dessa forma ele seria capaz de se prevenir do confronto com as impossibilidades lógicas em que um tal esforço necessariamente tem de incorrer.

A psicanálise, por sua vez, teria possibilitado esse confronto inédito, através de uma prática e de uma teoria que surgem “num certo ponto do discurso científico” (Cf. LACAN, 1985c, p. 112). Se a enunciação segundo a qual “(...) falar de amor é, em si mesmo, um gozo” (LACAN, 1985c, p. 112) aparenta não trazer nada de novo, posto que a existência ancestral da literatura e das demais artes sugeriria que essa declaração houvesse sido proclamada incessantemente e muito antes do advento da psicanálise, somente esta disciplina, porém, é que pôde desnudar de maneira verdadeiramente ampla os efeitos de sujeição que essa fala, em sua dimensão própria de fala, comporta. E, assim, somente a psicanálise, através de sua prática discursiva, pôde evidenciar os limites da razão ante uma tal fala, mesmo lá onde a razão se dispensava do amor para relegá-lo às incongruências e aos absurdos do que se entendia ser a “emotividade humana”. Não é por outra razão que no vigésimo ano do seminário o psicanalista se coloca a desenhar uma série de laços e enodamentos topológicos - o mais célebre deles sendo o famoso nó borromeano - apontando, dessa maneira, que existe uma forma mais consequente

---

<sup>564</sup> Lembremos da célebre e enigmática frase de "O aturrito": "Que se diga fica esquecido por trás do que se diz em o que se ouve" (LACAN, (1970)/2003, p. 449).

de lidar com o Um desse discurso inerentemente insatisfeito que o sexo coloca em causa. Observando-se esse aspecto, não deve passar despercebido que Lacan chega a falar num uso distinto que a teoria dos conjuntos teria destinado à letra quando pensado em contraste com aquele que lhe havia dado a álgebra (Cf. LACAN, 1985c, p. 51): não há dúvida de que essa distinção alude a uma necessidade de ir além do estruturalismo e de sua abordagem preferencialmente algébrica do significante, dando lugar a uma abordagem topológica que seria mais afeita à ciência moderna por ter sabido esquivar-se de maneira mais decidida das armadilhas do Todo. Estejamos bem cientes, no entanto, de que a abordagem topológica do psicanalista não se propõe apenas a tornar a sua disciplina mais concorde com a ciência, pretendendo, antes de mais nada, viabilizar o pensamento de uma interveniência prática que não seja completamente exterior ao sujeito do inconsciente que nasce como efeito do significante: por meio das elaborações conceituais dessa “geometria de borracha” – as quais dissolvem rigorosamente todos os limites do dentro e do fora ao deformar as figuras que vem a ser pensadas então em seus invariantes fundamentais –, entende-se como o discurso do analista pode enlaçar-se ao discurso do analisante e assinalar para este último uma deriva que contradiz a sua tendência anterior, de permanecer enclacrado dentro de certos limites estruturais. Vê-se bem, pois, como o sujeito, tendo o seu desejo situado primeiramente em relação à Lei do grande Outro, não se anula em qualquer determinação estrita do significante, ao mesmo tempo em que seria reconhecido no seu alheamento às aspirações metalinguísticas do discurso filosófico. Mas, antes que nos fechemos completamente à razoabilidade da filosofia, encontrando-nos agora muito próximos de nos encerrar dentro dos limites prescritos pela prática discursiva que a psicanálise passa a reclamar impreterivelmente para a sua *práxis*, declararemos ser chegada a hora de retornar ao confronto com o pensamento de Alain Badiou: estamos prestes a dimensionar a grande importância que a psicanálise lacaniana teve para o prosseguimento de sua trajetória filosófica, sem nos deixarmos enganar quanto às distâncias que, ainda assim, ele mantém para com a invenção freudiana.

### **Parte III – “Do sujeito enfim em questão”**

Depois de uma travessia demasiadamente longa, tendo nos abeirado desses extremos em que se abismam tanto a subjetividade como o sexo (e tendo nos abeirado deles precisamente na medida em que uma subjetividade se abisma no impossível da relação sexual), nós finalmente desfrutamos da oportunidade de ver algo de fundamental para a nossa pesquisa, ou bem de enunciar esse algo tal como nós o teríamos entrevisto no curso de nossa exposição: a saber, que Lacan havia lançado luz sobre um grande número de desfiladeiros e altitudes os quais estariam distribuídos ao longo de um percurso que caminhava paralelamente à trajetória de Alain Badiou. Quando atinge uma primeira posição avançada em sua investida em direção à subjetividade, por ocasião de seus *années rouges* (que, como mostrado em momento anterior desta tese, correspondem ao final da década de 1960 e ao início da década de 1970, ou bem aos anos de seu mais ardoroso maoísmo), Badiou não pode deixar de notar esse caminho trilhado por Lacan, que não coincide exatamente com o seu, mas que avança numa mesma direção, e de tal maneira que, desde o lugar em que o filósofo havia se detido, podiam-se divisar nessa rota uma série de entroncamentos por onde talvez valesse o risco de enveredar-se. Mais do que um encontro inesperado, o que se tem é um encontro ligeiramente atrasado entre o filósofo e o psicanalista – ou ainda, um encontro minimamente diferido, realizado efetivamente como um segundo encontro: contrariando todas as expectativas, o encontro entre eles consumou-se de fato num segundo momento, agora a dar-se entre um filósofo e um anti-filósofo, tendo acontecido, assim, somente após um primeiro desencontro (o que, surpreendentemente, em nenhuma das duas ocasiões vem a resultar, pela soma de cada uma das componentes opostas, no cancelamento de seus respectivos impulsos). Encontro que, atrasando-se ligeiramente, faz com que se encontrem, afinal, a propósito de algo que não eles mesmos: eles terão se encontrado a propósito da psicanálise, é verdade; mas essa ocasião terá sido a de uma psicanálise que Badiou nunca teve o cuidado de praticar, como tampouco teria havido de sua parte a preocupação de expandir a jurisdição teórica da descoberta conceitual de Freud. É bem verdade que algum movimento expansivo resulta desse encontro, posto que nele torna-se evidente um impulso de percorrer distâncias ainda maiores do que aquelas cobertas por Lacan. Não obstante, continuaria difícil mensurar a magnitude dessas distâncias desde uma referência comum, como se houvesse para elas um mesmo ponto de largada: é preciso ter bem claro que, para dar as suas próprias passadas, Badiou não parte do mesmo lugar que Lacan.

De sorte que, para ver onde realmente se encontram, tanto quanto era possível nós tentamos mantê-los desencontrados, como se estivessem, os dois, sempre a correr paralelamente um ao outro (mesmo lá onde a presença de um efetivamente se impôs ao outro).

Mas, a despeito do que podíamos apenas sugerir durante todo o trajeto de nosso trabalho até aqui, agora é preciso rematar a questão, pelo menos quanto a alguns de seus aspectos-chave. Costurando os fios principais dessa dupla malha que viemos manipulando cautelosamente, desenha-se um pontilhado maior. E é mantendo esse pontilhado como o nosso alvo que arriscaremos, pois, dar um ponto de basta ao estofamento dos tecidos em que vimos desfiar-se a textura da trama de suas ideias, tanto as de Lacan como as de Badiou. Em uma e outra trama despontam, claro, as diferenças, as séries irreduzíveis, as divergências radicais, enfim, aquilo que um tecido não seria capaz de recobrir na sua face oposta. No entanto, sem nos dispensarmos do artifício de uma certa brevidade, daremos ênfase, num primeiro momento, ao trabalho inverso, que é o de destacar as suas sobreposições, recortando ali onde os tecidos foram tramados, se não de igual maneira, pelo menos paralelamente um ao outro. Prosseguindo no uso dessa metáfora, diremos que, para proceder a tal exercício, não é tanto a qualidade dos fios que nos interessa, e sim a técnica utilizada para executar os nós de sua trama.

\*

Como nos esforçamos por mostrar nos primeiros capítulos deste trabalho, a situação de Alain Badiou relativamente ao pensamento francês das décadas de 50 e 60 do século XX é bastante complexa: a uma só vez marcado pelas experiências intelectuais de Sartre e de Althusser, sem falar no legado mais amplo que lhe teria sido transmitido pela chamada epistemologia histórica e pelo estruturalismo, o fato é que não caberia reduzi-lo à determinação estrita de quaisquer de suas influências. Elas se alternam e se combinam para produzir, em alguns dos primeiros escritos filosóficos de Badiou, uma elaboração sumamente original, em que a impressão de certas marcas decerto se faz evidente, mas na qual sobressai também uma singular capacidade de esboçar um desenho que, sem ser reconhecível de imediato, pela incipiência de sua composição, nem por isso deixa de traduzir-se numa forma propriamente nova. Lembremos, assim, que uma espécie de assinatura dessa filosofia, ainda precoce em suas formulações teóricas iniciais, pode ser identificada na tentativa de conjugar um rigor conceitual pensado segundo o expediente das operações lógico-matemáticas a um anseio de que a efetivação propriamente racional da política se desse por meio de uma agenda revolucionária. Resultando numa composição improvável, que a bem da verdade se revelou quimérica, na época (isto é, a década de 1960) ela se pretendia como a conciliação da dialética dos progressos científicos à dimensão materialista da luta de classes.

Mas, inesperadamente, na França houve o acontecimento de Maio de 1968. E a partir desse momento, considerando-se o páreo que o pensamento do jovem filósofo tentava ajuizar conceitualmente, as expectativas quanto a uma política revolucionária seriam percebidas assumir a dianteira sobre as suas aspirações de rigor científico. Em conformidade com o que dizíamos há pouco, essa pode ser entendida como a primeira investida do filósofo sobre os domínios da subjetividade: como o prova em detalhe o capítulo que dedicamos a uma tal reviravolta, as consequências de sua retirada das fileiras do althusserianismo e de sua correspondente recusa de fazer ciência em vez de política (ou de acreditar fazer política ao aplicar-se àquilo o que pretensamente se chamava, sob o althusserianismo, de ciência) têm um alcance profundo e são notáveis pela transformação que implicam. Em suplemento a essa reviravolta, mencionemos, no entanto, a existência de uma evidência literal que deve nos servir de critério para apreciar o teor dessa transformação, evidência que explicita inequivocamente a sua vinculação à problemática da subjetividade: logo após o ciclo de suas intervenções “teórico-panfletárias”, que compreendem os três livros citados e parcialmente analisados no nosso capítulo sobre a aludida reviravolta, Badiou escreve *Théorie du sujet*, que é um dos trabalhos mais importantes de sua produção filosófica, o qual, de certa maneira, antecipa a sua construção mais sistemática e mais acabada do ponto de vista ontológico (qual seja, aquela que ganha forma no projeto de *L'être et l'événement*, iniciado em 1988, com a publicação de sua primeira parte, e concluído em 2018, quando vem à luz o seu terceiro e último tomo). E a argumentação mais fundamental de nosso trabalho consiste justamente em recompor como que uma linha de continuidade entre os *années rouges* e a publicação de *Théorie du sujet*, em 1982: essa linha de continuidade – nós nos empenhamos em torná-lo evidente por meio de uma série de recursos – encontra no ensino de Jacques Lacan algumas de suas pistas mais promissoras. Ou, para enunciá-lo sem rodeios: para nós, a questão, precisamente, é a de que, mesmo que não constituísse uma lição direta sobre a política, o ensino do psicanalista dava a ver uma forma inédita de aliar o rigor conceitual próprio da lógica e das matemáticas a um registro em que singularidade e universalidade estariam co-implicadas numa negatividade ou num vazio em que as duas fazem uma nova história possível. De outra maneira, diremos que a via trilhada por Badiou, quando este deixa de compreender a história como o objeto de uma ciência e passa a entendê-la como o domínio da interveniência mais ou menos ambivalente de um sujeito dividido, guarda uma afinidade mais do que essencial para com os caminhos desbravados pelo pensamento de Lacan.



Repare-se, de saída, que, paralelamente à caracterização da psicanálise como uma espécie de arte liberal dos tempos modernos, Badiou, num texto de 1977 intitulado “Às margens do *Anti-Édipo*”, fazia a seguinte observação: “Insurreição, Lênin dirá, é uma arte. Não uma ciência, mas uma arte” (BADIOU, 2012d, p. 185). É mais do que uma feliz coincidência, portanto, que em ocasiões distintas a política e a psicanálise sejam pensadas por Badiou e por Lacan como *artes*, e não propriamente como *ciências*. E, detalhe absolutamente crucial, devemos notar que elas constituem artes a serem praticadas, se não em vistas, então pelo menos em reconhecimento da universalidade de que a ciência moderna se vê dotada de maneira impreterível: indicam-no tanto o legado da epistemologia histórica francesa herdado por Badiou (que o acontecimento de Maio de 68 não cancela, muito embora transforme significativamente), como os diálogos que Lacan indiretamente mantinha com essa corrente de pensamento, sobretudo através da mediação de Alexandre Koyré. Por caminhos bem distintos, o filósofo e o psicanalista se deixam guiar quase que por um mesmo princípio. E é isso, dizíamos, que fará com que Badiou possa reencontrar-se com Lacan, mesmo que à época desse reencontro a natureza de suas preocupações teóricas não coincidissem em tudo. Não admira, por exemplo, que exatamente *Théorie du sujet*, que se quer como a organização e transcrição de um seminário proferido pelo filósofo de 1975 a 1979 – ou seja, um livro que segue de muito perto o formato cuja eficácia havia sido demonstrada na França por ninguém menos que Lacan<sup>565</sup> –, exatamente ele conduza de volta às formalizações lógico-matemáticas: contrastando com o hiato representado pelas publicações que Badiou realiza durante os *années rouges*, retorna o expediente formal, mas, agora, subtraído de preocupações imediata ou estritamente epistemológicas. Assim, preterir a ciência em favor da arte era uma maneira de dar o devido valor à *práxis*, a qual nem por isso deixa de requerer uma teoria incrivelmente sofisticada.

Não deixa de ser significativo que, bem ao gosto do lacanismo, o termo “arte” se preste a toda uma série de equívocos. A palavra latina *ars*, de que derivam os cognatos em francês [*art*] e em português [*arte*], de certa maneira traduzia a *tekhnê* dos gregos, mas sem nomear o que nós, modernos, entendemos atualmente por arte. Por sua vez, o emprego que fazem Lacan e Badiou desse termo condensa significados diversos, característicos de tempos distintos, e que talvez sejam até contraditórios entre si. Por um lado, como o sugere a referência de Lacan às artes liberais do medievo europeu, esse emprego realmente evoca o seu significado antigo, de

---

<sup>565</sup> No prefácio a *Théorie du sujet*, Badiou chega a dizer que Lacan deu à forma-seminário uma “dignidade definitiva”. Cf. BADIOU, 1982, p. 12.

técnica ou ofício, que, enquanto prática fundada num determinado saber, é passível de aprendizado e transmissão. Todavia, tanto para o filósofo como para o anti-filósofo, essas técnicas – ou melhor, essas artes – estariam subtraídas de seu caráter ordinário (como, nesse sentido, também o estariam as artes liberais, na medida em que conferem alguma liberdade a quem as pratica), não podendo ser equiparadas a uma profissão ou a um reles ganha-pão. Haveria, assim, algo de excepcional nas artes da psicanálise e da política, algo que faz menção ao estatuto de que a arte, em sua dimensão estética, desfruta em nossos dias: muito embora seja produto do trabalho humano, e, como tal, possa até mesmo render uma remuneração (baixa ou alta, pouco importa), a verdadeira obra de arte é aquele artefato que de maneira mais evidente se apresenta como algo que não se esgota na mera técnica, não encontrando-se ao alcance do artista o ensinar aos seus possíveis discípulos como fabricar, por sua própria conta e risco, o que se poderia chamar legitimamente de novas obras de arte (sendo-lhe facultado, claro, confidenciar-lhes o que ele acredita ser o segredo de suas criações, mas sem com isso assegurar que o que eles alcançarão venha a ultrapassar a categoria de pobres reproduções). Como dito a respeito da temporalidade da *práxis* analítica, estamos nos referindo aqui a uma dimensão em que convergem *tekhnê* e *praxis*: isto é, dimensão em que as leis que regem uma determinada circunstância não são ignoradas pela instância que nela intervém, mas que, ainda assim, são leis que podem ser subvertidas por esta última, conduzindo, pois, a uma outra situação, que é não só mais ou menos oportuna, mas uma situação verdadeiramente nova, desde que a instância interveniente “saiba” concorrer para essa mudança (saber que tem de permanecer aqui entre aspas, porque ele não é prévio à intervenção, mostrando o seu valor retroativamente, somente através da decisão da instância de afirmar a sua escolha de mudar a circunstância). A psicanálise e a política, mantendo algum vínculo com o caráter disruptivo das obras de arte, corresponderiam, com efeito, a duas exceções à legislação da ciência moderna. Mas elas não seriam exceções no sentido de serem seus desmentidos, afinal, as duas perfazem registros de atividade que, em vez de rivalizarem ou se pretenderem como refutações da ciência, conservam uma afinidade essencial para com ela – mais especificamente quanto àquilo que também ela, enquanto prática teórica que demonstra possuir um alcance universal por intermédio da afirmação de um princípio singular, pressupõe de uma exceção.

Tendo isso em vista, recapitulemos o gesto lacaniano em algumas de suas principais características. O que expusemos na parte anterior desta tese dependia, como se viu, de uma elaboração muito cuidadosa da inclinação pretensamente científica do estruturalismo, diante da qual a psicanálise foi instada a se posicionar. E, com efeito, o “retorno a Freud” foi uma

primeira tentativa de realizar esse posicionamento de maneira propriamente conseqüente. Eis o motivo pelo qual tivemos o cuidado de enfatizar a relativa proximidade de Lacan para com Lévi-Strauss e para com a linguística estrutural. Mas esse posicionamento, nós sabemos, não se deu sem que houvesse uma série de complicações. Essas complicações não decorrem das dificuldades que poderíamos supor advir da tentativa de estabelecer a psicanálise como uma ciência estrita, mas, isso sim, de uma outra tentativa, que é a de preservar, em sua teorização, o registro conceitual da subjetividade. Diga-se, assim, que o mais importante, quanto a esse aspecto em particular, é que se esteja ciente da contradição que passa a atravessar toda a empresa lacaniana desde o momento em que ela é posta sob o signo da estrutura. Como assinalamos anteriormente, em seu ensino, Lacan não cuida de tematizar o sujeito apesar da estrutura, mas, ao contrário, ele se coloca a pensar o sujeito graças ao significante isolado pelo estruturalismo: entre outras coisas, a escandalosa identidade proposta pelo psicanalista, a dar-se entre o sujeito do inconsciente e o sujeito da ciência moderna (isto é, o sujeito cartesiano), explicita muito bem a contradição que acompanha um tal gesto teórico. O que quer dizer que, ao acolher a estrutura em seu âmago, a teorização lacaniana encontra-se sob um risco permanente, que é o de fazer com que o sujeito desapareça na estruturação rigorosa e sistemática do significante, a não ser que essa teorização se mostre à altura das contradições que reiteradamente fomenta. E, de certa forma, é em resposta a essas contradições que veríamos o psicanalista desdobrar-se entre a filosofia e as artes, por exemplo, em suas comunicações com Hegel e com Heidegger, ou em sua interlocução quase que inconsciente (mas nem por isso menos eficaz) com Mallarmé. Não obstante essa outra movimentação descrita pelo ensino de Lacan, que parece combinar à marcha do estruturalismo em direção à ciência o extravio de uma deambulação romântica, a exceção através da qual o registro subjetivo pode validar as suas contradições compreenderá igualmente um itinerário lógico-matemático, a investir o psicanalista na vereda dos impasses da formalização.

Essa trajetória, que de novo e de novo se torna cada vez mais complexa, mais intrincada, mais repleta de contradições e de paradoxos, ela é que deve ser considerada concernir muito proximamente à formação do pensamento mais maduro de Badiou, mesmo quando não a afeta diretamente. Se nos voltamos para a maneira como Lacan pensava a historicidade do sujeito do inconsciente, teremos um dos melhores indícios disso. Em primeiro lugar, porque Lacan, a partir do recurso ao significante, teria conferido um novo relevo conceitual ao *nachträglich* freudiano, destacando o funcionamento retroativo de sua temporalidade bastante específica: a colocar em evidência a virtude da instância simbólica de estruturar a narrativa do sujeito, uma

das maneiras de pensar a sua potência de reescrita passa a ser a de aproximá-la da poesia, como se a análise fosse um processo de escansão do discurso do analisante. Por si só essa forma de dispor do problema apresentaria algum interesse para o Badiou dos *années rouges*, que, após Maio de 1968, havia sido deslocado de preocupações eminentemente epistemológicas para questões mais atinentes à *práxis* (ainda que fossem questões atinentes a uma *práxis* de outra ordem, a saber, uma *práxis* política): afinal, mesmo que a concepção althusseriana do materialismo histórico também compreendesse uma virtude retroativa, ela o fazia em referência incontornável à prática científica. Lacan, por sua vez, em sua insistente retomada do móvel teórico do significante, havia se proposto pensar uma ação da palavra, em vez de enquadrar a psicanálise dentro dos limites bem definidos de uma ciência da linguagem: recusando a possibilidade de uma metalinguagem, ele decidia-se a preterir os momentos de compreender em favor dos instantes de concluir. Ou seja, com a psicanálise lacaniana, a prática científica, mesmo que não seja alvo de rejeição ou de hostilidade, deixa de representar como que o fundamento absolutamente necessário para a consecução de uma nova *práxis*<sup>566</sup> (ou, em outras palavras, as insuficiências do saber científico deixam de representar um obstáculo intransponível para essa *práxis*). No entanto, como notado antes, não é só como poesia que a *práxis* de escansão do discurso do analisante se deixa pensar pelo psicanalista. Se se tem o cuidado, por exemplo, de consultar o apêndice a “O seminário sobre 'A carta roubada'” (que, como mencionado antes, é o primeiro texto dos *Escritos*), constata-se facilmente que os recursos à álgebra e à topologia feitos por Lacan nessa ocasião destinam-se, entre outras coisas, a pensar a temporalidade de interveniência clínica da psicanálise. Assim, aos olhos de Badiou, quando tramava *práxis* e formalização lógico-matemática, o psicanalista acabava fornecendo um exemplo ímpar, absolutamente sem igual no panorama do pensamento francês de então.

Lembremos, com efeito, que não faria sentido declarar que foi Lacan quem conduziu Badiou a uma ideia de história subjetivamente estruturável: descontada a vocação sartreana de suas primeiras incursões teóricas (a qual certamente pode ser vista prenunciar a adoção dessa nova perspectiva), de certa forma, como expusemos em outra parte deste trabalho, uma tal concepção deve ser enxergada como estando implicada nos impasses com que se havia o althusserianismo em 1968; além, obviamente, de ser preciso entendê-la como seguindo-se à decisão do filósofo de, em resposta a esses impasses, aplicar-se a uma inovadora releitura de

---

<sup>566</sup> Existe, de fato, uma relação de pressuposição entre a psicanálise e a ciência moderna. Mas, de maneira bem resumida, pode-se dizer que ela não consiste em que, a fim de que a sua *práxis* seja bem sucedida, o psicanalista venha a fazer ciência.

Hegel. Mas essa movimentação como que espelha o posicionamento de Lacan ante o estruturalismo. Por exemplo: ao fim do percurso a que levam os supracitados impasses, de alguma maneira, Badiou se veria mais próximo de Lévi-Strauss do que de Althusser. E isso, claro, não porque houvesse adotado como norte de seu pensamento o ideal de cientificidade do etnólogo, mas porque a perspectiva aberta pelas matemáticas qualitativas ainda mantinha a sua pertinência para o filósofo: não nos esqueçamos que, tal como expresso em algumas das críticas que Badiou fazia a Althusser mesmo antes de começarem os *années rouges*, também Lévi-Strauss havia chegado à conclusão de que essas matemáticas tendiam a destruir o horizonte de uma consideração estritamente objetiva da história, pelo menos quando esta última era pensada em sua dinâmica própria. E, uma vez traçado esse percurso, Badiou podia apreender a singularidade do ensino do psicanalista, que antecipava precisamente o gesto de apropriação das matemáticas qualitativas num contexto em que elas poderiam ser mobilizadas por uma *práxis*. Em verdade, a empresa lacaniana exacerbava a componente matemática do estruturalismo, depurando, assim, a sua álgebra, a ponto de que ela perdesse os traços distintivos e propriamente científicos que davam forma e conteúdo às estruturas elementares do parentesco ou aos pares fonéticos laboriosamente escrutinados pela linguística. Operando por uma espécie de subtração, Lacan tomava da álgebra e da topologia para lidar com o negativo, isto é, com algo que implica o que é evanescente e indecidível em sua essência mesma. De sorte que no ensino de Lacan pôde surgir um tratamento lógico-matemático que trabalha por meio de remanejamentos pontuais, ao indicar, através da escrita de certos impasses, quais as discontinuidades que a análise deve efetuar ao ocupar-se da negatividade do desejo: ao fazê-lo, o psicanalista chega realmente a prescindir de uma ciência da história do sujeito, mas a obter em troca a *práxis* que permite ao sujeito (re)fazer a sua própria história.

Temos, pois, uma ocasião para ensaiar um entendimento sobre que espécie de subtração poderia mostrar-se à altura das contradições com que a teorização do sujeito tem de se haver, a saber, uma subtração que consiga enodar a universalidade à singularidade (tal como o fazem as classes paradoxais de que fala Jean-Claude Milner). O procedimento que depara o universal, no pensamento de Lacan, não é o de uma abstração que reúna as propriedades comuns a toda uma série de indivíduos tomados empiricamente e classificados arbitrariamente segundo uma mesma categoria. Tampouco se trata de uma imposição feita desde o exterior desses indivíduos, como se o objetivo da teorização lacaniana fosse a instituição de um universal que requeresse, de sua parte, a destruição de cada uma das respectivas diferenças a caracterizá-los. Trata-se, antes, de uma consideração lógica, capaz de discriminar a causa, de natureza fundamentalmente

negativa (o que não quer dizer aqui apenas ausente, mas, sim, indecível na impossibilidade de apresentar-se por completo<sup>567</sup>), que faz com que todos os sujeitos difiram singularmente uns dos outros. De maneira mais ou menos desenvolvida, essa lógica pode de fato ser rastreada em toda a empresa estruturalista da psicanálise lacaniana. Ainda que com certa incipiência, ela está lá num primeiro instante, quando possibilita uma situação geral da nosologia analítica, ao localizar psicóticos, neuróticos e perversos em relação à castração ocasionada pela entrada do homem na estrutura da linguagem. Em seguida, ela pode ser dita apresentar-se de forma ainda mais decidida no conceito de objeto *a*, que desbasta toda uma nova topologia para o sujeito do inconsciente a partir da causa *a* um só tempo negativa e singular de seu desejo. E – sem nos esquecermos de que essas complicações teóricas não se excluem completamente, executando, em vez disso, uma reescrita multifacetada –, por fim, através de uma das formulações lógicas mais consequentes que Lacan foi capaz de providenciar, ela deve ser localizada na enunciação da inexistência de uma relação sexual, a qual divide homens e mulheres como duas universalidades marcadas por subtrações singulares e incomensuráveis uma à outra. Torna-se evidente que, de modo progressivo, o significante lacaniano firma-se como um operador teórico que trabalha com conjuntos, e não com categorias (referindo-se esse último termo, aqui, em sua acepção aristotélica). Esse detalhe, que contrai seu aspecto epistemológico somente de maneira colateral, configura um pressuposto importantíssimo, afinal, ele assume uma consequência radical do acontecimento representado pela descoberta da teoria dos conjuntos: não é apenas a realidade que se torna mais pobre se se recusa a existência de infinitos de diversas magnitudes, como se fosse o caso de o homem, enquanto ente dotado de uma faculdade imaginária normalmente tida como imoderada, ser privado (ou se ver obrigado a privar-se) de suas fantasias quando finalmente lhe é deparada a realidade das coisas tais como elas realmente são (sob pena, assim, de incorrer em prejuízo para si e para os demais, se não se mostrar capaz de abdicar das ficções que lhe seriam as mais caras); mas, antes, é o próprio pensamento que se veria limitado, impedido de atuar numa nova frente, se a única lógica que lhe restasse fosse a do empirismo. E, com o pensamento, a própria ação que ele respalda se veria barrada de maneira no mínimo contraproducente, para não dizer francamente oposta à verdade. Assim, da perspectiva lacaniana, faria sentido rememorarmos que nos domínios das matemáticas ser realista é ser platônico<sup>568</sup>: com efeito, elas constituem um campo em que a

---

<sup>567</sup> Pelo que se pode intuir que o negativo com que lidamos aqui não coincide propriamente com o negativo com que lida a filosofia hegeliana.

<sup>568</sup> Como esclarece Jairo José da Silva: "São platonistas em suma as filosofias [da matemática] *realistas* de algum modo, em ontologia ou epistemologia" (DA SILVA, 2007, p. 64).

realidade do pensamento, quando avaliado em sua quase que completa indiferença a praticamente tudo o que é da ordem da empiria, não pode mais ser recusada. Porém, o realismo com que o psicanalista tem de lidar não é o de um mundo de ideias que existiriam separadamente de suas contrapartes empíricas, e sim o colocado em causa pelo real, na medida em que este franqueia um limite que determina subtrativamente a legislação do simbólico (o que significa afrontar os limites do que, numa dada circunstância, é o caso, ou, em outras palavras, daquilo que é dizível).

Tal como Lacan, Badiou deverá percorrer um caminho que leva para além do estruturalismo, mas unicamente porque se compromete a atravessar por dentro este último. Em conformidade com isso, havíamos dito na seção anterior que Lacan inaugura uma espécie de vertente do pós-estruturalismo que ganha impulso desde o interior do próprio estruturalismo. Um dos motivos para dizê-lo é que, curiosamente, ele inventa uma maneira de abordar o sujeito em sua historicidade que, ao contrário de outras derivas do pós-estruturalismo, não cede nunca ao historicismo. O psicanalista temporalizava a estrutura, de forma a adensar as afinidades entre clínica e história.<sup>569</sup> Mas ele o fazia de maneira a dar a devida importância à divisão que concerne à prática clínica da análise, que é uma divisão em que o sujeito é tanto o brinquedo do grande Outro da linguagem, como a posição, eminentemente vazia, de assunção da singularidade de um desejo. A divisão a que se refere a empresa lacaniana compreenderá toda uma evolução conceitual, que vai de fórmulas mais esquemáticas a teorizações radicalmente abertas ao acaso, e assim, não por acaso, a tirar proveito de um confronto sempre renovado (e renovador) com o pensamento francês das décadas de 50, 60 e 70 do século XX.<sup>570</sup> Dessa forma, o psicanalista enriquecia os sentidos possíveis daquilo que se poderia chamar de uma *dialética estrutural* – intersecção teórica que havia sido acalentada por Badiou já nos verdes anos de seu althusserianismo. Mas, vamos repisá-lo, trata-se agora da possibilidade de aceder

---

<sup>569</sup> Uma definição muito feliz de Gilles-Gaston Granger concebe a história como uma “empresa clínica sem prática” (GRANGER, 1983, p. 169). Essa definição, como veremos, é pertinente para compreender as relações entre Badiou e Lacan, porque coloca em evidência as dificuldades de passar de uma teoria do sujeito radicada na psicanálise a uma teoria do sujeito centrada em torno da política: afinal, qual é a prática que autoriza falar de um sujeito na história (que, como se sabe, na tradição filosófica ocidental, é uma categoria eminentemente política)? Se Badiou não aceita de todo a definição de Granger, ele tampouco a rejeita por inteiro, pois, a seu ver, a prática política não consiste prioritariamente na escansão de um discurso, como seria o caso com a prática analítica (lacaniana): a prática que o marxismo franqueia, como deverá tornar-se mais evidente na quarta parte desta tese, seria realmente a de escansão de um certo discurso, mas escansão que deve referir-se prioritariamente ao excesso imanente das massas.

<sup>570</sup> Os frutos desses confrontos são inúmeros. Registre-se, por exemplo, a aceitação de uma pluralidade de nomes-do-pai que aparentemente resulta do contato com a filosofia da diferença. E a confrontação se faz através de uma série de nomes, como Maurice Blanchot, Georges Bataille, Michel Foucault, Gilles Deleuze, etc.

a uma dialética estrutural que, em oposição à plenitude ontológica do suposto espinosismo de Althusser, leva em consideração a negatividade e a subtração, e isso por meio de uma formalização lógico-matemática. Por essa via, a qual se desobriga de apreender a história sob uma perspectiva estritamente objetiva, a divisão que uma tal dialética alcança se faz acompanhar de uma dissimetria: como a história não pode mais ser apreendida como uma totalidade, ela deve a sua dinâmica à irrupção de elementos que, sendo fundamentalmente estranhos a uma certa configuração estrutural, provocam alterações qualitativas, impossíveis de assimilar nos termos da velha lógica que regia as permutas dentro do sistema anterior. Ou, de outra forma, diremos que a álgebra de uma situação inicial não prevê o corte que dispõe a *práxis* numa nova topologia. O mesmo Badiou, que durante os seus *années rouges* havia se esforçado para distinguir conceitualmente a dialética e o estruturalismo, precisamente ele podia então reler a advertência inicial dos *Escritos*, sendo levado a ponderar mais seriamente o famoso trecho em que o psicanalista explicava que o seu leitor deveria ser de alguma forma implicado “[n]uma consequência em que (...) precise colocar algo de si” (LACAN, 1998, p. 11). Escapando à inércia das transformações puramente algébricas de um estruturalismo voltado prioritariamente para a ciência, as quais fariam conceber o Outro como apenas mais uma figura do Mesmo, Lacan (e, em seu encalço, Badiou) se colocava(m) em condições de inquirir honestamente sobre a fecundidade de seu endereçamento a um sujeito:

na linguagem nossa mensagem nos vem do Outro, e para enunciá-lo até o fim: de forma invertida. (...) Mas se o homem se reduzisse a nada ser além do lugar de retorno de nosso discurso, não nos voltaria a questão de para que lho endereçar? (LACAN, 1998, p. 9).

Como seria previsível, essa experiência da contradição, em que a estrutura tem de se revelar incapaz de recobrir plenamente o sujeito, ela de maneira alguma se presta à experimentação científica (e quando o faz, o faz apenas de maneira parcial). Desde a dissimetria acusada pela impossibilidade desse recobrimento, fica em evidência, um tanto quanto paradoxalmente, o caráter hipotético que a *práxis* analítica, em sua relação com a subjetividade, necessariamente clama. Como a subjetividade posta em cena pelo inconsciente nunca se faz perfeitamente acessível ao conhecimento, encontrando-se, antes, sob o risco permanente de desaparecer em meio às combinações e recombinações do significante, ela não faz valer o seu lugar senão como uma hipótese que continuamente se subtrai à prova. Endereçar-se ao sujeito é um ato que inevitavelmente comporta alguma incerteza. Ou melhor, a única certeza que esse endereçamento pode se dar é a de interpelar o sujeito antecipadamente (isto é, antecipadamente em relação à suposta prova de sua existência), para que a sua realidade evanescente, entrevista



numa abertura sempre muito breve, não se perca de todo. Não é por menos que em certos momentos Lacan chegou a declarar, um pouco como se se tratasse de uma ameaça (obviamente, não ameaça dele contra quem o ouvia, mas daquilo que o desconhecimento desse saber poderia implicar para a descoberta de Freud), que se o inconsciente não está estruturado como uma linguagem, então aquilo que se faz na psicanálise não tem nenhum sentido. A declaração é significativa porque ela apoia todo o seu peso nesse “se” hipotético. Certamente, mais do que importante, de acordo com Lacan, seria essencial saber que o inconsciente está estruturado como uma linguagem, caso contrário, os psicanalistas se veriam quase que absolutamente desprovidos dos meios para alcançar os seus objetivos. Mas um tal saber não assegura a existência de nenhum sujeito, porque, quanto a este último, é preciso tê-lo interpretado, por meio da prática ciosa da análise, para que se possa deparar qualquer indício de sua presença ambivalente (ou seja, todo indício dessa presença sempre vem ou muito cedo ou tarde demais, e não se pode depender dele para começar a *práxis*). E essa lição, como se pode ler na seguinte passagem de *Théorie du sujet*, é verdadeiramente crucial para Badiou:

Onde está o inconsciente? Onde está o proletariado? Questões para as quais não há nenhuma chance de resolução, nem pela empiria de uma designação, nem pela transparência de uma reflexão. É preciso o trabalho árido e esclarecido da análise e da política (BADIOU, 1982, p. 296).

Para que lho endereçar, ao sujeito, a mensagem que a linguagem insiste em nos retornar sob uma falsa simetria? Ora, para isso mesmo, isto é, para que, a despeito dessa falsa simetria, ele possa, mais do que ser enunciado, enunciar-se como um sujeito.

Tem-se, pois, um sujeito que só encontra a oportunidade de assumir propriamente o seu lugar quando é, digamos assim, interpelado de fora.<sup>571</sup> E, mais do que interpelado, ele é entendido poder aproveitar efetivamente essa oportunidade quando reconhecido e interpretado em sua divisão. Daí que, tanto para Lacan como para Badiou, a *práxis* se veja dividida. Isto é, a própria instância interveniente – que não se constitui de sujeitos, mas que coloca um sujeito em cena – estaria afetada de divisão: entre analista e analisante, para o primeiro; ou entre o partido e as massas, para o segundo. De qualquer maneira, o sujeito, que não se identifica nem com o indivíduo em seu sentido psicológico e nem com a classe trabalhadora em seu sentido sociológico, requer uma divisão da realidade. E isso tanto porque ele encontra nessa divisão o

---

<sup>571</sup> Ou do que se trata é de que, na sua alienação, o sujeito não deixa de existir por ser interpelado de fora, graças à sua conformação topológica: dessa maneira, ele ocupa uma posição muito distinta daquela que lhe designa a concepção althusseriana, a qual entende que o sujeito é uma ilusão ideológica justamente pela função constitutiva que desempenha para o indivíduo esta interpelação externa a ele, que lhe asseguraria falsamente a sua singularidade.

instante de sua emergência volátil, como porque ele a aprofunda e tenta lhe dar lugar, na travessia de uma situação estruturada tanto em torno de uma falta, como relacionável ao excesso que essa falta colocaria em causa. Vê-se, portanto, com relativa clareza, como Lacan e Badiou partilham em larga medida o vasto temário da subjetividade. Subjetividade não querendo dizer aqui um mundo interior, psicológico – ainda que haja alguma coisa normalmente designada nesse sentido que pode de fato ser considerada da alçada do sujeito na acepção em que o empregamos. Antes, subjetividade faz menção a algo que, sendo excessivo, se coloca, ao mesmo tempo, dentro e fora de uma dada situação. Na medida em que o sujeito entra em cena apenas quando há a divisão da realidade, porque uma contradição vem anunciar uma transformação qualitativa, ele deve ser dito opor-se a uma objetividade estrita, posto que a estruturação de uma dada circunstância, que é aquilo mesmo que permite aos objetos nela assumirem um lugar, não compreende a supracitada transformação. Em outras palavras, o sujeito, na acepção em que empregamos o termo, é tematizado a propósito da impossibilidade de alguma coisa situar-se completamente numa determinada circunstância: trata-se, assim, de um *subjectum* com um tempo próprio, porém, um tempo que não teria adquirido ainda o seu lugar em meio aos objetos do mundo no qual ele ameaçou fazer a sua aparição.<sup>572</sup> E Lacan e Badiou revelam-se como dois artistas (ou como dois teóricos das artes) que jogam com essa impossibilidade, ao mostrar que ela não é fundamentalmente o signo de uma interdição inultrapassável, e sim a localidade inesperada de uma laboriosa travessia.

### **III. 1. O enquadre político-filosófico do sujeito na modernidade**

Feita essa consideração geral de como se enodam paralelamente as teorizações que o psicanalista e o filósofo propõem para o registro conceitual do sujeito, passemos a uma consideração mais cerrada da matéria que elas implicam. Diga-se, pois, que existe uma outra razão para que Badiou tenha procurado no sujeito, que é um tema tão caro a Lacan, a possibilidade de um remanejamento teórico que correspondesse às suas expectativas quanto à *práxis*. Essa razão é a aptidão política do sujeito na época das luzes. A palavra sujeito (em francês, *sujet*) tem um significado eminentemente político, e é imprescindível recordarmos disso a essa altura de nossa exposição. Ou, considerando certos desdobramentos da filosofia ocidental, sobretudo nos séculos XVIII e XIX, ainda que fôssemos obrigados a reconhecer para o sujeito um escopo muito maior, seríamos levados também a dizer que ele apresenta uma

---

<sup>572</sup> O que, em parte, explica uma espécie de interioridade desse tempo, que às vezes resta apenas como a convicção “subjetiva” de que um mundo pode ser diferente daquele que de fato é.

deriva moderna política de importância irrecusável. Para afirmá-lo, fugindo um pouco ao nosso itinerário, nos permitiremos recorrer à ajuda de dois grandes teóricos franceses que estabelecem diálogos, se não diretos, pelo menos cruzados com Jacques Lacan e Alain Badiou (ou, se não com os dois, então com temas centrais de suas respectivas “doutrinas”). Esses dois teóricos, uma ou outra vez mencionados neste trabalho, são Étienne Balibar e Michel Foucault. Como deve ser óbvio, não apelaremos aos dois na tentativa de mostrar como eles teriam influenciado ou se deixado influenciar por Lacan ou por Badiou, hipótese que, verdadeira ou falsa, não nos interessa de maneira alguma em nossa presente investigação. O seu testemunho é devido à admirável competência dos dois para reconstituir historicamente certas problemáticas, uma das quais nos compete discutir agora: aquela que vem a dotar o sujeito na modernidade de uma importância político-filosófica sem precedentes.

O primeiro dos dois – que, tal como Badiou, foi também um frequentador do círculo de intelectuais formado em torno de Louis Althusser – é o responsável, em época mais recente, por uma investigação nada menos que brilhante sobre o entrecruzamento histórico em que se implicam e se definem as noções “esclarecidas” (ou “iluministas”) de sujeito e de cidadão: essa investigação deu origem a um conjunto de ensaios, depois reunidos no impressionante volume *Citoyen sujet et autres essais de anthropologie philosophique* [*Cidadão sujeito e outros ensaios de antropologia filosófica*]<sup>573</sup>, como também deu origem a um verbete a constar do trabalho coletivo dirigido por Babara Cassin que atende pelo nome de *Vocabulaire européen des philosophies - le dictionnaire des intraduisibles* [*Vocabulário europeu das filosofias – o dicionário dos intraduzíveis*], verbete dedicado então ao termo *sujet*. Uma vez que a investigação de Balibar deve cruzar com a nossa em mais de uma esquina, por ora, deveremos limitar-nos a reparar no seu zelo etimológico, que reconstitui para a palavra *sujet* uma dupla origem, ou bem uma dupla ressonância (Cf. BALIBAR, 2011, p. 67): a palavra evoca prontamente o termo latino *subjectum*, que se fez acompanhar, ao longo da história do pensamento ocidental, de toda uma pompa e circunstância filosóficas; mas ele também ressoa o termo *subjectus*, que significa servo ou súdito, na acepção medieval que o equivale a *subditus* (Cf. BALIBAR, p. 67), e que designa, na sua descendência moderna, o "(...) sujeito como indivíduo ou pessoa submetida ao exercício de um poder, para o qual o modelo é,

---

<sup>573</sup> Compreensivelmente, a frequência com que recorremos a esse livro pode causar alguma estranheza no leitor, porque, num tal livro, Balibar parece indicar um certo distanciamento de todos aqueles que ainda sejam partidários do lema “Tem-se razão em se revoltar”, como de certa forma é o caso de Badiou. Cf. BALIBAR, 2011, p. 62. Mas, mesmo diante dessa aparente contradição, nós mantemos a nossa decisão de recorrer várias vezes a ele, porque é importante entender como Badiou integra uma tradição de crítica imanente ao Cidadão Sujeito.

primeiramente, político, e o conceito, jurídico" (BALIBAR, 2011, p. 42).<sup>574</sup> Como esclarece Balibar na sequência, a propósito da palavra que deles descende em francês:

A língua francesa (ou franco-inglesa) apresenta aqui, sobre o alemão e mesmo sobre o latim, uma vantagem propriamente filosófica: a de reter, na unidade equívoca de um mesmo nome, o *subjetum* e o *subjectus*, o *Subjekt* e o *Untertan* [em alemão, súdito] (BALIBAR, 2011, p. 43).<sup>575</sup>

No que diz respeito à componente política do *sujet*, convém dizer ainda, com o respaldo de Balibar, que é especificamente depois do acontecimento histórico da Revolução Francesa que ela pôde conhecer uma deriva e uma ruptura cidadãs (Cf. BALIBAR, 2011, p. 43), e isso porque esse acontecimento teria autorizado reconsiderar a ideia de *subjetus* em seu sentido medieval, mas sob uma perspectiva totalmente inédita: a de que o poder a que o indivíduo se encontra submetido é, a partir de agora, o seu próprio, na medida em que ele deve se reconhecer na vontade geral que o investe da condição de cidadão, instituído como tal pela República Francesa (Cf. BALIBAR, 2011, p. 51) através da igualdade universal e inalienável dos direitos que passam a assisti-lo. Espécie de concepção imanentista da legitimidade do exercício da soberania, ela pretende retirar o sujeito à arbitrariedade de um poder que lhe seria completamente externo, quase como se lhe fosse transcendente: de outra maneira, pode-se dizer que o cidadão republicano “esclarecido” só se transforma em sujeito na medida em que deixa de ser o *subjectus* (isto é, o servo ou o súdito) do príncipe, que, por sua vez, é a figura clássica do poder na reflexão política europeia, pelo menos enquanto esta se mantinha na soleira do Esclarecimento.<sup>576</sup> Tocando o cerne mais íntimo do sujeito, nasce, portanto, com a Revolução Francesa, a noção paradoxal de uma soberania igualitária (Cf. BALIBAR, 2011, p. 52), uma ideia bastante diferente do “(...) conceito antigo de cidadania, que implicava, pois, ele também, a ideia de uma *atividade*, mas não aquela de uma vontade geral” (BALIBAR, 2011, p. 55).

---

<sup>574</sup> Balibar vai mais longe em sua caracterização das duas ramificações: "De uma, deriva uma linhagem de significações lógico-gramaticais e ontológico-transcendentais; de outra, uma linhagem de significações jurídicas, políticas e teológicas" (BALIBAR, 2011, p. 67). Todas essas significações repercutem tanto em Lacan como em Badiou, ainda que nem sempre da mesma maneira (como, aliás, deveremos perceber ao longo desta seção).

<sup>575</sup> Reparemos que, diferentemente da palavra que seria o seu correspondente em português, "sujeito", as palavras em inglês e em francês, "*subject*" e "*sujet*", também podem designar corriqueiramente um assunto, uma matéria, ou bem um tópico em torno do qual uma discussão se alonga ou se desdobra (esse uso sendo admitido historicamente em português, mas sem desfrutar atualmente de nenhuma recorrência cotidiana). No entanto, considerando que, na passagem citada, *Untertan* tem o significado de súdito, tal como a emprega Kant (Cf. BALIBAR, 2011, p. 78), a palavra portuguesa pode ser entendida compreender os dois sentidos destacados por Balibar a respeito de suas correspondentes em inglês e em francês: ela apresenta tanto um sentido filosófico-gramatical (por exemplo, de sujeito que é o suporte de predicados), quanto um sentido político, que pode ser identificado quando se fala de alguém que se encontra sujeito a uma ordem ou a um poder.

<sup>576</sup> Balibar complementa, dizendo que “(...) na história política da Europa ocidental, o tempo dos *sujeitos* coincide com aquele do absolutismo” (BALIBAR, 2011, p. 45).

Quanto a Foucault – que vimos ladear Badiou em algumas das principais latitudes da história contemporânea do pensamento francês –, nós o procuramos para estabelecer algo ligeiramente mais complicado do que a precisão etimológica providenciada por Balibar (ao mesmo tempo em que seus respectivos testemunhos relativos à história do pensamento político-filosófico podem e devem ser entendidos reforçar um ao outro). A localização dessa sua contribuição (ou daquilo que, para os fins de nossa pesquisa, nós tomamos como tal) é um curso ministrado no ano de 1983 no *Collège de France*, cujo nome é “O governo de si e dos outros” – encontrando-se, mais precisamente, na primeira de suas aulas, que é dedicada a um minucioso comentário de um célebre texto de Kant, a saber, aquele que atende pelo nome de “Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?”. Nesse comentário, ainda que sem dizê-lo explicitamente, antecipa-se a questão da *parresía*, que para Foucault é a questão a partir da qual ele poderá abordar o “discurso verdadeiro na ordem política” (Cf. FOUCAULT, 2010, p. 8), o qual, de sua parte, é discutido ao longo do curso sob o signo do tema anunciado em seu título, o do governo de si e dos outros. Diga-se, então, que se trata de uma escolha bastante curiosa, essa que elege um texto de Kant como objeto de um comentário específico, uma vez que a *parresía* será investigada por Foucault em suas muitas fontes clássicas, o que confere a esse texto uma posição contrastante, bem singular, no decorrer do curso<sup>577</sup>: essa escolha não apenas situa mais proximamente dos ouvintes a questão “do discurso verdadeiro na ordem política”, posto referir-se a uma época mais recente e mais pertinente para eles, como também, de certa maneira, implica o próprio Foucault na prática de uma modalidade de crítica que pode se declarar tributária do Esclarecimento (Cf. FOUCAULT, 2010, p. 22). Ao reconstituir a amplitude do questionamento kantiano sobre o Esclarecimento, Foucault pode reencontrar a problemática do governo de si e dos outros, que, considerada à luz da soberania paradoxal inventada ou bem consumada pela Revolução Francesa, vem colorir o sujeito de matizes inteiramente novos.

Fica entrevisto, desde já, o proveito que se pode tirar de uma leitura conjunta de Balibar e de Foucault, contrariando a impressão de que essa reunião de nomes díspares nada mais fosse do que um imprevisto arbitrário: de ângulos consideravelmente diversos, os dois teóricos nos dão a ver aspectos distintos de uma mesma convergência de questões a resultar numa nova problemática. Estamos, assim, às voltas com uma coincidência histórica absolutamente

---

<sup>577</sup> Com efeito, o comentário do texto de Kant aparece no curso ministrado por Foucault como um excuro ou uma epígrafe (Cf. FOUCAULT, 2010, p. 8), o que se verifica pela sua discrepância relativamente aos outros textos com que lida o pensador francês na aludida ocasião.

pertinente para nós, a de que, nas palavras de Balibar, “(...) o momento em que Kant produz (e projeta retrospectivamente) o ‘sujeito’ transcendental é precisamente aquele em que a política destrói o ‘sujeito’ do príncipe, para substituí-lo pelo cidadão republicano” (BALIBAR, 2011, p. 44). De sua parte, ocupando-se de um texto publicado por Kant em 1784, Foucault logrará mostrar tanto a importância da Revolução Francesa para o argumento que nele se desenvolve, como a repercussão do projeto de uma filosofia crítica na elaboração de suas questões e de sua argumentação. Com efeito, num contexto em que o discurso político tem “(...) essencialmente como objeto o governo pelo Príncipe” (FOUCAULT, 2010, p. 8), tal como a resposta de Kant à questão “O que é o Esclarecimento?” aparenta sustentar, é fundamental observar, como o faz Foucault, que esse texto de 1784 não deixa de ressoar num outro texto do filósofo de Königsberg, o último tendo sido publicado em 1798, sendo este um texto que trata parcialmente da Revolução Francesa. Como o diz o próprio Foucault, quando faz valer essa proximidade insuspeita dos acontecimentos do Esclarecimento e da Revolução:

A única coisa que gostaria de frisar agora é que essa questão tratada por Kant em 1784, questão que lhe havia sido colocada de fora, pois bem, Kant não a esqueceu. Kant não a esqueceu e vai levantá-la novamente, vai tentar respondê-la novamente a propósito de outro acontecimento, que também foi um desses acontecimentos autorreferenciados, vamos dizer, e que não cessou de se interrogar sobre si mesmo. Esse acontecimento, claro, é a Revolução, é a Revolução Francesa. E em 1798 Kant vai de certo modo dar sequência ao texto de 1784. Em 1784, ele formulava a questão, ou tentava responder à questão que lhe formulavam: o que é essa *Aufklärung* de que fazemos parte? E em 1798 ele responde a uma questão que ele próprio se formula. Para dizer a verdade, ele responde a uma questão que, claro, a atualidade lhe formulava, pelo menos desde 1794, toda a discussão filosófica na Alemanha. E essa outra questão era: o que é a Revolução? (FOUCAULT, 2010, p. 16).

Tenhamos em mente que a resposta de Kant, em 1784, estava repleta de contradições, já que, ao fim, o texto desrespeitava quase todos os limites que o seu próprio raciocínio havia estabelecido (Cf. FOUCAULT, 2010, p. 37). Isso é pertinente para nós na medida em que o acontecimento da *Aufklärung* [Esclarecimento] se via subitamente vinculado pelo filósofo à figura do rei da Prússia: sem maiores explicações, um processo que, a julgar pelo que dizia Kant nesse mesmo texto, não poderia jamais depender da autoridade de alguém, precisamente esse processo teria como um de seus principais agentes a figura soberana de um príncipe. A Revolução Francesa vai então apresentar-se, num momento posterior, como um melhor candidato para os agenciamentos do Esclarecimento. E é essa conjunção imprevista que nos interessa, a conjunção que, desde uma questão que não havia sido previamente montada em

conformidade com os encaixes da política, adquire uma nova configuração, uma vez que a Revolução, que é sem dúvida o acontecimento político da modernidade por excelência, tenha irrompido.

Não dissemos, repare-se, que não havia nada de político no questionamento kantiano. Não se deve duvidar que a tal convergência só foi possível porque o sujeito kantiano apresentava uma certa aptidão para o tratamento de questões políticas antes mesmo da Revolução, como o prova esse texto de 1784 comentado por Foucault. Por outro lado, não queremos dizer com isso que ele teria prefigurado o episódio revolucionário, o que de toda maneira não parece ser o caso. Mas, mesmo assim, para utilizarmos do vocabulário de Foucault, é inegável que a filosofia crítica permite uma nova visada das disposições do governo de si e dos outros, a que a Revolução Francesa decerto concederá uma outra perspectiva, significativamente mais adequada do que a possibilitada pela benevolência de um rei que, à diferença de outros soberanos, estaria disposto a respeitar as liberdades religiosas de seus súditos (Cf. FOUCAULT, 2010, p. 37). Assim, na leitura que Foucault faz desse texto de 1784, reconhece-se um mesmo ideal de publicidade que concorre para o livre exercício da razão, e que, pelo menos desde a *Crítica da razão pura*, indis põe a filosofia kantiana contra as autoridades instituídas, como se pode constatar pela leitura do famoso trecho de uma nota de rodapé ao prefácio de sua primeira edição:

A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. A *religião*, pela sua *santidade*, e a *legislação*, pela sua *majestade*, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame (KANT, 2001, p. 31, AXI).

Filosofia vocacionada politicamente, por mais não fosse do que por se prontificar à denúncia das autoridades que obstam ao livre exercício da razão - o que quer dizer que, se a questão do sujeito não havia sido montada previamente em conformidade com os encaixes da política, ela permitia ao menos acusar alguns dos desencaixes desta. De sorte que faz sentido retomarmos aqui a resposta de Kant sobre o Esclarecimento que, como é notório, consiste, em primeiro lugar, na sua definição como a saída do homem de seu estado de menoridade, estado pelo qual o próprio homem seria o culpado (Cf. FOUCAULT, 2010, p. 25). O “estado” de menoridade do homem, por sua vez, é definido pelo filósofo como a “incapacidade de se servir de seu entendimento sem a direção de outrem” (Cf. FOUCAULT, 2010, p. 25). Nessas duas definições, transparece muito claramente um certo princípio de autonomia, que, por óbvio, é

anterior ao surgimento da cidadania pós-revolucionária. De um lado, portanto, que é o lado da filosofia crítica, vê-se preparar a compreensão daquela que seria a atividade própria do *Subjekt*, este último encontrando-se implicado no Esclarecimento na medida em que o homem é considerado por Kant como sendo responsável por seu próprio estado de menoridade, uma vez que a causa desse estado “(...) reside, não numa falha de esquecimento, mas numa falta de decisão e de coragem para se servir [do seu entendimento (...)] sem a direção de outrem” (FOUCAULT, 2010, p. 25). A coragem de conhecer, sintetizada no lema *Sapere aude* [*Ousa conhecer*], corresponderia, assim, à prescrição expressa para a consecução do Esclarecimento (Cf. FOUCAULT, 2010, pp. 27 e 28).

Como antecipado, o texto vem a desaguar em contradições em nada insignificantes ao fazer crer que o rei da época, Frederico da Prússia, seria um senhor tão justo quanto a própria razão, isto é, um senhor a quem a devida obediência não contradiz o exercício do raciocínio, que, em essência, deveria ser livre e público. De outra maneira, podemos dizer que, nesse momento, o sujeito kantiano se satisfaz em ser um *subjectus*, na acepção que o equivale a *subditus*: ele continua prestando e recomendando obediência à autoridade do príncipe, posto que esse príncipe não exige a adesão pública aos dogmas da religião, liberando, assim, de outra parte, o exercício público da razão (ou seja, o príncipe em questão reconhece a legitimidade de manter disjuntos obediência e razão, o que, em última instância, faria dele uma autoridade razoável). Mas, em 1798, quando escreve “O conflito das faculdades”, Kant teria retomado a questão. E a teria retomado de maneira a promover um encontro insuspeito entre os dois determinantes maiores do sujeito na modernidade filosófica. Pensando nos termos de Balibar, é como se Foucault, tendo exposto a solidariedade entre os dois textos mencionados há pouco, houvesse registrado o momento preciso do encontro que Kant teria realizado entre as compreensões renovadas do *subjectum* e do *subjectus*: um pouco como se por força de alegoria, o texto, que tinha como um de seus temas a importância das relações entre a filosofia e o direito, acaba nomeando um conflito de faculdades. Ou seja, a escrita desse outro texto permite discernir de maneira mais evidente o conflito que o final de “Resposta à pergunta: 'O que é o Esclarecimento?’” fazia apenas intuir e, de certa forma, denegar. Certamente, não há muito mais o que esperar das inclinações revolucionárias de Kant, pelo menos não em termos de um pensamento político mais consequente ou propriamente revolucionário, tendo-se em vista que, já em 1784, ele procedia a uma “(...) transferência do benefício político do uso livre da razão para a esfera da obediência privada” (FOUCAULT, 2010, p. 37). É preciso dizer, no entanto, que o filósofo foi tão longe a ponto de saudar na Revolução Francesa um acontecimento com



um alcance universal, capaz de sinalizar o progresso da humanidade porque nele se podia discernir um “(...) movimento em direção a uma situação tal que os homens poderão se dotar da constituição política que querem, e de uma constituição política tal que impedirá toda guerra ofensiva” (FOUCAULT, 2010, p. 19). E, nesse particular, não podemos evitar uma precisão do comentário de Foucault, que tem o mérito de destacar a posição inédita do filósofo ante o seu tempo, dado que, desde a caracterização kantiana da modernidade, coloca-se em cena uma atualidade “(...) que ela [, a filosofia kantiana,] interroga como acontecimento” (FOUCAULT, 2010, p. 14). Ainda a respeito da Revolução Francesa, será possível concluir, portanto, que

esse acontecimento é demasiadamente importante, está demasiadamente entranhado nos interesses da humanidade e tem uma influência demasiadamente vasta em todas as partes do mundo, para não ser recordado aos povos por ocasião de circunstâncias favoráveis e lembrado quando da crise de novas tentativas desse gênero (KANT, apud FOUCAULT, 2010, p. 20).

Notando essa nova maneira de se posicionar em face da atualidade, Foucault nos dá uma indicação preciosa do porquê desses textos conservarem uma inegável importância para a tradição de pensamento na qual ele próprio, de certa maneira, pensa se inserir. E ele nos dá essa indicação ao esclarecer que, com Kant, a filosofia passa a funcionar como “(...) superfície de emergência de uma atualidade”, como “(...) interrogação sobre o sentido filosófico da atualidade a que ele pertence”, e como “(...) interrogação pelo filósofo desse ‘nós’ de que ele faz parte e em relação ao qual ele tem de se situar”, pois, conclui Foucault, “(...) é isso, me parece, que caracteriza a filosofia como discurso da modernidade, como discurso sobre a modernidade (FOUCAULT, 2010, p. 14).

\*

Deve causar ainda alguma estranheza que nos ocupemos tão detidamente de autores que, além de não manterem nenhuma relação direta com Badiou, defendem, quanto a certos tópicos, posições consideravelmente distintas das dele, para não dizer francamente contrárias (como é notoriamente o caso com Kant e com Foucault). Ao mesmo tempo, contudo, seria difícil sustentar que a filosofia de Badiou se localiza num espaço completamente alheio àquele que Foucault descreve quando reconstitui a problemática kantiana do Esclarecimento. Ainda que guardem diferenças fundamentais, que logo mais assinalaremos, ainda assim é surpreendente que Kant, o responsável por inaugurar toda uma nova tradição para a filosofia ao conceber o sujeito como o outro do objeto (Cf. BALIBAR, 2011, p. 73), justamente ele tenha enxergado a Revolução Francesa como um *acontecimento*. Não é demais lembrar, por

exemplo, que o aludido estado de menoridade, mesmo que seja comparado à infância, não é de maneira alguma um estado de "impotência natural" (Cf. FOUCAULT, 2010, p. 28): ou seja, apesar de reconhecer a importância da ciência moderna, e tentando se adequar aos limites de uma investigação estritamente racional que a leve em consideração, a filosofia proposta por Kant não chega nunca a tomar o homem como o mero objeto de uma ciência empírica. E, mais uma vez sem perder de vista a existência de diferenças fundamentais, não é menos impressionante que essa sua reivindicação de uma investigação racional tenha se dado em acordo com o horizonte de uma certa universalidade que pretende contemplar a totalidade dos homens.<sup>578</sup> Pode-se argumentar, claro, que a subjetividade com que lida a filosofia de Badiou não é exatamente a mesma colocada em cena por Kant, o que estaria perfeitamente correto. Porém, faria pouco ou nenhum sentido dizer que elas não guardam nenhuma relação entre si: do ponto de vista de Badiou, mais do que possível, seria necessário assumir que a filosofia kantiana é, sob muitos aspectos, insuficiente, e, quanto a outros, chegaria mesmo a ser contraproducente; mas, desse mesmo ponto de vista, não há como defender que uma tal problemática seja integralmente desprovida de valor. Assim, podemos acolher o seguinte juízo de Étienne Balibar:

Em realidade, não é antes de uma *Crítica da razão pura* que *das Subjekt* (segundo as diferentes qualificações: o sujeito lógico, o sujeito empírico, o sujeito racional, o sujeito transcendental, o sujeito moral) torna-se o conceito-chave de uma filosofia da subjetividade (BALIBAR, 2011, p. 73).

E se Kant sempre interessou muito pouco a Badiou, o mesmo não pode ser dito de Lacan: o psicanalista nunca foi estritamente kantiano, isso não há como negar, mas as suas questões confundem-se mais ou menos com problemáticas gestadas dentro de uma empresa teórica de caráter marcadamente transcendental (em grande parte, graças ao estruturalismo), sobretudo quanto às mudanças que a filosofia crítica teria afetado à moral e à ética. Curiosamente, o maior indício dessa partilha não deve ser procurado nas menções que Lacan faz a Kant ao longo de seu ensino, a mais notória delas sendo com certeza a localizada no texto "Kant com Sade". Dessa assunção, costuma resultar que acabem despistados aqueles que esperam deparar aí algum testemunho firme de contrariedade, ou mesmo uma qualquer refutação definitiva da filosofia crítica que teria podido fornecer a psicanálise lacaniana (Cf. JURANVILLE, 1987, p.

---

<sup>578</sup> O que não impede, entretanto, que a humanidade venha a ser percebida como estando intrinsecamente dividida ou segregada, lá onde os indivíduos e até mesmo alguns povos teriam se mostrado como sendo constitutivamente incapazes de satisfazer certas exigências da razão. O que, por outra, significa que a purificação da razão teórica com vistas à sua vocação prática não é o suficiente para capacitá-la ao seu exercício verdadeiramente universal.

183), sobretudo porque existem ambiguidades consideráveis na aproximação então realizada entre o filósofo alemão e o autor de *A filosofia na alcova*. Com maior proveito, essas pistas devem ser procuradas, isso sim, na retomada *sui generis* que o psicanalista faz do *cogito* cartesiano. Com efeito, na história recente da filosofia, houve um processo de transcendentalização do *cogito* cartesiano que teve em Immanuel Kant o seu mais ativo colaborador, se não o seu grande inventor.<sup>579</sup> E é através do prisma dessa transcendentalização que Lacan se sente à vontade para discriminar o que em Descartes teria supostamente contrariado a novidade de seu *cogito*, uma vez que, para o psicanalista, o autor das *Meditações metafísicas* houvesse inadvertidamente incorrido em uma substancialização do sujeito moderno.

De sua parte, as relações que Foucault entretém com Lacan e com Badiou são muito mais complicadas, e demandam considerações melhor nuançadas do que as que podemos realizar no atual curso de nossa exposição. Mas o mínimo que se pode dizer é que as ideias de Foucault, sobretudo as da “última fase” de sua trajetória intelectual (especialmente ocupadas, diga-se, com os temas da subjetividade e da verdade), guardam alguma relação com as teorias do sujeito de Lacan e de Badiou, mesmo que seja uma relação de inversão ou de negação.<sup>580</sup> Sob um outro aspecto, continuando a tratar das complicações mencionadas acima, pode-se falar ainda alguma coisa sobre as relações que Lacan manteve para com a componente política do termo *sujet*. Sem entrar no mérito de discutir quais eram as suas posições efetivamente políticas, deve-se ter claro que o psicanalista não esteve de todo subtraído a seu alcance: em pelo menos uma instância, que seria uma velha conhecida de Foucault, havia toda uma série de

---

<sup>579</sup> Cf. BALIBAR, 2011, pp. 39 e 40. Cf. também PRADO JR, 2017, p. 49.

<sup>580</sup> Como se pode depreender desta passagem, em que Foucault elucida qual a implicação de adotar uma das diretrizes que passaram a orientar a sua investigação: “E aí o deslocamento consistiu em que, em vez de se referir a uma teoria do sujeito, pareceu-me que seria preciso tentar analisar as diferentes formas pelas quais o indivíduo é levado a se constituir como sujeito. E, tomando como exemplo do comportamento sexual e da história moral sexual, procurei ver como e através de que formas concretas de relação consigo o indivíduo havia sido chamado a se constituir como sujeito moral da conduta sexual. Em outras palavras, tratava-se aí também de realizar um deslocamento, indo da questão do sujeito à análise das formas de subjetivação, e de analisar essas formas de subjetivação através das técnicas/tecnologias da relação consigo, ou, vamos dizer, através do que se pode chamar de pragmática de si” (FOUCAULT, 2010, p. 7). Nessa passagem, ficam entrevistados programas de investigação teóricos completamente distintos a respeito da sexualidade, que diferenciam - e em alguns aspectos chegam mesmo a opor - Foucault e Lacan. Não é por menos que, no mesmo livro que citávamos há pouco, Balibar diga: “Lacan e Foucault desdobram o mais sistematicamente o espectro da subjetividade como processo de sujeição. Mas um em sentido inverso do outro” (BALIBAR, 2011, p. 81). É bom que se mencione, portanto, que, no rascunho da aula inaugural do curso “O governo de si e dos outros”, aula que aconteceu em 5 de janeiro de 1983, Foucault advoga uma espécie de anti-universalismo, ou de questionamento histórico das pretensões de objetividade do universalismo, ao defender uma nova abordagem do historicismo, do nominalismo e do niilismo, uma abordagem que saiba questioná-los e servir-se deles de uma outra maneira que não seja a da recriminação habitual (Cf. FOUCAULT, 2010, nota de rodapé, p. 7).

consequências assemelhadas às determinações dessa componente política, consequências resultantes da dificuldade de situar-se relativamente àquilo o que o autor de *História da loucura* veio a chamar, em outro curso ministrado no *Collège de France*, de “poder psiquiátrico”. A tese de doutoramento de Lacan traz alguns indícios dessa dificuldade, quando o então aspirante a psiquiatra, debatendo-se com os problemas próprios à objetividade de sua disciplina, fala em um “corpo de delito” como aquilo de que ela verdadeiramente se ocuparia, em lugar de apreender a singularidade do sofrimento psíquico dos pacientes. Segundo a observação sempre precisa de Bertrand Ogilvie, trata-se de uma expressão

(...) mediante a qual Lacan deixa entrever, sem desenvolver, que a razão profunda é a finalidade moralizante e repressiva, policial, da psiquiatria que se dissimula por trás do objetivo apregoado de um conhecimento objetivo (OGILVIE, 1988, pp. 21 e 22).

Objeto que, como tal, é muito mal conhecido, mas cujo desconhecimento serve muito bem ao objetivo de justificar o exercício de um poder, ao travesti-lo com uma neutralidade que da ciência só se preocupa em conservar o nome. De maneira oblíqua, mas nem por isso menos enfática, mesmo depois de abandonar o terreno da psiquiatria propriamente dita, Lacan contestará reiteradamente a legitimidade desse poder, como atestam os textos em que ele reflete sobre a direção e o poder do tratamento analítico ou sobre a formação do analista. Assim, faz todo sentido enunciar que Lacan e, principalmente, Foucault integram uma geração de intelectuais preocupada em explicitar certos desmentidos da instituição da cidadania liberal (entendendo-se essa qualificação em sentido amplo, a partir do qual se constitui o ideário contemporâneo de um Estado de Direito). Ao passo em que uma tal instituição reivindica a prerrogativa de decidir, com base numa suposta objetividade, se o sujeito constitui de fato uma ameaça para si ou para os demais, é exatamente aí que eles acusam os seus tropeços, porque esses casos correspondem, obviamente, a exceções à soberania igualitária e imanente que tenciona nascer com a Revolução Francesa: exceções que se constituem como tais não por hipocrisia, note-se, mas porque a institucionalização que promove o Cidadão Sujeito conduz a paradoxos dessa natureza, os quais decorrem da tentativa de preservar a liberdade dos cidadãos assujeitando-os a uma determinada ordem. Por vias diversas, as suas obras contribuem para o seguinte diagnóstico de Étienne Balibar sobre o caráter paradoxal da cidadania liberal:

Não somente o liberalismo não pode, assim, “defender” a liberdade dos sujeitos individuais sem controlá-la ou limitá-la, mas ele não cessa, ao mesmo tempo, de *ameaçá-la*, pelo fato de que o espaço que lhe concede é uma via estreita e incerta entre a Carídis da penalização e a Cila da medicalização (BALIBAR, 2011, p. 15).

Igualmente reveladora dessa encruzilhada, situada entre a penalização e a medicalização, é a escrita, por Lacan, de “Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia”, no ano de 1950 (que aparece, portanto, apenas quatro anos antes de *Maladie mentale et psychologie* [*Doença mental e psicologia*], primeira obra de Foucault a vir a público, mas que de certa maneira antecipa o percurso descrito pelo pensamento deste<sup>581</sup>, quando o autor de *Vigiar e punir* vem a transpor mais decididamente o estreito que separa a medicalização da penalização, cingindo-o). Foucault, por sua vez, com sua incomparável sensibilidade para as derivas históricas, é o autor que mais evidentemente teria captado essas mudanças paradoxais, que fazem com que a liberdade anunciada e instituída por uma nova organização sócio-política incorpore maneiras inéditas de sujeição (ou melhor, de assujeitamento) dos indivíduos.<sup>582</sup> Mais uma vez, é a Balibar que apelaremos, agora com o objetivo de situar o pensamento de Foucault ante o nascimento do que se chama de “Cidadão Sujeito”:

Toda a obra de Foucault – ou ao menos aquela parte que, por aproximações sucessivas, se esforça por descrever os aspectos heterogêneos da grande “transição” moderna entre o mundo da sujeição e o mundo do direito e da disciplina, da “sociedade civil” e dos aparelhos de Estado – é uma fenomenologia materialista da transmutação do assujeitamento, [isto é,] do nascimento do Cidadão Sujeito (BALIBAR, 2011, pp. 64 e 65).

Como se vê, na circunstância histórica do nascimento desse Cidadão Sujeito, tem-se um imbróglio em que cada um dos cinco pensadores mencionados até agora<sup>583</sup> se encontra enlaçado de maneira singular, e a que cada um, ensaiando um desenlace quase que impossível, acrescenta o seu próprio nó. Dessa maneira, pode-se apreciar o fato de que, a despeito de objetivar um princípio de autonomia, Kant nunca chegou a tomar consciência de que essa autonomia poderia ser perturbada por certos paradoxos e contradições, a partir dos quais o próprio princípio tende a se inverter em seu contrário, a saber, quando se transforma na justificativa para a sua privação. Isso porque a cidadania liberal, suporte imprevisto que a

---

<sup>581</sup> Um comentário de Balibar, no entanto, faz ver que, em certo momento, haveria uma limitação de Lacan no que concerne ao alcance do problema que Foucault fez ver em sua amplidão característica: a sua tese de doutoramento estaria comprometida com uma tentativa de providenciar, através de uma ciência “anti-organicista da personalidade”, uma “melhor demarcação [entre] as loucuras assassinas que demandam uma sanção penal e aquelas que lhes são inacessíveis”. Cf. BALIBAR, 2011, p. 377, nota 1.

<sup>582</sup> Um exemplo bastante eloquente, ainda que precoce (porquanto seja pertencente a um momento em que o teórico ainda não havia se dado conta do alcance do problema com que estava lidando), é o do caráter praticamente lendário que Pinel assume quando, em meio à Revolução Francesa, liberta os loucos. Todavia, pode-se ver bem como Foucault conduz lucidamente todo um novo projeto com amplo alcance político, porque ele fala tanto de Pinel como de Samuel Tuke: cobre-se, pois, a extensão geográfica do núcleo do Estado liberal na Europa, onde, por meios distintos, logra-se resultados semelhantes e mesmo convergentes quanto ao novo ordenamento e a sua correspondente sujeição dos corpos.

<sup>583</sup> Isto é, nesta sub-seção da terceira parte de nosso trabalho.

subjetividade moderna depara a certa altura de sua história, comportaria uma enorme contradição, que é a de se realizar através de uma passividade absoluta: uma vez que o cidadão só é cidadão na medida em que obedece ao poder irrestrito da soberania igualitária, que é o poder da legislação (Cf. BALIBAR, 2011, p. 57), ele se encontra totalmente sujeito às leis, devendo-lhes obediência inexcusável.<sup>584</sup> Por mais que Kant possa ser enxergado como o inventor da subjetividade filosófica moderna, o seu princípio de autonomia torna-se uma espécie de legado maldito – o que faz questionar não o princípio em si, mas os termos em respeito dos quais Kant acreditava ser necessário exercitá-lo. Assim, em sequência, desencadeiam-se as rupturas. Admitindo-se, um pouco exageradamente, que tanto Lacan, Foucault, Balibar e Badiou podem ser ditos descender de Kant – porquanto, cada um à sua maneira, se posicionem e ajam em vistas da importância da dimensão subjetiva para o pensamento contemporâneo –, existe pelo menos uma diferença irreduzível entre cada um deles e o filósofo alemão: se este pensava o sujeito como o outro do objeto, o fazia à condição de que o sujeito fosse sempre enxergado como o sujeito do pensamento, quando este vem a ser tomado como o único suporte (*subjectum*, ou *hupokeimenon*) pensável dos predicados porque poderia pensar a si mesmo, e, assim, os predicados seriam os *seus* pensamentos (Cf. BALIBAR, 2011, p. 75); e é exatamente esse condicionamento que não pode mais ser encontrado em nenhum dos demais autores mencionados. Não é por outro motivo que Foucault, a fim de se reconhecer como herdeiro de Kant, tem de estabelecer uma partilha histórica que remonta à filosofia transcendental como a origem de duas modalidades de crítica: por um lado, a encampada por uma analítica da verdade (da qual descenderia a chamada filosofia analítica anglo-saxã), que seria mais aparentada à filosofia da ciência e aos problemas que dizem respeito à objetividade do conhecimento; e, por outro, mais próxima dele próprio, a que inaugura uma tradição de vocação reconhecidamente política, a colocar “(...) a questão de: o que é a atualidade? Qual é o campo atual de nossas experiências? Qual é o campo atual das experiências possíveis?” (FOUCAULT, 2010, p. 21).<sup>585</sup> Para Foucault, se não há mais a possibilidade de fiar-se num sujeito que se pensa a si mesmo como suporte transcendental de todos os pensamentos, continua sendo possível, entretanto, remontar a Kant como se se tratasse

---

<sup>584</sup> Afinal, desrespeitá-las seria desrespeitar a si mesmo como sujeito racional e, portanto, autônomo.

<sup>585</sup> Acreditamos ser pertinente lembrar o fato de que, numa entrevista de 1967, Foucault dizia que Nietzsche foi o responsável por dar o devido relevo às perguntas "que somos nós hoje?" e "o que é esse hoje em que nós vivemos?" (Cf. FOUCAULT, (1967a)/2001, p. 641). Donde se pode arriscar a seguinte conclusão: nesse curso, que acontece nos anos de 1982 e 1983, Foucault como que assinala o devir nietzscheano de Kant. Uma tal conclusão ajudaria a explicar porque o pensador francês pode visitar o filósofo de Königsberg, mesmo se no curso denominado "Em defesa da sociedade" ele houvesse recusado à perspectiva genealógica o universalismo de uma razão legisladora.

do momento inaugural em que nos colocaríamos em condições de perceber a relevância de uma “ontologia da atualidade”, uma “ontologia de nós mesmos” (Cf. FOUACULT, 2010, p. 21).

Como dito acima, não faria nenhum sentido alhear completamente Badiou (e nem Lacan) de questões dessa ordem: tal como Kant e Foucault, também Badiou indaga conceitualmente a atualidade de seu próprio tempo, esforçando-se, assim, para discriminar o que neste seriam os acontecimentos diante dos quais os sujeitos poderiam como que vir à cena. No entanto, como deve ser possível intuir pelo que foi exposto até aqui, a sua empresa filosófica não tem muito o que ver com a pergunta “Qual é o campo atual de nossas experiências possíveis?”. Não porque ele nunca tenha se interessado pelas possibilidades que emergem num determinado horizonte histórico. Mas, antes, porque, tal como formulada, a pergunta sugere uma limitação do presente que o compreenderia inteiramente dentro dos limites de uma certa circunstância histórica. E só assim a investigação dirigida por essa pergunta possibilitaria que se enxergue o presente como se do lado de fora, dando a entender que ele seria passível de uma análise que o discrimina, se não de maneira exaustiva, pelo menos suficientemente em suas tendências e possibilidades. Por sua vez, Badiou estaria preocupado com as possibilidades que emergem num determinado horizonte histórico, mas apenas enquanto elas guardam relação com o novo. Como dizia o próprio filósofo, em *Théorie de la contradiction*: “A verdadeira questão dialética, na linha de frente, não é jamais: o que se passa de importante? (...) A verdadeira questão é sempre: o que se passa de novo?” (BADIOU, (1975)/2012e, p. 94). Se, a propósito dessas divergências de historicidade, reenviássemos Badiou e Foucault a seus antecedentes epistemológicos, veríamos interpor-se entre eles as matemáticas, ou, mais precisamente, o infinito cantoriano: bastaria lembrar da argumentação de Cavailles segundo a qual, se o tempo da criação da teoria dos conjuntos estivesse propriamente limitado pela cronologia mundana, Cantor jamais poderia ter alcançado a ideia de um infinito atual, pois não haveria tempo suficiente para que ele o fizesse.<sup>586</sup> Analogamente, para a interrogação que Badiou faz da atualidade com que ele se defronta, o novo não poderia nunca emergir desde aquilo que é importante no “campo atual de nossas experiências possíveis”. Em vez disso, para Badiou, ele deveria emergir do impossível, tal como este se coloca enquanto impasse para a estruturação de uma determinada circunstância. Com efeito, o argumento de Cavailles é tanto mais significativo para nós porque, como visto em outro capítulo deste trabalho, ele se constrói em solidariedade com uma elaborada crítica à teoria do conhecimento presente na filosofia kantiana. Contudo, não teríamos permissão para ignorar o fato de que, por sua natureza

---

<sup>586</sup> Cf. o primeiro capítulo da primeira parte deste trabalho.

essencialmente epistemológica, um tal argumento não poderia funcionar aqui como nada mais do que uma analogia. Cabe então recordar que, igualmente por recurso ao infinito, e a valer-se de uma crítica até mais elaborada a Kant do que a realizada por Cavailles, haveria uma outra figura histórica do pensamento capaz de abrir um caminho para um tratamento conceitual da subjetividade política: nenhuma outra senão aquela representada pela filosofia de Hegel. E nós podemos, assim, retomar mais firmemente o curso de nosso trabalho: Badiou, diferentemente de Foucault, tem em Hegel (ou melhor, na tradição dialética que dele descende) uma mediação inescapável da interrogação da atualidade política de seu próprio tempo, a partir da qual a problemática kantiana da subjetividade teria sido transformada decisivamente.

### **III. 2. Os desdobramentos político-filosóficos da interrogação subjetiva empreendida pela dialética hegeliana**

É muito claro que, a propósito de questões não de todo coincidentes (incluída a de uma compreensão bem ampliada da subjetividade), mas, ainda assim, num sentido não muito distinto desse em referência ao qual ensaiamos uma aproximação entre Badiou e o filósofo alemão, Lacan pode ser dito encontrar-se na linha de descendência de Hegel. E, mais uma vez, isso faz reverberar no psicanalista uma significação política do *sujet*. Apesar de não termos nos ocupado mais detidamente desse aspecto, já não deve causar em nós nenhuma grande comoção o fato de que a dialética do senhor e do escravo seja considerada desempenhar um papel nada menos que fundamental para o psicanalista. Pois bem, apesar do nome pelo qual ela ficou conhecida em francês (como também em português), devemos nos lembrar que, em seu construto teórico (pelo menos tal como ele consta da *Fenomenologia do espírito*), Hegel utilizava, não as palavras *Meister* e *Sklave*, mas *Herr* [senhor] e *Knecht* [servo]: pensando a questão nos termos do *sujet*, essa dialética faz remontar necessariamente a uma determinada circunstância histórica de sujeição política (na verdade, como o revela o vocabulário hegeliano, ela remontaria a mais de uma), no caso (isto é, no caso de o filósofo ter se utilizado da palavra *Knecht*), precisamente aquela circunstância a que a Revolução Francesa parecia estar destinada a colocar um fim (Cf. BALIBAR, 2011, p. 239). Atualmente, circunstância que poderia ser considerada finda, mas em que a psicanálise ainda faz pensar, posto que ela lida com um sujeito que muitas vezes se define por uma espécie de obediência, quando ele concorre ativamente para a sua completa sujeição a um grande Outro, e a fazê-lo porque, de certa maneira, ele a deseja, exatamente tal como acontecia à figura histórica do servo (BALIBAR, 2011, p. 47). A certa altura de seu ensino, através da mediação de Kojève, uma vez que houvesse aceito o



modelo dessa dialética para pensar a luta de puro prestígio e reconhecimento radicada na negatividade do desejo humano, era como se Lacan incorporasse o laborioso processo de libertação política do homem moderno como um dos principais expedientes de sua clínica - o que não é necessariamente uma forma de submeter a clínica à política, mas, em outro sentido, é também uma forma de enxergar em que medida a política seria afetada do desejo e da palavra, para-além de suas determinações estritamente “materiais” ou “econômicas”.

Isso já é dizer muito sobre a problemática do sujeito no ensino de Lacan, pelo menos se ela vem a ser considerada em sua ascendência dialética, dado que o homem que surge ao fim desse processo em que se confrontam *Herr* e *Knecht* – um homem como que triunfante em seu conceito – aparenta corresponder à epítome do sujeito hegeliano: trata-se, pois, de um sujeito que chega como que a uma realização final de si mesmo, que é a de uma espécie de igualdade que ele vem a gozar junto a si, a qual seria resultante desse processo em que labora o negativo, processo de confrontação da alteridade tendente a um retorno, ou bem a uma reconciliação do homem com o seu outro (como se este fosse ou viesse a ser ele próprio). É o que, à diferença de Kant, Hegel chama de sujeito, porque se trata de um processo semovente<sup>587</sup> (Cf. ZAMBRANA, 2017, p. 352), que, enquanto tal, estaria investido da força de resolver as contradições que o ameaçam desde o seu interior. Assim, tal como para o servo, que em princípio se encontra sujeito à arbitrariedade de um senhor<sup>588</sup>, mas que pode entrar num processo dialético com este seu outro de forma a provar-se digno de seu reconhecimento (isto é, ao provar-se tanto como aquele que reconhece quanto como aquele que deve ser reconhecido em sua humanidade; e, aliás, que só é capaz de reconhecer o seu outro na medida em que é reconhecido por ele); tal como esse servo, dizíamos, ao sujeito do inconsciente, igualmente, estaria disponível a possibilidade de percorrer o caminho que lhe indicam as contradições de seu desejo, contradições que o predam desde dentro, mas que deixariam vislumbrar quase que o prenúncio de uma solução dialética ao serem externadas e dialogadas com o seu outro (ou seja, com esse outro específico que seria o analista, que é aquele que vem a ocupar o lugar de um espelho vazio). Todo um entroncamento da psicanálise lacaniana, mais evidente em suas

---

<sup>587</sup> O seguinte trecho da *Fenomenologia do espírito* aponta exatamente nesse sentido: “Aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é *sujeito*, ou – o que significa o mesmo – que é na verdade efetivo, mas só na medida em que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro. Como sujeito, é a *negatividade* pura e *simples*, e justamente por isso é o fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto” (HEGEL, 2002, p. 35).

<sup>588</sup> Essa situação, frisemos, faz com que o homem experimente uma contradição consigo mesmo, estando, assim, impedido de corresponder ao movimento do conceito a partir do qual ele pode reconciliar-se com a razão.

primeiras arborescências teóricas (cujo impulso germinativo é muitas vezes de natureza declaradamente filosófica), pode ser reconhecido brotar a partir dessa raiz dialética.

No entanto, se essa breve recapitulação de um motivo dialético permite-nos adivinhar muito sobre certos desenvolvimentos do ensino de Lacan, ela não nos permite antecipar o que haveria de verdadeiramente novo em seu ensino: como se sabe, apesar do entusiasmo com que acolhe a dialética do senhor e do escravo em algumas de suas primeiras formulações teóricas, ao longo de sua trajetória intelectual, o psicanalista torna-se cada vez mais crítico à filosofia de Hegel. As críticas a essa filosofia podem ser detectadas muito cedo em Lacan, pelo menos desde o primeiro ano de seu seminário (Cf. LACAN, 1986, p. 301). E, seguindo o rastro dessas pistas, podemos concluir que as sínteses dialéticas que, segundo Hegel, fariam retornar ao começo, nunca foram enxergadas por Lacan como um porto seguro em que a análise pudesse atracar – provável motivo pelo qual, no final de seu ensino, elas deverão ser terminantemente rejeitadas como um horizonte em que a psicanálise jamais poderia aportar. Como diz muito claramente uma passagem que citamos na seção anterior deste trabalho: “(...) quando um faz dois, não há retorno jamais. Não volta a fazer de novo um, mesmo um novo. A *Aufhebung* é um desses bonitos sonhos de filosofia” (LACAN, 1985c, p. 115). De todo modo, sem nos determos ainda nas consequências dessa caracterização da *Aufhebung* como nada mais do que um “bonito sonho de filosofia”, não podemos deixar passar o fato de que, comparativamente à filosofia de Kant, a dialética hegeliana tem de ser vista reposicionar decisivamente a subjetividade para a psicanálise (o que, por óbvio, não implica num simples cancelamento do legado kantiano). Contrastando com o que víamos acontecer naquela espécie de intersecção entre os pensamentos de Lacan e de Foucault, em que havia uma componente de caráter predominantemente crítico<sup>589</sup>, a ascendência de Hegel sobre o psicanalista permite entrever uma atividade ou bem um processo através do qual o sujeito não se limita a ser apenas o sujeito do pensamento e nem se condena à passividade (ou, como vimos, à menoridade) por transgredir o correto exercício da razão. Tampouco se trata, como sugerido pela proximidade com Foucault, de uma subjetividade que devesse ser discriminada no interior de um campo atual de possibilidades.<sup>590</sup>

---

<sup>589</sup> Isto é, crítico a uma certa condição paradoxal resultante da instituição da cidadania liberal porque essa componente discriminaria como que o terreno do condicionamento *a priori* dessa mesma instituição.

<sup>590</sup> No caso, o campo atual providenciado pelo paradigma da cidadania liberal, tal como conformado por uma série de práticas discursivas heterogêneas que situariam e modificariam um determinado horizonte de realidades quase-ideais.

O que se insinua para o psicanalista, através da luz difusa da dialética hegeliana, é uma dimensão prática que tem que ver com a verdade, dimensão que se abre ao sujeito porque, para além da atualidade histórica de sua situação específica (o que não significa, entretanto, uma completa indiferença a essa situação), este experimenta algo de excessivo, algo de infinito, ou seja, algo que tem a ver com a verdade porque, mesmo à revelia, o sujeito vem a prestar testemunho sobre uma existência que não se restringe inteiramente à ordem daquilo que numa certa circunstância lhe seria dado vivenciar como indivíduo.<sup>591</sup> Não por menos, a psicanálise lacaniana pôde se medir com a filosofia de Hegel: isso porque, como bem observa Jean-François Kervégan, trata-se de uma filosofia “(...) em que a subjetividade é entendida não como uma determinação antropológica, mas como a vitalidade mesma do conceito” (KERVÉGAN, 2018, p. xxvi).<sup>592</sup> Vitalidade que não é simplesmente adventícia, como a de uma pulsação vinda de fora, sendo neste último caso o equivalente de uma vida que só pode ser elogiada pelo filósofo quando submetida aos ditames de sua representação, tal como se, por exemplo, a apreciação estética só encontrasse a sua verdadeira satisfação ao se realizar como uma filosofia da arte. Em outras palavras, essa vitalidade do conceito não é o resultado de um ajuizamento externo à própria coisa, como se a sua vida fosse entendida irradiar para o mundo inanimado dos objetos desde o exercício da razão a que se dedica o sujeito transcendental: concentrando-nos num mesmo exemplo, diríamos que as verdadeiras obras de arte não precisaram esperar por nenhuma filosofia para que fizessem experimentar a alegria e o pensamento que lhes seriam inerentes.<sup>593</sup> No conceito hegeliano, que opera para além da representação, desvaneceriam, assim, as oposições entre sujeito e objeto, bem como as que separam o finito do infinito: um tal conceito não corresponderia a um movimento representado somente dentro dos limites da instância do sujeito, mas, isso sim, a um processo que concerne à própria realidade, na superação das contradições que lhe seriam intrínsecas. Tem-se, pois, uma concepção distinta de subjetividade, que de certa forma continua a entender o sujeito como o outro do objeto, mas que, mesmo assim, vai além dessa oposição estanque, prolongando-se como algo mais do que

---

<sup>591</sup> Ou mesmo que lhe seria dado vivenciar como sujeito, referindo-se esta palavra aqui no sentido em que Foucault às vezes emprega o termo, isto é, como existência histórica condicionada pela experiência feita possível por um campo múltiplo de determinações práticas, dentre as quais se deve contar o que o pensador entende como verdade.

<sup>592</sup> O que, indiretamente, nos previne contra a interpretação “antropológica” de Kojève.

<sup>593</sup> Em *O fio da meada*, Paulo Arantes observava que, especialmente após a interpretação de Gerard Lebrun, da qual resultou um “Hegel desdogmatizado” (ARANTES, (1996)/2021, p. 116), ficava muito evidente que, ao contrário do que se supunha com “o lugar comum sobre o famigerado Sistema imperial hegeliano”, a Dialética “não ‘figura’ mais, ou, mais abstratamente, não ‘representa’ mais, não ‘teoriza’ mais sobre nenhum objeto, seja ele História, Estado, Direito, Arte, Lógica, Religião, o que for” (ARANTES, (1996)/2021, p. 116). O que só poderia ser verdadeiro exatamente porque a validade de seu conceito não é suposta depender de um ajuizamento externo à matéria em que se processa a dialética.

uma antinomia da razão<sup>594</sup>: por conseguinte, essa é uma concepção que impele ao movimento, admitindo, dessa maneira, a emergência do novo, o qual coincide com a efetividade do sujeito em sua passagem à concretude objetiva. O caso não é apenas o de a realidade mostrar-se adequada ao conceito, mas, de maneira um tanto mais surpreendente, trata-se de que o conceito, diferenciando-se e desdobrando-se em si e para si mesmo, faça-se realidade, e uma realidade adequada a si mesma. No entanto, ao recusar que haja retorno após o um ter se feito dois, o psicanalista teria traçado como que um limite a partir do qual, na melhor das hipóteses, Hegel tem de lhe restar permanentemente dividido.

\*

Nós nos colocamos agora em melhores condições de entender como as seguintes palavras do prefácio da *Fenomenologia do espírito* reverberam tanto nas ideias de Lacan como nas de Badiou: “Segundo minha concepção – que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema –, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como sujeito” (HEGEL, 2002, p. 34).<sup>595</sup> Por um lado, existe aí uma reivindicação da subjetividade tão enfática que chega mesmo a se contrapor à filosofia kantiana, ao denunciar toda uma série de ocasiões em que, a despeito de suas intenções, ela teria dado lugar a um exercício unilateral da razão. Isso porque Hegel, longe de desprezar o projeto crítico, reconhece a importância e o alcance dessa enorme reviravolta que teria experimentado o pensamento filosófico (qual seja, a desencadeada pelo que se chama de “revolução copernicana”), o que não o impede, entretanto, de reprovar-lhe as contradições, ou, de maneira mais precisa, a sua patente incapacidade de lidar com elas. Dessa maneira, por um só momento, reparemos uma vez mais em como foi importante o passo dado por Kant ao conceber o sujeito como o outro do objeto: com essa expressão, vê-se bem o que pretendia o filósofo de Königsberg, a saber, empreender uma busca consequente por uma espécie de lugar não-objetivo onde deparar o pensamento. É como se Kant estivesse a se perguntar, diante das façanhas inauditas da física newtoniana: “em que instância o pensamento realmente ocorre, já que, de maneira comprovada, segundo o que podemos constatar a partir da ciência mais desenvolvida de que se tem notícia, ele não ocorre propriamente dentro dos limites do mundo fenomênico, que é o mundo que eu experimento através da só mediação de meus sentidos e do hábito?”. A *Crítica da razão pura*

---

<sup>594</sup> Lembremos, com a ajuda de Kervégan, que, “(...) em Hegel, razão é o nome filosófico para o processo através do qual subjetividade e objetividade, pensamento e realidade mundana, sobrepõem-se infinitamente sem nunca ser completamente idênticos, o que seria a morte do pensamento” (KERVÉGAN, 2018, p. 20).

<sup>595</sup> Essas palavras também servem de contraponto ao espinosismo de Althusser.

esforça-se, pois, em responder à pergunta sobre como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*. Na complicada resposta formulada por Kant, contudo, Hegel não pode enxergar senão uma limitação inadmissível, posto que o sujeito, tal como o pensa essa filosofia, vem tingir tudo o que lhe é dado conhecer com a sua própria finitude. Disso se segue uma de suas consequências inadvertidas, tal como acusada pelo autor da *Ciência da lógica*: de maneira contraditória, pelo menos segundo seus propósitos, empresta-se uma qualidade finita ao absoluto e, simultaneamente, torna-se absoluto o finito. O que antes parecia provar-se como uma autêntica humildade, que animaria o ato mesmo de confessar-se incapaz de conhecer a coisa-em-si (ou, no vocabulário hegeliano, o absoluto), justamente essa atitude tende a converter-se no seu completo oposto, que é a arrogância de estabelecer o finito conhecível pelo sujeito transcendental como sendo um limite que a razão só excederia ao restringir-se a desempenhar o papel de um princípio regulador do pensamento. E é por meio de inversões dessa ordem que Hegel entende deparar as contradições subjacentes à filosofia de Kant. Dessa maneira, para escândalo dos zelosos guardiões da letra kantiana, o inventor da filosofia transcendental podia ser denunciado por um suposto psicologismo: isso porque, se, para Kant, o pensamento não se confunde com a dimensão da psicologia íntima de um indivíduo, ainda assim ele só pode exercitar-se como a atividade individual de um sujeito pensante. A filosofia hegeliana, por sua vez, possibilitava uma compreensão alargada da subjetividade, que concerne variadas modalidades de atividade do espírito (entre as quais é preciso dar lugar de destaque à arte, à religião, ao direito e à filosofia), e que se estende no tempo e no espaço para-além de qualquer delimitação prévia da experiência que essas duas formas da intuição tornariam possível ao entendimento: apesar de compreender o eu como instância privilegiada da negatividade que lhe seria característica, a subjetividade, para Hegel, não se confunde com os domínios deste.<sup>596</sup>

Por outro lado, no entanto, a passagem com que abrimos o parágrafo anterior, extraída à *Fenomenologia do espírito*, adverte que o tratamento subjetivo proposto pela filosofia

---

<sup>596</sup> É importante que se diga que, mesmo que não corresponda a uma noção trivial do eu, sendo eivada de negatividade, a centralidade conferida por Hegel a esse conceito pode ser tida como responsável por um de seus maiores erros no que diz respeito aos desmentidos que a etnologia contemporânea seria capaz de lhe deparar (Cf. ANDERSON, 2010, p. 14). É possível contrapor a isso a passagem, citada em outra nota de rodapé deste trabalho, em que Lacan se empenha em desfazer a impressão de que a frase do Bororo “Eu sou uma arara” estaria calcada numa pretensa incapacidade do indígena de se reconhecer como um sujeito distinto do mundo que o circunda (Cf. LACAN, (1948)/1998, p. 120). A rigor, para Lacan, a estrutura de identificação manifesta nos enunciados “Eu sou uma arara” e “Eu sou um homem” é basicamente a mesma. Nesse sentido, a psicanálise, especialmente a lacaniana (uma vez que imensamente devedora da antropologia estrutural), estaria capacitada a desvelar uma espécie de narcisismo cultural que permeia a filosofia hegeliana, a qual, em muitas ocasiões, demonstra não conseguir desvincular-se de uma fantasia em que a liberdade, se não tem morada exclusiva no continente europeu, tende a nele renascer como se se tratasse de uma destinação privilegiada.

hegeliana só poderia justificar-se após a exposição de seu caráter sistemático. O que é particularmente revelador quando se considera as relações que Lacan mantinha com essa filosofia, porque, como observado na parte anterior deste trabalho, o seu ensino nunca chega a conformar um sistema. Ao nos apercebermos disso, alcançamos o que provavelmente é um dos melhores ângulos para apreciar a recusa do psicanalista daquilo que ele entende como sendo uma *Aufhebung*: as sínteses operadas pela dialética tornam-se para ele intoleráveis devido a essa capacidade deslumbrante, quase fantástica (para não dizer, de maneira mais óbvia, fantasiosa), do discurso hegeliano de se justificar como que por inteiro, em uma totalidade que pode ser tanto enciclopédica como lógica. Do ponto de vista da psicanálise lacaniana, que nunca se coloca completamente a salvo do equívoco, é preciso introduzir alguma descontinuidade para achegar-se da subjetividade em sua concretude. Assim, não nos seria difícil indicar o passo seguinte para o argumento que viemos desenvolvendo até aqui, qual seja, o de mostrar em que é que Lacan e Badiou acreditam haver um deslize quanto ao registro subjetivo na filosofia do próprio Hegel, ainda que os dois sejam herdeiros de sua dialética. Para ambos, isto é, tanto para Lacan como para Badiou, pode-se dizer que Hegel providencia um modelo de atividade subjetiva que não o reduz ao ato de se tornar sujeito da legislação do conhecimento (que, bem entendido, não é unicamente o ato pelo qual o sujeito devém uma instância ativa, mas é também um ato em que aceita-se a razoabilidade de sua legislação, sujeitando-se a ela). No entanto, também para ambos, essa atividade não coincide com a de um servo que, trabalhando para um senhor, dá início a uma dialética capaz de solucionar a contradição que a existência dos dois coloca ao conceito de homem<sup>597</sup>, ao dividi-la em partes que, como tais, não podem se harmonizar, mas que, de alguma forma, encetam uma movimentação em direção à reconciliação de suas diferenças. Uma tal síntese, especialmente aos olhos de Badiou, não poderia ir muito além da fábula, porque, quanto à matéria específica de sua dialética, ela insiste em mascarar as violentas descontinuidades que, ao serem afirmadas como tais, conseguiram realmente anunciar uma possível reconciliação do homem consigo mesmo, e que nada tinham que ver com a mediação entre, de um lado, os senhores e, de outro, os servos. Haveria, assim, na filosofia de Hegel, uma tendência para escamotear a concretude do sujeito. E é imprescindível observar que uma dessas escamoteações operadas pelo sistema hegeliano – escamoteação específica, que de certa maneira se faz evidente tanto para Lacan

---

<sup>597</sup> Na filosofia hegeliana, o conceito não é imediatamente co-extensivo ao homem. Contudo, levando em consideração que a interpretação de Kojève exagerava essa sua faceta humana, e que ela acabou sendo fundamental para o desenvolvimento das ideias de Lacan, concederemos destaque a um tal aspecto, nem que seja momentaneamente, a fim de melhor compreender a acolhida “político-existencial” que recebeu a filosofia hegeliana na França.

como para Badiou, pela sensibilidade que cada um deles desenvolveu para questões dessa ordem – seria a que uma tal filosofia faz recair sobre a ciência moderna, desconhecida pelo filósofo alemão em sua dimensão subjetiva na medida em que essa ciência teria se mostrado capaz de efetuar uma série de transformações intensivas, sobretudo por intermédio do recurso às matemáticas.<sup>598</sup>

A despeito de suas afinidades com o idealismo alemão, que são múltiplas e incrivelmente variegadas, Lacan e Badiou, de maneira mais ou menos velada, compartilham uma mesma crítica à sua empresa conceitual, que é a da denúncia de uma espécie de cegueira em que ela se manteve no que diz respeito ao estatuto filosófico das matemáticas. É claro que, de acordo com Kant, a ciência moderna só foi capaz de lograr os seus enormes avanços graças à estrutura do pensamento disponibilizada por aquilo que ele entendia ser uma subjetividade transcendental, o que acabava emprestando às matemáticas um significativo parentesco com os juízos sintéticos *a priori* (a ponto de que, no início da *Crítica da razão pura*, eles sejam exemplificados com a equação  $5 + 7 = 12$ ). Mas essa compreensão teve como consequência o localizar as matemáticas dentro dos limites estreitos das formas puras da intuição (quais sejam, o espaço e o tempo).<sup>599</sup> Mesmo Hegel, versado, como o demonstram certas passagens da *Ciência da lógica*, em algumas das grandes inovações matemáticas de seu tempo, mesmo ele não hesitava em excluí-las do puro pensar, atrelando-as às determinações naturais da intuição, como se elas fossem figuras que, em sua conformação genérica, sempre fazem repontar uma certa exterioridade do espírito a si mesmo (ou seja, como figuras em que a subjetividade se veria flagrantemente limitada por não comportarem toda a novidade de que a negatividade é capaz). Em dependendo das evidências a que conduzem as suas demonstrações (sejam as

---

<sup>598</sup> Um episódio bem representativo desse desconhecimento é aquele em que Hegel ridiculariza os astrônomos de sua época por cogitarem a existência de um oitavo planeta para o sistema solar, quando, segundo pensava o alemão, a filosofia já havia concluído existirem apenas sete planetas e nenhum a mais (Cf. BELL, 1956, pp. 313 e 314).

<sup>599</sup> Carl Friedrich Gauss, homem de um brilhantismo tal que o colocaria em larga vantagem numa disputa pela honra de ser considerado o maior matemático do século XIX (sendo referido algumas vezes, aliás, como “o príncipe dos matemáticos”; Cf. BELL, 1956, p. 294), não por acaso nutria um certo desprezo pelos grandes nomes do idealismo alemão. Em correspondência, ele certa vez disse a seu interlocutor: “Você vê esse mesmo tipo de coisa [incompetência matemática] em filósofos contemporâneos como Schelling, Hegel, Nees von Essenbeck e seus seguidores” (GAUSS, apud BELL, 1956, p. 314). E o autor da *Crítica da razão pura*, que parece ter sido acolhido de maneira mais favorável pela posteridade da filosofia das matemáticas, não despertava uma maior confiança em Gauss: “Mesmo com o próprio Kant isso não costuma ficar muito melhor; em minha opinião, sua distinção entre proposições analíticas e sintéticas é uma dessas coisas que ou incorrem numa trivialidade ou são falsas” (GAUSS, apud BELL, 1956, p. 314). O comentário de Eric Temple Bell a respeito dessa passagem é preciso, por indicar que o matemático tinha as suas razões para suspeitar de algumas limitações do idealismo alemão, ainda que isso não o eximisse de ser “indevidamente desdenhoso”: “Quando escreveu isso (1844), Gauss há muito se encontrava em completa posse de uma geometria não-euclidiana, ela mesma uma refutação suficiente de algumas das coisas que Kant disse sobre [o] ‘espaço’ e [a] geometria, e ele talvez tenha sido indevidamente desdenhoso” (BELL, 1956, p. 314).

evidências dos desenhos da geometria ou das grandezas da aritmética e da álgebra), as matemáticas descobririam igualmente a sua pobreza intrínseca, que, para o filósofo alemão, condena o pensamento a uma espécie de movimentação superficial, por mais profundas que se queiram as suas investigações. A essa exterioridade, acrescentaria Hegel, faz-se acompanhar a inadequação das matemáticas para pensar o infinito, contrariamente à aparência de que elas corresponderiam à disciplina melhor equipada para fazê-lo, uma vez que lidam com medidas passíveis de infinita adição ou subtração, bem como de infinita multiplicação ou divisão: o problema, justamente, é que, ocupando-se de elementos passíveis de indefinido acréscimo ou decréscimo, as matemáticas possibilitariam pensar apenas um mau infinito, que se aprisiona numa reiteração estéril em vez de franquear o novo. Só que, quanto a esse aspecto em particular, não podemos deixar de assinalar o fato de que, relativamente à posição de Hegel, Lacan e Badiou devem ser designados como pensadores pós-cantorianos: ou seja, eles se qualificam como pensadores cientes da revolução efetuada por Cantor, revolução que consistiu, como já sabemos, na rigorosa formulação conceitual de um infinito atual. Dessa maneira, sob uma perspectiva muito específica, ainda que os aproxime sob um determinado ponto de vista, o infinito também pode ser entendido separar Lacan e Badiou da filosofia de Hegel.

Mas essa separação é válida somente na medida em que Hegel não admite uma vinculação mais profunda entre as matemáticas e a subjetividade: diante da evidência trazida pela invenção cantoriana, era preciso concluir que não havia nada no discurso matemático que o tornasse essencialmente avesso à infinitude do conceito. Em outras palavras, desmentindo Hegel, para esses teóricos, fazia-se necessário estabelecer que a subjetividade descrita pelo filósofo alemão de certa maneira havia sido reencontrada no infinito pensado pelas matemáticas. O que suscita a impressão de que, a propósito desse tópico, é como se, para eles, fosse mandatário ser mais hegeliano do que o próprio Hegel.<sup>600</sup> Ou seja, longe de anular a relevância da dialética hegeliana, a tarefa que se impunha aos dois era a de encaminhar o seu impulso propriamente racional por novas rotas. E, para tanto, mais do que desejável, tornava-se-lhes quase que obrigatório evitar o monstruoso arrecife do sistema hegeliano, onde todo novo pensamento parecia vir apenas para naufragar. Talvez seja esse, afinal, o sentido maior da prevenção de Lacan contra a *Aufhebung* hegeliana: nessa recusa, existe um protesto contra a falsa organicidade em que ela não raras vezes transmuta a contradição e a dialética. Não nos

---

<sup>600</sup> Cabe recorrer aqui às palavras muito precisas de Slavoj Žižek: “Aqui (como alhures), e como é sempre o caso em um desconhecimento [*misrecognition*] propriamente dialético, o que Hegel não vê não é simplesmente uma dimensão totalmente além de seu alcance, mas a própria dimensão 'hegeliana' do fenômeno analisado” (ŽIZEK, 2012, p. 457).



custa lembrar, assim, que, em Lacan, não existe propriamente uma doutrina da natureza, ainda que haja considerações pontuais sobre dinâmicas naturais (especialmente quando o registro do imaginário está concernido): antes, a totalidade da natureza cede lugar às disposições conceituais resultantes de transformações intensivas operadas pelas ciências modernas (ou, no caso específico da psicanálise, referem-se as descontinuidades formalizadas por aquilo que Lacan chama de *matemas*). Ainda que Hegel tenha podido escrutinar a Natureza sob a perspectiva da negatividade, evitando problemas que assombravam a concepção antropológica de Kojève (e, conseqüentemente, que também assombravam as ideias de Lacan numa determinada fase de seu ensino), existe um afã classificatório em seu pensamento que acaba refluindo sobre o mundo empírico, como se a filosofia estivesse em posição de antecipar como o ente natural, em sua efetividade própria, deveria aparecer para a razão. Para o psicanalista, entretanto, não há nenhum movimento de ascensão do negativo que, desde as determinações mais pobres e imediatas – incluídas as determinações exteriores e finitas da natureza – pudesse ser apreendido conceitualmente como realização melhor acabada na consciência de si e no saber absoluto: não é incidental que lhe reste como questão por resolver a suscetibilidade do corpo à ação simbólica da palavra. E, aliás, como psicanalista, essa suscetibilidade nunca vem a ser teorizada por ele diretamente, a somatização consistindo como que o *rés-do-chão* de sua apreensão conceitual: como vimos, para Lacan, o corpo, enquanto é Um, não é nunca visado como a totalidade orgânica de um indivíduo. Em Hegel e em Lacan, faz-se percursos topológicos, mas não das mesmas coisas, ou não a propósito dos mesmos corpos.

Tal e qual, a abordagem que Badiou propõe do sujeito, por não pretender desfrutar da desmesurada organicidade em que se compraz o conceito hegeliano, não é sistemática no mesmo sentido em que a filosofia de Hegel (isto é, no sentido de perfazer uma totalidade que se quer absolutamente coerente e fechada). Em franca oposição às incursões “naturais”, é importante que se diga que, caso o sintagma “corpo político” conserve alguma relevância para o pensamento de Badiou, que ele jamais será empregado no sentido de um agregado de indivíduos considerados quanto a suas necessidades e limitações anatômico-fisiológicas<sup>601</sup>

---

<sup>601</sup> Não é por acaso que, em *Logiques des mondes*, por exemplo, a ideia de corpo não apresente jamais um sentido orgânico, tendendo a figurar sempre em sua acepção axiomática. Como explica então o próprio Badiou: “A *mais significativa divisa de Logiques des mondes é certamente a de produzir uma nova definição dos corpos, entendidos como corpos-de-verdade, ou [como] corpos subjetiváveis*” (BADIOU, 2006, p. 44). No entanto, a sua compreensão não é a de que os indivíduos absolutamente inexistam, e sim a de que a dimensão da individualidade não está dotada da virtude de fazer política (ou, para nos adequarmos ao vocabulário de sua filosofia “madura”, o indivíduo não é nunca o lugar de uma verdade). Na entrevista do filósofo conduzida por Peter Engelmann, ele é bastante claro quanto à impossibilidade de apagar o registro da individualidade. É por isso que Badiou diz, ainda na supracitada entrevista: “(...) eu desconfio da fórmula ‘o indivíduo se torna sujeito’. Eu prefiro dizer ‘o indivíduo

(aspecto que o diferencia significativamente da tradição moderna da ciência política que, com Thomas Hobbes, inaugura como que uma abordagem racional dos afetos sociais e do exercício do poder que se deve aplicar a eles). Mas, mais importante, comparativamente a Hegel, não existe em seu pensamento uma reflexão política que justifique a existência positiva do direito, mesmo se a fazê-lo através da negatividade do conceito: como Lacan - quem, deliberadamente ou não (isso pouco importa), evitava restabelecer o percurso que leva das figuras da natureza ao eu como instância privilegiada da negatividade própria à subjetividade -, Badiou também evita realizar a passagem que, desde o direito abstrato do indivíduo como existência assegurada em suas relações com a propriedade, atravessa a família e a sociedade civil em suas respectivas concretizações da eticidade, para alcançar, enfim, o Estado como efetiva realização da liberdade humana. Convém dizer, assim, que, até agora, tentamos sintetizar a *démarche* hegeliana do sujeito em referência à acepção mais clássica do conceito, que é a de um *subjectum*. A partir de então, deveremos nos demorar um pouco mais detidamente junto ao *subjectus* tal como o dá a ver a dialética, a evidenciar a maneira como Hegel, em radical contraste com Kant, entendia ser adequado posicionar-se diante do acontecimento crucial de sua época, que foi a Revolução Francesa. O que é muito oportuno porque, de certa forma, para o Badiou dos anos 1970 e 1980, as limitações subjetivas da filosofia hegeliana podem ser demonstradas a propósito do *subjectum* na medida exata em que se apresentam primeiramente em sua incapacidade de apreciar tanto a concretude histórica do *subjectus* moderno como a sua abstração e a correlata ausência de substância conceitual. E temos aqui o motivo maior que permite compreender a singularidade de Badiou em relação a Lacan: apesar de não perder de vista as muitas implicações políticas do ensino do psicanalista, o filósofo parece ter se vinculado ao tema do sujeito por outras vias, que não lhes seriam de todo estranhas, mas que restam incompreensíveis se não se atenta para a sua especificidade (vias que, logo mais, nós tentaremos indicar). E, nessa seara - que, por enquanto, é onde eles parecem encontrar-se mais próximos um do outro - trata-se, na verdade, como veremos logo mais, do lugar onde eles deverão mostrar-se irredutivelmente distantes.

\*

---

se incorpora a um sujeito" (BADIOU, 2015, p. 29). Se o indivíduo pudesse simplesmente se tornar sujeito, transfigurando por completo a sua constituição mais íntima e fazendo-se, assim, homogêneo ao infinito, não haveria nenhuma dificuldade em corresponder àquilo o que uma verdade dele exige, pois, por meio dessa transfiguração, ele agora seria uma espécie de divindade. Um sujeito, entretanto, se apresenta quando, em face de uma verdade, há a laboriosa construção de uma fidelidade, ou seja, quando há um esforço reiterado e continuado para efetivamente conceder ao que nela é novo um lugar no mundo.

Como indicado acima, a dialética do senhor e do escravo comporta uma interpretação política, providenciando-se, assim, uma via de acesso à compreensão hegeliana do *subjectus*. E, através dessa interpretação, ela pode ser dita lembrar, ainda que muito vagamente, aquilo o que o Badiou dos anos 1970 chamava de invariantes comunistas: em nosso imaginário, o escravo hegeliano (ou aquilo que se traduz como tal) pode muito bem assumir o porte de um Spartacus; ou seja, ele se presta a ser representado como uma personagem que, a despeito de encontrar-se alienada de sua liberdade, contradiz ativamente a sua situação, fazendo, assim, com que a história se movimente em direção à efetivação da universalidade. Em larga medida, isso se deve à dinâmica dessa dialética, a qual confere um papel fundamental à parte subordinada: ainda que por um breve período, o escravo (ou, na verdade, o servo) é entendido ser o portador da verdade, na medida em que se transforma na parte ativa da dialética que faz inverter as respectivas determinações (quais sejam, as de senhor e de escravo) e as conduz a uma nova etapa. De toda forma, contrariando a lógica dos invariantes comunistas, a essa dialética faltaria um elemento absolutamente imprescindível na ótica de Badiou: a revolta (que, lembre-se, ao contrário da vontade do escravo de preservar a si mesmo, vontade que o condiciona momentaneamente à sua posição sócio-política, trata-se de uma forma de se expor à morte). E, dessa perspectiva, poderíamos concluir que Badiou, tanto quanto Lacan, acabava tendo de desconfiar da pertinência do sistema hegeliano no que diz respeito à sua capacidade de expor conceitualmente as novidades históricas que emergem no campo da política. Proceder dessa maneira, no entanto, seria equivocado, para dizer o mínimo. Isso porque a dialética do senhor e do escravo de maneira alguma pode ser entendida encerrar o essencial da filosofia hegeliana em seus desdobramentos políticos. Ela não diz quase nada, por exemplo, do posicionamento de Hegel em face do acontecimento histórico da Revolução Francesa: assim, como essa dialética poderia ser suficiente para indicar as limitações subjetivas de uma tal filosofia se ela obviamente encontra-se em falta para com o próprio capítulo histórico que redimensiona o *subjectus*? Mirando como que as discrepâncias que fazem com que Hegel e Badiou não possam ser vistos coincidir em suas respectivas concepções de subjetividade, é mais do que razoável que tentemos estimar a que distância o filósofo alemão pode ser localizado da tradição política igualitária<sup>602</sup> que ganha um novo impulso com a Revolução Francesa.

Quanto ao aspecto em particular sobre o qual nos debruçamos, nós poderíamos antecipar sem maiores rodeios a razão da discordância fundamental entre Badiou e o filósofo alemão e, dessa forma, declarar muito prontamente: Hegel não era um pensador revolucionário.

---

<sup>602</sup> Como se sabe, tradição em que Badiou pretende se inserir muito decididamente.

Contudo, essa antecipação, ainda que em sua essência não esteja incorreta, seria muito apressada. De fato, nunca haverá uma ocasião em que Hegel se aplique a pensar uma estratégia revolucionária para a derrubada do poder instituído, assim como tampouco existirá a circunstância de ele recomendar as revoluções como uma solução prática para os problemas políticos enfrentados por quaisquer sejam os povos (em especial, o alemão). O que não quer dizer, porém, que, em sua apreciação conceitual da história política, os episódios revolucionários sejam entendidos como eventualidades completamente desprovidas de razão. Muito pelo contrário, quando fala da razão na história, o filósofo costuma lhes dar uma acolhida bastante favorável. E ele o faz de tal maneira, com tamanha constância e método, que pôde mesmo suscitar este juízo enfático de autoria de Domenico Losurdo: “(...) não existe revolução na história da humanidade que não tenha sido apoiada e celebrada por esse filósofo que também tem fama de ser um incurável homem da ordem” (LOSURDO, 1997, p. 155). Não se pode ignorar, é bem verdade, que tanto o juízo quanto o livro em que Losurdo o emite dão a entender que o autor carregou nas tintas, pintando Hegel indevidamente, como se se tratasse de nada mais que um precursor do materialismo histórico. Mas a verdade é que Hegel estava dotado de uma sensibilidade muito aguda para questões desse gênero, tendo se pronunciado sobre eventos históricos os mais diversos, sempre a captar quanto a eles a dimensão das forças sociais em ação. De sorte que, se não com Losurdo, haveria ainda a possibilidade de nos fazermos acompanhar por Stathis Kouvelakis quando este declara que:

O mínimo que se pode dizer (...) é que Hegel mostra entender a dimensão social da revolução, e que ele apreende sua importância inerente, assim como sua dinâmica de classes. De fato, o mesmo vale para a sua posição diante de todos os levantes populares que pontuam a história, contrapondo os plebeus aos patrícios na Roma antiga, os camponeses suíços ou alemães aos aristocratas ou reis estrangeiros, ou os artesãos holandeses à monarquia espanhola (KOUVELAKIS, 2018, não paginado).

E, quanto ao caso específico da Revolução Francesa, seria inadmissível desconsiderar a sua importância, inclusive formativa, para a filosofia hegeliana. Assim, imbuídos do desejo de eliminar qualquer viés em nossa argumentação, ainda que estivéssemos inclinados a nos dispensar da companhia de Losurdo e de Kouvelakis, poderíamos convocar Joachim Ritter, que não demonstra nenhum grande interesse em localizar Hegel em relação à tradição marxista (ainda que nada faça para se opor a essa localização). Com Ritter, ainda poderíamos dizer que, para Hegel,

a Revolução Francesa é aquele evento em torno do qual todas as determinações da filosofia em relação a seu tempo encontram-se

aglomeradas, com a filosofia a marcar o problema através de ataques e defesas à Revolução. Reciprocamente, não há outra filosofia que seja uma filosofia da Revolução no mesmo grau e com a mesma profundidade, em sua mais íntima pulsão, que a de Hegel (RITTER, 1984, p. 43).

Sendo consequentes com nossa exposição, somos levados a pontuar que não é totalmente original uma tal celebração desse episódio revolucionário em sua importância para a modernidade: como mostrado há pouco, Kant já havia restabelecido alguma razão à apreciação do acontecimento histórico da Revolução Francesa. Mais precisamente, no que diz respeito a ela, poderíamos declarar que, para Kant, o devido exercício da razão implicava em enxergá-la como um acontecimento de consequências importantíssimas para o progresso da humanidade. Mas, sem provocar grandes surpresas, o autor da *Crítica da razão pura* o fazia evitando transgredir os limites de sua consideração subjetiva, como trata de assinalar Foucault: a Revolução Francesa, em si mesma, não era tida pelo filósofo como um acontecimento propriamente racional. Em vez disso, ela não seria mais que um signo, ou bem uma ocasião extrínseca, totalmente contingente, mesmo que extraordinária, para que os sujeitos capazes de servir-se de seu entendimento sem a direção de outrem pudessem pensar certos problemas e, assim, contribuir para que a humanidade estivesse melhor preparada em seu questionamento sobre o significado da liberdade política.<sup>603</sup> Como o diz com precisão Foucault:

O importante na Revolução, portanto, não é a própria Revolução, que, de todo modo, é um desperdício, mas o que acontece na cabeça dos que não fazem a Revolução, ou em todo caso que não são seus atores principais (FOUCAULT, 2010, p. 19).

Com Kant, por conseguinte, a Revolução assume as dimensões de um enorme espetáculo, em si mesmo desproporcional e repleto de irracionalidade, mas que tem pelo menos a virtude de chamar a atenção de quem verdadeiramente interessa, ao colocar um problema legítimo para os que fazem uso da razão. Por seu turno, Hegel encontrará nesse posicionamento mais uma ocasião para explicitar as inconveniências de uma filosofia que tem de se restringir a conceber o sujeito como um mero espectador do mundo: dessa maneira, a disposição crítica se prontificava, da forma a mais contraditória, a desconhecer sobejamente a força de que o sujeito estaria investido em sua capacidade de afetar a própria objetividade. Antes de indicarmos mais precisamente as limitações subjetivas de Hegel, aproveitemos, pois, uma última oportunidade

---

<sup>603</sup> E é só assim que a universalidade poderia se perfazer: “Em que momento nós nos constituímos como sujeito universal? Pois bem, quando, como sujeito racional, nós nos dirigimos ao conjunto dos seres racionais” (FOUCAULT, 2010, p. 35).

para enfatizar como foi decisivo o legado dialético de uma subjetividade que nunca deixa de aspirar à concretude.

\*

A compreensão hegeliana da subjetividade, que se quer liberta da rigidez kantiana, mira, assim, a esfera prática da ética, a contestar qualquer separação estrita entre moralidade e legalidade: ela não saberia contentar-se em circunscrever o espaço da razão prática com a só medida do compasso individual de um sujeito, ainda que se trate de conceber esse sujeito sob a forma de uma generalidade que supostamente o tornaria apto a agir enquanto personagem universalmente reconhecível na razoabilidade de suas ações. De acordo com Hegel, não há porquê e nem como sustentar uma razão tão débil que não possa laborar no mundo a lei de sua ação: em outras palavras, não existe nenhuma razão a partir da qual manter uma separação intransponível entre a moralidade e a legalidade, ou entre a convicção mais íntima do sujeito e a efetivação concreta de sua ação no mundo. Devemos insistir, pois, que essa outra compreensão estabelece para a subjetividade a força de vincar o mundo na concretude de suas realizações. A seguinte definição de Rocío Zambrana, com sua enumeração de alguns dos avatares possíveis para essas realizações, assinala precisamente a pertinência da concepção de uma subjetividade que é racional na própria medida em que é capaz de atualizar a si mesma: “Coisas, eventos, ideias e instituições podem ser ditas formas de subjetividade, uma vez que a racionalidade que elas expressam é o resultado de sua própria atualização” (ZAMBRANA, 2017, p. 363). Partindo de uma concepção de subjetividade que reivindica a concretude e a virtude de atualizar a si mesma, não chega a ser tão surpreendente, assim, que em sua crítica à moralidade kantiana um dos argumentos de Hegel consista em discernir nesta um déficit de subjetividade. Como explica Sally S. Sedgwick:

nessa sua interpretação [isto é, de Kant por Hegel], seguia-se que Kant encontrava-se em falta, não por falhar em formular cuidadosamente o conteúdo do imperativo categórico e, então, sua completa especificação na forma de uma doutrina dos deveres, mas por presumir que qualquer especificação [dessa natureza] poderia ser levada a efeito *objetivamente* (SEDGWICK, 1988, p. 90).

O formalismo vazio dessa moralidade não estaria dissociado da falta de objetividade de sua ética: é porque se pretende como delimitação estrita da razão prática em sua atuação exclusivamente individual que a moralidade kantiana estaria defasada tanto em seu aspecto subjetivo como em seu aspecto objetivo. Ansiando realizar-se como atividade individual de um sujeito que adota uma máxima tal que a sua ação devesse como que se tornar, por sua vontade,

uma lei universal, essa concepção “psicológica” não é suficientemente subjetiva porque o seu campo de atuação estaria fundado sobre um desconhecimento constitutivo da singularidade da situação com que a razão prática deveria confrontar-se: confina-se, pois, o próprio *subjetum* de sua matéria a uma pura imobilidade. Em sua pressuposição de que haveria uma espécie de protocolo único, completo em suas prescrições, a fornecer, dessa maneira, como que o espaço total da modalidade de ação moral do sujeito em relação aos outros seres racionais, não é tanto o seu formalismo que incomoda Hegel (Cf. KERVÉGAN, 2018, p. 291), característica que, mal ou bem, demonstra haver aí uma vontade de fazer valer a universalidade do pensamento; antes, o que o incomoda é a qualidade desse formalismo, posto ele conduzir a um imperativo desprovido de qualquer mobilidade ou capacidade de atualizar-se: tem-se, por assim dizer, um formalismo estanque, atemporal, que, dessa maneira, em vez de revelar a sua validade irrestrita, através do confronto efetivo com as particularidades (e eventuais singularidades) sob as quais a moralidade aparece no mundo, indica faltar-lhe a negatividade que lhe permitiria escandir-se como processo e como história.

Ou seja, o ponto de Hegel não é o de que fosse necessário substituir a moralidade kantiana por uma casuística qualquer, o que decerto teria como sua consequência necessária somente a rendição do pensamento ao mais confuso emaranhado de particularidades, a razão a encontrar-se então inevitavelmente perdida em meio à infinitude de contingências com que o sujeito moral viria a ser confrontado quando instado a agir. Em vez disso, o problema consiste em que, admitida a existência de um ato moral com um alcance que tende à universalidade, ele nada conseguisse afetar à matéria mesma sobre a qual deveria incidir. O solipsismo que assombra uma moralidade dessa espécie não tarda a se apresentar: sem prestar contas ao mundo, ela encerra-se em si mesma, dando margem a que a sua lei não desfrute de nenhuma validade a não ser quando referida ao sujeito que a toma como diretriz de sua ação. Segundo advertia Hegel, uma tal lei moral já não saberia distinguir o bem do mal. Isso porque a tentativa de formalização que a alma não passaria de uma miragem, uma vez que a sua inescapável dependência em relação a uma instância individual faria com que a moralidade kantiana se arriscasse a recair em nada mais que numa casuística: mantendo uma irreduzível estranheza entre as regras a guiar o ato moral e os fatos empíricos que providenciariam a sua ocasião, ela não teria outro lugar onde se amparar senão na convicção do sujeito que ousa transpor essa distância, circunstância que acabaria por oferecê-lo desarmado às particularidades que poderiam ser alegadas determinar essa convicção. Deveria tratar-se, pois, na filosofia kantiana, de um sujeito que só é capaz de assegurar a si mesmo a validade de sua ação quanto mais

alheado ele se encontra (ou quanto mais alheado ele acredita se encontrar) da circunstância em que é chamado a intervir – mas que, assim, estaria impossibilitado de ver que após a sua ação, mesmo que ele não tenha conseguido efetuar esse distanciamento, nem por isso lhe seria mais difícil fabricar a impressão de que o seu ato pôde satisfazer as imperiosas exigências da razão.<sup>604</sup> Visando ultrapassar essas contradições, por sua vez, Hegel não deixa de interrogar a moralidade em sua jurisdição conceitual, mas o faz num contexto muito mais amplo, em que ela é situada relativamente à concretude da liberdade humana. O que quer dizer que, em contraste com Kant, a moralidade reencontra a esfera da política como horizonte de sua efetiva atualização. E com isso prepara-se o seguinte juízo de Kouvelakis, a matizar as diferenças entre Kant e Hegel no que diz respeito à recepção filosófica da Revolução Francesa:

Assim, a crítica de Hegel põe à prova o que pode ser designado como a ilusão política kantiana de uma consciência espectadora, a qual, supostamente, se coloca de fora de um processo que afeta somente sua disposição interior – uma ilusão que é co-extensiva à disjunção radical que essa consciência estabelece entre liberdade e causalidade (a revolução é um signo, mas não uma causa do progresso) (KOUVELAKIS, 2018, não paginado).

Nós entramos agora no âmbito da teorização empreendida por Hegel em sua inovadora *Filosofia do direito*. Vê-se bem que esse passo segue-se a todo um longo percurso em que o sujeito mobilizado pela filosofia crítica podia apresentar-se em sua disponibilidade para assumir um posicionamento com um significado propriamente político. Mas, justamente porque Kant descobria essa aptidão política para o sujeito, ele será reprovado pela inaptidão com que ensaia depreender aquelas que seriam as suas consequências teóricas e práticas. Isso porque a sua concepção de subjetividade deparava um limite que seria da ordem do impraticável, ou que demandaria urgentemente a instituição de uma nova prática, a incidir tanto do lado do sujeito como do cidadão. Pelo menos é isso o que seria necessário concluir se aceitamos o diagnóstico de Hegel, o qual possibilita uma abordagem consideravelmente distinta das relações entre razão e prática moral, a conferir-lhes um alcance que, aos olhos de Kant, aparentava transgredir qualquer limite aceitável quanto ao correto exercício do pensamento. Não pode ser indiferente, portanto, que, de maneira notória – sobretudo se adotamos mais firmemente o ponto de vista “assistemático” de Lacan e de Badiou –, a *Filosofia do direito* de Hegel tenha ganhado a fama de ser como que um dos lugares onde a organicidade de seu sistema se torna mais problemática. A bem conhecida frase enunciada em sua

---

<sup>604</sup> Essa, claro, é uma falta apenas do ponto de vista da filosofia hegeliana. A bem da verdade, ela não representa qualquer problema para Kant.



introdução, que propõe uma escandalosa convertibilidade entre o real e o racional (ou, mais precisamente, entre *wirklich* e *vernünftig*), seria a medida perfeita da megalomania que acabaria por tornar essa filosofia totalmente disfuncional (isto é, precisamente enquanto ela acreditasse abarcar a totalidade da existência). O problema, no entanto, é que, mesmo que essa obra possa ser considerada fornecer as evidências que constituiriam como que a base material do caso que Badiou deverá mover contra o filósofo alemão, ela não incorre exatamente no erro de emprestar razão até mesmo àquelas coisas que mais obviamente estariam dela destituídas: para Hegel, a *Wirklichkeit*, melhor traduzida como efetividade, não coincide de maneira alguma com a *Realität*, que é a realidade propriamente dita (o que, a propósito, é esclarecido por Hegel ele mesmo na introdução da *Filosofia do direito*). Como sabemos desde o breve comentário realizado neste trabalho sobre a doutrina hegeliana do tempo<sup>605</sup>, essa filosofia não chega a cometer o absurdo de justificar cada ocorrência insignificante da história como se dotada plenamente de sentido pela marcha triunfante do espírito: o sistema hegeliano nunca se propôs a desaparecer com o aspecto inescapavelmente contingente da passagem temporal, senão que ele a percebe exatamente em sua dimensão de desaparecimento. Disso se segue que não é toda circunstância histórica a que podem ser atribuídas a efetividade e a racionalidade de um verdadeiro acontecimento. Como a temporalidade do conceito não é idêntica à temporalidade mundana, ocorre de os acontecimentos serem relativamente raros, o que lhes dá um ritmo completamente outro, porque compassado com a eternidade do espírito: “mil anos são para ti como um dia que passa,” diz Hegel, na *Introdução à história da filosofia*, a propósito do espírito mundial e de sua caminhada lenta, paciente e resoluta.

A impossibilidade de sobrepor o tempo do conceito e o tempo do mundo nos é muito útil nesse contexto porque ela ajuda a entender que, ao contrário do que propagou uma certa lenda, bastante difundida entre os seus críticos, Hegel não poderia realmente ser considerado o “filósofo do Estado prussiano”.<sup>606</sup> A não ser por má fé, a sua filosofia nunca poderia ser reduzida a um elogio estúpido da realidade do existente, como se ela estivesse sumamente preocupada em deduzir e, assim, justificar o atual estado de coisas a que foi conduzido o mundo.<sup>607</sup> A formulação segundo a qual o Estado é a realização efetiva da liberdade humana, ainda que deva soar muito estranha para um leitor do século XXI<sup>608</sup>, não deve ser interpretada

---

<sup>605</sup> Cf. o capítulo sexto da primeira parte deste trabalho.

<sup>606</sup> Cf. KERVEGAN, 2018, p. ix. Cf. também HEINRICH, 2018, p. 188.

<sup>607</sup> A questão não é tanto a de negar a existência de qualquer impulso nesse sentido, mas insistir, em seu lugar, na impossibilidade de reduzir o pensamento hegeliano a um simples elogio do existente.

<sup>608</sup> Com o que queremos dizer: um leitor que muito provavelmente encontra-se ciente das experiências catastróficas levadas adiante pelos chamados “estados totalitários”, os quais, em sua constituição ideológica,

como se a conferir legitimidade absoluta a todo e qualquer estado político existente. Ou pelo menos não de maneira proposital: o intento da *Filosofia do direito* nada tem que ver com a tarefa inglória de provar que toda revolta confina com a injustiça e, portanto, que a sua emergência deve ser sufocada e expurgada com o aval inequívoco da razão. Não custa recordar que, como visto há pouco, Hegel estava longe de ser alguém que se limitasse a nutrir desprezo pelos levantes populares. Ao contrário, sendo-lhes de alguma maneira favorável, ele era perfeitamente capaz de reconhecer as injustiças perpetradas pelo Estado sob as suas mais diversas formas, quer as características do *ancien régime*, quer as que pululam numa Europa pós-revolucionária que era essencialmente convulsiva porque assombrada pelos fantasmas gêmeos e inimigos da utopia democrática e da restauração monárquica. Certamente, por dar voz a um pensamento tão adstrito ao tema da universalidade, às vezes a sua filosofia causa a impressão de contentar-se com um tolo elogio da história como processo inexorável de revelação da verdade, processo em que o indivíduo perderia completamente a sua vez. É o que sugere, por exemplo, o parágrafo final do prefácio à *Fenomenologia do espírito*:

Vivemos aliás numa época em que a universalidade do espírito está fortemente consolidada, e a singularidade, como convém, tornou-se tanto mais insignificante; em que a universalidade se aferra a toda sua extensão e riqueza acumulada e as reivindica para si. A parte que cabe ao indivíduo na obra total do espírito só pode ser mínima. Assim ele deve esquecer-se, como já o implica a natureza da ciência. Na verdade, o indivíduo deve vir-a-ser, e também deve fazer, o que lhe for possível, mas não se deve exigir muito dele, já que muito pouco pode esperar de si e reclamar para si mesmo (HEGEL, 2002, p. 70).

Desde essa visão como que sinóptica do espírito, seríamos levados a acreditar que a filosofia hegeliana não pode senão tornar-se míope para a individualidade dos cidadãos. Mas existem contrapontos que podem lançar uma outra luz sobre a natureza das relações entre Estado e indivíduo em Hegel, como, por exemplo, o seguinte parágrafo da *Filosofia do direito*: “Frequentemente se disse que o fim do Estado é a felicidade dos cidadãos e isso é certamente verdadeiro: se eles não se sentem bem, se o seu fim subjetivo não é satisfeito, se não acham que o Estado como tal é a mediação dessa satisfação, o Estado repousa sobre bases frágeis” (HEGEL, 1998, p. 41). Como se pode ver muito claramente, na perspectiva de Hegel, o Estado só logra superar a sua instabilidade se puder mediar a contento a satisfação individual de seus cidadãos: com certeza, o Estado não tem a função prioritária de satisfazer as vontades deste ou daquele indivíduo, o que não significa, entretanto, que, por mirar o universal, ele disponha de

---

parecem implicar justamente a aspiração a uma realidade tal em que o Estado efetivamente desfrutasse de uma espécie de estatuto ideal.

um salvo-conduto para desrespeitar os cidadãos em seus direitos individuais; mais do que isso, como mostra a passagem citada acima, ele tem a obrigação de concorrer para a satisfação de suas expectativas subjetivas. De sorte que a filosofia hegeliana do direito não deve ser confundida com uma recomendação pobre e abstrata de obediência à potência incontestável do Estado moderno.

A compreensão inovadora que comporta a *Filosofia do direito* a respeito do estatuto conceitual da política abre uma fresta para que entendamos um pouco melhor as complexas relações entre Hegel e Kant. Como indicado acima, o pensamento de Hegel não se quer apenas como uma crítica à filosofia do sujeito, mas como a sua efetiva atualização. Isto é, ele não opõe à individualidade do sujeito transcendental uma qualquer universalidade genérica que, pela suposta prerrogativa que lhe garantiria uma verdade eterna e transcendente, fosse instituída em completa indiferença às demandas do exercício da crítica. A denominação proposta por Karl Popper, de um “inimigo da sociedade aberta”, quando referida a Hegel, não funciona senão como uma triste caricatura: isso porque, sob qualquer ângulo que se queira apreciar a questão, seria bastante questionável negar o fato de que a sua filosofia nasce justamente em reconhecimento da importância crucial ou relativa das várias modalidades subjetivas que consolidaram o arcabouço moderno da crítica, desde a contestação dos dogmas religiosos, passando pela instituição da ciência moderna e pela radicalização romântica da valoração estética, até alcançar as reivindicações do cidadão liberal. Em termos estritamente políticos, esse reconhecimento pode ser identificado numa das transições mais significativas que o pensamento de Hegel experimenta em seu amadurecimento: trata-se, pois, da transição em que se substitui o ideal de eticidade da antiguidade clássica, entusiasticamente acalentado em seus escritos de juventude, pela indispensabilidade da sociedade civil como uma realidade conceitual sem a qual a liberdade moderna não poderia jamais aflorar (para o que, diga-se de passagem, contribuiu enormemente a leitura que o filósofo realizou dos grandes autores da economia política britânica).<sup>609</sup> Se quiséssemos pensar o problema em termos mais ou menos alegóricos, nos conviria até mesmo o caso de Sócrates, que, sendo a personificação do pensar filosófico a entrar em violenta colisão com a autoridade do antigo direito ático, talvez correspondesse melhor ao período em que Hegel mirava a *pólis* grega como paradigma da

---

<sup>609</sup> A apropriação hegeliana da economia política britânica é de tal maneira importante e de tal maneira competente que ela inaugura quase que um capítulo à parte da história da filosofia. Não é por acaso que Pierre Rosanvallon, em seu *Le libéralisme économique - histoire de l'idée de marché* [*O liberalismo econômico - história da ideia de mercado*], dedica toda uma seção a Hegel, chegando mesmo a declarar o seguinte: “A filosofia hegeliana pode também ser entendida como um trabalho sobre a economia política inglesa. Ele é um dos únicos filósofos, se não o único, a compreender-lhe o verdadeiro alcance” (ROSANVALLON, 1989, p. 167).

liberdade política. Decerto, se apreciamos a questão através do prisma hegeliano, concluiremos que Sócrates só pôde cumprir o seu destino ao aceitar a punição que lhe foi decretada injustamente pela cidade de Atenas: o que quer dizer que, quando se dedica a explicar a importância histórica do firme posicionamento moral do criador da maiêutica, ao reconhecer alguma legitimidade ao Estado em seu poder de estabelecer o que possui validade no próprio campo da ética, a filosofia hegeliana poderia ser interpretada como se estivesse autorizando a eliminação do indivíduo em favor do universal, ou mesmo como se ela permanecesse irredutivelmente cega para a circunstância em que, sendo injustos as leis ou os costumes aceitos por todos os cidadãos, o indivíduo que lhes move oposição é que deveria ser reconhecido como portador da justiça. Mas a referida colisão entre particular e universal não acontece sem que o próprio exemplo dado por Sócrates, que o eleva à categoria de *welthistorische Person* [“pessoa da história mundial”] (Cf. HEGEL, 1976, p. 441), transforme significativamente a noção de justiça da *pólis*, pavimentando um novo caminho para a universalidade por intermédio de uma singularidade. De outra maneira, com esse caso, torna-se evidente que a consideração hegeliana da moralidade não visa constranger o sujeito a trair a sua própria consciência e a manter-se calado em face das arbitrariedades do Estado. É bem verdade que Sócrates ainda localiza-se dentro das coordenadas da eticidade clássica, posto que ele tenha aceito de bom grado a sua morte como consequência de ter desrespeitado a lei da *pólis*. No entanto, longe de conceder legitimidade irrestrita a essa autoridade, o fato de que Sócrates tenha sucumbido diante dela explicita a necessidade da criação de novos parâmetros a partir dos quais restituir-lhe alguma validade. Superando a unilateralidade da filosofia crítica, tem-se, assim, um jogo dialético de pressuposições e atualizações que afetam tanto o sujeito como o objeto: o Estado ainda não é verdadeiro se não é capaz de acolher efetivamente o tipo de empresa reflexiva levada a cabo por Sócrates (que, por sua vez, de certa maneira, só foi possível porque havia um Estado em Atenas); e, de sua parte, Sócrates não pode ainda alçar-se à categoria de um universal se a liberdade de sua indagação filosófica, sendo de início restrita a um indivíduo, não penetra a própria matéria ética do convívio humano. Como o diz muito bem Kervégan:

A adesão não coagida do sujeito é pressuposta pela ação a clamar atualidade e racionalidade; ao mesmo tempo, se alguém fosse limitar a si mesmo ao ponto de vista de um dever abstrato, a subjetividade não seria alcançada em sua completa concretude, a qual é política (KERVÉGAN, 2018, p. 328).

Colocando-nos a trabalhar momentaneamente num registro em que prevaleceria ainda a oposição estanque entre individualidade e universalidade, seria possível entender que a

vinculação de Hegel ao episódio histórico da Revolução Francesa o torna cúmplice da violência das massas e do terror promovido pelo Estado na sequência de seus acontecimentos, indispondo-o, portanto, à instituição de uma *rule of law* que de fato merecesse o seu nome. De acordo com essa compreensão, mesmo que indiretamente, Hegel seria ainda um inimigo da sociedade aberta, por transigir com o obscurantismo e com o autoritarismo de um Estado que não se dá a ver completamente na razoabilidade de suas leis. Nesse sentido, a oposição entre individualidade e universalidade poderia traduzir-se como oposição entre direito civil e direito constitucional, aproveitando-se, então, para designar como seus respectivos porta-vozes Kant e Hegel. E, a bem da verdade, na seguinte passagem de seu livro, Kouvelakis parece respaldar essa leitura: “Então, ele [Hegel] rejeita esse tipo de visão liberal – especialmente a de Kant – que subordina a lei constitucional à lei civil – ela mesma definida intrinsecamente em termos de individualismo proprietário – e trata a segunda como objetivo último da primeira” (KOUVELAKIS, 2018, não paginado). Mas, sem negar o papel preponderante que desempenham na modernidade a instituição do direito civil e mesmo o individualismo proprietário, se Hegel rejeita uma visão estritamente liberal – inclinada como tal a entender a função do Estado basicamente como a de preservar os homens “da fraude e da violência mútuas”<sup>610</sup> –, ele o faz por dois motivos em especial. O primeiro deles é o de que, historicamente, a confrontação dos interesses de certos indivíduos com o arbítrio do Estado nem sempre esteve alinhada à efetivação da universalidade do direito<sup>611</sup>, muitas vezes servindo tão somente à manutenção de seus privilégios, sobretudo quanto à disposição mesma da propriedade privada.<sup>612</sup> Ou seja, a propriedade privada, que, no enquadre da teorização hegeliana, pode ser entendida concretizar-se em sua forma abstrata no direito romano, não deteria a força de estender os domínios de nenhuma *rule of law*, nem mesmo a de sua lei, a não ser por meios sumamente violentos e contrários a qualquer dignidade humana que se pretendesse assegurar com o próprio direito.<sup>613</sup> Em suma, o que isso quer dizer é que não há a

---

<sup>610</sup> Cf. LOCKE, 2007, p. 168.

<sup>611</sup> Um dos aspectos visados é a “(...) eliminação do privilégio, da *lex privata*, como fonte e fundação do direito” (KERVÉGAN, 2018, p. 35).

<sup>612</sup> Apesar de exagerar quanto ao lugar de Hegel na antecipação do materialismo histórico, Losurdo percebe muito bem esse aspecto ao comparar criteriosamente as interpretações da história política feitas por Hegel com aquelas realizadas por alguns dos principais nomes da tradição liberal. Cf. LOSURDO, 1997.

<sup>613</sup> O que poderia ser observado na Roma antiga, a qual acaba servindo como o modelo do direito abstrato para Hegel, pois nela se institui o direito à propriedade ao mesmo tempo em que se admite que o próprio homem figure como uma propriedade quase que completamente desprovida de direitos. Faz-se imprescindível observarmos, no entanto, que essa não é uma condição própria do mundo antigo, e nem mesmo uma condição que reproduza categorias políticas que lhes seriam exclusivas, dado que a escravidão no Atlântico é irmã gêmea do capitalismo. Nesse sentido, justamente, o desenvolvimento histórico em que se baseia a *Filosofia do direito* de Hegel tem de

possibilidade de o direito à propriedade assumir a sua conformação verdadeira (isto é, quando finalmente se encontra dotado da capacidade de acolher o mais perfeitamente possível a universalidade) se não houver um horizonte em que ele ultrapasse as suas determinações imediatamente particulares, tais como as de classe, fé, nacionalidade etc. Esse primeiro motivo não diz respeito tanto aos preceitos do liberalismo – os quais, sob algumas de suas formulações mais rigorosas, propõem muito enfaticamente a tolerância como um princípio maior a orientar o governo –, mas concerne, isso sim, à sua incapacidade de situar-se historicamente.

Assim, de um ponto de vista histórico, é o mercado, tal como instituído na modernidade europeia, que é percebido como esse horizonte em que uma espécie de universalidade da propriedade privada teria emergido. Aqui, apresenta-se explicitamente a indispensabilidade da sociedade civil como realidade investida de efetiva densidade conceitual sem a qual a liberdade moderna não poderia aflorar: ao satisfazer as necessidades dos indivíduos sem geri-las ou governá-las diretamente, o mercado – suposto conformar-se por pessoas que se associam livremente – promoveria uma dignidade do trabalho que elevaria este último acima das particularidades dos homens que contraem relações nesse espaço. Em flagrante contraste com a exclusividade reclamada pelas facções religiosas, que sempre trazem consigo a ameaça intolerável da guerra civil, o espaço secular do mercado abrigaria todos os povos e crenças, concorrendo para uma prosperidade da sociedade que, a princípio, independe de os seus membros pertencerem a esta ou àquela nacionalidade, de professarem esta ou aquela fé, etc. Tendo em vista esses domínios, não seria difícil sustentar que a mão invisível de que falava Adam Smith providencia um eminente modelo para aquilo o que Hegel chamava de astúcia da razão<sup>614</sup>: dispensada de orientar-se por uma direção prévia, a razão ainda assim produziria alguma harmonia; ou bem ela vem a se comprovar na harmonia resultante de uma organização sem qualquer direção prévia. Mas Hegel compreende muito bem que o mercado é uma realização histórica, em vez de ser uma inevitável destinação da natureza humana, como, em contrário, parecem acreditar os partidários do liberalismo econômico. Nas palavras de Pierre Rosanvallon: “Ele [Hegel] pode ultrapassar o horizonte liberal da representação da sociedade como mercado porque compreende historicamente essa representação” (ROSANVALLON, 1989, p. 172). De acordo com Hegel, não só a propriedade privada não pode ser entendida como um direito cuja validade corresponderia à de uma simples universalidade genérica (que,

---

trair a sua completa arbitrariedade: ela tende a esconder por detrás de um aparente desenvolvimento lógico a identidade fictícia que lhe dá a sua pretensa unidade e continuidade.

<sup>614</sup> Cf. ROSANVALLON, 1989, p. 164. Cf. também KERVÉGAN, 2018, pp. 358 e 359.

como tal, tem de se mostrar totalmente abstrata), como o próprio mercado, que é o espaço em que a propriedade adquire a sua forma mais perfeita, não pode ser enxergado como um meio suficiente (ou, de maneira mais sóbria e pragmática, como um meio apenas inexcedível) para que o mais completo desenvolvimento da sociabilidade humana tenha lugar. Com o que alcançamos o segundo motivo pelo qual o filósofo alemão não desejava que a sua perspectiva fosse restringida por uma visão liberal unilateral: se ainda tem uma aspiração ao universal, a sociedade civil de maneira alguma pode ser abandonada à sua própria sorte.

A percepção crítica de Hegel para com o liberalismo faz menção, portanto, às limitações históricas deste: se, para o filósofo, a sua teoria e prática de fato franqueiam um certo limiar da modernidade política, elas não podem, contudo, ultrapassar esse limiar e nela instalar-se efetivamente. Com efeito, não há como sustentar que a concepção política de Hegel tenha se conformado exatamente aos princípios que o liberalismo clássico defendia (assim como a sua concepção de Deus não é exatamente a protestante, a sua concepção de arte não coincide de forma alguma com a romântica, e a sua concepção de ciência não corresponde à newtoniana). Sem manter-se indiferente a eles, a marcha conceitual hegeliana, no entanto, encaminha-se para a exposição de sua unilateralidade. Assim, tal como no liberalismo, o mercado também era apreendido pelo filósofo em sua capacidade de agir como um verdadeiro fiandeiro para a complexa tapeçaria da sociedade moderna. Mas, como um tal aspecto contraditório do problema não pode escapar a Hegel, apesar de ser um fiandeiro tão diligente, trata-se igualmente de um fiandeiro enganador tal qual o era Penélope (com a diferença de ser uma fiandeira maquinal, automática e cega): o que ele cose no espaço aberto onde as mercadorias são trocadas, ele também descose no confinamento em que a divisão social do trabalho encontra morada. E a prosperidade então alcançada – num primeiro instante, prosperidade indiferente à nacionalidade dos que para ela trabalham – não deixa de ser a prosperidade de uma nação (como objetivado e rubricado, aliás, por Adam Smith no título de sua *magnum opus*), o que mais uma vez vem opor as nacionalidades e estimular as guerras entre os estados que as representariam. Por isso é que a função do direito constitucional não pode ser apenas a de tornar possível o direito civil, afinal, o direito civil não dispõe dos meios necessários para garantir a coesão da sociedade de que ele mesmo pretende ser a lei. Pois, mesmo se a guerra entre as nações não puder ser completamente removida do horizonte da modernidade – como, aliás, Hegel acreditava ser o caso –, o Estado é o lugar onde deveria efetivar-se a motivação dos indivíduos de serem algo mais do que indivíduos, ou seja, cidadãos dispostos a sacrificar-se

em nome da liberdade secundada pelo Estado. Deixando-nos guiar por Kervégan, diremos, pois, que, de acordo com a filosofia hegeliana, o Estado

tem uma missão social: assegurar que o universal exerça sua influência sobre o particular. Mas sua missão própria, política, é a de promover a unidade do particular e do universal *dentro do elemento da universalidade*. (...) Claro, o estado não é a negação da lei – ou, antes, dos *direitos* de indivíduos e grupos sociais –, mas, muito pelo contrário, a condição última de sua atualidade. Mas essa tarefa está longe de exaurir seu conceito, e Hegel constantemente trabalha para denunciar o erro que consiste em fazer do estado o mero garantidor das operações da lei privada e o vigia noturno da sociedade civil (KERVÉGAN, 2018, p. 47).

Desde essa perspectiva, pode-se mesmo vislumbrar uma crítica mais geral ao liberalismo, entendido agora, não em sua acepção preferencialmente britânica, mas num sentido consideravelmente mais amplo, que é o de defesa irrestrita das liberdades dos indivíduos. Essa tradição, que se diversifica historicamente por meio de suas experimentações regionais, encontrando-se enraizada em alguns acontecimentos históricos sumamente relevantes para a concretização da liberdade em sua universalidade, é ao mesmo tempo conservada e superada pela filosofia hegeliana.<sup>615</sup> E a sua superação, que é onde a crítica a essa tradição tem de despontar mais visivelmente, consiste, como antecipado há pouco, em estabelecer que o liberalismo jamais poderia fornecer a medida exata da lei pela qual se rege a sociedade moderna.

A isso é preciso acrescentar o detalhe, nada menos que fundamental, de que a via legalista não condiz propriamente com a tarefa a que se propõe a filosofia hegeliana do direito: diante das insuficiências do liberalismo, Hegel não cogita a redação de um código que, de maneira mais eficaz, soubesse justificar e, assim, proteger a condição dos indivíduos enquanto cidadãos (isto é, como sujeitos impreterivelmente respeitados em seus direitos). Irrealizável sem a mediação da subjetividade dos indivíduos, não é sem provocar alguma estranheza que se conclui que o Estado, para o filósofo alemão, não deveria ser entendido efetivar-se por completo na garantia escrita dos direitos individuais dos cidadãos. Na formulação precisa de Kervégan:

Assim, o objetivo da recusa de dar ao estado uma sustentação legal não é apenas o de distinguir entre lei pública e privada; é também o de autorizar o estado, entendido como realização política da liberdade

---

<sup>615</sup> Ou seja, ela é *aufgehoben*, para utilizarmos a palavra que Lacan passou a rejeitar expressamente em determinada fase de seu ensino.



objetiva, a ser o garantidor *externo*, totalmente legítimo, da lei e de suas atualizações (KERVÉGAN, 2018, p. 48).

Para que valide a lei, o Estado não pode ser completamente validado por ela. Solução contraditória, ou bem solução que toma partido pela contradição. Mas, de todo modo, solução a que não falta coerência, pois, entre outras coisas, ela implica numa retomada da crítica à limitação intrínseca à filosofia kantiana da moralidade. Mais uma vez com a ajuda de Kervégan, perceberemos claramente que, se Hegel não descarta a lei como terreno de emergência da liberdade, ele tampouco a entende como se a delimitar-lhe totalmente o campo de sua efetivação, posto que isso seria incorrer de novo no mau formalismo de Kant: “Eu disse que, para Hegel, não há liberdade contra a lei - mas tampouco pode a liberdade ser adquirida pela lei sozinha, porque não pode haver ultrapassagem formal do formalismo” (KERVÉGAN, 2018, p. 42). É nesse sentido que se deve entender a contraposição realizada por Kervégan a um mito algo persistente em meio aos críticos de Hegel, segundo o qual o filósofo alemão não teria verdadeiro apreço pela lei:

Se há um antilegalismo em Hegel, ele só pode ser o que chamei de antilegalismo fraco - isto é, a rejeição do argumento de que a ordem legal é auto-suficiente; um argumento que foi apoiado pelos positivistas e sistematizado por [Hans] Kelsen (KERVÉGAN, 2018, p. 27).

Não é difícil ver, portanto, que, contrariamente à aparência de que teria contribuído para subtrair ao liberalismo o seu efetivo amparo legal, Hegel satisfaz um certo anseio presente nessa tradição, mas num sentido não previsto por ela: a partir de então, o liberalismo não figura apenas como um meio propriamente racional de fazer com que se torne tolerável o mal necessário do governo, mas como um momento fundamental para que advenha efetivamente o reino da liberdade (reino que seria, afinal, o Estado moderno). Fosse o caso de um simples ataque do pensador alemão à disposição legal que se consolida nessa tradição (disposição atinente aos chamados “direitos negativos”), ficaria por compreender como o registro da lei ainda preserva uma dignidade tão alta em sua filosofia:

De outra maneira, como nós deveríamos explicar o fato de que Hegel, a despeito de sua aguda consciência dos limites da “lei em sua estreiteza legal”, escolhe o próprio termo para designar metonimicamente a esfera inteira do espírito objetivo? (KERVÉGAN, 2018, p. 27).

Nem legalista e nem antilegalista (ou pelo menos não em sentido “forte”), Hegel visa a legitimidade do Estado como se este fosse um campo de atualização da sociedade civil, campo que estaria de alguma maneira pressuposto a ela, mas que, reciprocamente, em sua

conformação moderna, tem necessariamente de ser mediado pela mão invisível do mercado, suposta alcançar as inúmeras necessidades que levariam os indivíduos a se procurarem e a se movimentarem uns em relação aos outros. É possível declarar, portanto, que a filosofia do direito hegeliana não se estrutura a partir de um escalonamento de instâncias que, por sua maior proximidade com a efetividade do conceito, viriam a anular as instâncias “anteriores” ou “inferiores”. Como esclarece a seguinte passagem de Kervégan, o jogo de atualizações e pressuposições posto em causa nessa filosofia é muito mais complicado: “ainda que o espaço político institucional esteja baseado na fluidez do mundo social, para que este não sucumba em meio às contradições que o animam, ele requer a mediação daquilo que ele medeia” (KERVÉGAN, 2018, pá. 276). De sorte que conserva a sua pertinência dizer que, como antecipávamos, o Estado não se realiza apenas no código de suas leis escritas, mas também, e sobretudo, na sedimentação dos costumes, das práticas e das crenças que caracterizariam uma determinada nação, e que, assim, providenciaram a esta última como que a base natural da emergência da liberdade concreta (Cf. KERVÉGAN, 2018, p. 338). Havíamos dito que a sociedade civil não pode ser abandonada à sua própria sorte, o que não deve nos despistar quanto ao fato de que, para Hegel, é a partir dela (bem como da outra instância “menor” da eticidade, correspondente à família) que surgiriam as modalidades de ação específicas cuja universalidade o Estado se encarrega de adensar e contrapor à tendência desagregadora da própria sociedade civil. A esse propósito, em sua argumentação, Kervégan defende que a mediação entre as duas instâncias (a saber, entre sociedade civil e Estado) dar-se-ia por meio de instituições (Cf. KERVÉGAN, 2018, p. 338), tais como o casamento, as corporações, as assembleias representativas etc. Em cada uma delas, acumular-se-iam as disposições subjetivas as mais diversas e mais apropriadas a uma determinada realidade (donde emerge o proverbial caráter de um determinado povo), possibilitando, pois, que desenvolva-se como que organicamente todo o arranjo institucional responsável por conferir unidade e efetividade à vida política. E compreende-se, enfim, porque o Estado, correspondendo à objetividade da liberdade, não logra objetivar-se por completo, quer no arbítrio de um soberano absoluto, quer num código de leis que objetivasse compreender toda a vida dentro de si: isso se deve a que as instituições nunca ultrapassam a condição de uma existência apenas “simbólica”. O que significa que parte de sua força derivaria, claro, de uma capacidade prescritiva, ao poder amparar o sujeito através da concretude de hábitos que lhe permitiriam dar corpo à sua liberdade, mas que só se efetivam realmente por meio da aquiescência dos indivíduos a uma

potência externa que, no entanto, revela-se também como sendo interna, porque não existiria sem a vontade deles.<sup>616</sup>

### **III. 3. A síntese política da dialética hegeliana como atualização do liberalismo em detrimento da democracia: sobre algumas limitações subjetivas da filosofia de Hegel**

Pode parecer um cacoete que teríamos contraído involuntariamente ao longo desta nossa breve exposição sobre a subjetividade política em Hegel, mas a insistência em situar o filósofo relativamente ao liberalismo não é de maneira alguma despropositada. Ela possibilita matizar a contraposição de Domenico Losurdo à representação de Hegel como um “incurável homem da ordem” (Cf. LOSURDO, 1997, p. 155). Se por ordem entende-se a esclerosada ordem monárquica do antigo regime, então, de fato, Hegel não se conforma a essa ridícula representação de um incurável homem da ordem. Mas o juízo está incompleto se se desconsidera que, na filosofia hegeliana, a “(...) história não admite, pois, nem Restauração nem Utopia” (ARANTES, 2000, p. 314). Claro, como tende a fazer o próprio Losurdo, se estivéssemos considerando Hegel como o mais eminente precursor de Marx e da tradição política que dele descende, seríamos obrigados a lembrar que o materialismo histórico entendia a si mesmo como um ferrenho opositor do que se chamava então de socialismo utópico, o que pode muito bem ser interpretado como a reivindicação de um legado que lhe teria sido transmitido pela doutrina hegeliana do tempo e da história. Contudo, cometeríamos um erro inadmissível se ignorássemos que a resposta de Hegel, duplamente negativa, a opor-se tanto às vias falsas da Restauração quanto da Utopia, uma tal resposta não pode ser vista coincidir realmente com a que mais tarde formulará Marx. Detalhe que é imprescindível observar porque, em alguns aspectos, a sua resposta alinha o filósofo alemão à tradição liberal-conservadora de viés francamente contra-revolucionário. O que se diz de maneira muito desajeitada, um tanto equivocada, a bem da verdade, porque o filósofo alemão não chega propriamente a integrar as fileiras dos que comemoram ou ainda dos que simplesmente aceitam com resignação a violenta supressão dos levantes populares, capítulo histórico que mergulhará a Europa do século XIX num tétrico banho de sangue. De qualquer modo, continua sendo verdade que o que Hegel pretende é tornar obsoleto o expediente desordeiro das revoluções, e a fazê-lo por meios que seriam essencialmente estranhos à radicalidade dos revolucionários: em sua visão, a reconstrução da sociedade intentada pelos jacobinos jamais poderia alcançar

---

<sup>616</sup> O que, segundo Kervégan, tem por consequência que a eticidade, concretizada em sua forma mais desenvolvida nas instituições, não possa ser considerada ainda como a vida ética propriamente dita.

os pretendidos resultados porque ela ignora completamente a dimensão prática das instituições, que não obedece diretamente a nenhum arbítrio, dependendo a sua efetividade de arranjos como que estabelecidos “inconscientemente”.<sup>617</sup> Retomando o exemplo privilegiado que se marca através da data de 1789, diremos que a ferida descoberta pelo acontecimento da Revolução Francesa, a expor como nunca antes a mácula de um mundo injusto que não tinha mais como se sustentar, essa ferida não podia cicatrizar por meios propriamente revolucionários. Quanto a esse aspecto, pode-se apelar tranquilamente à sensatez daquele mesmo Kouvelakis que há pouco nos dava o testemunho sobre a aptidão sócio-histórica das análises hegelianas. Com ele, veríamos, pois, que o filósofo alemão não acreditava que à Revolução pudesse suceder diretamente uma sociedade que em sua conformação política se encontrasse propriamente adequada às exigências da universalidade, posto que a sublevação da ralé nada mais fosse que o índice de uma violenta dissolução que não comportaria uma recuperação imediata:

Dentro da moldura das categorias de Hegel, é literalmente impensável que qualquer coisa seja atribuída a um “ponto de vista de classe”; a irrupção da “ralé”, um verdadeiro anti-povo, é para Hegel sintomática da dissolução do vínculo social, e não abre para nenhuma forma de universalidade (KOUVELAKIS, 2018, não paginado).

Atentando à diferença apontada acima, entre Hegel e Marx em suas respectivas tentativas de evitar as falsas destinações da modernidade política – tanto as que impõe a Restauração quanto aquelas com que faz sonhar a Utopia (as quais, reciprocamente, também são pensáveis como imposições desta e sonhos daquela) –, a questão deve ser reconduzida ao posicionamento do primeiro dos dois no que diz respeito à democracia. Reparemos que, de maneira um tanto quanto anacrônica, essa é uma das razões, e talvez a principal, para que Popper enxergasse Hegel como um inimigo da sociedade aberta (Cf. KERVÉGAN, 2018, p. 251): sem poder antecipar o grande papel a ser desempenhado pelos mecanismos de representação característicos das democracias contemporâneas, o filósofo alemão teria acabado por descobrir uma via que justifica a instituição de regimes autocráticos ao se posicionar, aberta e nominalmente, contra o que se chamava então de democracia. Ora, mas, como faz notar muito criteriosamente Kervégan, quando fala em democracia, Hegel não tem como seu referente aquilo que essa palavra hoje evoca para nós, referente que de todo modo ainda não existia, ou pelo menos não sob a forma com que ele recupera a sua pertinência para a teoria e para a prática

---

<sup>617</sup> Ainda que eles só se realizem de fato quando aceitos conscientemente pelos indivíduos que então se tornam cidadãos de um Estado desejado por eles como o único e verdadeiro lugar em que a sua liberdade pode florescer.

políticas, através daquilo que passa atualmente como um ideário “democrático”.<sup>618</sup> O filósofo pensava, isso sim, na sua forma clássica, cuja relevância política de alguma maneira a Revolução Francesa reatualiza para a modernidade: trata-se do modelo de um governo genuinamente democrático, ou seja, um governo em que todos os cidadãos participam das decisões políticas mais importantes, a exemplo do que tentaram fazer os jacobinos com a sua constituição de 1793 (Cf. KERVÉGAN, 2018, p. 263). Tendo isso em vista, o ponto de Hegel, precisamente, é o de que se a Revolução Francesa reatualiza de fato a questão sobre a viabilidade de um governo democrático para a modernidade, não é senão para evidenciar a sua completa impossibilidade. Como esclarece Kervégan, detalhando o motivo de a sociedade civil transformar a liberdade moderna numa realidade com estatuto conceitual completamente distinto da dos antigos:

Fundamentalmente, o projeto democrático em sentido estrito é incompatível com a maneira através da qual o mundo moderno diferencia-se entre o social e o político, especialmente à luz do desenvolvimento de uma economia de livre empresa [*free enterprise*], com o seu mandato a exceder os limites territorialmente fechados do estado (KERVÉGAN, 2018, pp. 275 e 276).

Para Hegel, o acontecimento histórico da Revolução Francesa (que também concretizará a ocasião para uma declaração universal dos direitos do homem e do cidadão) tornava-se então passível de um escrutínio baseado em dois critérios principais; e, após um tal escrutínio, o que restaria de legítimo na Revolução seria o duro golpe desferido por ela contra o absolutismo, golpe que reverbera em toda a Europa. Nas palavras sempre prestativas de Kervégan: “[aos olhos do filósofo,] a Revolução tem uma orientação *liberal*, bem como uma *democrática*, e, no final, Hegel considera que a primeira é o seu legado mais durável” (KERVÉGAN, 2018, p. 263).

A mudança de paradigma responsável por afetar as concepções políticas de Hegel, que é rastreável na substituição do modelo da sociabilidade da *pólis* clássica pela referência inescapável à sociedade civil como um meio necessário para a consecução da liberdade moderna, uma tal mudança comprova a relevância do duplo critério aludido acima, uma vez que a idealização da democracia antiga houvesse sido inspirada no acontecimento da Revolução Francesa (Cf. KERVÉGAN, 2018, p. 263). Em confronto com os impasses de seu próprio tempo, mas sem nunca perder de vista o fatídico ano de 1789, Hegel virá a modificar

---

<sup>618</sup> Isto é, ideário necessariamente mediado pelo conceito de representação parlamentar proporcional, referida à população, que, considerada em sua “totalidade”, por sua vez, passa então a ser investida do direito ao voto.

as suas aspirações políticas de maneira a exigir uma atividade qualitativamente distinta daquilo que designamos anteriormente como sendo um Cidadão Sujeito. Certamente, o filósofo se entrega a essa tarefa exercitando a sua crítica para com os dois critérios disponíveis, quer se tratasse do democrático, quer se tratasse do liberal.<sup>619</sup> De sorte que, com essa filosofia – que tende sempre a ser duplamente criteriosa, e, assim, duplamente crítica (ou seja, a realizar-se como uma filosofia que compreende uma outra modalidade de reflexão que não a de uma consciência auto-centrada) –, tem-se uma tentativa de conferir substância a um novo cidadão, qual seja, o *subjectus* de um Estado que não pode existir indiferentemente à vontade dos indivíduos, os quais, por sua vez, gozam da condição de indivíduos dotados de uma vontade particular somente por serem cidadãos de um Estado. Em Hegel, por conseguinte, o Cidadão Sujeito pode ser designado à condição de evidenciar um processo em que se recuperem esses dois momentos contraditórios de sua determinação última. Como assinala Kervégan: “Assim, o indivíduo é ambos, cidadão (*Staatsbürger*) e sujeito (*Untertan*)” (KERVÉGAN, 2018, p. 269). E, dessa maneira, deve-se entender que Hegel não estava movendo guerra à ideia de uma soberania popular, mas, como é usual em sua filosofia, em vez disso ele entendia ter encaminhado a rigorosa demonstração da unilateralidade das concepções teóricas que lhe serviriam de base: digamos assim, ao expor as respectivas limitações de Adam Smith e de Jean-Jacques Rousseau, comparando e contrapondo os princípios teóricos de cada um, o filósofo alemão colocava-se em posição de reclamar uma nova concepção de soberania, uma em que fossem relevantes as ideias de uma mão invisível a guiar o mercado de modo a satisfazer as necessidades individuais e, por outra, a de uma vontade geral atinente ao bem comum. Ou, a recorrer ao comentário habitual a que agora sujeitamos o nosso trabalho: “Assim, seria uma simplificação dizer apenas que Hegel rejeita a soberania popular; seria mais preciso dizer que ele rejeita as interpretações desfigurantes e paralelas que democratas e liberais fazem dela” (KERVÉGAN, 2018, p. 271). Do que se segue que, de acordo com a filosofia hegeliana do direito, o povo pode efetivamente ser dito soberano, mas somente na medida em que é considerado ser idêntico ao Estado moderno (Cf. KERVÉGAN, 2018, p. 272).

\*

Não se pode negar que Hegel lidava de uma forma bastante característica com a contradição própria à emergência histórica de um Cidadão Sujeito: reconhecendo-lhe a importância, o filósofo alemão acreditava poder justificá-lo no desconcertante processo em que se articulam

---

<sup>619</sup> O que não significa que, na análise do filósofo, um desses critérios não possa mostrar-se mais apto que o outro para discriminar a singularidade da liberdade modernidade.

as suas determinações contraditórias. E esse é provavelmente um dos motivos para que ele tenha como que devolvido a Kant o ônus de não ter apreendido satisfatoriamente uma tal natureza compósita em que viriam entrelaçar-se o singular e o universal. Devolução que poderia ser reconhecida na surpreendente identificação de uma unilateralidade que afetaria tanto os revolucionários franceses – os quais pretendiam recriar a realidade de seu país dispondo unicamente da magra provisão de uma nova constituição –, como também a lei subjetiva a que o imperativo categórico recomendava uma obediência inexcusável. É como se em ambos, tanto na moralidade kantiana como no terror revolucionário, Hegel desvendasse a mesma indiferença quanto a permitir que o mundo inteiro pereça apenas para que se faça enfim a justiça: os dois exemplos corresponderiam a figuras da liberdade subjetiva, não totalmente simétricas uma à outra, mas imbuídas, ainda assim, de um princípio igualmente abstrato, que declara uma absurda prevalência do sujeito sobre o objeto de sua legislação, como se ela devesse dar-se em absoluto desconhecimento de um pelo outro. O gesto de Hegel é tanto mais surpreendente porque o seu posicionamento político, que aparentava engajá-lo mais proximamente na sequência dos eventos da Revolução Francesa, sugeria que, em suma, o erro de Kant havia consistido em assumir uma tão grande distância em relação a esse acontecimento. Se esse era de fato o seu erro, a sua consequência mais séria, no entanto, correspondia à de que, alheando-se, Kant não conseguia confrontá-lo de modo apropriado. Ou seja, é porque não se aproximou o bastante da Revolução e de suas consequências históricas que o filósofo de Königsberg, no momento de elaborar a sua relevância conceitual, não conseguiu manter-se afastado dela tanto quanto seria desejável. Donde se segue essa performance inacreditável, de uma verdadeira pirueta dialética, com a qual Kant e Robespierre, depois de sofrerem uma vertiginosa reviravolta, veem-se situados quase que no mesmo plano, um ao lado do outro, e se não postos exatamente na mesma altura, pelo menos a encontrar apoio na sua inesperada contraparte: é como se o receio a paralisar a filosofia crítica, traduzível na pretensa inacessibilidade da coisa-em-si, a prevenisse de perceber quando a subjetividade de fato reverbera no mundo – reverberação cujos resultados parecem ainda mais calamitosos se a subjetividade não sabe tomar para si a parte que lhe cabe nesse mundo, que é, afinal, um mundo para o qual ela mesma tem de concorrer. Assim, através de um encontro pontual, descoberto pelo escrutínio da especulação hegeliana, haveria uma comunicação entre o formalismo vazio da filosofia transcendental e o nihilismo terrorista dos jacobinos.

Mas esse gesto também pode ser visto como uma inesperada confirmação da seguinte declaração de Kouvelakis, segundo a qual, tal como Kant, também "(...) o pensamento

hegeliano nunca foi [capaz] de superar uma ambiguidade fundamental, um misto de fascinação e repulsa diante do fenômeno revolucionário” (KOUVELAKIS, 2018, não paginado). Ambiguidade que, de alguma forma, desde o ponto de vista franqueado por uma filosofia da subjetividade, parece indicar que a questão da idealidade política depara no pensamento hegeliano uma tendência de retroceder a um ponto aquém do projeto crítico de Kant (afinal, projeto que predis põe a denunciar as autoridades que não se submetem publicamente ao exercício da razão). Ou pelo menos a impressão é a de que Hegel traiu o potencial crítico da negatividade que o sujeito porta em seu âmago: em sua tentativa de discriminar a efetividade do conceito, à força de pensar a sua virtude de se concretizar no mundo, Hegel como que se prontifica a justificar o presente tal como ele se mostra em toda a sua positividade. Ele se arrisca, pois, a deixar que se sobreponham, mesmo que contra a sua intenção, as temporalidades do mundo e do conceito: a solução hegeliana, a proceder por meio da famigerada *Aufhebung*, acaba reportando-se a toda uma série de circunstâncias mundanas que em nada fazem ver a universalidade pretendida por sua filosofia. Um pouco de través, a bizarrice dessa solução teórica vem a lume a partir do fato de que a filosofia do direito de Hegel concebe uma universalidade que só pode traduzir-se na multiplicidade das particularidades do caráter de cada um dos vários estados nacionais. Mas, feliz ou infelizmente, quando se trata de Hegel, nada é tão simples que não dê lugar a uma contradição e ao movimento conceitual. Assim, ao contrário do que se costuma dizer, a última palavra do filósofo alemão sobre a situação política de seu tempo seria a de que...não existe uma última palavra a ser proferida como se a expressar a destinação desse mundo através de um juízo perene. A creditar o que dizia o filósofo no final de sua vida, não se encontrava à vista nenhum fim da História, nem próximo, nem remoto.<sup>620</sup> E isso, afinal, se deve também à supracitada ambiguidade do filósofo alemão quanto à sua acolhida do acontecimento político mais importante de sua época. Se bem que Hegel não conceda mais uma saída autenticamente democrática, a sua concepção teórica, mesmo que admita e proclame o Estado como realização da liberdade em-si e para-si, não se atreveria jamais a desprezar a força subjetiva a que a Revolução serviu de esteio: no entendimento do filósofo, o período turbulento que se segue a esse acontecimento não encontrará nenhum termo efetivo se as soluções tentadas nesse sentido não estiverem à altura das contradições então desnudadas por ela. O que quer dizer que, potencialmente, pelo que reconhece como sendo

---

<sup>620</sup> Cf. KOUVELAKIS, 2018, capítulo 1, subseção “state beyond politics?” [“estado para além da política?”].



efetivo e racional na realização do Estado moderno, a filosofia de Hegel ainda poderia contribuir para a crítica a todo e qualquer estado existente.<sup>621</sup>

De todo modo, tendo optado pela defesa teórica de um Estado que, em sua essência, faria predominar uma vertente liberal (em significativo contraste, portanto, com a realidade dos estados existentes em sua época), a filosofia do direito de Hegel tornava-se vulnerável a um incômodo dilema: ou ela endossa o mundo tal como ele se apresenta, ou continua a propor como medida da liberdade um Estado inexistente. Dessa maneira, o argumento utilizado para desbaratar a unilateralidade da moral kantiana ameaçava voltar-se contra o próprio Hegel, na medida em que também a sua concepção de liberdade poderia mostrar-se "(...) impotente a ponto de não ser senão um ideal, um mero dever que não existiria na realidade, mas se encontraria não se sabe onde" (HEGEL, apud ARANTES, 2000, p. 311). De outra maneira, dir-se-ia que a *Aufhebung* hegeliana, que se queria ao mesmo tempo como superação e como conservação, não parecia suficientemente capacitada para decidir o que superar e o que conservar da realidade histórica com a qual se confrontava: como manter um Estado que, no mais das vezes, revela-se como uma realidade profundamente marcada por autoritarismos típicos de uma estrutura remanescente do *ancien régime*, e, ainda por cima, a fazê-lo em nome da liberdade? Se a migração em massa dos alemães para nações com um mercado mais desenvolvido não poderia nunca ser tida como uma solução minimamente séria para esse problema, então a única saída restante era a de fomentar o desenvolvimento da sociedade civil em sua própria localidade e promover, assim, o assentamento de uma base mais firme para a emergência do Estado em sua verdadeira efetividade.

Com efeito, é logo após tomar esse caminho, de crítica e de tentativa de reforma de um estado existente, que Marx, quando se encontrava ainda em vias de superar a condição de ser apenas mais um “hegeliano de esquerda” (ou, a seguir uma outra designação terminológica que também se aplicava a ele, a de “jovem hegeliano”), virá a colocar à prova a filosofia do direito

---

<sup>621</sup> Nesse sentido, não é irrelevante o fato de que, em 1841, Schelling tenha sido convocado a Berlin para enfrentar “- segundo as palavras do próprio rei - ‘a discórdia do panteísmo hegeliano’” (HEINRICH, 2018, p. 290). Tem-se aí um indicativo valioso de que a cisão operante na dialética de Hegel sempre existiu em tensão com o Estado e com o Deus cujas unidades eram supostas funcionar enquanto núcleos em torno dos quais o pensamento especulativo deveria reconciliar-se. O esvaziamento dessas unidades que a filosofia de Hegel acaba operando à revelia das boas intenções que declara foi captado por uma observação precisa de Günther Anders: “Quando Hegel, vindo da escola teológica de Tübingen, substitui o conceito joanino de espírito pelos elementos emprestados à ‘razão’ e ao ‘Iluminismo’, ele aniquila o conceito de Deus que, ao que parece, quer salvar. No fundo, pode-se considerar toda filosofia alemã, de Lessing a Hegel - esse estranho fenômeno intermediário entre religião e ciência (que, por exemplo, mal existiu na França-de-duas-vias - só religiosa *ou* naturalista - e começa a nascer só hoje, sob a influência da filosofia existencial alemã) -, como um processo em que *a religião foi aniquilada pela salvação e salva pela aniquilação*” (ANDERS, 2007, p. 99).

de seu antigo mestre. E é a Marx, afinal, que deve ser atribuído o essencial da crítica à dialética hegeliana quando esta é considerada em sua defasagem subjetiva relativamente ao campo da política – crítica cujo núcleo nós entendemos constituir a base da investigação concernente ao sujeito empreendida por Badiou na década de 1970. Não é por menos que, justamente quanto à pertinência de uma “dialética sem *Aufhebung*”, Vladimir Safatle indique Marx como o nascedouro de uma tradição que, originada desde a reinvenção da dialética pelo idealismo alemão, contrapõe-se ao impulso hegeliano de adesão ao presente, impulso que ficava entrevisto de alguma maneira na prescrição de uma equivalência entre o todo e o verdadeiro (como reza em alemão a cartilha do espírito: *Das Wahre ist das Ganze*):

Sabemos como cabe a Marx a compreensão precisa de que a dialética se organiza a partir de uma crítica da falsa totalidade. O Capital é um modo de reprodução material da vida que se impõe globalmente em toda extensão, adaptando-se a configurações específicas e arcaísmos locais (SAFATLE, 2019b, p. 34).

É notório, certamente, que, tal como dá a entender essa passagem que acabamos de citar, a maturidade da compreensão marxista da dialética, onde a limitação da componente liberal do Estado moderno parece ficar mais do que evidente, essa maturidade pode ser considerada materializar-se apenas nas últimas obras de Marx, especialmente em *O Capital*: é aí que se disponibiliza todo um novo ferramental teórico a possibilitar uma análise global dos efeitos gerais de um desenvolvimento contraditório que necessariamente resulta do progresso capitalista, pois com ele se confunde. E, ao contrário do que estipulava Althusser, essa compreensão teria, sim, uma raiz hegeliana, uma vez que o tratamento dialético criado pelo filósofo – visível, por exemplo, em seu argumento segundo o qual haveria uma espécie de clivagem entre o social e o político na modernidade – antecipava de muito a problemática marxista. Segundo o que diz Kervégan:

Não há dúvida de que o argumento de Hegel não tinha os objetivos revolucionários dos escritos de Marx; os jovens hegelianos castigaram-no por sua tendenciosidade e inclinações conservadoras. Mas a maneira *dialética* a partir da qual ele concebeu o conceito de *bürgerliche Gesellschaft* [sociedade civil] faz a crítica marxiana da sociedade – entendida como sociedade burguesa no lugar de sociedade civil – teoricamente possível e, simultaneamente, permite a invenção de uma política revolucionária que procura superar a redução do político ao estado, a qual tem o seu ponto de culminância exatamente com Hegel (KERVÉGAN, 2018, p. 119).

Como observado acima, além de não perder de vista a separação entre o social e o político que seria característica da modernidade, Hegel percebia muito bem a tendência

desagregadora que a sociedade civil traz consigo, a ponto de declarar que, por mais próspera e rica que ela seja, ela nunca é próspera e rica o bastante para erradicar a pobreza que ela mesma engendra: o que nos traz de volta à ferida descoberta pela Revolução Francesa, porque essa tendência, de criação de uma massa de miseráveis descontentes não só com a sua situação material, mas principalmente com a posição marginal que passam a ocupar no ordenamento ético em que suas vidas se encontram situadas, uma tal circunstância alimenta um niilismo que todo e qualquer Estado tem sérias dificuldades para suportar sem ceder de súbito à sublevação da “ralé”. De maneira que uma contradição maior vem alojar-se na filosofia do direito hegeliana, contradição que Marx saberá explorar muito bem em suas teorizações mais consequentes, e que seria relativa às tendências nutridas pela disposição concorrencial da sociedade civil. Através dessa contradição é que ficaria bastante clara aquela que é muito provavelmente a maior insuficiência da filosofia do direito de Hegel:

Qual dos dois aspectos da competição apaixonada – [podendo ser entendida] como uma provedora de coesão e como uma força destrutiva – é decisiva em última instância? Hegel parece vacilar em sua resposta a essa pergunta, e sua incerteza talvez seja de fato a cruz da inteira doutrina do espírito objetivo (KERVÉGAN, 2018, p. 360).

Observa-se, portanto, quase como se pela evidência de um fio vermelho que percorresse a tradição dialética em suas mais variadas incursões políticas, o tema que, de uma ou de outra maneira, ata o elemento subjetivo que predisporia à revolução aos agravos de um mundo que se pauta inteiramente pela produção e pelo intercâmbio de mercadorias. No entanto, para alcançarmos o momento exato em que Marx se dá conta de como se enodam dialeticamente os dois elementos, não seria preciso recorrer aos seus trabalhos de maturidade. Ou seja, antes mesmo da análise propriamente objetiva da exploração e da opressão capitalistas, cuja formulação melhor acabada talvez possa ser enxergada na formulação do conceito de mais-valia, a trajetória intelectual do jovem Marx, desde suas primeiras intervenções públicas como editor da *Rheinische Zeitung* [Gazeta Renana], permite verificar uma hipótese defendida por Kouvelakis, hipótese que consiste em afirmar que “(...) Marx voltou Hegel contra ele mesmo”, ou bem que “ele elaborou uma crítica hegeliana de Hegel” (KOUVELAKIS, 2018, não paginado). É a partir dessa “crítica hegeliana de Hegel”, exatamente, que podemos insistir que a tradição em que Badiou se insere tenta conservar a vitalidade do conceito superando a organicidade do sistema. Sobretudo porque nos escritos do jovem Marx – diferentemente da portentosa objetividade sob a qual, em seus trabalhos de maturidade, ele deverá apresentar a realidade histórico-conceitual do capitalismo – haveria o primado de uma vertente subjetiva: o

Marx de Badiou é, por assim dizer, o negativo do Marx de Althusser, como se a sua investigação cuidasse de incidir preferencialmente do lado inexplorado – que, para o seu antigo mestre, era também o lado equivocado – do chamado corte epistemológico.<sup>622</sup> E, afinal, é através dessa "crítica hegeliana de Hegel" que devemos compreender a verdadeira dimensão daquela afirmação feita por Badiou em *Le noyau rationnel de la dialectique hégélinne*, afirmação de acordo com a qual Marx não é nem o Mesmo de Hegel, nem o seu Outro, mas o divisor do filósofo alemão (Cf. BADIOU, (1977)/2012b, p. 210).

### **III. 4. A divisão prático-lógica operada por Marx sobre a *Aufhebung* hegeliana: o sujeito da tradição revolucionária comunista**

Como havíamos antecipado, o que num primeiro momento o jovem Marx entende como um caminho para superar o atraso alemão é uma saída obviamente inspirada pelo hegelianismo, qual seja, a de uma mediação do Estado pela sociedade civil (isto é, mediação a ser realizada de maneira tal que o Estado se torne o fim para o qual concorre a sociedade civil). No entanto, ela apresenta já algum tom de crítica à concepção hegeliana, dado que a resolução política, tal como imaginada pelo filósofo alemão, será parcialmente recusada: a recusa de Marx baseava-se em que as corporações<sup>623</sup>, às quais Hegel concedia uma especial importância na tarefa de propiciar uma convivência liberta das divisões suscitadas pela sociedade civil, fossem entendidas não corresponder a nada de outro senão a instituições diretamente oriundas do feudalismo, onde toda sorte de práticas arcaicas teimavam em perpetuar-se, entre as quais se tornava manifesta uma pronunciada queda pela burocracia a mais ineficaz (Cf. KOUVELAKIS, 2000, p. 95). Dessa maneira, como que a combinar o ideal de exercício público da razão a que aspirava a crítica kantiana à pretensão de concretude da dialética de Hegel, o jovem Marx enxerga na liberdade de imprensa a instituição mais promissora do ponto de vista da capacidade de promover a efetividade do Estado através dos expedientes da sociedade civil. Como o elucida Kouvelakis:

Isso em que Marx apostava por essa época é o desenvolvimento da imprensa como instrumento privilegiado, quase exclusivo até, de intervenção sobre a cena pública. É que, num contexto de repressão imediata de toda mobilização popular autônoma, a imprensa encarna

---

<sup>622</sup> Tentamos explicar aqui a estranha ausência de uma referência mais substancial ao “velho” Marx - isto é, o Marx da crítica da economia política - nos textos de Badiou da década de 1970. Em verdade, um dos propósitos de nosso trabalho é explicar como Badiou se mantém fiel ao marxismo sem se aplicar verdadeiramente ao exercício de uma crítica da economia política.

<sup>623</sup> Em alemão, *Stände*. Vale dizer, no entanto, que, para Kervégan, só por um equívoco se identifica o que Hegel chama de *Stände* com as velhas corporações do *ancien régime*. Cf. KERVÉGAN, 2018, p. 166.

precisamente esse princípio de publicidade que é o único [a encontrar-se] à altura do combate dos profundos mecanismos de contrapeso do poder absolutista (KOUVELAKIS, 2000, p. 94).

Um tal período corresponde ao que se pode designar como sendo o “liberalismo renano” de Marx (Cf. KOUVELAKIS, 2000, p. 92). Não por menos, as primeiras intervenções públicas do jovem pensador concretizam-se em grande parte como textos que defendem com inegável ardor a liberdade de imprensa<sup>624</sup>, num embate em que a condição de atraso da Alemanha relativamente às potências europeias centrais é constantemente tematizada e em que os princípios do Iluminismo são evocados para movê-la adiante. Revelando ainda uma outra pequena mas significativa diferença quanto à filosofia do direito de Hegel, percebe-se nesses escritos a expectativa de realização de demandas propriamente democráticas. Por isso, Kouvelakis pode dizer: “Marx não faz segredo de sua desconfiança para com uma ‘oposição liberal’ que ostenta sua inabilidade para defender as demandas democráticas as mais elementares” (KOUVELAKIS, 2018, não paginado). Como o atesta a redação da famosa série de artigos sobre o furto de madeira na província do Reno (Cf. MARX, 2017, p. 7) – a qual denunciava como a modificação do estatuto da propriedade afetava aqueles a quem antes era concedido o direito de recolher madeira nos bosques, posto que ela não se encontrasse ainda dotada de valor comercial<sup>625</sup> –, por essa época, na perspectiva de Marx, a imprensa deveria conceder voz ao povo, funcionando desse modo como o seu mediador perante o Estado: “Para dizê-lo de outra maneira, a imprensa é o meio central através do qual se constitui o povo enquanto povo, no processo mesmo que o conduz em direção ao Estado” (KOUVELAKIS, 2000, pp. 95 e 96).

Contrariando o que sustentam certas leituras feitas a propósito de Marx (Cf. KOUVELAKIS, 2000, p. 89), que veem nele um ímpeto de simplificação a atuar no sentido de apagar tudo o que é da ordem do político<sup>626</sup> – como se estivesse desde sempre renunciado um movimento em que, mais tarde, essa ordem viesse a ser completamente engolfada pelas determinações econômicas, posto que o que se chama depois de infraestrutura da sociedade fosse entendido compor-se basicamente de suas forças e de suas relações de produção –, é

---

<sup>624</sup> Cf. MARX, 2006.

<sup>625</sup> Do que resulta, aliás, o exercício de uma das funções estatais em que continuamente esbarra o liberalismo, que, como já sabemos, é a da penalização indiscriminada dos cidadãos dos quais caberia resguardar os direitos individuais.

<sup>626</sup> Ao fazer essa crítica, Kouvelakis pensa antes de ninguém em Noberto Bobbio. Cf. KOUVELAKIS, 2000, p. 89. Quer nos parecer que essa crítica pode ser estendida a Claude Lefort, pelo menos quando este se propunha a pensar Marx como o outro de Maquiavel, uma vez que, se o primeiro “(...) pretende encontrar o fundamento da realidade social tão somente nas relações de produção” (LEFORT, apud NEGREIROS, 2017, p. 13), o segundo “(...) teria feito do político o centro de sua reflexão” (NEGREIROS, 2017, p. 13).

preciso observar que as suas primeiras indagações teóricas nascem em meio a questões políticas candentes de seu tempo. Com absoluta certeza, ficará com as mãos abanando qualquer pessoa que se aventure a procurar um único tratado de política que seja cuja autoria pudesse ser atribuída a Karl Marx. Mas, tal como acontece à filosofia do direito hegeliana, o seu pensamento não se ocupa propriamente de ajuizar o mundo, como se o Estado fosse uma invenção solitária do filósofo, passível de realização desde que se adequasse ao modelo por ele planejado em sua cabeça. Como já sabemos, a subjetividade com que lida a dialética, a qual se vale de uma vitalidade própria do conceito, não é a de uma individualidade ensimesmada que desejasse plasmar o mundo à sua própria imagem; antes, trata-se de um *subjectum*, isto é, um “suporte”, real e lógico (digamos, uma ideia, uma forma, uma instituição etc.), em que teria lugar um processo de atualização da razão a ocorrer por intermédio da superação de seus próprios impasses, e que só admite a ação do indivíduo na medida em que este saiba concorrer para essa superação e para essa atualização. Isso dito, note-se que, apesar de os seus fins serem mais radicais porque mais democráticos que os objetivados por Hegel, a via que Marx vislumbra nessa época como sendo adequada à atualização e à superação dos impasses com que se havia o regime prussiano em vigor na Renânia não era ainda uma via revolucionária. Em verdade, referindo-nos ao momento inicial em que Marx faz sua aparição como intelectual público (mesmo que, por motivos práticos, fosse uma aparição mediada pelo anonimato<sup>627</sup>), torna-se inevitável dar notícia da natureza reformista dessa sua empreitada:

Não se trata, é preciso sublinhá-lo, de uma estratégia revolucionária, mas de um reformismo radical, que integra os compromissos necessários, e se concebe como a última chance de resolução gradual e produtiva da crise antes de uma (nova) revolução (KOUVELAKIS, 2000, p. 97).

O que se segue a esse reformismo, no entanto, é a frustração praticamente total de seus propósitos: a relativa liberalidade do governo prussiano não dura mais do que o breve ano de 1842 (estendendo-se, no máximo, até o início de 1843). Após uma significativa atividade de crítica ao regime político vigente, vem a decisão deste de fechar os jornais onde as vozes dissidentes haviam ressoado com maior intensidade, como os *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* [Anais Alemães de Ciência e Arte] (Cf. HEINRICH, 2018, p. 316),

---

<sup>627</sup> Aparentemente, por essa época, não há nada que distinga a atuação de Marx da de muitos de seus contemporâneos, porque essa era a escolha de todos os que, a despeito de seus anseios de modernização da Alemanha, não quissem condenar-se à ação clandestina, à prisão ou ao exílio. Mas, sem perdemos de vista essa proximidade, vale prestar atenção ao pequeno acréscimo de Kouvelakis: "No entanto, sua originalidade *vis-à-vis* seus contemporâneos reside no fato de que ele deu expressão teórica ao seu método, [alcançando] até mesmo suas próprias aporias e contradições" (KOUVELAKIS, 2018, não paginado).

onde se fazia ouvir Arnold Ruge, que era um dos maiores interlocutores de Marx por essa época, e que, pouco depois, viria a ser com ele o co-fundador dos *Deutsch-Französischen Jahrbücher* [Anais Franco-Alemães]. Essa decisão, de fechar os jornais, talvez possa ser considerada ecoar a denúncia de Bruno Bauer por ateísmo, resultando na sua expulsão da cátedra de teologia da universidade de Bonn, em 1841 – episódio que repercutiu negativamente nas ambições profissionais do próprio Marx, que se vê impossibilitado de galgar a carreira acadêmica em seu país –, e a evidenciar, assim, que o Esclarecimento, na Alemanha, não se encontrava de maneira alguma imune ao poder de uma série de forças regressivas e obscurantistas. E, como seria de se esperar, Marx não foi uma exceção à decisão do regime prussiano de limitar drasticamente a liberdade de imprensa, como nos relata Kouvelakis:

Finalmente, em 21 de janeiro de 1843, na sequência de uma série de artigos de Marx em colunas da *Rheinische Zeitung* sobre a condição dos viticultores de Mosel, bem como de seus ataques ao despotismo russo, foi tomada a decisão de fechar o jornal (KOUVELAKIS, 2018, não paginado).

O “liberalismo renano” de Marx encontrava-se, pois, diante de um limite inultrapassável, uma vez que todos os meios que ele considerava viáveis para que fosse alcançada a efetividade de um Estado moderno na Alemanha houvessem sido obliterados, e obliterados por obra e vontade do próprio estado que o pensador teria pretendido reformar. Nas palavras de Kouvelakis: “Ao eliminar os raros fóruns remanescentes para [a] expressão pública, o governo não deixou para o projeto reformista, que inspirou os intelectuais (Marx incluso), nenhum espaço para manobra” (KOUVELAKIS, 2018, não paginado). Como o indica ainda Kouvelakis, historicamente, três alternativas surgem como resposta a esse impasse: a retirada da esfera da política para a contemplação intelectual a mais etérea e abstrata; a adoção de uma postura crítica, mas fundamentalmente pessimista, que desacredita qualquer mudança significativa em matéria de política; e, a única alternativa que tenta manter em seu horizonte a plenitude das demandas de uma política feita em acordo com a razão, o radicalismo dos revolucionários. Assim, confrontado com as insuficiências patentes da filosofia do direito de Hegel, Marx como que se vê sem saída. Ou melhor, optando pela perspectiva revolucionária, ele se vê liberto da circunstância sem saída que o Estado demonstrava representar para o processo de objetivação da liberdade humana (em especial, no caso alemão), podendo, assim, ver muito além de seus estreitos limites. E, no entanto, de forma talvez inesperada, muito embora ela houvesse começado com o projeto reformista do “liberalismo renano”, é apenas por meio do radicalismo revolucionário que a tal “crítica hegeliana de Hegel” realmente poderá tomar forma: Marx entende que é somente ao entrar em contradição aberta com Hegel, ou bem

ao fazer com que o filósofo se volte contra si mesmo no movimento em que se expõe uma contradição insanável pelos meios que ele próprio entendia serem adequados à efetividade e à racionalidade do espírito, é somente assim que se pode colocar o seu pensamento à prova de maneira verdadeiramente consequente. Se a filosofia hegeliana se queria mais do que uma recomendação abstrata de ajuizamento do mundo, então restava a ela reconsiderar a componente democrática que impulsionava a liberdade na aurora da modernidade, sendo, assim, provocada a tomar uma nova posição em face dela.

\*

A obra que representa uma ruptura inicial de Marx com Hegel e com os jovens hegelianos – na verdade, um manuscrito, dito manuscrito de Kreuznach, que por muito tempo permaneceu sem ser publicado, vindo a sê-lo somente muitos anos depois de sua redação e mesmo da morte de seu autor –, essa obra não poderia ter um nome mais apropriado: *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. É nessa obra, portanto, que se pode vislumbrar uma decisiva reviravolta, a dar-se, entre outras coisas, pela denúncia de uma inversão que a filosofia hegeliana, encontrando-se perigosamente inclinada à pura metafísica, afetaria ao sujeito: "O importante é que Hegel, por toda parte, faz da Ideia o sujeito e do sujeito propriamente dito, assim como da 'disposição política', faz o predicado" (MARX, 2005, p. 32). A formulação, apesar de breve, estaria repleta de consequências, como o prova a sequência do pensamento de Marx. Por exemplo, a partir dessa evidência, não seria de maneira alguma ocioso dar lugar ao exercício de buscar saber como essas palavras ainda reverberam no posfácio à segunda edição de *O Capital*, em que Marx, ao mesmo tempo em que acusa a sua dívida para com o velho mestre, reitera as suas diferenças em relação à maneira deste de conceber a dialética e o movimento da Ideia:

Por sua fundamentação, meu método dialético não só difere do hegeliano, mas é também a sua antítese direta. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de ideia, transforma num sujeito autônomo, é o demiurgo do real, real que constitui apenas a sua manifestação externa. Para mim, pelo contrário, o ideal não é nada mais que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem (MARX, 1996, p. 140).

De sorte que faz todo sentido perguntarmos: contrariando frontalmente as admoestações de Althusser, essa obra inicial, não é justamente ela que deveríamos ver como tendo começado o processo de reversão do idealismo da dialética hegeliana em um renovado materialismo, este último sendo capaz, enquanto tal, de penetrar a concretude da existência positiva da sociedade e das relações que lhe seriam fundamentais?



Nós nos guardaremos de dar uma resposta definitiva a essa questão, tendo sugerido o bastante com o destaque que concedemos à importância desse impulso teórico inicial. Diremos, no entanto, que a elaboração da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* causa, por bons motivos, a impressão de determinar desde já como deverá processar-se a relação de Marx com o seu velho mestre: não teria ficado claro a partir de então que a dialética, sob os cuidados desse novo artesão da contradição, passa a preocupar-se mais do que nunca com a positividade dos fenômenos sociais, evitando a todo custo fazer abstração da atividade humana sensível? Afinal, lembremos, um dos eixos da mencionada crítica é o que se articula pela denúncia da subordinação, na filosofia do direito de Hegel, da instância real da sociedade civil à mistificação representada pelo Estado. Por conseguinte, é como se a dialética materialista, renunciada pelo gesto de ruptura de Marx, fizesse prevalecer o empirismo sobre a especulação metafísica em que derrapava o idealismo de Hegel. Com efeito, manuseando um sofisticado mecanismo de inversões retóricas, que apresenta também consequências lógicas muito graves (atinentes, por exemplo, à posição devida ao sujeito no processo dialético), Marx declara, a respeito tanto da maneira como a filosofia hegeliana concebe os momentos do processo dialético quanto da justeza conceitual que ela pôde alcançar para a categoria do Estado: "[Na filosofia hegeliana,] O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica" (MARX, 2005, p. 36). Não seria difícil interpretar essa passagem numa chave exclusivamente "positivista", como se se entendesse que toda coisa factualmente existente estivesse em vias de ser sacrificada pela filosofia hegeliana no altar de uma Ideia que seria uma deidade completamente cega às necessidades dos homens, a revelar-se, no fim das contas, como nada mais que a obra de um pensamento que fantasia com simetrias puramente especulativas: dessa forma, a categoria hegeliana do Estado não alude a nada que exista realmente, mas, isso sim, a uma abstração que, enquanto é dita corresponder à universalidade do espírito, satisfaz apenas as exigências de coerência e de sistematicidade de uma filosofia em tudo alheia à realidade. E, a bem da verdade, uma tal interpretação não estaria inteiramente incorreta. De fato, o materialismo de Marx não se concretiza em sua forma conceitual mais acabada sem uma denúncia de uma mistificação que se encontraria atuante no sistema hegeliano. Se recorrermos mais uma vez ao prefácio da segunda edição de *O Capital*, não poderia nos escapar a referência à "mistificação" que a dialética teria sofrido "nas mãos de Hegel"; ou mesmo a menção ao "núcleo racional" da dialética hegeliana (de onde sai, afinal, o título do livro de Badiou citado há pouco), que seria preciso extrair de seu "invólucro místico" (Cf. MARX, 1996, p. 140). É importante perceber, contudo, que – como na passagem citada há pouco, em que Marx acredita

ter feito descer a Ideia hegeliana até o plano da matéria, localizando-a agora, transposta e traduzida, dentro dessa espécie de câmara escura ou ainda na inscrição dessa sorte de códice a que corresponderia a cabeça dos homens<sup>628</sup> – a denúncia do misticismo de Hegel sugere estar como que amparada numa concepção um tanto quanto ingênua concernente às relações entre pensamento e realidade. Ela às vezes parece ir longe demais em seu ataque contra a metafísica, ignorando que o próprio Hegel nunca advogou a existência de uma realidade separada que fosse absolutamente transcendente e que, por conseguinte, se mantivesse em tudo estranha à realidade mundana. Com justiça, o teor dessa denúncia faz indagar se Marx não teria avaliado o seu velho mestre segundo um critério que lhe seria completamente extrínseco e, dessa forma, se ele não teria produzido uma crítica totalmente inadequada a seu método dialético.

Sem perder isso de vista, considerando a perspectiva daquilo o que a reformulação teórica que a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* acaba por cobrar às ideias até então defendidas pelo próprio Marx, seria interessante repararmos em como ele se desprende do tema da “espiritualização”. Antes, quando ele ainda depositava todas as suas fichas na liberdade de imprensa, a espiritualização não era entendida como um expediente alheio às lutas materiais, servindo, em vez disso, ao reconhecimento de que seu alcance poderia e deveria ultrapassar as restrições de sua imediatez local: dessa maneira, é como se a imprensa livre fornecesse ao Estado a ocasião para que ele efetuasse o processo de reconhecimento da negatividade que o habita (ou ainda da negatividade em redor da qual a sua efetividade deveria estabelecer-se), uma vez que os seus limites fossem instados a expandir-se para incorporar o que antes não havia sido contemplado pela sua pretensa universalidade. A nos valermos do esclarecimento de Kouvelakis, isso

significa *reconhecer* que ela [a materialidade] pertence a um “sistema de necessidades” e, conseqüentemente, a uma cultura que lhe confere seu caráter universal e sua objetividade. Nesse sentido, “espiritualizar” a luta material significaria integrá-la, pela via da mediação da imprensa livre, numa rede de conexões sociais mais extensa que faria possível a auto-reflexão e o reconhecimento de certas “formas” e “ideias” através das quais a luta material pode representar-se, libertando-se das

---

<sup>628</sup> O emprego dessas metáforas por Marx é um tanto complexo (como o explicita, aliás, Badiou, no capítulo “Le mouton noir du matérialisme” [“A ovelha negra do materialismo”], de *Théorie du sujet*). De qualquer modo, elas não deixam de sugerir uma limitação epistemológica no sentido de que o pensamento, para Marx, nada mais seria que um reflexo “subjetivo”, humano, da realidade material. E pode-se acusar nessa limitação uma tendência de realizar uma indevida apologia ao trabalho, na medida exata em que o trabalho humano seja caracterizável em sua especificidade como um trabalho em vias de se tornar plenamente consciente de si: se a sobriedade “científica” desse socialismo se impõe ao abandonar os desvarios da utopia – restituindo, assim, a possibilidade de uma emancipação humana ao processo histórico de desenvolvimento das forças produtivas –, é porque a falsa consciência de classe acaba não sendo mais que a inconsciência quanto à dependência da sociedade em relação ao trabalho e à sua necessidade inultrapassável.

restrições gerais que a engendraram (KOUVELAKIS, 2018, não paginado).

Espiritualizar era, assim, uma maneira de concorrer para a mediação entre as instâncias da sociedade civil e do Estado, através de práticas concretas que possibilitariam superar as limitações de determinados conflitos sociais ao conferir a eles o relevo de universalidade que lhes permitiria chegar a um desfecho adequado, propriamente democrático. A partir da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, no entanto, não há recomendação de espiritualizar nada, porque, dadas as circunstâncias que seriam próprias do atraso alemão, nada se mostra passível de espiritualização: doravante, esse processo é visto como uma mistificação que indevidamente conduz às regiões etéreas da abstração filosófica, como se a perfazer unicamente uma falsa consciência-de-si, porque o processo em questão estaria inevitavelmente descolado de toda e qualquer realidade da atividade sensível humana. O novo ângulo sob o qual Marx aprecia o espírito hegeliano não parece, portanto, ser totalmente estranho à dialética do filósofo alemão, confirmando as nossas expectativas de agora há pouco?

O problema, entretanto, é que o trecho citado acima – em que se diz que, em Hegel, o momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica – não coloca em cena somente o que passaria como o “positivismo” de Marx. Ele aponta também para a incoerência que esse aparente zelo da lógica hegeliana necessariamente implica quando opta por uma falsa coerência, esta última tendo sido fabricada às expensas da empiria. Assim, de fato, haveria, por um lado, a detecção de um alheamento de Hegel às positivities a que sua filosofia indiretamente se refere, como no caso da sociedade civil, entrevista pelo filósofo, mas não percebida por ele em toda a amplitude de sua existência histórico-conceitual. Mas constatá-lo não basta para apreender o teor da crítica de Marx a seu velho mestre, porque, por outro lado, haveria também uma insuficiência lógica, que faz com que a filosofia hegeliana socorra-se de uma intuição empírica não mediada pelo conceito a fim de camuflar a falta de articulação desse pensamento, especialmente no que diz respeito ao estatuto teórico de que o Estado passa a desfrutar nessa filosofia. Como o diz muito bem Kouvelakis:

Mais precisamente, ele [Marx] mostra que Hegel não estabelece para o conceito o movimento contraditório do real, mas que, de fato, ele se submete a esse real, contentando-se em lhe dar uma aparência de dedução dialética a partir do conceito (KOUVELAKIS, 2000, pp. 98 e 99).

E, quanto a isso, Kouvelakis e Safatle, de forma muito perspicaz, fazem notar de igual maneira o inesperado posicionamento de Marx, a contrastar significativamente com o pretenso

positivismo que animaria a sua dialética materialista: “Somos até tentados a dizer: segundo Marx, o problema com a filosofia hegeliana não é sua demasiada abstração, mas seu demasiado realismo” (SAFATLE, 2019b, p. 123).<sup>629</sup> Tal como o materialismo do Marx “maduro” não se resume à exposição do sistema de produção e circulação de mercadorias em sua estrita positividade<sup>630</sup>, a sua primeira crítica a Hegel tampouco se contenta em rebaixar a dialética ao plano da matéria, se valendo, em vez disso, de uma visada altamente subjetiva. O que significa que ela se faz a partir de um *subjectum* que não encontrava na dialética hegeliana o seu desenvolvimento lógico adequado. Esclareçamos, pois: não é que para o Marx de 1843 a meta da espiritualização seja absolutamente indesejável. Em lugar disso, a questão consiste em que limitar-se ao desejo de que a espiritualização finalmente ocorra, ou mesmo acatar à sua expressa prescrição filosófica, venha a ser o caminho mais certo para torná-la impraticável. Ao fazer sonhar que o Estado possa ser alguma outra coisa que não a realidade histórica que se apresenta então sob esse nome, evita-se perceber que ele é já a materialização de uma situação sem espírito.

Assim, da maneira como Marx o lia, Hegel queria escrever a “biografia da Substância abstrata, da Ideia” (Cf. MARX, 2005, p. 58), a que até poderia ser atribuída alguma realidade, mas nunca qualquer efetividade conceitual. Afinal, desse modo, também a filosofia hegeliana, tal como a filosofia crítica de Kant, terá incidido num formalismo que impede pensar o movimento real de contradição entre forma e matéria. Ou melhor, o seu formalismo é de uma espécie ligeiramente distinta, bem particular, posto que ele faz menção a uma formalidade existente, aceita pela especulação filosófica à força de reconhecer a sua evidência empírica,

---

<sup>629</sup> O que Kouvelakis reitera: “Contrariamente a uma maneira corrente de ver as coisas à época, segundo Marx, Hegel não peca por excesso de especulação, mas antes por empirismo” (KOUVELAKIS, 2000, p. 99). É preciso dizer também que o efeito místico denunciado por Marx deixa ver o quanto a crítica do Estado é devedora do seu antigo projeto, compartilhado com os hegelianos de esquerda, de uma crítica da religião. O que é visível, por exemplo, quando se depara o espanto diante da possibilidade de reencontrar na pessoa empírica do soberano a encarnação da Ideia: “Uma outra consequência dessa especulação mística é que uma existência empírica *particular*, uma única existência empírica, é concebida como a existência da Ideia em contraste com as demais. Produz, em seguida, uma impressão profunda, mística, ver uma existência particular posta pela Ideia e encontrar em todos os níveis um Deus feito homem” (MARX, 2005, p. 59). Por outra, cabe lembrar, com a ajuda da detalhada biografia escrita por Michael Heinrich, que o primeiro contato de Marx com a filosofia hegeliana de certa maneira antecipa a crítica que ele fará à inclinação “empírica” desta. Antes de acolher o pensamento de Hegel, com o que relutou bastante (Cf. HEINRICH, 2018, p. 230), Marx teria escrito um epigrama satírico que sintetiza muito bem a posição que ele acreditava ser atribuível à dialética: “Kant e Fichte adoram o Éter percorrer/ E por lá uma terra distante encontrar./ Mas eu [Hegel] só quero, habilidoso, compreender/ Aquilo que na rua eu possa encontrar!” (HEINRICH, 2018, p. 231).

<sup>630</sup> Para constatá-lo, não é necessário ir além do primeiro capítulo de *O Capital*, em que o autor, tendo deixado bem claro que nada existe na composição física ou química dos avatares materiais dos valores de uso que explique o seu valor de troca, deverá tratar, então, do fetichismo das mercadorias de modo a assinalar as suas manhas teológicas e sutilezas metafísicas (MARX, 1996, p. 197).

que nada mais é que a da coagulação formal do Estado, na medida em que este é representação formal, e apenas formal, dos interesses do povo. Posta ao lado dos interesses reais a que dá lugar – bem como a colocar de lado os interesses reais a que não pode reconhecer um lugar –, vem instalar-se qualquer coisa como uma mascarada, uma formalidade, uma mera cerimônia:

O Estado constitucional é o Estado em que o interesse estatal, enquanto interesse real do povo, existe *apenas* formalmente, e existe como uma forma *determinada* ao lado do Estado real; o interesse do Estado adquiriu aqui, *formalmente*, realidade como interesse do povo, mas ele deve, também, ter apenas essa *realidade formal*. Ele se transformou numa *formalidade*, no *haut goût* da vida do povo, numa *cerimônia*. O elemento *estamental* é a *mentira sancionada, legal*, dos Estados constitucionais: que o *Estado* é o *interesse do povo* ou o *povo* é o *interesse do Estado* (MARX, 2005, p. 83).

Na modernidade (ou, mais especificamente, numa Alemanha que não consegue acertar o passo com a modernidade política, que de alguma maneira encontrava-se operante nas potências europeias centrais), a universalidade existe apenas como uma cerimônia quase que inteiramente desprovida de sentido. E, assim, intui-se que essa cerimônia serve a propósitos particulares, não podendo deixar de servir a eles porque ela tem como sua maior função disfarçar a centralidade de um vínculo social em especial, vínculo que se mostra absolutamente incapaz de existir sob uma condição propriamente universal por corresponder, em essência, à forma genérica do privilégio. Esse vínculo generalizado, contraditoriamente perpassado de desagregação, não é nenhum outro senão o da propriedade privada, entrevista por Marx como a forma que tendem a assumir todos os demais privilégios, mesmo em organizações sociais mais antigas tais como a estruturada pelo feudalismo. Como diz o próprio Marx na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*:

Frequentemente se disse que, na Idade Média, cada forma de direito, de liberdade, de existência social, aparece como um *privilégio*, como uma *exceção* à regra. Nesse caso, não se podia desconsiderar o fato empírico de que esses privilégios todos aparecem na forma da *propriedade privada*. Qual é o fundamento geral dessa coincidência? Que a *propriedade privada* é a *existência genérica* do privilégio, o direito como *exceção* (MARX, 2005, p. 124).

A descoberta dessa senha, que podemos representar como esse momento crucial em que se descerra com a categoria da propriedade privada uma “existência genérica do privilégio” e, conseqüentemente, o grande segredo das limitações democráticas intrínsecas à sociedade moderna, fica mais clara num outro trabalho de Marx, escrito logo na sequência da redação de *Crítica da filosofia do direito de Hegel*: trata-se do opúsculo intitulado *Sobre a questão judaica*,

publicado nos *Anais Franco-Alemães* em 1844 a propósito de uma polêmica que, dentre outros, é levada adiante por Bruno Bauer, tendo essa polêmica se dado a propósito da emancipação política dos judeus na Alemanha. Nesse artigo, Marx contesta veementemente a posição de Bauer, que seria a de que os judeus deveriam abandonar o seu particularismo e sectarismo “judaicos” antes de reivindicarem a sua condição genérica de homens e, por conseguinte, de cidadãos do Estado alemão: uma tal visão sugeriria haver como que uma predisposição dos judeus que os torna essencialmente avessos ao potencial universalista da cidadania moderna, como se eles se constituíssem como um grupo que resistisse absolutamente aos esforços de racionalização da organização sócio-política vigente. Por sua vez, sem se preocupar especificamente com o mérito de uma matéria abstrata como o seria necessariamente a pretensa disposição ou indisposição essencial dos judeus para serem assimilados pelo Estado moderno, Marx ataca o problema por um outro ângulo: o que ele contesta é que o Estado moderno, tal como teria sido conformado pelas grandes revoluções liberais, esteja dotado da capacidade efetiva de assimilar os grupos que ainda não puderam aceder a uma existência política plena.

\*

A questão em torno da qual se estrutura o texto de Marx é de suma importância no que diz respeito ao Esclarecimento e a suas pretensões políticas (mesmo que se trate de pretensões indiretas), vindo a mobilizar o próprio núcleo daquilo que Balibar chama de Cidadão Sujeito. Não nos custa nada lembrar que ninguém menos que o proponente da questão, Kant ele mesmo, havia publicado o seu “Réposta à pergunta 'o que é o Esclarecimento?’” na mesma revista (a saber, a *Berlinische Monatsschrift*) em que, dois meses antes, quando o filósofo de Königsberg estava ainda a concluir a redação de seu texto, Moses Mendelssohn publicara um outro texto que almejava estabelecer em linhas gerais uma resposta a essa mesma pergunta, isto é, a pergunta relativa ao teor do Esclarecimento (Cf. FOUCAULT, 2010, p. 10). Muito embora não tenha podido ler o texto de Mendelssohn antes de terminar o seu próprio, Kant encontrava-se bastante afinado com os propósitos que orientavam a formulação da questão pelo pensador de origem e fé judaicas. Isso porque, ainda que tenham sido escritos em completa ignorância um do outro, os dois textos miram um mesmo objetivo: de acordo com Foucault, objetivo que visa “(...) não só a possibilidade, não só o direito, mas a necessidade de uma liberdade absoluta, não só de consciência mas de expressão em relação a tudo o que poderia ser um exercício da religião, considerado como um exercício necessariamente privado” (FOUCAULT, 2010, p. 11). Ou seja, tal como teria dado fortes indícios o próprio Mendelssohn pelo menos desde a data de 1755 (Cf. FOUCAULT, 2010, p. 11) – ano em que, através de suas interlocuções

públicas com Gotthold Ephraim Lessing, havia deixado em estado de verdadeira estupefação o círculo dos intelectuais alemães esclarecidos, por ter-se mostrado um homem que fora capaz de cultivar-se sem mestre em muitas ciências e, ao mesmo tempo, um homem que tinha de ser considerado bem localizado e radicado em sua comunidade religiosa –, dessa mesma maneira, dizíamos, o exercício público da razão deveria ser autorizado em sua total independência da problemática da fé. Aliás, o caso de Mendelssohn é de um simbolismo todo particular porque, aos olhos de Kant, é como se, sob certos aspectos, a *Hacalá* (isto é, o “Esclarecimento judaico”) que ele punha em marcha houvesse se antecipado à *Aufklärung* “cristã”. Como recapitula Foucault, o tal caso inspira um

elogio de Kant a Mendelssohn, porque Mendelssohn mostrou bem, frisou bem que o uso da religião tinha de ser necessariamente um uso privado, que não podia de maneira nenhuma exercer nem proselitismo (...) nem autoridade sobre essa comunidade de ordem privada no interior da sociedade. E essa atitude do pensamento judaico em relação à religião judaica, em todo caso essa atitude do pensamento de um judeu em relação à sua própria religião, deve servir, diz Kant, à atitude que todo cristão deveria ter em relação à sua própria religião (FOUCAULT, 2010, pp. 11 e 12).

Após essa breve consideração histórica, que ainda guarda a sua pertinência quanto às complicações da modernidade política em referência às quais tentamos situar a nossa discussão, percebemos um deslocamento de posições que não se orienta propriamente segundo um progresso linear e contínuo: ao avaliar a questão da emancipação judaica com a régua do Esclarecimento, o posicionamento de Bauer parece aferir um retrocesso quando considerado em relação ao de Kant. No entanto, esse posicionamento de Bauer, simétrico porque aparentemente oposto ao do filósofo de Königsberg, não denuncia simplesmente uma regressão política, mas coloca em causa uma verdadeira dificuldade prática e conceitual, expressa como um impasse teórico que deverá ser superado pelo jovem Marx. Isso porque, por um tempo considerável, na Alemanha das décadas de 1830 e 1840, o combate no campo das ideias religiosas assumiu a função aproximada de um verdadeiro conflito político: num período em que o Estado se encontrava muito mais próximo da religião do que é o uso atualmente, qualquer declaração que destoasse dos princípios doutrinários melhor aceitos pelas autoridades colocava sob ameaça os seus fautores, especialmente se estes fossem funcionários públicos, sujeitos então à dispensa de suas atribuições pelo Estado. Assim, por exemplo, Bruno Bauer, David Strauss e Ludwig Feuerbach, que haviam sido empossados como professores universitários na mesma década, viriam todos a pagar por suas elaborações teóricas em matéria de teologia, tendo todos os três sido impedidos de lecionar pelo resto de suas vidas (Cf. HEINRICH, 2018,

p. 313).<sup>631</sup> Os chamados “hegelianos de esquerda”, assim designados de acordo com o que propôs David Strauss (Cf. HEINRICH, 2018, p. 314) – que o seriam por assumir, em teologia, uma concepção crítica quanto aos problemas relativos à história factual da religião, fazendo-o com o amparo do dispositivo conceitual hegeliano – vinham a ser associados, dessa maneira, à designação de “jovens hegelianos”, supostamente partidários do progresso político porque desapegados do conservadorismo dos mais velhos. E Marx esteve situado aí por algum tempo, tendo eleito seu ateísmo, ainda que muito brevemente, como uma das principais armas de seu arsenal crítico. Como nos informa Michael Heinrich na imponente biografia que ele dedicou ao pensador alemão, apesar de nunca terem sido publicados os manuscritos onde esse embate viria a ser levado a efeito (manuscritos que, afinal, não foram sequer conservados), o jovem Marx, visando uma estreita colaboração com Bauer e Feuerbach, havia se empenhado nesse caminho, de incisiva crítica filosófica à religião: “Assim, Marx planejou a publicação de pelo menos cinco textos filosófico-religiosos entre o início de 1840 e a primavera de 1842” (HEINRICH, 2018, p. 360).

Uma vez que tenhamos em mente que, na Alemanha da década de 1840, não estavam dadas as condições para que a religião fosse considerada uma questão de natureza estritamente privada, veremos que a divergência entre Bauer e Kant tem de ser atribuída à impossibilidade, manifesta na época, de manter a religião dentro dos limites da simples razão. E onde a concepção kantiana havia fracassado, a filosofia da religião de Hegel oferecia-se como uma alternativa, posto que, à diferença do deísmo ou do ateísmo professados pelos iluministas, ela compreendesse a religião como um campo em que a razão, além de não encontrar-se ausente ou apartada, era reconhecida como sendo partícipe e beneficiária de alguns de seus maiores progressos. Não pode nos passar despercebido, afinal, que a edição dos cursos sobre a *Filosofia da religião* de Hegel tenha ficado aos cuidados de Bauer (Cf. HEINRICH, 2018, p. 348). E, sobretudo, não pode nos escapar que, nas *Lições sobre a filosofia da religião*, Hegel desenvolva uma relação conceitual entre a religião cristã e o laço ético que viria a atar a comunidade humana:

A consciência da comunidade que faz, assim, a transição do homem puro e simples ao Deus-homem – à intuição, à consciência, à certeza da união, da unidade da natureza divina e da natureza humana –, é isso por meio do quê a comunidade começa e se constitui a verdade sobre a qual a comunidade é fundada (HEGEL, 2004, p. 242).

---

<sup>631</sup> Cf. também HEINRICH, 2018, p. 325.



É claro que o grande filósofo responsável por reinventar a dialética para a modernidade não deve ser visto como o proponente do que seria apenas uma outra teocracia, que acontecia de estar assentada em novas bases somente por causa do *Zeitgeist*. É bem verdade que, sob um certo aspecto, a sua filosofia apresenta-se de fato como uma teodiceia. Mas uma teodiceia em que Deus viria a ser pensado adequadamente apenas pela filosofia, a qual era entendida desfrutar de uma evidente vantagem sobre a religião.<sup>632</sup> Num contexto em que Estado e religião estariam intimamente entrelaçados, a concessão desse privilégio do pensamento filosófico sobre a representação religiosa terá rendido a Hegel a suspeita de panteísmo, o que, a despeito do prestígio que ele gozava na década de 1820, era o bastante para ameaçar o seu cargo como professor universitário (Cf. HEINRICH, 2018, p. 308). Não obstante a complexidade da situação – ou, ao contrário, a contribuir para que a suspeita de seus opositores aumentasse, e a situação se tornasse ainda mais complexa –, o filósofo não abria mão de suas convicções políticas. Assim, como se pode constatar pelo seguinte trecho da *Filosofia do direito*, Hegel aponta que uma certa religiosidade não convém à efetividade do Estado, a não ser que ela seja reconduzida para dentro de certos limites, presumivelmente de ordem privada:

Daqueles que buscam o Senhor e afiançam, em sua opinião inculta, possuir tudo imediatamente, ao invés de se impor o trabalho de alçar a sua subjetividade ao conhecimento da verdade e ao saber do direito objetivo e do dever, deles só pode provir o destroçamento de todas as relações éticas, a insensatez e a abominação. Estas são consequências necessárias da disposição de ânimo religiosa que insiste em se ater exclusivamente à sua forma e que se volta contra a realidade efetiva e contra a verdade existente na forma do universal, isto é, das leis. Não é necessário contudo que esta disposição de ânimo passe dessa maneira à realização efetiva; ela pode, com o seu ponto de vista negativo, restringir-se também a algo puramente interno, conformar-se às instituições e leis, e dar-se por satisfeita com a resignação e com o suspirar ou com o desprezar e o desejar. Não é a força, mas a fraqueza que fez da religiosidade em nossos tempos uma forma *polêmica* de piedade, esteja ela ligada a uma verdadeira carência ou também, meramente, a uma vaidade não satisfeita (HEGEL, 1998, p. 50).

E, especificamente quanto à emancipação política dos judeus, fazendo frente ao anti-semitismo, Hegel afirmava categoricamente a importância da cidadania moderna, sendo esta uma conquista que ele sustenta mesmo contra a “grita” que se lhe opõem na época. Ou pelo menos é isso o que consta da longa citação que fazemos a seguir:

---

<sup>632</sup> Ainda que a religião não esteja propriamente excluída do movimento do conceito: o ponto, justamente, é que ela o alcançaria por outros meios que não os da filosofia, a saber, pelos meios próprios àquilo o que Hegel entende como representação.

Por mais que se tivesse o direito formal de ser contra a concessão de direitos civis aos *judeus*, visto que eles deviam encarar-se não apenas como um grupo religioso particular, mas como pertencentes a um povo estrangeiro, a grita, que se elevou contra essa concessão deste e doutros pontos de vista, levou ainda menos em conta que eles são, antes de mais nada, *homens* e que esta não é uma qualidade trivial, abstrata, mas que ela implica que, graças à atribuição dos direitos civis é, muito mais, a *auto-estima* de valer como pessoa *detentora de direitos* na sociedade civil-burguesa o que se torna real, e que desta raiz infinita, livre de tudo o mais, resulta a equiparação exigida do modo de pensar e da disposição de ânimo. Não fosse assim, a separação de que se acusa os judeus ter-se-ia, ao contrário, mantido e seria imputada com razão ao Estado excludente como culpa e reprovação, pois ele teria com isso desconhecido o seu princípio, a instituição objetiva e a potência desta. A afirmação dessa exclusão, que se supunha ter razão no mais alto grau, revelou-se, também, na experiência, como a mais insensata, e o modo de agir do governo, ao contrário, como sábio e digno (HEGEL, 1998, pp. 52 e 53).

Mesmo que, em última instância, as suas consequências políticas não difiram em quase nada – ambos os pensadores tendo conclamado a alguma independência entre o exercício público da razão e uma devoção piedosa à religião –, as ideias de Kant e de Hegel inspiram estratégias diversas quanto à maneira de se posicionar ante o saber e a fé: se é verdade que nenhuma das duas filosofias ataca propriamente a legitimidade da religião, enquanto Kant propõe uma separação clara a indicar a impossibilidade de que a jurisdição do saber alcance os domínios da fé, Hegel dissolve as oposições entre os dois num processo dialético, em que não se pode mais conceber um saber que se contraponha unilateralmente à fé, e nem uma fé que se queira absolutamente livre do saber. Desta última concepção se depreende muito claramente que a razão não possa mais manter-se alheia à religião. E, contraditoriamente, quando ela se vê impedida de professar qualquer indiferença àquela que supostamente seria a sua contraparte, a razão depara a ocasião para assumir uma atitude muito mais combativa: doravante, uma vez que entrem em conflito, ela deverá investir furiosamente contra a religião, transformando-se em sua crítica aberta e impiedosa. De sorte que uma certa descendência de Hegel envereda por um ateísmo cuidadosamente balizado pelo movimento do conceito: prenunciada pelo grande trabalho de Strauss intitulado *A vida de Jesus*, obra que descreditava o valor historiográfico dos relatos bíblicos, ela vinga especialmente em Feuerbach e em Bauer, que não fazem segredo algum de seu ateísmo e se esforçam para pensá-lo nos termos de uma nova filosofia do homem.

Assim, aquele que foi o principal colaborador de Marx no projeto de uma crítica filosófica da religião, a saber, Bruno Bauer, pode ser visto trilhar um caminho muito característico à intelectualidade alemã. Convém dizer que, antes filiado a uma concepção

teológica relativamente conservadora – que celebrizou o seu autor através de uma polêmica contra o livro de Strauss sobre a vida de Jesus Cristo –, Bauer radicaliza progressivamente as suas ideias, vindo a exigir, quase que paralelamente a Kant e a Hegel, que o Estado mantivesse distância da ciência<sup>633</sup>, mesmo que à ciência coubesse sempre estar do lado do Estado (Cf. HEINRICH, 2018, p. 348). E faz-se necessário reparar que, durante o período em que tornou-se conhecido graças à polêmica com Strauss, Bauer mostrava-se conseqüente para com a interpretação hegeliana, como se pode ver com a ajuda de Michael Heinrich:

Segundo Bauer, o Antigo Testamento seria dominado pela lei de Moisés, mas a consciência legal seria uma consciência servil, sobre cuja base uma teocracia teria sido estabelecida; já o cristianismo do Novo Testamento, como na tradição hegeliana, seria a religião da liberdade (HEINRICH, 2018, p. 347).

Na sequência da radicalização de suas ideias, antes mesmo de escrever os seus textos mais críticos (tais como *Crítica da história evangélica de João*), Bauer – que possivelmente foi influenciado por Marx nesse quesito (Cf. HEINRICH, 2018, p. 364) –, vivencia o desaparecimento de qualquer fé que ele pudesse alguma vez ter professado, o que o engajará num aguerrido combate filosófico que reconhece como uma das principais tarefas da “ciência” a estrita refutação conceitual da teologia. Isso não impede, contudo, que alguns traços de sua antiga concepção teológica tenham se mantido presentes, tais como o da distinção intra-religiosa aludida há pouco, que permitiria reconhecer ao cristianismo um impulso universalista, capaz de prenunciar a liberdade política moderna, em oposição ao suposto particularismo da religião judaica.<sup>634</sup> Depois de se estabelecer na cidade de Bonn, em sua correspondência com Marx, Bauer insiste para que o amigo se junte a ele, pressionando-o para tomar parte num conflito com uma potencial repercussão que, a seu ver, seria nada menos que histórica:

Em certo sentido, essa contínua pressão por parte de Bauer se devia a sua convicção, expressa diversas vezes, de que a colisão entre a Igreja e a ciência desencadearia uma crise política e social de dimensões históricas (HEINRICH, 2018, p. 361).

Fica apenas entrevista, portanto, essa possibilidade, nunca concretizada, de que o jovem Marx, na época com um doutorado ainda por concluir, houvesse assumido o cargo de professor da universidade de Bonn e, dessa maneira, de que ele houvesse cerrado fileira com Bauer num

---

<sup>633</sup> Isto é, no vocabulário que à época encontrava-se tomado de hegelianismo, o pensamento filosófico.

<sup>634</sup> É preciso que façamos a seguinte observação: parece-nos, esse traço mantém-se negativamente, porquanto, se na versão mais radical de seu pensamento o cristianismo não deverá continuar gozando dessa qualidade de propagação da universalidade – por ser, afinal, uma religião –, é como se o judaísmo, em sua visão, fosse ainda mais irracional e sectarista do que o credo de Cristo.

*front* alemão do Esclarecimento, tendo sido declarada aí uma guerra aberta contra toda e qualquer concepção religiosa ou formulação discursiva minimamente suspeita de teologia.

Contudo, a escrita de *Sobre a questão judaica* (e também a de *Crítica da filosofia do direito de Hegel*) – escrita que se dá anos depois de Bauer mudar-se para Bonn – se não coloca um definitivo fim ao projeto de uma crítica filosófica à religião, relativiza consideravelmente a sua importância. Como se pode concluir por sua argumentação, a partir de então, é como se o só projeto de uma crítica da religião houvesse se tornado um empecilho para estabelecer de maneira adequada os propósitos pelos quais um pensamento verdadeiramente consequente tem de se pautar se quiser estar à altura da *práxis*: como deverá ficar patente, quando escreve essa obra, Marx já não acredita que a crítica ao domínio das ideias religiosas baste à exposição das contradições de que padece uma razão que ainda não foi capaz de se efetivar no mundo. Dessa maneira, apesar de reconhecer alguma originalidade aos questionamentos de Bauer, Marx não pode deixar de notar os impasses nos quais eles se enredam: isso porque esses questionamentos erram o verdadeiro alvo, reiterando uma falsa solução, que seria a de prescrever a superação da religião, em vez de discernir o núcleo real da matéria em causa. A bem da verdade, sob uma certa perspectiva, a problemática de Bauer teria dado lugar a uma pergunta justamente enunciada em seu questionamento: sendo a religião um fator reconhecidamente particularizante, o qual resulta na limitação da universalidade da razão, não caberia dizer que onde ela ainda se faz presente, tanto nas instituições como nos indivíduos, ela necessariamente obsta ao progresso do gênero humano, impedindo que venham a ser racionais enquanto tais o povo e o Estado que nela procuram abrigo? Ou, como Marx sumariza a posição de seu antigo colaborador: “Enquanto o Estado for cristão e o judeu judaico, ambos serão igualmente incapazes tanto de conceder quanto de receber a emancipação” (MARX, 2010, p. 34). Conclusão que decorre da nova forma – que, de acordo com Marx, foi descoberta por Bauer – de perguntar sobre a emancipação judaica: “Ele pergunta: como são *constituídos* o judeu a ser emancipado e o Estado cristão que deve emancipar?” (MARX, 2010, p. 34). Por meio desse entendimento, como deve ser óbvio, a emancipação humana só poderia tomar corpo com a superação histórica da religião - superação que pode muito bem ser entendida como uma tarefa que cada indivíduo deveria tomar a peito. Mas, indo além do questionamento sobre a constituição de quem deveria ser emancipado e de quem deveria emancipar, Marx acrescenta uma outra pergunta, na tentativa de superar a unilateralidade que ele acredita atravessar a elaboração do problema tal como imaginada por Bauer: quando se fala da emancipação dos homens, é preciso perguntar-se também “*de que tipo de emancipação se trata?*” (MARX, 2010,

p. 36). Eis aí o ponto cego da argumentação de Bauer: ao deixar que a sua crítica vise apenas o Estado cristão – tido por ele, de maneira parcialmente correta, como sendo incapaz de emancipar os judeus enquanto homens –, Bauer não critica o Estado como tal. O que, por outro lado, significa que ele não pôde dar a ver em que é que a emancipação política se relaciona com a emancipação humana (Cf. MARX, 2010, p. 36). De sua parte, tendo indicado a necessidade de evidenciar como (não) se relacionam os dois tipos de emancipação, Marx pode enunciar muito claramente a seguinte pergunta: “o ponto de vista da emancipação *política* tem o direito de exigir dos judeus a supressão do judaísmo e do homem de modo geral a supressão da religião?” (MARX, 2010, p. 37).

Limitando-se a preparar o momento em que a empresa teórica de Bauer será classificada e escanteada como nada mais do que uma ideologia alemã entre outras, Marx até concede que em seu país a questão judaica é ainda uma questão teológica. Mas isso somente porque na Alemanha não haveria um Estado na acepção moderna da palavra (Cf. MARX, 2010, p. 37). Para ele, a questão muda completamente de figura se é apreciada através do prisma daquilo que a emancipação política realmente pôde concretizar na modernidade, lá onde ela de fato foi levada a cabo, a saber, nas nações que passaram por um autêntico processo revolucionário, especialmente a França e os Estados Unidos. Nessas nações, a emancipação política, se bem que implicada na conquista do Estado de uma efetiva independência da religião, não fez com que o domínio das ideias religiosas desaparecesse por completo. Antes, ela produz uma realocação em que a religião não se torna necessariamente mais fraca, adquirindo, isso sim, uma nova configuração. E é dessa forma que, mesmo sendo o “único lugar em que a questão judaica perdeu seu sentido teológico e se tornou uma questão realmente secular”(Cf. MARX, 2010, p. 37), "a América do Norte é sobretudo a terra da religiosidade, como confirmam a uma só voz Beumont, Tocqueville e o inglês Hamilton" (MARX, 2010, p. 38).<sup>635</sup> Passa-se, pois, a uma constatação fundamental:

A emancipação *política* em relação à religião não é a emancipação já efetuada, isenta de contradições, em relação à religião, porque a emancipação política ainda não constitui o modo já efetuada, isento de contradições, da emancipação *humana* (MARX, 2010, p. 38).

De outra maneira, valeria dizer que é o Estado moderno que se torna um Estado livre, desobrigado de prestar contas às douradas autoridades da religião, antes mesmo - e de modo independente - de o próprio homem ter-se tornado livre, tanto dela como de outras

---

<sup>635</sup> O que não deixa de antecipar uma significativa metamorfose da religião cristã sob o signo da concorrência privada que tem livre curso nos Estados Unidos.

determinações que continuam a denunciar a sua limitação enquanto ser racional. Isso significa que a pergunta formulada por Marx, a qual registramos no final do último parágrafo, tem de ser respondida com uma negativa: seria não só abusivo, mas verdadeiramente contraproducente que o Estado exigisse dos judeus ou mesmo dos homens em geral que, para acederem à condição de cidadãos, eles devessem abdicar da religião que professam. Mas isso, entenda-se bem, não porque a religião tenha deixado de ser concebida como uma limitação, ou ainda como um real obstáculo para a liberdade humana, e sim porque a espécie de libertação que tornaria a religião perfeitamente desnecessária como vínculo comunitário não poderia jamais ser realizada por intermédio do Estado moderno. Ao contrário do que propagam certas representações um tanto imprecisas, as quais talvez tenham ficado mal acostumadas a pintar Marx como uma besta-fera do ateísmo militante, o pensador alemão não faz tanto caso da crítica da religião (pelo menos não em seus principais escritos), além de não prescrever, de maneira alguma, que o Estado imponha sua irreligiosidade goela abaixo daqueles que viriam a ser os seus súditos: em definitivo, o seu pensamento político não é o precursor de qualquer legitimação dos “crimes de pensamento” de que fala George Orwell em *1984*. A sua atitude revela-se completamente outra, por exemplo, a contrastar radicalmente com a de Bauer. Como se pode ver, Marx não busca descobrir o conteúdo teológico secretamente encerrado nas instituições do direito, mas sim o seu enraizamento material:

Não transformamos as questões mundanas em questões teológicas. Transformamos as questões teológicas em questões mundanas. Tendo a história sido, por tempo suficiente, dissolvida em superstição, passamos agora a dissolver a superstição em história (MARX, 2010, p. 38).

Dessa maneira, Marx esboça uma teoria da religião como complemento para uma carência cuja raiz seria na verdade material (diga-se de passagem, teoria apenas esboçada): "Para nós a religião não é mais a *razão*, mas apenas o *fenômeno* da limitação mundana" (MARX, 2005, p. 38). Ou, de maneira explícita, tal como ele formula a questão num conhecido trecho da introdução à *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (que foi escrita depois tanto desta mesma *Crítica...* quanto de *Sobre a questão judaica*):

A miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. A religião é o *ópio* do povo (MARX, 2005, pp. 145 e 146).

Nesses termos, a “(...) crítica da religião é, pois, o *germe* da *crítica do vale de lágrimas*, do qual a religião é a *auréola*” (MARX, 2005, p. 146). O que quer dizer que ela é o germe porque

a crítica da religião antecipa (enquanto deve ser sucedida por) um desmascaramento da “auto-alienação humana nas suas formas não-sagradas” (Cf. MARX, 2005, p. 147), essa última, sim, sendo uma empresa crítica dotada da virtude de apontar por qual direção deve encaminhar-se a emancipação humana.

\*

É necessário ter muito claro que Marx nunca ignorou os progressos da emancipação política realizados pelas grandes revoluções burguesas, tendo se mantido bastante consciente das movimentações táticas que a circunstância estruturada em torno do Estado moderno requer mesmo daqueles que reivindicam a emancipação humana para-além dos limites da mera emancipação política.<sup>636</sup> Com efeito, o pensador alemão reconhece prontamente esses progressos, que, a seu ver, podem ser identificados no processo efetivo de destituir a religião do estatuto de um eixo fundante, tido como se fosse primeiro em sua suposta capacidade de reunir em seu redor a comunidade humana - eixo que, por meio do Estado (ou mais precisamente, por meio das relações que o Estado recomenda aos homens que entretenham uns com os outros), teria sido deslocado e transformado então em apenas mais uma diferença interior à comunidade (Cf. MARX, 2010, pp. 41 e 42). Mas, de maneira a aprofundar a componente democrática dessas grandes revoluções liberais (sobretudo da Revolução Francesa), para Marx, uma tal ideia não poderia efetivar-se senão "(...) declarando a revolução como *permanente*" (Cf. MARX, 2010 p. 42). E, de certa forma, ainda que as suas consequências não sejam de maneira alguma equivalentes (afinal, a menção a uma "revolução permanente" não deixa de aludir positivamente aos jacobinos e ao terror revolucionário), isso dá-se em consonância com a disposição anti-utópica da filosofia hegeliana: uma crítica do Estado, tal como pensada por Marx, é necessariamente uma crítica das limitações das revoluções burguesas, e isso tanto do ponto de vista do que elas realizaram, como do ponto de vista dos meios que os seus principais atores entenderam por bem empregar a fim de alcançar o que esperavam realizar (isto é, os meios disponibilizados pelo Estado). Quanto a esse ponto, com a competência habitual, Kouvelakis faz um ótimo balanço ao sopesar desde o

---

<sup>636</sup> A bem da verdade, no que diz respeito à necessidade de mover-se taticamente em vistas do Estado moderno, recordemos que, tal como nos é dado saber por sua correspondência com Arnold Ruge, Marx havia redigido uma "(...) petição requerendo os direitos cívicos dos judeus de Colônia". Cf. BENSÂÏD, in MARX, 2010, p. 22. Cabe lembrar ainda que Marx, em seu exílio auto-imposto, emigrou para a Inglaterra porque lá, país em que o capitalismo assume a sua forma mais clássica, à diferença da Alemanha e da França, o direito de organização política estava assegurado. Cf. MARX, 2011, p. 220.

reconhecimento da importância histórica das revoluções burguesas até a inesperada convergência com Hegel:

O grande mérito da Revolução Francesa, ele [Marx] diz, é que ela criou instituições representativas baseadas no sufrágio universal e na igualdade de todos os cidadãos perante a lei, e esse avanço é irreversível. Aprender tanto a sua importância quanto os seus limites é, *ipso facto*, definir o conteúdo e os objetivos de qualquer nova revolução, os quais terão de tomar as coisas lá onde a revolução precedente as deixou. (...) Porque, Marx diz, a Revolução Francesa não foi capaz, tanto quanto Hegel, de resolver o problema da transição da sociedade civil para o estado – e Hegel já tinha entendido esse fracasso em fazê-lo, no constante atraso que o separou do acontecimento, mesmo que aquele [fracasso] o vincule a ela (KOUVELAKIS, 2018, não paginado).

Contudo, como não deve ser difícil de ver a essa altura (e como esclarece o próprio Kouvelakis no prosseguimento de sua argumentação), diferentemente de Hegel, Marx entende que as revoluções burguesas – e, mais uma vez, a Revolução Francesa em especial, devido à radicalidade com que alguns de seus principais atores decidiram-se pela universalidade de seus propósitos – colocaram corretamente a questão. Em particular, essas revoluções teriam colocado corretamente a questão de como deve proceder a crítica do Estado enquanto tal, já que, doravante, o Estado é discernido de forma muito clara em sua clivagem relativamente à sociedade civil. Ou, de outra maneira, diremos que, com a Revolução Francesa, descortina-se uma outra divisão do sujeito moderno, que não coincide com aquela que faz entrar em contradição o sujeito da enunciação e o sujeito do enunciado, e que compõe um dos aspectos principais da divisão subjetiva de que ocupou-se muito especificamente Alain Badiou nas décadas de 1970 e 1980.

Com Marx, portanto, pode-se perceber que, antes de corresponder de forma adequada à sua dupla determinação, como queria Hegel, o indivíduo, na modernidade política, se divide em cidadão (*Staatsbürger*) e sujeito (*Untertan*), perfazendo um estranhíssimo compósito, um ser terrestre-celestial que, assim, daria lugar a uma contradição inconciliável. Nas inspiradas palavras de Marx:

Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um joguete nas mãos de poderes estranhos a ele (MARX, 2010, p. 40).



E, a bem da verdade, o que se chama de indivíduo na modernidade política nada mais é que a circunstância em que o burguês, em sua prática e aspirações cotidianas, tem de apresentar-se como se a desvelar a verdadeira estrutura de uma cidadania formal, motivo pelo qual Marx enfatiza que o “(...) homem real só chega a ser reconhecido na forma do indivíduo *egoísta*, o homem *verdadeiro*, só na forma do *citoyen abstrato*” (MARX, 2010, p. 53). Ou pelo menos é o que mostra a breve análise das constituições da França revolucionária de 1793 e de 1795 empreendida por Marx em *Sobre a questão judaica* (Cf. MARX, 2010, pp. 47 – 51): o homem universal de que elas falam e que pretendem resguardar em seus direitos de cidadão o seria de acordo com os critérios de uma liberdade alcançável unicamente por meio da afirmação de um exercício privado da fé, ou bem da contenção do indivíduo em seus próprios limites e da possibilidade dele desfrutar de sua propriedade como bem entender (as suas crenças incluídas no cômputo); assim como o seria de acordo com o critério de uma segurança [*surété*] cuja justificava fundamental corresponde à de estabelecer que “(...) o conjunto da sociedade só existe para garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade” (MARX, 2010, p. 50). Contraditoriamente, esse indivíduo não deixa de ser um homem “(...) privado de sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal” (MARX, 2010, p. 41). Isso porque o que está em questão não é a possibilidade de o burguês constituir a verdadeira substância da universalidade própria ao cidadão moderno, e sim o inevitável desmentido de que uma tal coisa ocorra. O que acontece pelo simples motivo de que, ao passo em que o burguês tenta lhe fornecer essa pretensa substância, a cidadania moderna se vê tomada de uma vacuidade inultrapassável: como se fosse uma bexiga, flexível o bastante para admitir um incremento em seu volume inicial, a cidadania moderna não poderia ser muito mais do que um invólucro, na melhor das hipóteses, continente do direito à propriedade e das determinações particulares que acompanhariam esta última, mas, a depender das circunstâncias, suscetível de ter os seus limites destruídos pelo acréscimo indefinido da matéria que a preenche. Em todo caso, nada haveria de orgânico nas relações que se estabelecem então entre a forma da cidadania moderna e a sua substância burguesa. A contradição, como deve estar claro, resulta de a propriedade privada não ser passível de universalização. Ou, de outra maneira, a contradição resulta do fato de que a propriedade privada não pode ser instituída com um alcance universal sem que as restrições particulares por ela implicadas sobrevenham à cidadania (pois, dessa maneira, forma e conteúdo seriam adequados um ao outro). E a sofística do mundo político moderno consiste precisamente nisso, a saber, em que o burguês tenha se transformado na medida de todas as coisas – ou melhor, em

que ele se tenha transformado na medida de todos os homens: “(...) o homem como *bourgeois* é assumido como homem propriamente dito e verdadeiro” (MARX, 2010, p. 50).

De seu ponto de vista limitado, Bauer não conseguiu enxergar que, a propósito da questão judaica, o que entrava em cena não era nenhuma sofística pessoal, como pretensamente seria o caso se cada um dos judeus que estivesse a reivindicar os seus direitos cívicos, ao mesmo tempo em que evitava abdicar de sua religião, houvesse encontrado nisso uma oportunidade de se aproveitar da constituição política moderna a fim de fazer uso de um discurso dúplice, ao exigir do Estado uma laicidade de que ele mesmo teria se desobrigado (o que causaria a impressão de eles terem preservado, contrariamente ao teor dessa mesma constituição, o que acabaria passando por um privilégio). O que há, na verdade, é a sofística do próprio Estado político (Cf. MARX, 2010, p. 41), enquanto a sua existência atesta tão somente uma libertação parcial e abstrata em relação à religião (a qual equivale, na prática, à possibilidade de crer nela em privado). De modo que é válido reiterar: por maiores que tenham sido os seus progressos, o Estado moderno não seria capaz de ultrapassar um determinado limite, este último devendo ser considerado, portanto, como um limite interno ao próprio Estado moderno. De fato, esse Estado serve como um meio para libertar os homens da religião, ao permitir que estes assumam uma outra relação para com ela; mas ele o faz de uma maneira necessariamente parcial, inaugurando com isso uma outra contradição, ou bem deslocando as velhas contradições para outros lugares. Tendo isso em vista, a reformulação do papel a ser desempenhado pela crítica deverá ter um amplo alcance. O que reverbera na interpelação que Marx ensaia fazer dos judeus (entendidos, obviamente, não como grupo religioso, mas como grupo cujos membros ainda não puderam aceder ao estatuto de cidadãos plenos dentro do estado alemão), interpelação que, como tinha de ser, acaba soando muito distinta da de Bauer:

Não estamos, portanto, dizendo aos judeus, como faz Bauer: vós não podeis vos tornar politicamente emancipados sem vos emancipar radicalmente do judaísmo. Estamos lhes dizendo, antes: pelo fato de poderdes vos emancipar politicamente, sem vos desvincular completa e irrefutavelmente do judaísmo, a *emancipação política* não é por si mesma a *emancipação humana*. Se vós, judeus, quereis vos emancipar politicamente sem vos emancipar em termos humanos, então a parcialidade e a contradição não se acham apenas em vós, mas também na *essência* e na *categoria* da emancipação política (MARX, 2010, p. 46).

Na interpelação de Marx, verifica-se uma atitude diversa, tendente ao universalismo porque motivada pela compreensão de que todos, não importa se judeus ou cristãos, encontram-se excluídos da emancipação humana – e seriam todos mantidos nessa situação de exclusão

precisamente devido às limitações da emancipação política representada e concretizada pelo Estado moderno. Ademais, por ser uma crítica do Estado enquanto tal, ela também se desdobra em crítica das tentativas de mobilizar os instrumentos tornados disponíveis por esse Estado para realizar a pretendida emancipação humana. E um curioso paralelo pode ser traçado desde esse amplo tracejado que a crítica desenha para si, posto que a via de Bauer tenha dado indícios de ser tão coercitiva quanto o fora a experiência do terror revolucionário.<sup>637</sup> Portanto, sob um certo aspecto, também vale para Bauer o que Kouvelakis conclui a propósito da crítica que Marx dedicou aos jacobinos:

a fase jacobina da Revolução – e a sentença jacobina que “declarou a Revolução como sendo permanente” – podia somente prolongar, através de meios coercitivos, o “ato sensacional” alcançado no registro político; para ir mais fundo, ela teria de transcender os seus próprios limites internos (KOUVELAKIS, 2018, não paginado).

Esses limites internos têm que ver, naturalmente, com a materialidade que percorre toda a extensão do problema da emancipação humana. Assim, convém captarmos aqui as linhas gerais de uma brilhante análise que, um pouco por obra do acaso, restou apenas esboçada na direção materialista que Marx tentou imprimir à sua empresa crítica: ela consistiria na investigação da situação sócio-histórica do judeu a fim de, só então, compreender o que efetivamente moveu obstáculo a que ele se emancipasse. Bem entendido, não a situação do judeu sabático, como Bauer acreditava ser o caso, mas a do judeu cotidiano (Cf. MARX, 2010, p. 56), que tem de ganhar a sua vida num mundo em que prevalece o uso prático que o burguês lhe emprestou. E, de acordo com Marx, ao adotar essa perspectiva, a emancipação dos judeus (como a de todos os homens) teria de mostrar-se realizável unicamente através de sua emancipação em relação ao dinheiro e aos negócios, sendo essas duas circunstâncias dois momentos fundamentais de sua separação como grupo social que viria pôr-se à parte dos demais homens. Com essa prevenção, os judeus poderiam, enfim, ser apreciados em sua verdadeira existência histórica - o que testemunha um posicionamento teórico fundamentalmente estranho a qualquer ilusão quanto a caracterizar a religião ou mesmo a etnia judaicas como elementos eternos e imutáveis. Donde a afirmação categórica de Marx: “O judaísmo não se conservou apesar da história, e sim através da história. (...) É das suas próprias entranhas que a sociedade burguesa gera continuamente o judeu” (MARX, 2010, p. 57). Essa visão, a um só tempo materialista e capaz de acolher demandas universais, permite discernir o

---

<sup>637</sup> Afinal, o ateísmo cívico de Bauer não deixa de ser uma versão muito mais radical e impraticável do culto ao Ser Supremo defendido por Robespierre.

judeu, não como um simples resto anacrônico, que não teria podido ainda assimilar-se à ordem política moderna, mas como uma existência histórica que, contraditoriamente, essa mesma ordem sócio-política produz e reproduz (e, como sabemos, trata-se, aí, de uma existência histórica que, a certa altura, essa ordem sócio-política virá a rejeitar violentamente, e com uma violência inédita). Com isso, prenuncia-se a análise mais madura que Marx fará do sistema capitalista, atinente ao caráter desigual e combinado de seu desenvolvimento global<sup>638</sup>: repare-se, pois, que, desse ponto de vista, ainda que o capitalismo não possa ser visto como tendo originado certas categorias da divisão social, é ele que as reproduz, e as reproduz com um marcado caráter de resto, por exemplo, como terá acontecido historicamente à mulher, ao judeu, ao cigano, ao negro etc.<sup>639</sup> Por conseguinte, existe nesse processo um traço próprio de um construto, porque nele se traduz uma infausta tentativa de animar o inanimado (no caso de seu trabalho maduro, o quase-vivente Capital) - um pouco como se se tratasse da confecção de um *Golem*, esse artifício quase-vivente conjurado para auxiliar e defender a comunidade em meio à qual ele “nasce”, mas que, sendo inevitavelmente levado ao descontrole, acaba por representar uma verdadeira ameaça para ela. Ou, para dizê-lo com a elegância de Marx, tal como expressa numa famosa frase do prefácio à primeira edição de *O Capital*: o morto tolhe o vivo (Cf. MARX, 1996, p. 131).

Essa aptidão para apreender a condição de compósito da sociedade moderna – a qual é captada em diferentes instâncias de maneira a desvendar uma forma inédita, própria a essa

---

<sup>638</sup> Conforme a formulação de Trotsky, que desenvolve esse aspecto do pensamento de Marx. Cf. BENSÁID, 2010.

<sup>639</sup> Esse importante princípio materialista deverá orientar toda uma série de investigações teóricas, como o indica a seguinte declaração de Eric Williams em seu clássico *Capitalism and slavery* [*Capitalismo e escravidão*]: “Aqui, então, se encontra a origem da escravidão negra. A razão foi econômica, não racial; tinha a ver não com o trabalhador, mas com o quão barato era o trabalho” (WILLIAMS, 1994, p. 50). Sem dúvida, uma abordagem marxista consequente não reduz todas as questões humanas à emergência histórica do capitalismo, o que seria tão somente absurdo. Por exemplo, não foi o capitalismo que introduziu a escravidão no continente africano. Foi o capitalismo nascente, no entanto, que transformou a escravidão num mercado imensamente lucrativo, a ponto de que o monarca do recém-descoberto reino do Kongo, Nzinga Mbemba Affonso, ele mesmo um senhor de escravos, denunciasse, em correspondência com o rei de Portugal, as consequências nefastas dos sequestros cada vez mais frequentes de seus súditos livres realizados tanto por portugueses quanto por outros de seus súditos livres: “Dia a dia, os traficantes estão raptando o nosso povo – crianças deste país, de nobres e vassalos, até mesmo pessoas de nossa própria família. Essa forma de vício está tão difundida que nossa terra acha-se completamente despovoada” (Cf. HOCHSCHILD, 1999, p. 22). A razão alegada pelo rei para que seus súditos se voltassem uns contra os outros era o afluxo nunca antes visto de mercadorias: “Muitos de nossos súditos cobizam avidamente as mercadorias portuguesas que vossos súditos trazem a nossos domínios. Para satisfazer esse apetite incomum, apoderam-se de outros súditos negros livres” (Cf. HOCHSCHILD, 1999, p. 22). Confirmando quase que de maneira profética o que pensava Marx, na medida em que condiciona a existência material da maior parte da humanidade, o capitalismo redimensiona todas as relações sociais, até mesmo aquelas que o antecedem. E, nesse sentido, Badiou é ainda um marxista: para ele, qualquer política verdadeiramente emancipatória tem de apontar para fora do capitalismo. O que a sua teoria permite ver com maior clareza, no entanto, é que o caráter afirmativo requerido por uma efetiva política comunista não pode resultar propriamente da negação do capitalismo.

sociedade, em que se imbricam o abstrato e o concreto – pode ser entendida estar presente já na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Assim, por meio da crítica ao "empirismo" de Hegel, Marx como que dava a ver o aspecto monstruoso do Estado concebido pelo filósofo alemão: uma monarquia constitucional que, nos tempos do republicanismo ressurgente, faz com que o seu construto teórico pareça traír um plano de composição simultaneamente moderno e gótico – um pouco como se ele fosse um correlato, em teoria política, daquela criatura imaginada por Mary Shelley em seu mais célebre romance.<sup>640</sup> Pois, recapitulemos, a doutrina hegeliana do direito ousava conservar à testa do Estado essa relíquia de que a Revolução Francesa havia se dispensado tão brutalmente: a cabeça de um rei.<sup>641</sup> E, coisa ainda mais espantosa, ela o fazia como se reencontrasse nessa cabeça - que nada mais era que a culminância das linhagens sucessivas das quais ela descenderia -, quase como se coroada pelo espírito, uma verdadeira razão do Estado, que se encontrava, então, respaldado pela efetividade do conceito. De sua parte, o importante para Marx não era apenas evidenciar o ridículo de algumas dessas formulações, mas expor, de igual maneira, a sua pertinência, que não coincide com aquela que lhes reconhecia o seu autor, mas que se mantém obliquamente, pelas contradições reais a que elas dão um certo relevo, mesmo que através das distorções de uma filosofia tida como repleta de metafísica.<sup>642</sup> Por exemplo, a sua leitura registrada acima, do direito na idade média como exceção, tem de ser reconhecida falar mais sobre a Alemanha de seu tempo do que sobre o feudalismo propriamente dito: a passagem em que, a partir da idade média, a propriedade

---

<sup>640</sup> Vale lembrar que o romance *Frankenstein* teve uma de suas inspirações nos experimentos com eletricidade conduzidos por Luigi Galvani no final do século XVIII, que descobria, dessa maneira, a possibilidade de estimular os nervos dos membros decepados de uma rã, recriando, pois, num cadáver, movimentos que seriam atribuíveis a um ser vivo: desde a descoberta desse impulso "moderno" da eletricidade, a escritora imagina a possibilidade de rearranjar as partes de diversos cadáveres e dar-lhes nova vida. De maneira semelhante, Hegel teria encontrado no impulso da constituição política moderna uma forma de conferir nova vida à autocracia do estado prussiano, que, afetado das reviravoltas de seu tempo, passou como que à existência de um morto-vivo, ao mesmo tempo novo e velho. Há um detalhe que parece ser meramente anedótico, mas não o é: o intervalo de publicação entre a *Filosofia do direito* e o romance de Mary Shelley é de apenas três anos. Obviamente, não existe relação direta entre os dois livros. Mas ambos trazem as marcas da Revolução Francesa: como argumentado num artigo que Michel Vovelle assina junto com Lisa Catron e Edgar Newman (Cf. CATRON, NEWMAN & VOVELLE, 1993), a escritora britânica realmente poderia ser vista representar esse acontecimento político como um monstro engendrado pelas Luzes. Essa remissão a uma obra de arte que, até onde sabemos, não causa de Badiou nenhuma comoção especial pode afigurar-se completamente arbitrária, não fosse o fato de que a crítica do jovem Marx como que ter jogado um contra outro Hegel e Mary Shelley: a representação monstruosa dessa ficção científica pioneira não é evidenciada caber somente à revolução e a suas aspirações prometeicas, mas sobretudo ao Estado pós-revolucionário que se tornou incapaz de reconhecer a prevalência das forças políticas revolucionárias em seu próprio tempo.

<sup>641</sup> Relíquia, aliás, de que a nação onde surgiu e prosperou o liberalismo não foi capaz de livrar-se completamente.

<sup>642</sup> A nossa constatação talvez pareça exagerada, como se tivéssemos entrevisto nesse primeiro lampejo crítico do pensador alemão a luz de uma fulguração ulterior. Mas é o próprio Marx quem a formula muito expressamente na Introdução à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*: "Se, pois, o *status quo* do sistema político alemão exprime a *consumação* do *ancien régime*, o cumprimento do espinho na carne do Estado moderno, o *status quo* da ciência política alemã exprime a *imperfeição do Estado moderno* em si, a degenerescência da sua carne" (MARX, 2005, p. 152).

privada é vista como “*existência genérica do privilégio*” encontra nesse período histórico somente uma evidência suplementar, prestando-se, antes, a explicitar a insuficiência conceitual da filosofia do direito de Hegel quando esta se limita a racionalizar as estruturas jurídicas existentes. Contudo, na perspectiva de Marx, se bem considerada, através das lentes de seu particularismo alemão, essa filosofia também consegue expor como estariam divorciados o Estado e a moral na modernidade: “É, antes, um grande mérito de Hegel, ainda que inconsciente sob um certo aspecto (...), ter apontado à moral moderna o seu verdadeiro lugar” (MARX, 2005, p. 123). Isso porque, ao designar na propriedade privada o princípio da personalidade abstrata, ela tem de colocar em questão, por intermédio de seu confronto com a realidade alemã, o caráter abstrato e, no limite, ilusório das garantias do próprio direito. O que ocorre em razão de que, na Alemanha, o estatuto jurídico da propriedade privada tinha de funcionar como um índice da permanência das instituições feudais no privilégio que elas continuavam a marcar - pois, quanto à discussão conduzida por Marx nessa passagem, percebe-se esse efeito a propósito de uma instituição em particular, a saber, a do morgadio, que, de acordo com o que acabava por estabelecer a filosofia de Hegel, seria uma condição para o exercício do poder legislativo, contrariando, portanto, a universalidade pretendida por esse poder na modernidade. Nesse quadro, as meras reformas institucionais dificilmente poderiam bastar àquela situação, já que, antes de corresponder ao objetivo de democratizar a Alemanha, elas continuariam servindo à particularidade dos poderes instituídos (em verdade, esse o único motivo para que fossem admitidas por eles); e esse dado, somado à ocasião em que é movido a refletir sobre as limitações da emancipação política possibilitada pelo próprio Estado moderno, fará com que o pensador alemão encontre no atraso uma espécie de verdade do progresso, a desvendar uma lógica que mais tarde será desenvolvida com consequências nada menos que dramáticas. Dessa maneira, Marx terá sido capaz de reconstituir percursos não-orientáveis da razão, onde viria enodar-se o próprio Esclarecimento: a sua empresa crítica não se limita a mostrar como a Alemanha encontrava-se defasada em relação à modernidade europeia, prontificando-se, por outra, a mostrar como a própria modernidade encontrava-se defasada em relação a si mesma<sup>643</sup>, quer no centro ou na periferia de sua expansiva geografia (que, a mais e mais, coincide com a geografia mundial, ou é vista constituí-la propriamente).

---

<sup>643</sup> Como indicado no item “II. 13” da segunda parte deste trabalho, sintoma era precisamente o nome encontrado pela psicanálise para acusar essa mesma circunstância, que é aquela em que a própria razão faz claudicar a si mesma. Assim, não é indiferente o fato de que Lacan tenha dito, no vigésimo segundo ano do seminário, que a origem da noção de sintoma deve ser encontrada, não em Hipócrates, mas em Marx (LACAN, 1974/75, p. 57).

Certamente, não caberia dizer que Marx sempre obteve os mesmos resultados quando se pôs a trabalhar com esse novo operador lógico – ainda mais se se trata desse período inicial, em que o tal operador existe unicamente em seus primeiros lineamentos, e de forma incipiente, se não patentemente incompleta (isto é, incompleta do ponto de vista daquilo que o teórico virá a realizar). Afirmar categoricamente uma tal constância equivaleria a concluir que foi concedido ao pensador vaticinar o destino do mundo desde a sua província alemã. Tanto no tempo como no espaço, entretanto, Marx estava ainda muito distante de sua concepção do capital como valor que se valoriza a si mesmo (concepção a partir da qual podem desenvolver-se mais radicalmente as consequências de um desenvolvimento global que seria sumamente contraditório no conjunto de seus efeitos): sem o episódio crucial de seu auto-exílio, que o leva primeiro a Paris, e depois a Londres, não podia completar-se ainda a trajetória da elaboração de alguns de seus mais importantes conceitos. Entre um e outro instante, portanto, o deslocamento, tanto físico como teórico, se faz imprescindível para a consumação de seu aparato conceitual: depois de instalado na Inglaterra, com a sua militância junto ao movimento organizado dos trabalhadores e as suas longas incursões na Biblioteca Britânica, Marx pôde apreender toda uma outra faceta do mundo moderno. Assim, com a elaboração de *O Capital* e das obras que lhe seriam contíguas na sua produção, o pensador alemão coloca em causa a especificidade da propriedade privada nessa época histórica denominada capitalismo. Com o que ele faz valer uma outra divisão correspondente a um núcleo dialético ainda mais promissor em seu poder de análise do mundo moderno, que seria aquela a distinguir o valor de uso e o valor de troca como determinações essenciais, porém, contraditórias da categoria elementar do capitalismo, qual seja, a mercadoria. Uma elaboração como essa, a culminar na ideia formidável de um fetichismo das mercadorias, não estava desde sempre prevista pelo instante inaugural da crítica que Marx endereçou a Hegel em sua juventude. Entretanto, a relação entre esses dois momentos – que são dois momentos em que, de maneiras diversas, afirma-se o imbricamento moderno do concreto e do abstrato – não pode ser concebida nem como uma ruptura absoluta, e tampouco como se fosse de pura indiferença. Não podemos nos esquecer que *O Capital* não é exatamente um tratado de economia, mas, antes, uma radical crítica à economia política. O que significa que não existe nesse extremo da produção intelectual de Marx nenhuma redução do político à esfera sócio-econômica, como se a política pudesse traduzir-se inteiramente como demanda de redistribuição equânime de renda. Na crítica da economia sempre está compreendida a expectativa de libertar a dimensão do político dos entraves que lhe impõe a forma mercadoria. Assim, se as elaborações conceituais mais tardias de Marx não devem ser entendidas derivar completamente das mais antigas, elas pelo menos

devem ser apreendidas como se a estruturar-se na tentativa de situar aquelas e providenciá-lhes uma resposta que esteja à sua altura (ou, alternativamente, a evitar que lhe sejam dadas falsas respostas<sup>644</sup>). Da mesma forma, aquilo que do tratamento dialético dispensado à análise do sistema produtor de mercadorias se encontrava de alguma forma renunciado nas primeiras concepções materialistas do pensador alemão tampouco diria respeito à redução da política à supressão da propriedade privada<sup>645</sup>, ou bem à perspectiva de que o Estado desaparecesse para dar lugar a um mundo de trocas perfeitas e, portanto, justas. A seguinte elaboração de Kouvelakis, irretocável, nos encaminha justamente nessa direção, ao apontar as principais implicações teóricas e práticas do pensamento revolucionário do jovem Marx:

Mas disso [isto é, da explicitação da limitação que a propriedade privada significaria para a emancipação política moderna] decorre necessariamente um abandono do político pelo social, como mantém [a esse respeito] uma certa *doxa*? A resposta é não, e num duplo sentido. Para começar, o estado político “desaparece” somente na medida em que é uma entidade separada, um poder que adquiriu autonomia e clama representar a totalidade. Ele é “dissolvido” no processo constitutivo da “verdadeira democracia”. A dupla prioridade defendida por Marx – da democratização sobre a democracia, e da prática sobre as instituições – é levada à sua conclusão lógica pela “verdadeira democracia”, a qual redefine a política em termos de poder constituinte, ou [nos termos d]o poder expansivo de transformar o real. Em outras palavras, Marx não é em nenhum sentido um “liberal invertido” que prediz a absorção da política pela sociedade civil restaurada na transparência de seu princípio básico; ele é um pensador de condições eminentemente políticas constitutivas de sua expansividade, da abolição da separação entre o estado (meramente) político e a sociedade civil (KOUVELAKIS, 2018, não paginado).

Se, mesmo guiando-se pelo horizonte prático de um governo proletário, o pensamento de Marx não se traduz nunca na redação de um tratado sobre a melhor maneira de conduzir um tal governo, é porque esse pensamento adquire feições decididamente metapolíticas.<sup>646</sup> O que

---

<sup>644</sup> Afinal, como diz Marx numa carta a Ruge, essa tarefa deve corresponder à de uma “(...) crítica inescrupulosa da realidade dada” (MARX, 2010, p. 71). Inescrupulosa, entenda-se, porque não mede as suas consequências, e nem se intimida face à oposição que provoca nos poderes constituídos.

<sup>645</sup> Se a supressão da propriedade privada pode ser entendida como *conditio sine qua non* da verdadeira política, nem por isso uma deve ser confundida com a outra. Esse o provável motivo para que, em uma carta, Marx tenha dito a Ruge que “(...) comunismo e supressão da propriedade privada não são de maneira alguma idênticos” (MARX, 2010, p. 71).

<sup>646</sup> Feições metapolíticas as quais Kervégan entende, por boas razões, remontar a Hegel. Cf. KERVÉGAN, 2018, p. 119. Esse princípio metapolítico está sintetizado de maneira magistral num trecho de uma carta de Marx a Ruge: “Nada nos impede, portanto, de vincular nossa crítica à crítica da política, ao ato de tomar partido na política, ou seja, às lutas *reais*, e de identificar-se com elas. Nesse caso, não vamos ao encontro do mundo de modo doutrinário com um novo princípio: ‘Aqui está a verdade, todos de joelhos!’ Desenvolvemos novos princípios para o mundo a partir dos princípios do mundo. Não dizemos a ele: ‘Deixa de lado essas suas batalhas, pois é tudo bobagem; nós é que proferiremos o verdadeiro mote para a luta’. Nós apenas lhe mostramos o porquê de ele estar lutando, e a



não chega a ser uma cessão à utopia, utilizando-se essa palavra aqui no sentido de corresponder a uma fabulação que absolutamente não teria lugar no mundo - como seria o caso, digamos, com a Icária de Étienne Cabet, sorte de *epokhé* da sociedade moderna<sup>647</sup>, imaginável apenas se se admite que as circunstâncias políticas reais teriam deixado de valer para uma determinada localidade (a qual se presta, assim, a ser imaginada como uma ilha ou uma fortaleza). Em contraposição às fabulações utópicas, a metapolítica de Marx configura-se a partir daquilo que, numa dada circunstância, ao mesmo tempo em que deve ser considerado existir de alguma maneira, não encontra realmente um lugar na ordem das coisas então estruturada. Nas palavras esclarecedoras de Kouvelakis:

O governo proletário não é um estado ideal a ser realizado no futuro, não [é] uma versão negativa da monarquia burguesa; ele é aquilo que, na sociedade burguesa (coroada [na Alemanha] com um rei pertencente ao *ancien régime*), confronta essa sociedade com sua própria impossibilidade, sua pura diferença (KOUVELAKIS, 2018, não paginado).

Na sociedade moderna, centrada em torno da categoria da propriedade privada, essa existência impossível de ser situada porque sempre deslocada relativamente à posição que lhe seria assinada só pode ser a do proletariado: tendo de ocupar o lugar daqueles que não têm lugar, ao mesmo tempo em que é impelido a uma sorte de deslocamento contínuo (posto que, para sobreviver, ele tenha de “se virar”), ele impeliria a sociedade a uma transformação sem precedentes. Como o diz Marx, na Introdução à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*: “Quando o proletário exige a *negação da propriedade privada*, apenas estabelece como *princípio da sociedade* o que a sociedade já elevara a princípio do *proletariado* e o que *este* já involuntariamente encarna enquanto resultado negativo da sociedade” (MARX, 2005, p. 156). A existência desse princípio negativo no seio da sociedade moderna fornece a ocasião para repensar em que medida a filosofia viria a deparar a efetividade do conceito de liberdade nas práticas correntes da (meta-)política, a ponto de dar ensejo à formulação de um novo imperativo categórico, como consta da mesma Introdução mencionada há pouco:

A crítica da religião alemã termina com a doutrina de que *o homem é o ser supremo para o homem*. Termina, por conseguinte, com o *imperativo categórico de derrubar todas as condições* em que o homem surge como um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível (...) (MARX, 2005, p. 151).

---

consciência é algo de que ele *terá de* apropriar-se, mesmo que não queira” (MARX, 2010, p. 72). A metapolítica de Marx, tanto como a metapsicologia de Freud, é uma elaboração conceitual que indica como um novo sujeito não pode ser compatível com uma metalinguagem.

<sup>647</sup> Balibar é quem fala das utopias como uma *epokhé*. Cf. BALIBAR, 2011, p. 64.

Ainda que, por herança do estruturalismo, os termos sob os quais se pensa a emancipação humana talvez não coincidam de todo com o que viria a elaborar em seguida o jovem Marx (digamos, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*), a tradição política a que Badiou tenta dar continuidade é precisamente essa que, em oposição a toda forma de opressão e de exploração, estabelece um novo imperativo categórico: ao pensador francês, na década de 1970, o espírito desse novo imperativo inspirará a proposta teórica de discernir através das mais diversas situações históricas o que ele chama então de “invariantes comunistas”, compreendendo numa mesma série de acontecimentos a revolta dos escravos liderados por Spartacus, a revolta de camponeses encabeçada por Thomas Münzer, a Comuna de Paris, a Revolução Russa e, mais próxima dele mesmo porque pertencente à sua época, a Revolução Cultural Chinesa. Como advertido acima, trata-se da mesma tradição teórica que se inicia com a exposição das limitações da cidadania moderna, ao explicitar a divisão política que atravessa o sujeito depois da Revolução Francesa. Para ela, o *subjetus*, mesmo depois de ser metamorfoseado pela compreensão de uma soberania pós-revolucionária, ainda carrega em si a marca da servidão. Contudo, para essa tradição, não se trata propriamente de enxergar na cidadania assegurada pelo Estado uma mera ilusão, ou bem uma modalidade inconsciente das práticas de coação dos indivíduos pelos poderes instituídos: ela não é apenas a ocasião de o indivíduo ser interpelado por esses poderes, a corresponder integralmente, nesse caso, às diferentes maneiras de ele ser condicionado de acordo com as práticas que tomam corpo nos aparelhos ideológicos do Estado – cuja matriz, se não pode ser localizada na religião cristã, encontra nela um exemplo em que a sua estrutura se faria particularmente explícita.<sup>648</sup> Recapitulando a forma como Marx pensava a ideologia<sup>649</sup>, a divisão ideológica diria respeito, não à (falta de) exatidão com que a realidade é percebida pelos diferentes atores sociais, e sim – e em primeiro lugar – às lutas políticas antagônicas a que a sociedade moderna serve de palco. Obviamente, o ponto de Marx não era o de estabelecer que as ideias não têm parte nas práticas históricas de exploração e de dominação de classe: ele diz muito explicitamente em *A ideologia alemã* que as “(...) ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes” (ENGELS & MARX, 2007, p. 47), as quais, segundo ele, têm de apresentar-se como sendo de interesse comum de toda a sociedade, quando, na verdade, elas favoreceriam apenas uma

---

<sup>648</sup> Cf. ALTHUSSER, 1996, p. 135.

<sup>649</sup> Taxada por Althusser como se informada completamente por um método “positivista-historicista”. Cf. ALTHUSSER, 1996, p. 125. Curiosamente, no que diz respeito ao pormenor a que corresponde essa maneira de classificar *A ideologia alemã*, Ruy Fausto segue uma linha de raciocínio muito semelhante. Cf. FAUSTO, 2002, p. 98. Ambas as considerações são pertinentes, mas elas não levam em conta essa dimensão que não pode ser completamente traduzida na positividade dos fenômenos sociais, qual seja, a dimensão de uma prática política emancipadora.

determinada classe. Entretanto, se as ideias têm realmente parte nessas práticas, a sua efetividade continua sendo limitada: a escrita dessa obra em particular, em co-autoria com Engels, dá-se em resposta àquilo que se entende como a ineficácia da prática crítica dos ideólogos alemães (entre os quais eram listados Bauer e Feuerbach), que, acreditando em demasia na capacidade das ideias de dominar e determinar a história humana (ou seja, acreditando em demasia que era preciso falar a “língua” das ideias), não se tornavam capazes de opor à fraseologia instituída senão uma outra fraseologia (Cf. ENGELS & MARX, 2007, p. 84). Dessa forma, de maneira significativamente distinta, ao perguntar sobre as relações entre a filosofia e a realidade alemãs, Marx quer indicar justamente como poderiam prevalecer ideias radicalmente diferentes e mesmo opostas às ideias vigentes. Ou seja, por meio de uma exortação à prática política, de organização da única classe com um potencial verdadeiramente revolucionário porque a única passível de universalidade, é que Marx esforçava-se por pensar a viabilidade da transformação do mundo e das ideias que este sustenta: segundo ele, para levar adiante o combate subjetivo prescrito por uma crítica que desejava estabelecer o livre exercício das forças criativas que seriam devidas ao homem, era preciso recuperar a sua dimensão eminentemente prática porque inescapavelmente política. E, quanto à produção intelectual de Badiou na década de 1970, a escrita (em co-autoria com François Balmès) de *De l'idéologie* é nada mais que uma primeira tentativa de, com um certo amparo na história prática do marxismo e das lutas populares contra a opressão e a exploração, dar lugar à reflexão quanto a como se dá a escansão dessa batalha subjetiva, que é relativa a algo simplesmente irrepresentável (ou inobjetivável) de acordo com os parâmetros práticos disponibilizados pela ideologia dominante (Cf. BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, p. 127).

\*

Pelo que foi desenvolvido até aqui, nós agora podemos dizê-lo muito claramente: do ponto de vista da tradição inaugurada por Marx, a batalha política onde a filosofia deve intervir pode ser dita subjetiva não somente por aquilo que seria a sua repercussão sobre a subjetividade dos homens (o que, segundo o jovem Marx, teria consequências que abarcam até mesmo as experiências de ordem estética)<sup>650</sup>, mas especialmente porque, nela, estaria em questão o

---

<sup>650</sup> A assimilação dessa dimensão estética em sua teorização do homem como ser genérico indica que, com essa noção, Marx visava abarcar todo o amplo espectro das virtudes criadoras que se vinculam prioritariamente ao que é subjetivo. Nesse sentido, o conceito de sujeito de Badiou se pretende muito claramente como um herdeiro do pensamento de Marx. No entanto, se a teorização do homem como ser genérico devia muito a Bauer e a Feuerbach, por sua crítica à alienação da essência do homem nas formas da consciência religiosa, Badiou não pressupõe mais qualquer essência humana alienada que devesse ser restituída em sua totalidade: para este filósofo que se atreveu

*subjetcum* do proletariado. Isto é, estaria em questão a existência, tanto real quanto conceitual, de uma classe detentora do potencial de efetivar a universalidade da liberdade política humana. Sob esse aspecto - o qual Badiou, a partir da década de 70, se esforça por trazer à luz em suas consequências lógicas mais radicais e propriamente caras ao real da *práxis* revolucionária -, o proletariado não corresponderia de maneira alguma à figura de uma simples permuta, como se ele repousasse sobre uma pobre combinatória que pretendesse reverter a totalidade do mundo estruturado em torno da categoria da propriedade privada de maneira a favorecer, enfim, os despossuídos. Mais uma vez, Kouvelakis é quem nos indica o caminho a ser seguido, ao explicar o que advém de conceber o proletariado como a “corporificação da impossibilidade de uma completa totalidade”:

Em outras palavras, poderia o proletariado ser, não uma figura invertida da totalidade, mas a corporificação da impossibilidade de uma completa totalidade, o absoluto movimento de mediação, o lugar vazio designando o vazio irreduzível na ordem existente? Se sim, “proletariado” nomeia aquilo que previne a totalidade de jamais alcançar um fechamento, porque ele aponta, precisamente, para o antagonismo dentro da totalidade, um antagonismo que não pode ser superado enquanto essa totalidade se desenvolve dentro de seus próprios limites (KOUVELAKIS, 2018, não paginado).

Não caberia dizer, portanto, que o mundo por vir deve ser criado à imagem e semelhança do proletariado, e isso pelo simples motivo de que a sua imagem, tal como refletida no espelho do capitalismo, é sempre impedida de coincidir com a silhueta daquilo que, nessas circunstâncias, se reconhece efetivamente como estando dotado de um porte humano. Antes, é a sua atividade produtora, verdadeiro sustentáculo do capitalismo, que se torna depositária da expectativa de que as limitações da representação política moderna possam, por fim, ser superadas: os responsáveis pela construção desse mundo que vem a existir sob a égide do capitalismo – mundo que, de alguma maneira, é inédito em várias de suas realizações materiais –, eles é que deveriam estar em condições de reconstruí-lo.

Portanto, o que mais uma vez se delineia, desde o *subjectum* do proletariado, é uma radical crítica ao Estado moderno. E, para alguém que teve no Maio de 68 a experiência mais decisiva de sua formação política, não admira que as limitações do Estado moderno continuem a representar um problema insolúvel se mantido dentro dos limites dessa forma que a razão encontrou para dar corpo à liberdade humana. Na época desse acontecimento (que teve lugar

---

a dividir o anti-humanismo francês, os homens são capazes de se incorporar a uma verdade, mas nem por isso as verdades seriam essencialmente humanas.

apenas um mês após o assassinato de Martin Luther King Jr.), há não muito tempo, a mais longeva democracia do mundo ainda era oficialmente um país segregado (deixando de sê-lo somente com o *Civil Rights Act*, que data de 1964). E, como mostra uma passagem de *Théorie de la contradiction*, Badiou não se esquecia que o movimento pelos direitos civis dos negros nos Estados Unidos, que conseguira avançar o difícil passo de forçar a democracia norte-americana em direção àqueles que supostamente seriam os seus fundamentos, havia sido saudado por Mao Tsé-Tung em uma assim denominada “Declaração para apoiar os afro-americanos em sua justa luta contra a discriminação racial praticada pelo imperialismo americano”. Lê-se na citação que, então, Badiou fazia de Mao: “O execrável sistema colonialista e imperialista, cuja prosperidade começou com a escravidão e o tráfico dos negros, desaparece com a emancipação completa dos negros” (MAO, apud in BADIOU, (1975)/2012e, p. 73). O que, certamente, leva a pensar na proximidade histórica, tanto biográfica quanto espaço-temporal, de Badiou com a permanência do passado colonial europeu: nascido em Rabat, então capital de um Marrocos que ainda era um protetorado da França imperialista, uma de suas primeiras experiências políticas<sup>651</sup> é aquela providenciada pela oposição popular à guerra da Argélia, brutalmente reprimida pelo estado francês (brutalidade sem comparação possível, no entanto, com a repressão sofrida pelos colonos argelinos). Portanto, não nos esqueçamos que, na segunda metade do século XX, o significado de *subjectus* conserva também uma proeminente faceta colonial, pois ele designa igualmente – mesmo que não de igual maneira<sup>652</sup> – os súditos das extensões imperiais que os europeus ainda mantinham além-

---

<sup>651</sup> Experiência também decisiva, mesmo que não tão decisiva quanto a de 68, por não corresponder exatamente à percepção “afirmativa” de que a política, entendida num sentido pleno, seria efetivamente possível.

<sup>652</sup> Quanto a essa questão, é importante recapitularmos a insistência de uma espécie de fantasma que assombrava os colonizadores europeus: o da legião de seres humanos a quem não seria possível reconhecer qualquer igualdade política porque, se houvesse representação proporcional nos domínios europeus de além-mar, então, devido à enorme desproporção populacional entre uns e outros territórios, aqueles que se queriam senhores se veriam preteridos quanto a seu poder decisório. Um argumento que Carl Schmitt, com o habitual despudor (e a consequente disposição para reconhecer fatos desagradáveis), usava para defender que o fundamento do que se chamava então de democracia era nada menos que a desigualdade dos súditos dos Impérios europeus: “Será que o Império Britânico se baseou nos direitos universais e iguais de voto de todos os seus habitantes? Nessas bases ele não teria se mantido nem uma semana; os negros, em sua mais absoluta maioria, teriam suplantado os brancos. Mesmo assim, o Império Britânico é uma democracia. Algo semelhante ocorre com a França e outras potências” (SCHMITT, 1996, pp. 11 e 12). Um romance de nome no mínimo sugestivo, *A arte francesa da guerra*, de Alexi Jenni - romance que, por acaso, submete ao escrutínio de uma rigorosa ficção todo o arco de embates militares entretidos pela França durante o período correspondente à infância e à juventude de Alain Badiou, destacando-se a sequência que compreende a resistência à ocupação alemã, a guerra da Indochina e a guerra da Argélia -, registra essa desproporção representativa: “O governo da França não quer saber do direito de voto porque ele enviaria cem deputados daqui [, da Argélia,] ao parlamento. Os europeus daqui não querem saber de igualdade porque seriam engolidos. Oito para um, e tantas crianças” (JENNI, 2014, p. 485). Desproporção que o romance não deixa de escrutinar ainda mais rigorosamente, ao sugerir que o domínio colonial contra-pesa a desvantagem numérica dos senhores com uma compensação no registro bélico, pelas baixas que se dispõe a causar no lado dos súditos. No livro, o narrador - que é instigado pela transmissão televisiva da primeira guerra do golfo (1990 - 1991) a se confrontar com o passado recente, ainda que desconhecido para ele, de guerras travadas pela nação francesa -,

mar (dado que os impérios no continente europeu - ou pelo menos na Europa central - houvessem soçobrado com a primeira guerra mundial, ou, no máximo, com a tentativa fracassada e suicidária de instituir um terceiro *Reich*).

Nesses dois exemplos – o da luta dos negros nos Estados Unidos para terem os seus direitos mais básicos reconhecidos pelo estado e o dos colonos que se insurgem contra a sua sujeição a um governo estrangeiro, intentando, dessa maneira, constituir para si mesmos um novo estado –, depara-se uma complexa situação política a ser analisada tanto nas evidências empíricas quanto nas implicações lógicas de sua circunstância local. Poder-se-ia concluir, a partir de algumas das premissas da tradição comunista que expomos até agora, que ambas as reivindicações estariam atravessadas de uma limitação política insuperável. Mas, desde o novo imperativo categórico divisado pelo jovem Marx, pode-se ensaiar a apreciação dessas questões a partir de um ângulo franqueado pela universalidade, pois trata-se de duas situações particularmente oportunas para observar como a representação política moderna existe em descompasso relativamente à integração de todo o gênero humano à atividade tida de maneira global como estritamente necessária para a subsistência de todo e qualquer indivíduo (exceto, é claro, daqueles que seriam os detentores dos meios de produção), a saber, o trabalho. Donde se segue a importância crucial da pergunta “onde se encontra o proletariado?” – pergunta que, como vimos, em *Théorie du sujet*, Badiou diz não ser respondível “(...) nem pela empiria de uma designação, nem pela transparência de uma reflexão” (Cf. BADIOU, 1982, p. 296). Dotando essa pergunta do devido relevo, nota-se que as virtudes requeridas para a análise da realidade do existente não coincidem com aquelas requeridas pela direção de uma nova política. É por isso que, em *De l'idéologie*, Badiou e Balmès dão destaque à vocação e à dedicação militantes de Marx e Engels: "Durante toda a sua vida, Marx e Engels conceberam a si mesmos como dirigentes do partido trabalhador internacional e foram parte integrante [*partie pré-nante*] de todas as fases de sua organização" (BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, p. 196). Ao lado do grande analista do sistema produtor de mercadorias, faz-se necessário discernir o perfil de um observador atento às contradições políticas locais, sempre pronto a

---

observa a cifra que identifica a economia das guerras da civilização contra os “bárbaros”: “Nas guerras assimétricas, as únicas de que o Ocidente participa, a proporção é sempre a mesma: nunca menos de dez para um” (JENNI, 2014, p. 21). Nessa cifra, quase que uma constante nas guerras de libertação do jugo colonial, torna-se perceptível uma ironia da história: a de que os combatentes “bárbaros” tenham se mostrado muito mais engajados e valorosos do que os ditos “civilizados”. Ironia que, por contraste, é bem ilustrada por esse trecho da *Filosofia do direito* de Hegel: “A verdadeira bravura militar de povos cultivados é o estar-pronto para o sacrifício a serviço do Estado, de sorte que o indivíduo só constitui um dentre muitos. Não a bravura pessoal, mas a inserção no universal é, aqui, o que há de mais importante. Na Índia quinhentos venceram a vinte mil, que não eram covardes, mas que somente não tinham esta disposição de ânimo de atuarem cerrados em união com os demais” (HEGEL, 1998, p. 134).

tomar conhecimento e partido quanto aos mais diversos levantes contra a opressão e a exploração que aconteciam mundo afora. Como mostrado cuidadosamente por Kevin Anderson em *Marx at the margins* [*Marx nas margens*], em seus artigos publicados em jornais, sobretudo os escritos para a *New York Tribune*, vê-se o pensador alemão tecer críticas com um alcance político que excede os limites geográficos das potências centrais da Europa, estendendo-se sobre os mais variados tópicos, desde o tráfico negreiro e a guerra civil norte-americana, até a guerra do ópio, passando pela dominação dos britânicos na Índia.<sup>653</sup> Ainda que, como documentado por Anderson no mencionado livro, haja de fato uma série de limitações pessoais do pensador alemão<sup>654</sup> (limitações de certa maneira condicionadas pelas circunstâncias históricas, as quais se traduzem como preconceitos contra determinadas etnias e nacionalidades), o imperativo categórico que a certa altura Marx entende orientar uma teoria e uma prática realmente comprometidas com a emancipação humana demonstra repetidas vezes a sua aptidão para o universal. E ele o faz sem limitar-se à ideia de exportar para o resto do globo o que se entendia então como um progresso que seria devido exclusivamente à indústria dos europeus (afinal, acusa-se enfaticamente a mentira desse progresso), em seu lugar, abrindo-

---

<sup>653</sup> Cf. ANDERSON, 2010.

<sup>654</sup> É quase inevitável que essa discussão nos coloque defronte a um problema de grande complexidade: sendo um fato bem conhecido que Marx e Engels foram responsáveis por algumas declarações que hoje seriam consideradas racistas e até mesmo anti-semitas, quão autêntica poderia ser reputada a emancipação visada por suas ideias políticas? Mesmo descontando-lhes os preconceitos de sua época, elas não estariam limitadas de maneira intrínseca por uma série de pressupostos que os dois teriam assumido a respeito do que deveria ser uma sociedade de homens livres? Essas perguntas se mostram tanto mais pertinentes na medida em que as experiências reais do comunismo tenham fracassado em levar adiante a emancipação humana em sua verdadeira dimensão de universalidade. O que se constata não só em virtude do colapso da União Soviética e do subsequente desaparecimento de qualquer perspectiva mais ou menos palpável de que o socialismo se oferecesse como uma alternativa para o capitalismo, mas também em razão de que o processo de modernização posto em marcha pelos estados socialistas tenha espelhando muitas das contradições do próprio capitalismo. Isso significa dizer que, mais cedo ou mais tarde, esses estados não foram capazes de acolher politicamente os povos e populações “não-modernos”, ou ainda os povos que se tornaram alvo dos velhos preconceitos reavivados pela modernidade capitalista (como terá acontecido com os judeus, discriminados até pela esquerda, segundo o que indica uma brilhante análise de Moishe Postone; Cf. POSTONE, 2003). Ou seria mais preciso dizer que eles conseguiram integrar alguns desses povos, mas somente através das violências de que se faz acompanhar o processo de acumulação primitiva. De outra maneira, as perguntas enunciadas acima podem ser refeitas sob a seguinte forma: as ideias de Marx e Engels pressupõem o capitalismo como uma etapa absolutamente necessária para a emancipação humana? Em certa medida, é forçoso concluir que sim, algumas de suas elaborações teóricas realmente o fazem. No entanto, como exposto há pouco em nossa tese, não pode passar despercebido que a crítica da filosofia do direito antecede a crítica da economia política: o que quer dizer que o sujeito do proletariado não decorre propriamente da análise do sistema produtor de mercadorias, ainda que seja desde sempre o seu contrário absoluto. Acrescente-se que, à diferença de Hegel (ainda que tenha sido inspirado por sua dialética mesmo quanto à abordagem desse problema), Marx complexifica os modelos de apresentação da história, de sorte que ela não precise mais ser identificada com uma sequência única que dissesse respeito preferencialmente à Europa (Cf. ANDERSON, 2010). Diga-se, pois, que, do ponto de vista do marxismo, todo o interesse da empresa teórica de Badiou consiste nisso, a saber, em sustentar o desnível entre o sujeito do proletariado e a circunstância sócio-histórica na qual ele irrompe: só assim a sua universalidade se mantém, isto é, como a impossibilidade lógica de deduzi-lo a partir do capitalismo.

se o espaço, nas elaborações conceituais mais complexas desse pensador, para uma concepção não-totalizante da história humana.<sup>655</sup>

Em conformidade com essa concepção não-totalizante, o processo revolucionário que seria realmente capaz de efetivar a emancipação humana não pode ser pensado como uma destinação infalível da História. Com a teorização crítica de Marx, o acontecimento revolucionário tende a perder qualquer caráter propriamente fatalista<sup>656</sup> porque não se pretende como a realização de um ideal desde sempre pairando sobre o mundo, a aguardar somente o momento de sua aterrissagem, momento que, sendo adiável ou retardável, no final das contas tinha de ser inevitável. Em lugar de pensar a revolução como um acontecimento à prova de qualquer fracasso, ou como um acontecimento que nenhum fracasso conseguiria impedir, Marx pensa o fracasso como a exposição dos limites internos de um acontecimento revolucionário. Ou, de outra maneira, ele pensa a dimensão do fracasso como o lugar de sua escansão. Como vimos há pouco, existe um movimento tipicamente dialético a partir do qual o pensador alemão consegue como que voltar a “revolução permanente” contra aqueles que originalmente conclamaram a ela; mas, exatamente por ser dialético, não se trata aí unicamente de uma recriminação feita contra os jacobinos, e sim da percepção de que algo adveio graças à singularidade de sua tentativa de corresponder politicamente à universalidade posta em causa pela Revolução. Dessa maneira, se alguma necessidade histórica pode ser atribuída ao acontecimento revolucionário, essa necessidade tem de ser retroativa, criada apenas pela falta que deixa atrás de si o último grande processo revolucionário (que, no caso do jovem Marx, tinha sido a Revolução Francesa). Como o explica Kouvelakis:

Assim, Marx redefiniu a incompletude da Revolução inacabada: não foi uma pausa momentânea num avanço linear em direção a uma verdade última, mas uma necessidade que teria sido retroativamente constituída pelo fracasso [daquilo] o que a Revolução ela mesma entendia como seu propósito inerente (KOUVELAKIS, 2018, não paginado).

---

<sup>655</sup> De acordo com Ruy Fausto, isso valeria para o modelo de apresentação da história de *O Capital* e dos *Grundrisse*: “[Neles,] A apresentação da totalidade não é totalizante” (FAUSTO, 2002, p. 150). Ainda a esse respeito, faz sentido lembrar que, também de acordo com Ruy Fausto, os textos de Pierre Clastres, que Fausto reconhece conterem “(...) efetivamente uma crítica da apresentação marxista da história”, não são contraditórios com o “mais hegeliano dos textos de Marx, os *Grundrisse*” (FAUSTO, 1987, p. 188).

<sup>656</sup> Assinale-se, no entanto, que essa é apenas uma das tendências discerníveis no pensamento de Marx: há e não há fatalismo em suas ideias. A bem da verdade, coexistem em suas formulações teóricas tendências contrárias. É fundamental que se perceba, assim, que Badiou, privilegiando uma dessas tendências em detrimento da outra, quase nunca fala da tradição da crítica da economia política, o que pode ser visto tanto como uma força quanto como uma fraqueza de suas teorizações.



Em seu livro, quando aborda essas consequências realmente surpreendentes da teoria da revolução de Marx, Kouvelakis refere-se prioritariamente ao autor de *Crítica da filosofia do direito de Hegel* e *Sobre a questão judaica*. Ou seja, ele refere-se a um período a propósito do qual seria presumível a continuidade de uma concepção ainda demasiado hegeliana, possivelmente tributária de um desenvolvimento unilinear do espírito do mundo, em contraste com as formulações teóricas mais tardias de Marx, que estariam abertamente dispostas a ter em conta o descontínuo e o multi-linear.<sup>657</sup> Com efeito, numa carta endereçada a Ruge, datada de 1843, Marx teria dito: “A razão sempre existiu, só que nem sempre na forma racional” (MARX, 2010, p. 71). O dar forma racional à razão, não seria isso uma maneira de recapitular o movimento dialético que conduz do em-si ao para-si, efetuando, assim, quase que a passagem hegeliana da natureza à consciência? Que o problema seja colocado aproximadamente nesses termos, isso não deve causar nenhum espanto, considerando que a dialética continua operante. Mas, com Marx, se admitimos a hipótese de que o dar forma racional à razão leva a uma situação histórica propriamente espiritualizada, trata-se, então, de uma situação em que o espírito cedeu o seu lugar de sujeito ao homem (como indicam, aliás, trechos de obras suas que citamos aqui, obras escritas em períodos diversos de sua produção intelectual). Em alternativa à possibilidade de ver aí perfazer-se uma irrestrita submissão do pensamento hegeliano a uma antropologia qualquer, vale igualmente destacar um movimento de subtração à filosofia de Hegel da certeza que ela esperava assegurar a si mesma por intermédio de uma atividade ensimesmada de especulação filosófica. No que diz respeito a Badiou, por sua vez, o filósofo francês, marcado pelo advento do estruturalismo, deverá fazer esse pequeno reparo a Marx, o qual consiste em indicar que a designação empírica – do homem ou de qualquer coisa que o valha – jamais bastaria para suportar a verdade lógica posta em causa pelo proletariado: quando expõe a divisão do *subjectus* moderno (isto é, quando expõe o caráter irreconciliável de sua dupla determinação), o *subjectum* do proletariado nem por isso se apresenta como uma substância inteiriça, tendo de ser tematizado a propósito de certas divisões, como a que opõe a sua representação dentro da ordem capitalista ao irrepresentável das práticas comunistas, ou ainda àquela que separa a revolta das massas e a direção do partido.

É a isso que responde, em última instância, a formulação dos chamados invariantes comunistas. A universalidade não é mais a do espírito, mas a das ideias postas em prática pelas massas, as quais possibilitam vislumbrar o horizonte de toda a história dos oprimidos, sem que haja, contudo, a totalização da história humana como uma sucessão previamente estabelecida

---

<sup>657</sup> Cf. ANDERSON, 2010, p. 237.

de etapas ou de modos de produção mais ou menos tipificados. As ideias anti-proprietárias e anti-estatais que os caracterizam – ideias entrevistas nas práticas históricas de resistência à opressão e à exploração – não prometem nenhuma vitória infalível, atestando, inversamente, quase que uma tendência à imobilidade<sup>658</sup>, a comprovar-se no reiterado encaminhamento do fracasso: "Essas ideias são invariantes nisso em que, para surgir, não esperam que exista uma classe capaz de dirigir sua materialização" (BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, p. 168). Eles permitem, assim, fazer uma distinção quanto ao pensamento das massas, sem que haja ainda qualquer classe que esteja em condições de organizar a sua lógica. De outra maneira, eles podem ser ditos nomear a contradição inevitável entre as massas e o Estado, este último ocupando sempre o lugar de vigia dos interesses de uma determinada classe dominante.<sup>659</sup>

---

<sup>658</sup> No entanto, assinar-lhes uma imobilidade completa seria bastante impreciso porque, mesmo que, quanto a uma determinada circunstância sócio-histórica, não consigam colocar um fim à opressão e à exploração com as quais se defrontam, eles movem a história da política, inclusive a das ideias das classes dominantes.

<sup>659</sup> Caso não tenha ficado claro, elucide-se que a universalidade concernida pelo “imperativo categórico” dos comunistas é aquela que move oposição a qualquer forma de servidão. O que, no registro das práticas políticas, pode muito bem equivaler à necessidade de superação da circunstância histórica de organização dos homens através da mediação de um Estado cujo poder se encontra separado deles. Bem entendido, não apenas a mediação oferecida pelo Estado moderno, mas por quaisquer Estados, compreendendo-se nessa categoria analítica mesmo as suas formas passadas e mais distantes geograficamente, desde o milenar império chinês até o Japão feudal, passando pelos incas, maias, astecas, bem como pelo reino de Benin, o império Sangai, ou ainda os califados, os sultanatos, etc.: como se pode ver, um tal imperativo não é de maneira alguma eurocêntrico. A destacar o aspecto passivo nele implicado, o seu conteúdo pode ser enunciado da seguinte forma: onde quer que haja Estado, lá haverá opressão e exploração de uma classe por outra. De maneira um tanto quanto surpreendente, a premissa aí expressa é articulável à inovadora perspectiva de um pensador que, além de ser um dos maiores etnólogos do século XX, foi também um perspicaz teórico político, quem seja, Pierre Clastres, que, como se sabe, sempre foi muito crítico ao marxismo e a seus partidários. É ele, afinal, o responsável pela declaração, pouquíssimo generosa, que sentencia: “pode-se sem dificuldade tomar em bloco a abundante produção dos etnomarxistas como um bloco homogêneo igual a zero” (CLASTRES, 2014, p. 199). Em ensaio intitulado “A questão do poder nas sociedades primitivas”, Clastres propôs uma definição simples, mas que não deixa de ser sumamente relevante para o problema que o mencionado imperativo envolve em sua própria essência: “as sociedades primitivas são sociedades sem Estado, são as sociedades cujo corpo não possui órgão separado do poder político” (CLASTRES, 2014, p. 137). Pode-se dizer, portanto, com Clastres, que as sociedades primitivas (em especial, as sociedades ameríndias, às quais ele se dedicou como estudioso e pesquisador de campo) não estão diretamente concernidas pelos invariantes comunistas, pois elas não são sociedades divididas politicamente. Observemos, assim, que, ao recapitular as suas elaborações teóricas num texto escrito especialmente contra os etnomarxistas, Clastres fazia ver que a raiz das questões relativas à opressão e à exploração de classe não é econômica, mas, isso sim, ela é basicamente política: “onde identificamos um exercício efetivo do poder por uma parte da sociedade sobre o resto, estamos confrontados com uma sociedade dividida, isto é, uma sociedade com Estado (...). A divisão social em dominantes e dominados é, de uma ponta a outra, política, ela reparte os homens em Senhores do poder e Súditos do poder. A economia, o tributo, a dívida, o trabalho alienado aparecem como signos e efeitos da divisão política segundo o eixo do poder (...). Mas permanece, irredutível, esse ponto central: assim como não se pode pensar a sociedade indivisa sem a ausência do Estado, tampouco se pode pensar a sociedade dividida sem a presença do Estado. E refletir sobre a origem da desigualdade, da divisão social, das classes, da dominação, é refletir no campo da política, do poder, do Estado, e não no campo da economia, da produção etc. A economia engendra-se a partir do político, as relações de produção vêm das relações de poder, o Estado engendra as classes” (CLASTRES, 2014, pp. 208 e 209). Esse é um aporte teórico fundamental, porque é preciso que concluamos, com o auxílio indispensável dos grandes etnólogos, que, assim como os etnomarxistas nada teriam a ensinar sobre as sociedades primitivas, também os comunistas não têm muito o que ensinar a essas sociedades quando o assunto é política (mesmo porque, se consequentes, eles não devem ensinar nada a ninguém). Aliás, uma das críticas possíveis aos processos revolucionários do século XX, a dar prosseguimento ao trabalho propriamente político empreendido desde Marx, deve compreender de igual maneira a crítica à apropriação do Estado pelo partido comunista e de sua

---

tentativa de “proletarizar” as sociedades indígenas (crítica que já está esboçada, para não dizer efetivamente começada, na obra de um dos maiores etnólogos de nossa época: Eduardo Viveiros de Castro). Entenda-se, portanto, a radicalidade do problema: disso se segue que as sociedades primitivas não podem ser consideradas existir numa espécie de “proto-comunismo”, como faziam crer alguns dos escritos de Marx, Engels e cia. Certamente, os comunistas têm muito mais a aprender com as sociedades primitivas do que as sociedades primitivas com os comunistas. Não é à toa que a descoberta do continente americano tenha ocasionado, na Europa, toda uma série de devaneios que flertavam com o maravilhoso, os quais encontravam-se dotados de um alcance mais ou menos político, resultando, por exemplo, num famoso ensaio do céptico Michel de Montaigne (grande amigo, lembremos, do autor do *Discurso sobre a servidão voluntária*) sobre uma viagem dos indígenas brasileiros à França, ou ainda nos sonhos com um “bom selvagem” que acalentou Jean-Jacques Rousseau (que, diga-se, é ninguém menos que o grande teórico da soberania igualitária). Isso quer dizer que as sociedades indígenas representam uma exceção ao comunismo? Esse seria o caso, realmente, se a universalidade que o comunismo coloca em causa fosse pensável exclusivamente como uma enorme fagocitose, que mais cedo ou mais tarde viria a englobar toda a humanidade num único “modo de produção”. Ao deslocar a questão para o seu núcleo verdadeiramente político – como o faz, aliás, Alain Badiou –, percebe-se que essa não é a única saída: o problema, então, não seria o de forçar as sociedades primitivas a se adequar a um determinado regime de produção econômico, mas o de pensar maneiras para que nem a exploração e nem a opressão ressurgam nos eventuais encontros que possam manter entre si dois modos de vida essencialmente distintos. Se as sociedades primitivas não podem ser ditas comunistas, isso se deve, não às relações secretamente opressivas e exploradoras que elas preservariam em seu interior por encontrarem-se num estágio inferior ou atrasado da produtividade econômica, mas, antes, à inexistência de uma “verdade” em suas práticas políticas: os “primitivos” organizam a sua sociedade contra a emergência do Estado, o que, de certa maneira, faz com que tangenciem os invariantes comunistas; mas eles o fazem sem nunca transpor o limiar da universalidade. No dizer de Viveiros de Castro, os homens dessas sociedades “votam com os pés”: a dissidência sempre encontra no nomadismo um expediente que a previne da estabilidade instável do Estado. O que quer dizer que, em vez de dar forma ao comunismo, elas habitam como que o informe do anarquismo (informe que, explique-se, está muito longe de transparecer uma incapacidade de se organizar). Assim, a “circunstância primitiva” é uma evitação perpétua da exploração e da opressão, não a sua interrupção. Nela, os homens vivem numa extrema particularidade que permite, paradoxalmente, efetuar uma partilha generalizada do “humano”: em contraste máximo com a sociedade capitalista, em que as coisas circulam como mercadorias para que devolvam aos homens a sua imagem refletida de proprietários em potencial, nas sociedades primitivas, são as humanidades que circulam para que os homens não se hipostasiem em coisas. Aqui existe, pois, uma relação dissimétrica: nas situações limítrofes em que se confrontam as sociedades com e sem Estado, podem-se ver traçar uma miríade de circuitos nômades em que também os descontentes para com a “civilização” conseguiriam ingressar (essa era, com efeito, a solução imaginada por Oswald de Andrade: virar índio); não é de maneira alguma evidente, no entanto, que, em direção contrária, o nomadismo possa interromper o conjunto de práticas postas em marcha pelo Estado (especialmente as práticas relacionadas à circulação das mercadorias, coetâneas do Estado moderno). De outra maneira, podemos dizer que as sociedades primitivas dão a ver muito claramente que o Estado não é uma realidade inevitável da política; elas não dão a ver, contudo, nenhuma maneira de fazer com que deixem de existir os Estados que vigoram na modernidade, os quais não repousam apenas na objetividade de sua eficácia, mas dependem, em verdade, de uma série de processos subjetivos que vinculam os homens a essa objetividade (como se aplicaram a pensar, por meios diversos, Althusser, Deleuze e Guattari). Por isso dissemos que as referidas práticas políticas não contêm uma “verdade”: não porque não correspondam a modos de vida verdadeiramente autênticos (sendo, aliás, do ponto de vista dos próprios invariantes comunistas, muito mais autênticos do que os que vigoram no mundo “civilizado”); mas porque não abrem para uma efetiva possibilidade de que toda e qualquer humanidade possa viver de maneira igualmente autêntica. É compreensível, portanto, que a contraparte dos sonhos que os ocidentais tiveram a propósito das sociedades primitivas seja uma incompreensão do estatuto positivo de suas práticas políticas: frequentemente, como advertido por Clastres, os ocidentais só conseguem enxergar essas sociedades pelo que elas não possuíam, como se fossem sociedades deficitárias, incompletas, essencialmente pobres. Para o modo de vida que vige nas sociedades ocidentais, é bastante comum que o sonho de liberdade política suscitado pelo encontro com as sociedades primitivas se transforme num pesadelo, a saber, o pesadelo da escassez material. Mas essa miragem distorcida, que faz com que as sociedades primitivas sejam enxergadas através de um prisma economicista ou produtivista, ainda faz menção a um problema de raiz política: como elas poderiam ser concebidas como o futuro da humanidade se não se encontra à vista nada que seja capaz de interromper a marcha tresloucada do “progresso” moderno (que ameaça, aliás, a existência das próprias sociedades primitivas)? De qualquer maneira, ainda que as respostas que um lado possa oferecer ao outro não sejam facilmente encontráveis, é preciso evitar a infeliz confusão de identificar o comunismo à postulação de uma História universal. Uma contribuição inédita no sentido de antecipar uma colaboração entre duas tradições de pensamento tão distintas que se acostumaram a se enxergar como opostas é dada por Vladimir Safatle em “Crítica da autonomia: liberdade

Pensando essa diferença irreduzível, entre as massas e as classes, impede-se que estas sejam como que deduzidas daquelas. Tal como dissemos em outro capítulo, as revoltas lideradas por um Spartacus ou por um Thomas Münzer não prefiguram o movimento operário moderno: eles podem até ser tidos como se a formar uma mesma série de acontecimentos, mas o que um acontecimento lega ao posterior são os problemas, não as respostas (e um só pode ser visto como resposta ao anterior ao ser percebido retroativamente). Uma nova resposta é uma nova prática coletiva, a qual corresponde à superação imprevista das limitações lógicas do momento anterior. E a tradição na qual tentamos situar o pensamento de Alain Badiou é sobretudo uma tradição revolucionária porque configura a série de acontecimentos pertinentes para a história política através da escansão das práticas coletivas que tentaram dar uma forma efetiva aos invariantes comunistas. Isso explica a menção restritiva em suas obras da década de 1970 a não muitos nomes, limitando-se a algumas poucas pessoas que teriam sido verdadeiramente pertinentes na sequência efetiva das práticas revolucionárias – a justificar, talvez, a presença acintosa de Stálin e a ausência ultrajante de Rosa Luxemburgo. Ao ignorar toda uma constelação de autores fundamentais para o marxismo, tanto dentro como fora da França, vê-se que Badiou pretendia, com as suas obras mais panfletárias e militantes dos *années rouges*, não uma acumulação enciclopédica dos saberes relativos à dialética, mas um breviário sobre as transformações qualitativas do estado de coisas vigente no mundo da política.

\*

Não é menos difícil dar a ver a relevância do pensamento de Alain Badiou se se tem o cuidado de reportá-lo ao tempo em que teriam sido publicados os seus textos mais radicais dos *années rouges*, posto que, ainda que seja muito claro que o seu era um esforço de responder às injustiças de um sistema global tornadas evidentes pela permanência de certas práticas coloniais, ele já era convocado, nessa época, a defender-se diante das acusações de cumplicidade com o totalitarismo: afinal, que tradição de pessoas verdadeiramente pertinentes para a sequência efetiva das práticas revolucionárias pode ser essa que elenca a personagem histórica de Joseph Stálin? A seguinte passagem de *Théorie de la contradiction*, se não demonstra essa cumplicidade (como, de fato, não o faz), tem pelo menos de ser entendida como a comprovação da falta de disposição de seu autor de defender-se claramente dessas acusações: “A verdade marxista não é uma verdade conciliante. Ela é, por ela mesma, ditadura, e, se

---

como heteronomia sem servidão”. Uma outra feliz conjunção dessas questões pode ser encontrada na bela conferência de Rodrigo Nunes, “O luxo do comunismo”, proferida no encontro “Os mil nomes de Gaia”.

preciso, terror” (BADIOU, (1975)/2021e, p. 12).<sup>660</sup> Diga-se, então, o óbvio, que o próprio Badiou atesta, nessa e em muitas outras passagens: a *práxis* que se orienta pela superação das contradições próprias ao *subjectus* moderno, superação que atenderia pelo nome de comunismo, essa *práxis* decorre de uma concepção marcadamente antagônica da política, disso não podendo restar qualquer dúvida. Mas uma tal concepção nada tem que ver, por exemplo, com a ideia de Carl Schmitt segundo a qual o político encontraria na inimizade e na possibilidade de guerra os verdadeiros critérios de sua definição<sup>661</sup>: a definição do comunismo (que, lembremos, é irrepresentável como tal) depende, sim, da oposição que a resistência move às práticas históricas de dominação e exploração de classe, uma vez que sem a referência do elemento deslocado que ela traz à cena não há a possibilidade de entrever uma outra realidade; mas a oposição movida pela resistência não basta à definição do comunismo, porque ele não se limita a ser a simples ausência do seu outro (no caso, o capitalismo). Se não faz grande coisa para evitá-lo (pelo que poderia ser justamente criticada), a passagem supracitada de *Théorie de la contradiction* tampouco está autorizando a perseguição e o extermínio dos indivíduos classificados como pertencentes à burguesia: a erradicação da burguesia, que não deixa de ser um dos objetivos pelos quais se guia a *práxis* revolucionária dos comunistas, não pode ser entendida de maneira alguma como a erradicação física dos burgueses. Por sua vez, a menção a Stálin – menção que, em *Théorie du sujet*, em vez de ser integrada ao corpo do texto, relega o líder soviético ao índice onomástico<sup>662</sup> – é uma exigência da dialética. Para todos os efeitos,

---

<sup>660</sup> Ao longo de sua trajetória, outras declarações do filósofo darão a entender que ele sempre foi “favorável” ao terror. Mas é preciso nuançá-las, para evitar alguns mal-entendidos. A frase que acabamos de destacar, por exemplo, tendo sido escrita num texto de 1975, é a que mais se aproxima de defender o autoritarismo do socialismo realmente existente, especialmente em sua versão maoísta. Ainda assim, como veremos logo mais, nessa ocasião, Badiou não chega a tomar partido pelo terrorismo estalinista. Ademais, é preciso que se diga também que ele tampouco defenderá, nessa ou em qualquer outra ocasião, o terrorismo que viriam a praticar alguns dos grupos maoístas atuantes na França da década de 1970. Providenciando um último esclarecimento, diremos que essa frase pertence a um momento bastante específico de sua produção intelectual, em que Badiou ainda acreditava que o exercício do poder pelo partido comunista começava a distingui-lo quase que suficientemente, como se a estrutura do Estado sofresse uma mudança radical pelo simples motivo de ele ser governado em nome dos oprimidos. Como teremos a oportunidade de evidenciar, pouco tempo depois, ele deixa de assumir de uma vez por todas que o Estado socialista estaria investido dessa qualidade outra - como se pode constatar pela leitura de *Théorie du sujet* (obra na qual, aliás, o filósofo admite ter participado do culto a Mao, ainda que o diga sem qualquer arrependimento). Isso não o impedirá, mais adiante em sua trajetória, de elogiar o terror revolucionário dos jacobinos: não tanto pela violência de suas práticas, como por sua incorruptibilidade.

<sup>661</sup> Tal como abordado por Schmitt nas subseções 1.2 e 1.3 de *O conceito de político*, as quais se intitulam, respectivamente, “A diferenciação entre amigo e inimigo como critério do político” e “A guerra como manifestação da inimizade”. Cf. SCHMITT, 2009. Não deixaremos de apontar que a proximidade com Schmitt não é de todo enganosa: refletindo os próprios descaminhos do marxismo, as primeiras teorizações de Badiou atinentes à subjetividade política concedem demasiada importância ao antagonismo de classes. Mas, mesmo que o inimigo continue sendo uma categoria política inevitável, é possível localizar um interesse crescente, a contar desde *Peut-on penser la politique?*, de livrar a hipótese comunista de uma matriz de pensamento tão estreitamente baseada numa matriz bélica.

<sup>662</sup> De maneira um tanto óbvia, se Stálin encontra-se no índice onomástico, é porque ele também aparece no livro. Mas a presença no índice onomástico, advertida desde o prefácio de *Théorie du sujet*, indica tratar-se de uma

a catástrofe estalinista é uma demonstração muito clara de que o governo proletário não poderia jamais consistir na simples permuta de uma classe por outra: ocupar o lugar do domínio estatal não é suficiente para promover a verdadeira emancipação humana. Contudo, se não lhe dá prosseguimento, ainda assim, essa permutação dos lugares poderia ser lida como índice de que teria passado a operar de outra maneira a dialética entre deslocamentos quantitativos e transformações qualitativas característica da luta de classes: o elemento algébrico da recombinação das posições que as classes ocupavam relativamente uma à outra faz menção a uma transformação qualitativa irrepresentável. De sorte que essa permuta seria um momento, e apenas um momento, de um processo dialético que a ela não se limita. A recusa de prestar contas à pretensa instância superior que declara culpado o filósofo porque este teria defendido o totalitarismo não é uma recusa de reconhecer os fracassos ignominiosos do estalinismo, como se esses fracassos fossem em tudo desculpáveis em nome da justiça inatacável dos comunistas. Antes, ela é a tentativa de pensar efetivamente a insuficiência desse momento de permuta que, por ser um momento da dialética em que o *subjectum* do proletariado divide o *subjectus* moderno, não poderia ser encerrado em nenhuma totalidade: o regime de Stálin tendo nascido da impossibilidade de o Estado determinar por completo os seus súditos enquanto tais (isto é, porque nasceu da Revolução Russa, insurgência múltipla contra as injustiças do exercício do domínio de classe representado pelo estado czarista), seria uma ilusão acreditar que a crítica ao totalitarismo do Estado basta para fazer oposição à sua força e ancoramento subjetivos. Tal como para o Marx que criticava os ideólogos alemães e sua batalha ilusória no campo das concepções religiosas, para Badiou, contrapor-se a Stálin não equivale nunca a combater com a fraseologia liberal a fraseologia de um “estado total”.<sup>663</sup> Na sua perspectiva, ou dá-se uma forma propriamente racional à política, ou ela deforma-se em inúmeras catástrofes, tais como a estalinista. Ou, de outra maneira, pode-se dizer que não é a tentativa, reputada como insensata, de fazer uma política verdadeiramente democrática o que desencadeia o estalinismo, e sim o fracasso em fazê-lo.<sup>664</sup>

---

presença extremamente reduzida, porque, em contraste, Badiou explica que “(...) não figuram nesse índice aqueles nomes cujo uso é de tal maneira permanente que sua numeração seria incongruente” (BADIOU, 1982, p. 11). Vale lembrar também que quando o filósofo francês diz que Stálin “está no index”, existe aí um jogo de palavras que alude ao *index librorum prohibitorum*, como faz notar Bruno Bosteels em sua tradução de *Théorie du sujet* para o inglês (Cf. BADIOU, 2009, p. 341).

<sup>663</sup> A esse propósito, cf. a nota “h” de *Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne*, em que Badiou polemiza com os *nouveaux philosophes* - em especial, com André Glucksmann - sobre o papel que o texto supostamente desempenharia na realização das catástrofes totalitárias: “Não haveria história, portanto, senão como estratégia do texto” (BADIOU, (1977)/2012e, p. 248).

<sup>664</sup> É oportuno lembrar aqui das seguintes palavras de Michel Nancy, cujo teor contradiz a vocação “ditatorial” (isto é, tirânica) que hoje se supõe como inevitável para o marxismo: “Vale a pena notar que Marx é um dos raros,

Com efeito, a recuperação consequente do legado revolucionário da tradição marxista não poderia deixar de referir aquele que Badiou designa, em *Théorie de la contradiction*, como “(...) o dirigente do primeiro Estado da ditadura do proletariado” (BADIOU, (1976)/2012e, p. 29). Uma tal menção, no entanto, não acarreta o endosso do estalinismo: em verdade, se Stálin é apresentado nesse livro (ao lado de Engels, Lênin e Mao) como um teórico da contradição de tal maneira importante que seria preciso mencionar tanto o homem como algumas de suas ideias, isso ocorre apenas com o objetivo de expor as suas insuficiências conceituais no que diz respeito às exigências da *práxis* revolucionária. Em verdade, o livro de Badiou se pretende como um meio de estabelecer uma crítica efetiva à teoria da contradição estalinista, bem como de quaisquer outras teorias que, tendo obtido “êxito” no mundo, não puderam ainda corresponder à efetividade de seu conceito.<sup>665</sup> Para tanto, é inevitável reconhecer que Stálin de alguma maneira participou do embate subjetivo no campo da política a que deu lugar a Revolução Russa, não podendo ser tido como um mero desvio infeliz ou fortuito desta última. Decerto, isso tampouco quer dizer que o regime de sangue e aço de Stálin fosse a destinação inevitável de outubro de 1917. De qualquer forma, do fato de que o estalinismo tenha podido seguir-se à Revolução Russa, conclui-se que os processos revolucionários não garantem nenhuma certeza quanto aos bons resultados que pretendem alcançar – como, aliás, estaria previsto por sua natureza subjetiva, não assimilável a ciências de quaisquer ordens. O cálculo racional não deveria proibir, portanto, de maneira expressa, o envolvimento com o espírito revolucionário e o (in)consequente entorpecimento das faculdades analíticas que ele necessariamente afetaria? A convicção que move a tradição em que Badiou tenta se situar, no entanto, é a de que justamente o processo revolucionário possa ser concebido como a crítica, no campo da política, das insuficiências de uma razão que se queira apenas como o cálculo que ordena o mundo segundo os critérios de otimização de tudo aquilo que já se conhece.<sup>666</sup> Por mais razoável que possa parecer, essa ideia que se faz da razão, como um cálculo que saberia dispor da melhor maneira dos recursos que lhe são postos à mão, demonstra ser incapaz de corresponder à verdade que ela mesma apregoa para si, e isso em mais de um sentido: a incapacidade dela não é só a de fazer valer a sua ordem no mundo, mas é também, e principalmente, a de evitar os piores ordenamentos desse mundo.

---

se não o único, a nos oferecer uma tradução verdadeira da [palavra] grega *demokratia*, em vez de conservá-la sob uma forma transliterada. E o fato é que a tradução mais literal de *demokratia* é o de dominação exercida pelo *demos*, ou, segundo a expressão que Marx tornou clássica, a ditadura do proletariado” (NARCY, 1992, p. 102).

<sup>665</sup> Essa, afinal, a justificativa para que a palavra êxito aparecesse há pouco entre aspas.

<sup>666</sup> Pelo que podemos reiterar: o comunismo não seria nunca redutível a uma forma de distribuir de maneira mais eficaz os bens de consumo de uma sociedade altamente industrializada.

Uma política feita segundo essa ideia da razão, que tem de reduzir-se a promover um bom governo dos homens (em verdade, o melhor possível, nas circunstâncias dadas), uma tal política tem de se haver, em primeiro lugar, com uma limitação pedagógica: ela se esquece, como advertia Marx na terceira das onze teses sobre Feuerbach, que “(...) o próprio educador tem de ser educado” (MARX & ENGELS, 2007, pp. 537 e 538). Ou seja, esperar que os homens racionais e esclarecidos (presumivelmente, alguns poucos), uma vez que tenham sido investidos na posição de educadores, possam finalmente ensinar, tanto às pessoas como às coisas (que passam a existir quase que num mesmo plano), qual o novo lugar que lhes é devido, uma tal expectativa tem de basear-se no esquecimento de que a própria prática da educação é condicionada pelas práticas materiais em seus pressupostos políticos: de onde vêm esses novos homens que seriam os responsáveis por conduzir a humanidade a uma nova etapa do mundo, se não do velho mundo de que era preciso evadir-se? E como poderão eles, homens egressos de um velho mundo, transmitir a sua mensagem a uma nova humanidade, se essa humanidade, no momento de ser interpelada pela nova pedagogia, continua sendo a velha humanidade que se divide de todas as maneiras imagináveis, sobretudo entre dirigentes e dirigidos? Se não houver o reconhecimento de uma capacidade ativa dessa mesma humanidade de emancipar-se sem ser exclusivamente dirigida pelo conhecimento de outrem, haverá inevitavelmente o obstáculo de uma educação imperfeita, a qual tem sempre de lidar com o fato de que o sucesso do aprendizado também está condicionado praticamente. O defeito da pedagogia que subjaz à concepção calculadora da razão mostra-se, assim, em suas duas faces: por um lado, a sua eficácia sempre esbarra em métodos de controle, posto que aqueles que não se adequam ao seu processo devem ser de alguma maneira forçados a fazê-lo; por outro, o controle é um índice da ineficácia que lhe seria inerente, ao evidenciar que, por si só, a educação não basta, e que educar toda a gente pode muito bem revelar-se uma tarefa de que a violência, nos mais diversos graus, não está excluída (o que, por conseguinte, coloca em questão o seu teor emancipatório). Contradizendo a educação recomendada pelo conjunto de saberes próprios a uma determinada situação (na medida em que esse próprio conjunto não contradiz efetivamente as segregações políticas vigentes), haveria um princípio a ser entrevisto nas lutas populares de resistência à opressão e à exploração, princípio que o marxismo adota como uma de suas máximas: no que concerne à política, as massas não necessitam ser educadas, porque é aquilo o que elas pensam (a saber, que elas não podem e não devem ser sujeitas a uma ordem que as explora e que as oprime, o que, como foi dito, fica entrevisto nas revoltas populares) que determina o que é racional do ponto de vista de uma verdadeira emancipação humana. De sorte que, para a tradição revolucionária em questão, o trabalho de direção política das massas pensantes não



coincidiria nunca com o de uma elucidação do melhor papel que elas poderiam desempenhar num dado ordenamento sócio-político - assim como a psicanálise não pode ser uma aula ministrada ao sujeito sobre o devido lugar que ele teria de ocupar naquilo que, num certo contexto, se entende como sendo uma relação sexual saudável. Antes, a direção política tem de aprender com as massas aonde ela pode e mesmo aonde ela deve ir. Pode até parecer que não existe nada de mais irracional do que essa atitude: como confiar-se ao que supostamente pensam as massas revoltosas que, no momento da sublevação, aparentam encontrar-se transidas unicamente de uma sede de sangue assassina contra aqueles a quem, muitas vezes de maneira equivocada, elas culpariam por suas desgraças? Contudo, se não dão a ver imediatamente a racionalidade de sua prática, os levantes populares pelo menos podem ser vistos desmentir a pretensão da razão calculadora de antecipar todas as situações em que o melhor estado possível para uma certa totalidade de indivíduos poderia ser assegurado.

Pois essa é a segunda e definitiva limitação de uma tal maneira de conceber a razão: depois de desaconselhar aos seres racionais o engajamento revolucionário, ela não consegue prevenir-se desse engajamento senão por meio da violência (a qual, supostamente, tratava-se de evitar), e isso de maneira a ocasionar transformações sociais que podem muito bem ser piores e mais violentas do que as que se pretendia evitar. A história da luta de classes indica que, para evitar mudanças sociais drásticas, os partidários de uma tal concepção não se intimidam em recorrer às forças policiais para garantir a ordem; e, quando se encontram prestes a perder o controle sobre essas mesmas forças, eles não percebem como a revolução pode estender-se à própria polícia (quer porque a polícia venha a ser mobilizada e talvez até instrumentalizada pelos dirigentes revolucionários, quer porque uma revolução conservadora veja na polícia a única força capaz de transformar o estado de coisas no sentido por ela desejado). O que quer dizer que eles se colocam numa posição em que não são capazes de perceber como o exercício dos poderes instituídos, respaldado pela sua prudente vigilância, tem a sua eficiência estreitamente atrelada à violência do Estado, e como é nesta que ela também encontra um limite, já que a própria violência depende da disposição subjetiva das pessoas para praticá-la ou mesmo para suportá-la (como é notoriamente o caso da guerra, civil ou internacional). Por avalizarem essa concepção de razão, as ideias liberais, se bem que participem do momento de verdade de reconhecer universalmente os direitos do homem e do cidadão, não abarcam os domínios descobertos para a subjetividade pelos tempos modernos, uma vez que se veem obrigadas a conceber o sujeito que não se adequa à sua estreita visão de

mundo como um simples resto, uma pobre excrescência - resto que, se não deve ser eliminado, tem de ser mantido sob controle dentro dos limites da civilidade e da tolerância burguesas.

As consequências políticas da racionalização econômica da vida, longe de serem inócuas, seriam desastrosas. Que se argumente que uma tal racionalização não pôde ser conduzida da maneira correta senão há muito pouco tempo, ou pelo menos não antes de o mundo sair da pior de suas guerras e a democracia parlamentarista apresentar-se como uma forma amplamente aceita de governar os homens (segundo alguns, em prevenção, justamente, contra as monstruosidades do totalitarismo). Ainda assim, restaria o fato de que, na história, a liberdade prometida pelo mercado (tal como vem sendo teorizada desde os grandes nomes da economia política clássica), não só esteve muito proximamente vinculada aos expedientes securitários do Estado moderno, como não foi capaz de debelar algumas das piores forças destrutivas que este nutria em seu âmago: em verdade, o horizonte concorrencial engendrado por esse mesmo mercado poderia ser enxergado fomentar outras tantas disposições votadas à destruição pura e simples (a qual tem o seu alvo nos outros, prioritariamente, mas que também pode ser voltada contra si mesmo, como o prova a tendência suicidária que o nazi-fascismo exacerbou). Continuaria valendo, portanto, a cegueira histórica que de certa maneira Hegel acabou por acusar no liberalismo, cegueira que parece dizer respeito à auto-compreensão de sua efetividade: essa veneranda tradição do pensamento político ocidental, ao desacreditar a importância histórica até daqueles processos revolucionários feitos em nome de um grande número de princípios que lhe seriam muito caros (como seria o caso com a Revolução Francesa), dificulta sobremaneira a tarefa de desvendar em que é que ela teria contribuído efetivamente para a edificação das instituições que diz prezar.<sup>667</sup> Certamente, se o liberalismo

---

<sup>667</sup> De acordo com a tese defendida por Helena Rosenblatt em *The Lost History of Liberalism [A história perdida do liberalismo]*, as fundações da tradição liberal não poderiam ser encontradas ali onde comumente elas são procuradas, como seria o caso com as ideias de John Locke ou de Adam Smith: “Nenhum desses primeiros pensadores - [e] isso deve ser conhecido - considerava a si mesmo liberal ou esposava qualquer coisa chamada liberalismo, uma vez que nem a palavra e tampouco o conceito encontravam-se disponíveis para eles” (ROSENBLATT, 2018, p. 2). A questão está longe de se reduzir a uma querela terminológica, porque nenhum desses pensadores estabelecia um antagonismo tão claro entre indivíduo e estado a partir do pivô da liberdade política. Rosenblatt defenderá então que uma de suas descobertas mais surpreendentes é a da “centralidade da França na história do liberalismo” (ROSENBLATT, 2018, p. 3): “A verdade é que a França inventou o liberalismo nos primeiros anos do século XIX e a Alemanha o reconfigurou meio século depois. A América tomou posse do liberalismo somente no começo do século XX, e somente então ele se transformou numa tradição política americana” (ROSENBLATT, 2018, p. 3). E ela vai ainda mais longe, ao declarar que aqueles “(...) acostumados em ouvir que o liberalismo é uma tradição anglo-americana podem se surpreender ao saber que ela deve o seu nascimento à Revolução Francesa” (ROSENBLATT, 2018, p. 42). Evitando sugerir que o liberalismo é uma tradição revolucionária no mesmo sentido em que o seria o marxismo, o que tentamos mostrar aqui é que o esquecimento histórico que afeta o que atualmente se chama de liberalismo parece indicar sua tendência de elidir qualquer dimensão que diga respeito à efetividade política: é como se, no plano da política, essa tradição estivesse condenada a desconhecer o que lhe confere a sua relativa eficácia.

político goza hoje de uma situação relativamente consensual, não foi através de uma educação geral dos homens que ele a alcançou (apesar de o consenso teórico que hoje vige em torno dele certamente influenciar essa situação). Assim, tem-se uma pista de que a concepção da razão como simples cálculo escamoteia de forma reiterada a sua pressuposição política: mesmo que se queira como dispensação da irracionalidade da política e absoluta libertação dos homens para que eles venham a instalar-se plenamente no campo das práticas calculáveis (e, portanto, racionais) de satisfação de suas necessidades – campo que, para ela, teria se materializado de maneira mais ou menos perfeita no mercado mundial –, mesmo assim, essa concepção pressupõe a decisão política (e, portanto, subjetiva) de instituir um tal mercado, porque os homens não nascem burgueses e é preciso condicioná-los a sê-lo. Quando verificam que nem todos vêm ao mundo calculistas (ou melhor, quando se deparam com o fato de que os homens não são todos capitalistas natos), os partidários dessa concepção não demoram a assumir, é claro, uma posição defensiva, decretando irracionais os que não conformam-se a essa regra, a repassar-lhes, assim, o fatal prejuízo de sua inaptidão para existir.<sup>668</sup> No entanto, por sempre escamotear as suas pressuposições políticas, de seu próprio ponto de vista, eles acabam tornando-se cegos e mesmo impotentes diante da relevância de uma efetividade política que possa contrapor-se à emergência dos episódios em que o descontentamento subjetivo quanto a um determinado estado de coisas (que, sob o liberalismo, tende a assumir a condição mágica de ser o estado o "menos pior possível") vem se apresentar como sintoma da necessidade de uma mudança sócio-política drástica.

A concepção da razão como simples cálculo, se não se iguala à ideologia alemã, nem por isso poderia ser tida como menos ideológica quanto à maneira como entende poder transformar o mundo: com a contribuição dada por Marx ao explicitar as limitações intrínsecas da emancipação política moderna, compreende-se que, muito embora tenha resultado de um

---

<sup>668</sup> Uma passagem de *A ideologia alemã*, ao referir a concepção "externa" de natureza com que trabalhava Feuerbach (como se esta última fosse completamente alheia à *práxis* humana), faz oposição justamente a essa ideia de uma aptidão natural para existir que fosse condicionada absolutamente pela conformidade a uma determinada circunstância: "Quando, portanto, milhões de proletários não se sentem de forma alguma satisfeitos em suas condições de vida, quando seu 'ser' não corresponde em nada à sua 'essência', então, (...) trata-se de um infortúnio inevitável. A 'essência' do peixe é o seu 'ser', a água [isto é, de acordo com Feuerbach] (...). A 'essência' do peixe do rio é a água de um rio. Mas esta última deixa de ser a 'essência' do peixe quando deixa de ser um modo de existência adequado ao peixe, tão logo o rio seja usado para servir à indústria, tão logo seja poluído por corantes e outros detritos e seja navegado por navios a vapor, ou tão logo suas águas sejam desviadas para canais onde simples drenagens podem privar o peixe de seu meio de existência. Dizer que contradições como essas são anormalidades inevitáveis não difere, essencialmente, do lenitivo que São Max Stirner oferece aos descontentes, dizendo que essa contradição é sua própria contradição e que essa situação difícil é sua própria situação difícil, com o que eles poderiam, ou acalmar suas mentes, ou guardar sua indignação para si mesmos, ou revoltar-se contra isso de algum modo fantástico" (MARX & ENGELS, 2007, pp. 46 e 47).

processo generalizado de secularização, ela descobre o seu conteúdo irredutivelmente ideológico em matéria de política pela fé inabalável que vota ao Estado, mesmo que o faça depois de muito desconfiar de seus arcanos. Mas – para falar como Walter Benjamin – é preciso “(...) escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 1987, p. 225), e manter que apenas “(...) em virtude dos desesperançados nos é concedida a esperança” (BENJAMIN, 2009, p. 121)<sup>669</sup>, pois, mesmo para os que defendem que hoje vivemos no melhor dos mundos possíveis (ou no menos pior dos mundos habitáveis), deve ser de alguma maneira óbvio que não chegamos a esse estado de coisas por termos seguido um plano que a razão há muito havia esboçado no interior de algumas cabeças geniais e que não pôde ser implementado antes pelo simples detalhe de que impediam-no a ignorância e o medo do comum dos homens: numa realidade tão refratária aos planos individuais, ainda convém referir as relativas conquistas políticas do gênero humano à luta dos oprimidos, por mais não fosse que pelo motivo de que essas lutas é que abriram um espaço onde a acolhida de novas ideias se tornou possível (de outra maneira, essas ideias seriam tidas como impraticáveis e excessivamente radicais). O que se reflete no fato de que não existe propriamente uma linha de progressão contínua que faça descender sem mediações o Estado de direito na atualidade daquele que provavelmente seria imaginado como um de seus antecessores diretos, qual seja, o Estado europeu no século XIX: a democracia não é uma imponente árvore ancestral que, mesmo sob a ação contínua das intempéries, houvesse sido cultivada no velho mundo com progressivo zelo. Quem queira retrair o seu “desenvolvimento”, impossível de ser apreendido por uma concepção linear e progressiva do tempo, deverá necessariamente considerar a história das lutas e das catástrofes que atravessam e acometem o Estado moderno. E, conseqüentemente, não podem ficar de fora as revoluções, que são um momento histórico muito singular no plano da política, pois nelas convergem, como que num único circuito, o que seria percebido como as lutas imanentes e as catástrofes externas.<sup>670</sup> Se pensamos na Europa do período posterior à Revolução Francesa, quando logo mais o continente veria as forças das velhas monarquias orquestrarem-se num sacro concerto contra a sua música infernal de sedução e sedição, não deveríamos ter nenhuma dificuldade em

---

<sup>669</sup> A esperança de que se fala aqui, entenda-se, é a enunciada na famosa frase de Kafka: “Há esperança suficiente, esperança infinita – mas não para nós” (KAFKA, apud BENJAMIN, 1987, p. 142). Ou seja, é uma esperança que não nos concerne, a não ser que venhamos a ser outros. Contra muitas expectativas, talvez até mesmo contra aquelas acalentadas pelo próprio Badiou, acreditamos haver uma grande afinidade entre a sua concepção de história e a de Benjamin. A propósito do quê, é oportuno dizer que o declarado messianismo de Benjamin consiste numa estratégia muito astuta para evitar o messianismo velado de Marx, que, por meio dele, cedia ao canto de sereias do “aceleracionismo” capitalista: Benjamin não dá lugar a uma espera pelo desfecho enfim proveitoso do desenvolvimento das forças produtivas, mas a uma decisiva interrupção.

<sup>670</sup> O que, em termos próprios à filosofia, pode-se entender como a explicitação, no plano da política, de como inexistem tanto a pura imanência quanto uma exterioridade absolutamente transcendente.

admitir que ela foi tragada por uma época histórica de violência sem precedentes, dando lugar, antes mesmo das incursões imperiais de Napoleão Bonaparte, à primeira guerra total de que se tem notícia.<sup>671</sup> Mas, ao fazer triunfar a restauração do *ancien régime*, a contra-revolução prepara a sequência da pior das guerras totais, criando uma situação em que os homens encarregados de governar as potências europeias - certamente, todos eles pessoas muito razoáveis, conhecedores dos meandros do poder e das sutilezas que a sua direção requer - não pudessem evitar um conflito completamente irracional, mesmo contra os seus próprios intentos.<sup>672</sup> Segue-se, assim, um episódio inacreditável da história da Europa, caracterizado pelo domínio de nações prósperas que, não obstante, vêm atolar-se na lama das trincheiras (que, diga-se de passagem, eram verdadeiras fossas paramentadas com duas das maravilhas técnicas criadas pela democracia norte-americana, a saber, o arame farpado e a metralhadora). E, tendo escolhido a guerra em vez do socialismo<sup>673</sup>, só depois da catástrofe mundial da guerra é que uma relativa perspectiva de democratização social viria a temperar decisivamente o Estado europeu.<sup>674</sup>

Assim, através de um breve vislumbre da história recente do mundo “civilizado”, torna-se compreensível a necessidade, em política, de uma efetiva prática crítica ao domínio de uma razão equivocadamente baseada no cálculo. Por intermédio desse aporte, pode-se dizer que a

---

<sup>671</sup> Para afirmá-lo, apoiamo-nos no livro de David Bell, *The First Total War - Napoleon's Europe and the Birth of Warfare as We Know It* [A primeira Guerra Total - A Europa de Napoleão e o Nascimento da Guerra como Nós a Conhecemos].

<sup>672</sup> Nós não estamos dizendo aqui que o conflito da primeira guerra mundial fosse absolutamente inevitável, ou mesmo que ele fosse perfeitamente antecipável pela teoria marxista da história. O curioso dessa guerra é que ela tenha sido provocada por circunstâncias que, a alguns de seus autores, pareciam ser evitáveis, e tenham escapado, mesmo assim, ao seu controle de maneira tão desastrosa: muito embora a postura da Áustria fosse a de buscar prontamente o conflito, a rápida concessão da Sérvia a quase todos os termos que lhe haviam sido impostos provocou da parte de Guilherme II, da Alemanha, o comentário de acordo com o qual “diante de tanta aquiescência, a guerra não é mais indispensável”. Desse modo, como diz Luciano Canfora, assinala-se como, em 1914, “a linha de divisão entre guerra e paz esteve, até o fim, bastante incerta”. Cf. CANFORA, 2014, pp. 93 e 94.

<sup>673</sup> Bifurcação dos caminhos que Fernand Braudel registrava em *Grammaire des civilisations* [Gramática de civilizações]: “(...) sem exagerar o poder da Segunda Internacional, tem-se o direito de afirmar que o Ocidente, em 1914, tanto quanto à beira da guerra, encontra-se à beira do socialismo” (BRAUDEL, 1993, p. 436).

<sup>674</sup> Um grande historiador da democracia grega clássica, o italiano Luciano Canfora, nos recorda desse fato (que ele também comenta a propósito da França, da Alemanha e da Itália): “A Inglaterra [de antes da guerra] dispõe de um mecanismo eleitoral em que o sufrágio universal não se aplica. Na Inglaterra, só é eleitor quem for proprietário de uma casa, ou titular do aluguel; os outros não votam. Isso exclui uma grande quantidade de pessoas que não estão nem numa, nem noutra categoria. Naturalmente, pode-se dizer que o hábito político inglês era, já há dois séculos, absolutamente orientado para uma prática liberal, mas esse sistema coexiste, dentro da estrutura social e política da Grã-Bretanha, com um conservadorismo substancial, de modo que (...) ainda no final do século XIX a palavra democracia era considerada uma palavra desagradável e malvista, na linguagem política britânica. O *ancien régime* só terminou na Grã-Bretanha após a Primeira Guerra Mundial, quando, finalmente, o Partido Trabalhista conseguiu a maioria parlamentar e tornou-se governo” (CANFORA, 2014, pp. 52 e 53).

tradição em que Badiou tenta se inserir é uma tradição que pondera a urgência das revoluções que deveriam ter ocorrido, ou bem daquelas que deveriam ter prosseguido. Por contraditório que isso possa parecer – porque, de fato, é da efetividade da contradição que se trata –, ponderar as revoluções que deveriam ter ocorrido, ou bem aquelas que deveriam ter prosseguido, não é o mesmo que subordinar a razão a um mero dever-ser abstrato: se a história seguiu um determinado curso, seria imprudente concluir que ela o fez sem qualquer razão, tornando-se obrigatório aos seus estudiosos o trabalho de reconstituir-lhe pelo menos alguma coisa que vagamente se assemelhe a uma sequência causal de eventos; no entanto, da mesma maneira, seria imprudente confundir a razão que se lhe concede então com a fatalidade de um “tinha de ser exatamente assim!”. A dialética convém muito pouco à pasmaceira de um ser que fosse sempre idêntico à sua aparição no mundo. Mas é fundamental que se diga, todavia, que a diferença que a contradição insere na consideração dialética da causalidade histórica não é a de uma variação qualquer, que multiplicasse indefinidamente o reino dos possíveis em infinitas miragens a desfilar no labirinto de espelhos das fabulações humanas. Ela nada tem que ver, digamos, com o devaneio de um homem que, sendo muito pobre, imagina por um instante como seria delectável a sua vida se ele fosse padre de rico: isso é sem dúvida uma diferença, e uma a que a vida do homem em questão não permaneceria de maneira alguma indiferente se a sua história fosse outra; mas essa diferença não altera a própria lógica que estrutura a existência tanto desse como dos demais homens (pois é razoável imaginar que, se fosse ele o rico, haveria outros homens, pobres, para servi-lo). O que o trabalho de discernir as forças antagônicas do presente visa, por sua vez, é a possibilidade de interromper a continuidade de certos processos que, mesmo que tenham sido desencadeados por motivos identificáveis e pensáveis em sua densidade e existência reais, não podem ser concebidos como sendo inevitáveis. Para evitar a catástrofe da primeira guerra mundial, por exemplo, os comunistas podem sustentar que a organização do proletariado internacional era uma força - a única que se prometia verdadeiramente eficaz, a propósito - capaz de contrapor-se à militarização crescente dos impérios coloniais da Europa de fins do século XIX. E mesmo a tragédia do movimento socialista alemão - na véspera da primeira guerra mundial, o mais organizado de toda a Europa, a gozar, inclusive, de uma relativa proeminência política e da capacidade de se contrapor à empresa beligerante do estado alemão, oportunidade que ele, infelizmente, veio a desperdiçar - tangencia o contra-factual: ao invés da presença, é a ausência de uma política que estivesse à

altura da universalidade exigida por aquele momento histórico que vai redundar no encaminhamento da catástrofe.<sup>675</sup>

Falar em comunismo na década de 1970 (como ainda hoje) não era simplesmente uma aposta no incerto - aposta que, pela suposta ignorância que demonstraria quanto aos desastres políticos ocasionados por uma tal ideologia, atestaria apenas a irresponsabilidade de quem se dá ao trabalho de fazê-lo. Muito pelo contrário, falar em comunismo era uma maneira de tentar colocar em cena um pensamento votado a uma prática política de interrupção das tendências destrutivas presentes nesse tempo histórico que se caracteriza pelo capitalismo. Trata-se, pois, de uma prática que visa, sobretudo, a interrupção de uma tendência suicidária presente na sociedade moderna, tendência em que mesmo a civilização que ela edificou violentamente vê-se ameaçada de aniquilação pela própria violência que torna operante.<sup>676</sup> E não podemos deixar de frisar que o jovem Marx já estava mais ou menos ciente disso. Na Introdução à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, ele advertia que "(...) o alemão encontrar-se-á ao nível da decadência europeia, antes de alguma vez ter atingido o nível da emancipação europeia" (MARX, 2005, p. 153). Ou seja, para o Marx de 1843, se o alemão não adota o expediente revolucionário que permitiria interromper as tendências obscurantistas e retrógradas de seu estado nacional, estas retornariam ainda piores, sob uma forma em que ficaria bastante explícito o seu descompasso relativamente aos princípios mais básicos da emancipação política moderna. Aspecto que Kouvelakis observa muito bem, ao se aplicar a ler o surgimento e o desenvolvimento do pensamento de Marx tendo em conta os fracassos revolucionários de 1848.<sup>677</sup> Com essa leitura, Kouvelakis também faz repontar a ausência desesperadora de uma verdadeira revolução política na história da Alemanha:

---

<sup>675</sup> Luciano Canfora argumenta que a escolha dos socialistas alemães de não se contrapor à guerra foi uma “escolha imperialista”, motivada por um “chauvinismo social”, que via apenas, de maneira míope, o “enriquecimento que uma vitória militar teria trazido ao proletariado alemão”. Cf. CANFORA, 2014, p. 162. Essa uma das prováveis razões para que, em *Théorie du sujet*, Badiou insista que o sindicalismo tem uma disposição avessa ao comunismo, disposição que o vincula, sobretudo na Europa do século passado, ao imperialismo: “É o que encarna ‘a cru’ o sindicalismo, com a sua compulsão queixosa, sua deferência choramingas ao Estado, seu compromisso para com todas as repetições imperialistas” (BADIOU, 1982, p. 159).

<sup>676</sup> Aqui reverberam as célebres palavras de Aimée Césaire quando o poeta, em seu *Discurso sobre o colonialismo*, aplicava-se a argumentar que os valores europeus relativos ao domínio sobre os “povos não-civilizados” há muito preparavam a ascensão de Hitler: “Colonização: cabeça-de-ponte numa campanha para civilizar a barbárie, da qual pode emergir a qualquer momento a pura e simples negação da civilização” (CÉSAIRE, 1972, p. 40).

<sup>677</sup> Como o próprio Kouvelakis explica: “não me parece desprovido de sentido examinar sob esse ângulo os escritos posteriores a 1850; ler em outros termos *o Capital*, como uma longa meditação, elevada ao nível do conceito, sobre a derrota revolucionária de [18]48. Um pouco como foi possível ler a *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, e mais largamente o idealismo alemão, como uma vasta reflexão sobre a Revolução francesa e suas consequências” (KOUVELAKIS, 2000, pp. 91 e 92).

Na Alemanha, tudo se resumia a sufocar a democracia revolucionária no berço. O desfecho foi um compromisso entre a burguesia e o *ancien régime*, seguido pela unificação do país sob a [palavra de ordem do] “*Blut und Eisen*” [“Sangue e Aço”]; as últimas consequências foram o militarismo, duas guerras mundiais e uma barbaridade inimaginável a que ela deu lugar (KOUVELAKIS, 2018, não paginado).

Não seria nenhum exagero dizer que a palavra de ordem do *Blut und Eisen* se prolonga e deita raízes com a ideologia nazista do *Blut und Boden* [Sangue e Solo], de uma forma tal em que ela viria a sedimentar-se na própria subjetividade latente dos alemães. Nesse arco descrito pela história política da Alemanha na época que se segue ao Esclarecimento – arco que culmina nas ruínas do estado moderno<sup>678</sup> –, observa-se que, desde a escrita de *Sobre a questão judaica* até o holocausto, expõe-se, aberta e cruamente, a decadência europeia. Nesse contexto, entende-se porque, para Badiou, a única guerra verdadeiramente antagonica, em oposição às guerras entregues à estupidez do particularismo nacional, seria aquela engajada pela subjetividade irrepresentável das práticas comunistas.

Atingindo o extremo de nossa exposição, podemos dizer assim que, como o título deve tornar muito claro, *Théorie du sujet* é uma obra privilegiada para dar-se conta daquilo o que motiva a interrogação subjetiva de Badiou, mesmo (ou especialmente) quanto à situação histórica específica desde onde o filósofo pretende apresentar a pertinência de suas teorizações. Para constatá-lo, não é preciso nem mesmo transpor o seu umbral. O prefácio desse livro condensa magistralmente a dificuldade de seu escopo conceitual, entre outras coisas, quando

---

<sup>678</sup> A bem da verdade, o nazi-fascismo pode ser entendido como a última e mais drástica etapa de um processo de auto-implosão do Estado moderno. Esse processo, como deve ter percebido Franz Rosenzweig, ganha verdadeiro impulso com a primeira guerra mundial. Essa a provável razão para que o seu clássico estudo *Hegel e o estado* tenha sido publicado com uma longa nota que adverte que esse “livro, que eu não mais teria escrito hoje, não pude igualmente modificar. Era somente possível publicá-lo como ele uma vez fora na sua origem e objetivo: uma testemunha do espírito de pré-guerra, não do ‘espírito’ de 1919” (ROSENZWEIG, 2008, p. 57). A expectativa que o levou a publicar o seu grande trabalho sobre o filósofo alemão e o estado – a saber, a de que, “(...) se este livro em nada serve mais à vida alemã, é possível que pelo menos sirva de algum modo à ciência que sobrevive à destruição da vida” (ROSENZWEIG, 2008, p. 57) – conheceu vicissitudes as mais contraditórias: Rosenzweig deve ter entendido com perfeita clareza que a manutenção do Estado constitucional tal como ele havia se concretizado na Europa do início do século XX tornara-se inviável, ainda que fosse impossível a esse grande pensador de ascendência judaica antecipar toda a calamidade do nazi-fascismo; mas a sua esperança de certa forma se confirmou, com a posterior retomada da filosofia hegeliana no contexto da derrocada do bloco soviético, a encorajar um conhecido teórico o tresloucado decreto de um outro fim para a História. O interessante nisso tudo é que a guerra se revela como uma espécie de dimensão sintomática do Estado liberal e da própria filosofia hegeliana: em dado momento histórico, ela contradiz frontalmente a ideia de que o conflito bélico forneceria a prova máxima da disposição que o Estado cria para o universal, posto que o sacrifício exigido de milhões de soldados tenha assumido então toda a horrorosa feição de um morticínio injustificável; em outro momento, quando as circunstâncias geopolíticas excepcionais permitem que o Estado liberal corresponda de maneira mais aproximada ao seu conceito, os horrores da guerra são recalçados de tal forma que se esquece que essa relativa estabilidade não foi alcançada senão através de conflitos passados e presentes que não deixam de colocar em causa a sua incapacidade de fazer valer uma verdadeira universalidade.



realiza uma breve escansão da história nacional da França, bastante atípica por dar-se como uma sequência histórica que, em princípio, quereria desmentir o seu estado de nação:

Esse país não teve, desde pouco mais de um século, senão três títulos de glória para apresentar, três momentos de existência real, três figuras de universalidade possível: a Comuna de Paris, em 1871, a Resistência, entre 1941 e 1945, e o levante dos jovens e dos trabalhadores em maio-junho de 1968 (BADIOU, 1982, p. 13).

A tais glórias, no entanto, a história teria apostado a dificuldade de dar-lhes prosseguimento, numa dialética em que cada uma delas poderia ser emparelhada com um momento de abjeção: “triunfo de Versalheanos depois da Comuna, guerras coloniais depois da Liberação, e, minúsculos, os *nouveaux philosophes* depois do estabelecimento dos intelectuais revolucionários nas fábricas” (BADIOU, 1982, p. 13). Ademais, deveriam ser acrescentadas também as catástrofes das duas grandes guerras: “As duas Grandes Guerras Mundiais foram desastrosas, o povo tendo se batido quando não deveria (1914 - 1918), e não tendo se batido quando deveria” (1939 - 1940)” (BADIOU, 1982, p. 12). Daí a conclusão grave, que prescreve à filosofia a tarefa de pensar as condições para que não tenha mais lugar nada que se pareça com essas catástrofes: “A filosofia não vale a pena sequer por uma hora se ela não esclarece o engajamento, mesmo restrito, de quem, portando a memória da existência, visa a interditar o retorno das cinco catástrofes ou do que quer que seja que se lhes assemelhe” (BADIOU, 1982, p. 13). Assim, é bem óbvio que, mesmo que entre Marx e Badiou interponham-se episódios históricos e acontecimentos tão significativos a ponto de modificar a própria dimensão de certas questões caras à razão<sup>679</sup>, o francês tem de ser visto retomar a sequência inaugurada pelo pensamento do alemão, a partir da crítica que este elaborou à emancipação política moderna.<sup>680</sup> Pois a escansão da história francesa proposta por Badiou começa exatamente pela única organização comunista de que Marx e Engels tiveram notícia em vida: aquela que fazia oposição prática tanto a Bismarck como a Louis Bonaparte, a qual vem a efeito na sequência de uma guerra insensata travada entre a França e a Prússia. Justamente esse acontecimento político, que não é nenhum outro senão o da Comuna de Paris, havia fomentado uma nova expectativa, ou bem realimentado a velha expectativa dos comunistas quanto ao novo, vindo a representar um alento em meio à atmosfera sufocante das campanhas militares nacionais. Como se sabe, a expectativa de Marx e dos demais membros do diretório da Internacional Comunista

---

<sup>679</sup> Resuma-se a distância entre os dois da seguinte forma: duas grandes guerras e duas grandes revoluções (a russa e a chinesa).

<sup>680</sup> E não é por acaso que a Revolução Francesa não se encontre figurada na lista mencionada acima: muito claramente, não porque não seja importante, mas porque a sua crítica é o pressuposto da empresa metapolítica de Marx.

não se cumpriu, qual fosse, a expectativa de que a “aliança das classes trabalhadoras de todos os países” viesse a “matar a guerra” entre as nações europeias (Cf. MARX, 2011, p. 25). Mas o não cumprimento dessa expectativa não comprova o seu fracasso irredimível, pois, em sua essência mesma, ela continua solicitando o ato de uma aposta, uma vez que o seu lance de dados não pretende abolir o acaso: o que ele almeja é fornecer uma saída de emergência para uma circunstância em que a sensatez do cálculo de enxadrista oferece-se primeira e quase que exclusivamente aos insensatos que acreditam poder governar os homens como simples coisas, ou como uma matéria totalmente objetivável. E, no aludido prefácio, Badiou reitera a sua convicção de que, afora essa expectativa e o ato que ela requer, "(...) todo o resto fará, futilmente, naufrágio" (BADIOU, 1982, p. 14). Isso porque tanto ele como os possíveis destinatários dessa mensagem – que aparenta flutuar dentro de uma garrafa apenas para aqueles que não acreditam que todos embarcaram juntos –, tanto um como os outros, dizíamos, vivem num

mundo que de novo lança-se à guerra, se não existe pelo menos uma vontade fixa, coletivamente submissa, à altura de sua tarefa, [a saber, a] de imprimir contra a corrente nem que seja um único gesto de *direção* à[quilo] o que poderia nos desafogar (BADIOU, 1982, p. 14).

A aposta no ato solicitada pela confiança dos comunistas é o melhor índice de que o registro da subjetividade é que providencia o lastro de toda a teorização de Badiou. Consequentemente, não espanta que esse elemento conceitual venha a ser tido como mais uma ótima evidência do paralelismo que se pode traçar entre o filósofo e o psicanalista. Mas esse ato e a expectativa que ele deseja avaliar estavam imbuídos de um espírito marcadamente beligerante: ao conclamar a esse ato, reavivando a confiança que o suporta, o filósofo espera contribuir para que seja colocada em marcha uma guerra de que a psicanálise não saberia muita coisa. Guerra que diz respeito ao sujeito, certamente, mas que deteria o mérito de ser a única guerra verdadeiramente antagônica em matéria de política, e que, como tal, muito pouco ou nada teria que ver com o gozo do sujeito do inconsciente. Assim, para os que não tomam parte nessa guerra, resta uma amarga reprimenda, que consiste basicamente na caracterização geral da irresponsabilidade dos intelectuais franceses quando eles acreditaram encontrar-se situados para-além dos domínios da ideologia e do engajamento prático que poderia mover-lhes alguma oposição:

Esses intelectuais franceses que nunca cessaram de cuspir sobre si mesmos, sobre as "ideologias", sobre o marxismo, sobre os Mestres, sobre sua experiência a mais incontestável, e que caucionaram o informe e o múltiplo, o espontâneo e a memória em migalhas, os

direitos e os gozos [*jouissances*], os trabalhos e os dias, [eles] tiveram uma penosa responsabilidade: a do irresponsável (BADIOU, 1982, p. 13).

Se Lacan pode ser elencado como um desses intelectuais - como de fato parece ser o caso, pela breve referência que a passagem faz aos “Mestres” em que esses intelectuais teriam cuspidido -, persiste o questionamento: porque Lacan pode ser dito tão importante para o Badiou das décadas de 1970 e 1980, se o sujeito que o psicanalista interroga não se faz enunciar a propósito de um problema que coincidiria com as questões a que se dedica o filósofo?

### **III. 5. Se não a verdade de uma nova política, então uma nova política da verdade**

Como não poderia ser de outra maneira, a nossa exposição obedece a um movimento essencialmente contraditório: tão logo tenhamos explicitado os indícios de uma espécie de congruência do “método” que o registro subjetivo clama em diferentes circunstâncias, nos vimos obrigados a explicar igualmente que o encaminhamento subjetivo do filósofo continua a opô-lo ao psicanalista. No entanto, deve existir um motivo para que os dois falem de um sujeito, e um após o outro, um a exemplo do outro. Esse motivo, nós entendemos poder encontrá-lo nas relações que cada um dos dois, Lacan e Badiou, acreditam ser necessário sustentar entre sujeito e verdade. Porque, tal como a importante consequência depreendida por Jean-Claude Milner a respeito do ensino de Lacan<sup>681</sup>, também em referência à metapolítica dos comunistas vale dizer que, nas práticas cotidianas em que pesam os pressupostos da divisão do *subjectus* moderno, “o silêncio não existe”: a despeito do que recomenda a prudência de quem se condiciona a calar-se lá onde nada de razoável poderia ser dito, a ideologia dominante que se impõe pelas inúmeras modalidades de exploração e opressão de classe multiplica-se numa sucessão indefinida de monstruosidades, as quais persistem mesmo em face daquele que parece ser o mais razoável dos cálculos. E é porque não cessa o dizer do isso (bem como não cessa a produção de construtos ideológicos) que o analista (e o comunista) orienta(m)-se pela obrigação de sempre dizer a verdade; mas, segundo o que estabelecia uma conhecida formulação de Lacan, “não toda”, no entanto, “porque dizê-la toda não se consegue”, é “impossível, materialmente” (LACAN, (1974)/2003, p. 508). O que podemos interpretar como o processo, eminentemente subjetivo, de uma verdade ineludível, porque, em resposta a um isso sempre falante, ela não poderia calar-se, nunca; mas trata-se também, contraditoriamente, de um processo em que a verdade não deixa de se eludir, porque ela não se dá a ver inteira em

---

<sup>681</sup> “Ora, o axioma de Lacan é que o silêncio não existe. Nunca, isso não se cala. Eis o que é preciso entender no ‘isso fala’” (MILNER, 2003, pg. 23).

nenhuma objetividade. Donde a pertinência de falar em um sujeito, mesmo que a propósito de matérias distintas. Pois, se, desde a perspectiva de Badiou, não podemos enxergar na psicanálise o lugar de emergência da verdade da política, nada nos impede de vê-la como o lugar da emergência de uma nova política da verdade.

E, a bem da verdade, a psicanálise terá representado esse lugar não só para Badiou, mas para toda uma geração de intelectuais: era como se, desde o seu gesto nada menos que impressionante de devolver às históricas o dom do *lógos*, Freud houvesse restabelecido contra o mutismo geral que prevalece na ciência moderna um novo sítio para a verdade, sítio em que a verdade se mostrava tanto mais persuasiva por revelar-se mesmo em confronto com as agruras da loucura e os constrangimentos do sexo. E na França do século XX<sup>682</sup>, a psicanálise, se não é aceita unanimemente como um dos mais eminentes modelos para a inquirição sobre a verdade, continua sendo digna, num grande número de casos, de pelo menos ser transformada segundo novos critérios e exigências adotados por uma série de teóricos que acreditavam ser necessário superar os seus impasses ou limitações locais. Mesmo alguns de seus mais acerbos críticos, como o seriam Gilles Deleuze e Félix Guattari, dão a entender - por óbvia influência da emergência histórica da psicanálise - que um elemento propriamente clínico constitui uma das dimensões fundamentais do pensamento contemporâneo: como a conformação do termo talvez baste para evidenciar, a esquizonálise pretendida pelos dois, se bem que esteja votada a esquizofrenizar o psíquico em explícita oposição àquela que seria a empresa edipiana de Freud, não elimina de todo o proceder analítico. Por sua vez, Lacan pode ser considerado um dos mais consequentes pensadores da prática inventada por Freud em suas relações com a verdade, como se torna muito claro nas suas reiteradas aproximações com a filosofia. É em nome da verdade (em todo caso, em nome de uma certa verdade) que na segunda sessão do segundo ano de seu seminário veríamos o psicanalista recorrer a Sócrates e a Platão (ou melhor, nós o veríamos recorrer ao Sócrates que Platão faz falar). Ele explicava, então, o seguinte:

No fim das contas, para Sócrates, mas não forçosamente para Platão, se Temístocles e Péricles foram grandes homens é que eram bons psicanalistas. Encontraram no registro deles o que quer dizer a opinião verdadeira. Eles se acham no âmago deste concreto da história onde um diálogo se acha entabulado, quando no entanto nenhuma espécie de

---

<sup>682</sup> O que viria a constatar mais tarde o próprio Badiou, em seu ensaio “L’aventure de la philosophie française” (Cf. BADIOU, 2012c, pp. 19, 20 e 21): de Bachelard a Deleuze, compreendendo também Sartre, a psicanálise é tida como essa passagem obrigatória do pensamento contemporâneo, nem que seja para encaminhar-se em seguida em direção a uma terra que lhe seria estrangeira. Entre nós, ela terá exercido de igual maneira uma vasta influência, nuançando experiências intelectuais tão ricas e tão pouco ortodoxas como as de Bento Prado Jr. e de Newton da Costa.

verdade pode ser deslindada sob a forma de um saber generalizável e sempre verdadeiro. Responder o que convém a um acontecimento na medida em que é significativo, em que é função de uma troca simbólica entre os seres humanos (...), é fazer a boa interpretação. E fazer a boa interpretação no momento necessário é ser bom psicanalista. Não estou dizendo que o político seja o psicanalista. (...) Mas para Sócrates, o bom político é o psicanalista (LACAN, 1985a, p. 31).

Se bem que trate da opinião verdadeira, que seria o significado preciso de *ortodoxa*, a passagem acima cuida sobretudo da singularidade da verdade que se desdobra na análise, verdade que, como vimos em outros capítulos, não é compreensível nos termos de nenhuma representação ou mesmo de um saber científico.

Como já sabemos, as relações entre psicanálise e filosofia no ensino de Lacan são complicadas o bastante para que as sentenças há pouco citadas não possam ser consideradas como se dotadas de um valor absoluto e constante. De qualquer modo, elas dão testemunho de uma maneira muito específica de compreender o estatuto da verdade na psicanálise - e a fazê-lo com particular interesse para nós, porque vinculam, ainda que de uma forma bastante remota, um tal problema ao campo da política. Observando o caráter móvel dos conceitos lacanianos, caberia perguntar, naturalmente, se essas sentenças mantêm a sua importância quando o psicanalista alinha o seu ensino ao ideal de uma “anti-filosofia” - sendo previsível que pelo menos alguma coisa teria de mudar nas conclusões a que elas levariam, por exemplo, quanto a tomar Sócrates como uma espécie de garantidor espiritual da prática analítica. No mínimo, é preciso reparar que o endosso de Sócrates condiz mais propriamente com uma determinada época do ensino do psicanalista, época em que, “(...) para Lacan, *dialética, diálogo, intersubjetividade e reconhecimento* eram termos convergentes” (SAFATLE, 2006, p. 46). Ou seja, quando a prática analítica era pensada como uma modalidade específica do diálogo, sendo então passível de designar-se como uma “*maiêutica analítica*” (LACAN, (1948)/1998, p. 112). Mas a correlação do bom político com o bom psicanalista, a dar-se por meio de uma estranha incursão na história da filosofia antiga, não deixa de ser extremamente sugestiva, pelo que permite entrever da inesperada extensão com que a subjetividade é vista recobrir a vida humana em sua vasta existência simbólica. E mesmo num “ponto de viragem” como aquele representado pelo sétimo ano do seminário, em que estaria prenunciado o momento de superação da intersubjetividade como móvel fundamental da *práxis* clínica, mesmo ali a psicanálise parece situar-se numa encruzilhada muito semelhante da história da razão, posto que ela é entendida descender dos questionamentos éticos que, em sua origem, teriam graves implicações políticas. Referindo-nos a esse segundo momento, talvez não conviesse mais dizer

que o bom político é o psicanalista. Mas ainda seria preciso dizer que a boa psicanálise corresponde a uma boa política da verdade, porque houve, da parte de Freud, uma retomada das articulações lógicas, silogísticas, "(...) que sempre foram praticadas pelos éticos nesse mesmo campo" (LACAN, 2008c, p. 42). Retomada que, se não pode ser dita coincidir com o que teorizavam os filósofos antigos, de toda maneira tem de ser compreendida reatualizar as suas questões, dotando-as de uma nova importância. O que quer dizer que, com a psicanálise, a filosofia como que ganha uma nova vida.

A partir de Lacan, portanto, a psicanálise é pensada efetivamente como um campo privilegiado para apreciar os desdobramentos e reviravoltas da história da razão e, em especial, da história da filosofia. Comprovam-no os incríveis torneios de erudição que tinham lugar em seu seminário, a revoltear incessantemente em torno de nomes tão célebres como Santo Agostinho, Pascal, Aristóteles, Frege, dentre muitos outros. Decerto, se formos consequentes, diremos que a situação é um tanto mais complexa, porque, no ensino de Lacan, a psicanálise também pode ser entendida reviver na filosofia: mais de uma vez, é da filosofia que provém o impulso capaz de mover e desviar a psicanálise dos obstáculos que a manteriam separada do sujeito e da verdade. Dessa forma, o psicanalista tem de ser visto proceder um pouco como Marx, que criticava duramente a filosofia e a sua indisposição para transformar o mundo, mas não sem encontrar nessa mesma filosofia o próprio impulso da crítica que permitia constatar a ausência da transformação mundana de que o pensamento tem de se ressentir. Paralelo que permite enxergar como que uma mesma tentativa de evadir-se da jurisdição de um pensamento estritamente filosófico (ou ainda, de um pensamento que, exigente de um selo oficial para a filosofia, perigava ver-se limitado ao âmbito acadêmico): tanto a partir do marxismo como da psicanálise lacaniana, a filosofia é posta a operar fora da própria filosofia. É assim que se justifica a inserção de um elemento heteróclito na consideração histórica da razão que permitirá, num momento posterior, a enunciação do ideal de uma "anti-filosofia": pode-se ver, pois, com o auxílio de uma nova perspectiva (a saber, aquela franqueada pelo gozo do sujeito do inconsciente), que alguma coisa faltava à filosofia para que ela correspondesse efetivamente aos seus anseios; ou se trata, então, de se colocar na posição de perceber a inaptidão da filosofia para lidar com a dimensão específica de uma falta. Em seu *Lacan e a filosofia*, Alain Juranville trata de explicitar precisamente as consequências do embate desses dois discursos, o analítico e o filosófico, de maneira a mostrar que o primeiro reposiciona o segundo, e que o segundo não deixa nunca de dar relevo ao primeiro. Uma dessas consequências, bem esmerada na elaboração do autor, é uma espécie de visada retrospectiva que a análise autorizaria lançar sobre

a filosofia, como se a enxergá-la agora por um outro prisma, um em que seria discernível a busca por algo que falta a ela e que é, portanto, objeto de um desejo:

De um lado, o discurso filosófico assume a situação originária do questionamento em seu aspecto e coloca o ser do homem como desejo – falta radical do bem absoluto e, ao mesmo tempo, visada desse bem como ideal. De outro lado, ele quer que essa situação de desejo tenha absolutamente um sentido, que seja o lugar de uma plenitude. Que a atividade filosófica traga positivamente algo de essencial (JURANVILLE, 1987, pp. 16 e 17).

Uma tal visada permite compreender melhor porque o psicanalista procura desde muito cedo a filosofia como um lugar privilegiado para pensar a prática clínica de uma *talking cure*. Pois, a partir de Sócrates e de sua maiêutica, a filosofia desvenda um desejo de dar ao questionamento o seu verdadeiro valor, fazendo, assim, com que a mestria seja desautorizada no seu poder supostamente natural de sujeitar a boa consciência dos homens. Mas, ao mesmo tempo, a psicanálise tem de acusar aí um paradoxo, tal como nos explica Juranville:

Por ora, basta assinalarmos que o questionamento filosófico conduz a duas pressuposições dificilmente conciliáveis: a dúvida sobre o saber, a contestação da mestria, de um lado, e a busca do saber como bem, de outro (JURANVILLE, 1987, p. 57).

Por conseguinte, a relação mantida pela psicanálise lacaniana com a filosofia é uma relação tensa (como lembra muito a propósito o título de um livro a ela dedicado), e uma tal tensão admite mesmo a possibilidade de que a psicanálise venha a reclamar a autenticidade que, num determinado momento, ela recusará à filosofia: como o inconsciente refere não o ser que se pensa, mas o ser falante que goza, ele deverá contradizer a existência de qualquer desejo especialmente votado para o saber (Cf. LACAN, 1985c, p. 143). E, por fim, a filosofia, ao negar em seu próprio âmago a proposição lacaniana segundo a qual inexistira uma metalinguagem, seria vista reconduzir à posição da mestria.

Mas, mesmo com essas idas e vindas, a filosofia não chega nunca a desaparecer do horizonte do ensino do psicanalista. No extremo do pensamento de Lacan, não cessa o comentário de grandes textos filosóficos (como será o caso com o comentário que ele dedica ao *Parmênides* no vigésimo ano de seu seminário). Até o fim, ele prova ser um comentador de textos dos mais inventivos e competentes, ao mesmo tempo em que não perde o prestígio de um renomado clínico (a reunir, portanto, a dupla designação de crítico e clínico): podemos imaginá-lo, talvez, como um Martial Guérault que soubesse curar a partir de suas interpretações – e, sem perder o gosto pelos trocadilhos, vale lembrar que, em francês, curar é *guérir*. Afora esse jogo de palavras, que não resolve nada, é fundamental não perder de vista como Lacan

intenta fazer com que a ficção desnude a estrutura da verdade. Num momento histórico em que a intelectualidade francesa parecia disposta como nunca a acolher a conhecida *boutade* de Jorge Luis Borges de acordo com a qual a filosofia seria o ramo mais desenvolvido da literatura fantástica, o psicanalista mostra a sua irreduzível ambivalência: podendo ser tido como um dos maiores contribuidores para pensar a questão nesses termos (isto é, como se a filosofia nada mais fosse que um gênero particular da ficção), ele, ainda assim, não descuidava da verdade que o pensamento filosófico repetidas vezes tentou trazer à cena principal. Lacan, homem cujos dotes como crítico literário são inegáveis, é certamente um teórico que tem de ser visto transitar no limite dessas fronteiras: em seu ensino, não é raro que um conceito ou bem um aspecto absolutamente crucial de um construto teórico possa vir à luz graças tão somente à análise de uma obra literária, como a que ele dedicou ao *Hamlet*, de Shakespeare, ou à *Antígona*, de Sófocles. Mas, na psicanálise, diferentemente de outras empresas teóricas enamoradas da literatura, a perspectiva que tende a equivaler textos filosóficos e literários ainda encontraria algum apoio numa prática concreta, pelo menos enquanto a sua prática é entendida basear-se numa intervenção no real que lhe possibilita o símbolo. Por um lado, vale dizer que a análise que permite evidenciar a pertinência de uma tragédia grega para os frequentadores do seminário não é muito diferente do expediente a partir do qual o diálogo socrático como que viria a reencarnar na prática cotidiana da clínica. Mas, ainda assim, à diferença de seus contemporâneos – como o seriam Jacques Derrida e Roland Barthes –, Lacan aparenta resistir melhor à caracterização de um acadêmico que, secundado por Mallarmé, acreditasse que a história do mundo serve apenas para fornecer o material de escrita de um Livro: isso porque a diretriz que a psicanálise nunca cessa de deparar no ideal de interromper a sujeição experimentada por seus pacientes impede que, para ela, o real seja inteiramente dissolvido no fio da baba dos faladores de plantão. Visto de um determinado ângulo, certamente oblíquo, o psicanalista é quem mais autenticamente se vincula ao aspecto prático da filosofia antiga. Quando, no sétimo ano do seminário, Lacan recupera para o vocabulário das querelas filosóficas então em curso essa estranha palavra que seria a “ética” (pensada pelo psicanalista como se a distinguir-se essencialmente da moral), ele o faz de maneira a atualizar a pertinência que guardariam entre si tanto os cuidados para com os modos de fala (ou de escrita) quanto para com os modos de vida.

A política da verdade que a psicanálise tenta observar no exercício cioso de sua prática clínica não é a de dobrar a realidade às exigências do discurso. Contudo, de maneira ambivalente, para a psicanálise, não existe verdade senão através de um processo discursivo.



Se pensamos na virada linguística que acomete a filosofia no século XX – virada cujo alcance, como se sabe, vai muito além dos limites nacionais do território francês –, poderíamos acusar uma distância que o pensamento contemporâneo acredita ser necessário manter em relação à vida e a seus problemas mais ordinários. Em seu *Qu'est-ce que la philosophie antique?* [*O que é a filosofia antiga?*], Pierre Hadot denunciava justamente essa maneira de enxergar as coisas, posto que ela acabava por comprometer o entendimento dos reais propósitos da filosofia antiga em seu próprio tempo. Hadot fala, portanto, contra aqueles que

têm a impressão de que todos os filósofos que estudam envidaram esforços, por seu turno, para inventar, cada um de uma maneira original, uma nova construção sistemática e abstrata, destinada a explicar, de uma maneira ou de outra, o universo; ou ao menos, se se trata de filósofos contemporâneos, [fala-se contra aqueles que têm a impressão de] que [os filósofos antigos] procuraram elaborar um novo discurso sobre a linguagem (HADOT, 1995, p. 17).

Segundo Hadot, antes de prestar-se a abarrotar enormes volumes onde se quisesse compendiar as doutrinas as mais brilhantes ou mesmo as mais exóticas, a filosofia antiga teria que ver com a vida dos homens a quem ela se endereçava, e se não com a vida que era imediatamente a sua, então com a vida que deveria advir-lhes através do exercício da filosofia. Nas palavras de Hadot, uma exposição conseqüente dessas doutrinas filosóficas, consideradas quanto àquilo o que verdadeiramente almejavam e colocavam em prática, não se concentra sobre a novidade das teorias veiculadas por cada uma delas, como se estas fossem algo em si mesmas: “Muito pelo contrário, trata-se de mostrar que o discurso filosófico faz parte do modo de vida” (HADOT, 1995, p. 21). Para Hadot, o filósofo antigo – que, assim, se torna de novo reconhecível em sua vocação ética – não poderia nunca ser reduzido a um simples escritor, no sentido (obviamente restrito, diga-se) de ser um homem guiado unicamente pelo desejo de manipular a realidade e dispô-la imaginativamente segundo uma linguagem mais ou menos extravagante. Pois bem, é exatamente desse ponto de vista que Lacan se mostra irredutivelmente ambivalente: como vimos em outros capítulos, o seu “retorno a Freud” é tributário de uma nova compreensão da linguagem, compreensão que afeta o estatuto ontológico desta última e que situa o psicanalista dentro daquelas mesmas coordenadas que Hadot rejeitava para retrair a localização original da filosofia antiga; mas, com Lacan, já que ele nega a existência de qualquer metalinguagem, essa nova compreensão acaba por encerrar dentro de uma prática languageira essa mesma possibilidade almejada pela filosofia antiga, a saber, a de efetuar uma verdadeira mudança na vida dos homens. Contrariando e, simultaneamente, confirmando as prevenções de Hadot, Lacan pensava uma vida que não

escapa jamais aos equívocos de que pretenderia colocá-la a salvo a filosofia, uma vez que se trata de uma vida irremediavelmente enodada no problema de que a inexistência de uma relação sexual possa ser resolvido pela prática - qualquer seja ela - que prescreveria a mestria de um *orthos lógos* (isto é, um discurso correto, da boa norma).<sup>683</sup> Em outras palavras, para Lacan, o saber filosófico, seja ele de que ordem for, não seria capaz de providenciar nenhuma solução definitiva para os equívocos em que o desejo enreda o homem - equívocos que só poderiam encontrar uma resolução, ela mesma sempre temporária, através da prática clínica da análise.

Não seria muito arriscado declarar que, na história recente do pensamento francês, Lacan corresponde a uma curiosa exceção à tendência identificada por Hadot (tendência que muito provavelmente foi pensada por ele como que em necessidade de fazer oposição ao estruturalismo e ao pós-estruturalismo), pois ele é um teórico que não acredita que a vida possa pautar-se exclusivamente pelo critério de uma razão pura (mesmo que esta se recoheça vocacionada a se transformar em razão prática) ou de um *orthos lógos*; mas, em contrapartida, trata-se de um teórico que não dá qualquer crédito à possibilidade de que haja uma vida pura acessível diretamente ao pensamento, a ser contraposta, dessa maneira, aos ditames de uma razão que lhe seria totalmente extrínseca e possivelmente tirânica. Não lhe cabem as medidas nem de uma linguagem estritamente consciente e transparente a si mesma, e nem a de uma existência que suspeitasse a presença de um mistério inefável no âmago de seu ser; ou, se podemos dizer a mesma coisa de uma outra forma, em seu ensino não se impõem absolutamente nem o rigorismo de uma razão que a tudo domina, nem uma adesão ingênua à pretensa libertação apregoada pelos místicos. Estruturalista a-estrutural, Lacan tangencia as preocupações práticas de Hadot sem acatar ao seu “anti-modernismo”: o nome do psicanalista francês indica esse lugar improvável em que convergem tendências sumamente contraditórias, ponto virtual em que podem confrontar-se a embriaguez e as proezas de um poeta modernista e a temperança e o sentido prático de um sábio antigo, bem como a escrita pétrea dos algoritmos e a viva eloquência dos oradores clássicos. Ou, para utilizarmos uma metáfora que já se tornou recorrente em nosso trabalho, podemos representá-lo como essa figura topológica em que diferentes tempos se confundem e se recortam através de um mesmo circuito.

---

<sup>683</sup> Cf. LACAN, 2008c, p. 42.

### III. 6. *Intermezzo* foucaultiano: sujeitos, verdades e diferenças

Nessa convolução dos tempos, em que as superfícies descrevem percursos improváveis (percursos onde podem alinhar-se, por exemplo, como acontece no sétimo ano do seminário, Aristóteles, Kant, o Marquês de Sade, Antígona e São Paulo), desliza-se em direção a algo de insuspeito, que é esse momento em que se é convidado a atravessar a passagem franqueada por uma verdade. Em meio à atmosfera pós-estruturalista, em que a razão tende a perder a sua precedência em favor da múltipla heteronomia dos discursos, o psicanalista ousa conservar a distinção como que absoluta entre um sujeito da enunciação e um sujeito do enunciado: o seu ensino não pretende atrelar o vagão de seus ouvintes a um carro da história que corresse indefinidamente até o fundo das eras, pois ele se esforça continuamente para preparar o instante em que cada sujeito possa retomar a palavra. Exercício de presentificar o inapresentável, ao guiar-se por ele o psicanalista acaba optando pelo recurso a toda uma série de elementos que se impõem a partir da ausência a que eles têm de fazer menção. Em outras palavras, exercício fictício, sim, mas que nunca perde o seu impulso de orientar-se em direção ao alvo do real.

Mas é preciso reconhecer que, na França da segunda metade do século XX, esse não é um procedimento exclusivo nem ao psicanalista e nem à psicanálise que ele tenta promover. Muito embora não fossem tão ciosos quanto a uma distinção entre um sujeito da enunciação e um sujeito do enunciado, também alguns dos críticos da psicanálise saberão interrogar os sujeitos e as verdades numa convolução de tempos tão impressionante quanto a operada pelo ensino de Lacan. Se lembrarmos que muito provavelmente foi a abordagem de Hadot que possibilitou a Michel Foucault apreender a especificidade histórico-conceitual do cuidado de si praticado pelos antigos (Cf. HADOT, 1995, p. 24), logo nos daremos conta de que esta empresa teórica ocorre muito proximamente a um período em que o pensador francês viria a dedicar-se a uma nova tentativa de compreender as relações entre os sujeitos e as verdades: trata-se, precisamente, do período em que têm lugar os cursos do *Collège de France*, entre os quais podemos referir aquele que recebeu o nome de “O governo de si e dos outros”, que já consultamos nesta parte de nosso trabalho com o objetivo de registrar o momento histórico em que o sujeito moderno faz valer a sua dupla significação, tanto filosófica quanto política. E a dupla herança que Foucault fazia então remontar ao legado de Kant, repartindo-a entre uma “analítica da verdade” e uma “ontologia de nós mesmos” (Cf. FOUCAULT, 2010, p. 21), aproveita os termos observados pelo inventário histórico de Hadot: é como se, mesmo nesse momento em que o distanciamento analítico da filosofia moderna para com as questões mundanas ganha uma de suas formas melhor acabadas, mesmo ali continuasse presente no

exercício filosófico uma aptidão prática para engajar os sujeitos em questões que iriam muito além de preocupações estritamente epistemológicas.

Com efeito, os últimos cursos ministrados por Foucault ocupam-se em grande parte da verdade e de um certo aspecto subjetivo que lhe seria indissociável. No final de sua vida, após ter dado uma contribuição ímpar à apreciação conceitual das histórias da loucura e da sexualidade - contribuição de tal maneira nuançada que os referentes de ambas veem-se claramente subvertidos, o que implicará, inclusive, a proposta de que a psicanálise não passaria de uma modalidade historicamente limitada para lidar com as duas, destinada, então, a restringir os agenciamentos dos sujeitos em vez de conceder a pretendida liberdade quanto a essas instâncias - Foucault, que muitas vezes é mal interpretado como um relativista irresponsável, busca pensar certas modalidades históricas do dizer a verdade. Contrariando a abordagem usual do problema, a verdade a que ele se dedica não estaria encerrada num procedimento demonstrativo, como tampouco se faria comprovar na adequação de uma certa ideia a um determinado estado da realidade. Antes, ela faria menção ao ato de dizer uma verdade, ato em que um sujeito sempre se encontra implicado. Portanto, do que se trata é do engajamento subjetivo, insubmisso à estrita ordem da objetividade, que produzem os discursos de verdade. Para atender a esses requisitos teóricos, o pensador localiza um objeto histórico em que pudesse ser observada essa performance subjetiva, objeto que não seria nenhum outro senão a *parresía*. Como o evidencia satisfatoriamente a pesquisa empreendida por Foucault a seu respeito, escapando às concepções usuais da verdade, a *parresía* mostra-se necessariamente vinculada à ação de um sujeito de dizer uma verdade:

sempre há *parresía* quando o dizer-a-verdade se diz em condições tais que o fato de dizer a verdade, e o fato de tê-la dito, vai ou pode ou deve acarretar consequências custosas para os que disseram a verdade. Em outras palavras, creio que, se queremos analisar o que é a *parresía*, não é nem do lado da estrutura interna do discurso, nem do lado da finalidade que o discurso verdadeiro procura atingir o interlocutor, mas do lado do locutor, ou antes, do lado do risco que o dizer-a-verdade abre para o próprio interlocutor. A *parresía* deve ser procurada do lado do efeito que seu próprio dizer-a-verdade pode produzir no locutor a partir do efeito que ele produz no interlocutor (FOUCAULT, 2010, p. 55).

Objeto histórico que o pensador deverá encontrar difundido por toda a literatura da antiguidade clássica e tardia, a *parresía* certamente pode ser identificada em exercício quando se se reporta à atividade a que se entregavam os filósofos antigos; mas igualmente quando se se reporta às atividades que seriam próprias a várias outras personagens, tais como os oradores, os

conselheiros políticos, os poetas etc. Ela não faz distinção de classe ou profissão, pelo que pode ser entendida ultrapassar as competências do filósofo, dando a ver, dessa maneira, uma importância multifacetada que a verdade desfrutaria junto aos homens: desnuda-se um caráter de insubmissão da verdade à teoria, o que constitui uma espécie de transversalidade cujo resultado mais notável é um movimento através do qual essa mesma verdade pode ser dita atravessar a filosofia em direção a outros domínios do saber, apreciáveis nas mais diversas práticas a que dá lugar a vida em sociedade. Como dito, verdade que não se coloca fora do ato de sua enunciação, a *parresía* tem um custo, posto que sempre envolve um risco para o enunciador da verdade. Mas o seu preço é altíssimo, efetivamente incomensurável, a ponto de desarranjar qualquer economia que os sujeitos quisessem realizar a partir dela. De fato, os riscos a que ela expõe os indivíduos costumam ser os maiores possíveis: “Os parresiastas são os que, no limite, aceitam morrer por ter dito a verdade” (FOUCAULT, 2010, p. 56). Pode-se ver que, dispondo ao enfrentamento da morte, de maneira geral, o que a *parresía* coloca em cena é a “coragem de verdade” de que os seus praticantes – os parresiastas – dão um testemunho surpreendente e muitas vezes irresistível na comoção que causam em seus espectadores. Ela se apresenta, então, como uma verdade que tende a exceder todos os cálculos da razão.

Assim, para Foucault, a *parresía* nada mais seria que um processo discursivo, ou seja, ela consiste num processo que envolve uma certa maneira de dizer as coisas. Com efeito, a *parresía* é passível de ser descrita, de maneira simplificada, como o ato de falar francamente. Mas, longe de depender de forma exclusiva da arbitrariedade de um certo ordenamento simbólico, trata-se de uma maneira de dizer as coisas que apresenta consequências relativamente bem definidas. Ou melhor, essas consequências definem-se por colocar o ato de dizer a verdade na ordem do indeterminado e, por conseguinte, do imprevisível: “A *parresía* não produz um efeito codificado, ela abre um risco indeterminado” (FOUCAULT, 2010, p. 60). Processo discursivo que se coaduna a uma visão democrática – posto que ela corresponderia, tal como a *isegoria*, a um dos princípios fundamentais dos regimes democráticos clássicos (Cf. FOUCAULT, 2010, p. 69) –, ele ganha a sua força teórica justamente em vistas da democracia: independentemente do campo em que surge, o tal processo faz valer um direito irrestrito à palavra, direito com que a verdade adquire a virtude de afrontar os poderes instituídos. Isso porque a empresa teórica de Foucault possibilita pensar a relevância histórica da democracia como a de um regime político flexível o bastante para comportar os riscos que a verdade acarreta em sua enunciação. E, dessa maneira, a *parresía* se torna capaz de conceder um novo lugar à filosofia. Pode-se mesmo argumentar que é

precisamente isso o que a ordem de exposição de "O governo de si e dos outros" sugere, ao começar com Kant e com o seu questionamento sobre o Esclarecimento: nessa escolha, que destoa significativamente das fontes clássicas que embasam o curso de Foucault, ficaria entrevista a possibilidade de escrever uma história da verdade enquanto esta fosse pensada como uma história dos parresíastas. De sorte que a filosofia pode ver-se liberta de uma condição estritamente acadêmica, que a faria pender fatalmente à passividade analítica ou à mera contemplação do mundo. Por meio do recurso à *parresía*, a história da verdade devém múltipla, podendo acolher, doravante, uma miríade de personagens, todas elas caracterizadas pela coragem de enunciar um saber que, atinente ou não aos fatos, apreciável ou não segundo uma demonstração lógica, vem a desestabilizar o ordenamento de uma dada circunstância. Do que decorre que a sua função clássica torna-se extensível à modernidade:

Mas a partir do momento em que o enunciado da verdade, esteja ele dentro – pensem em Galileu – ou fora de um procedimento demonstrativo, constitui um acontecimento irruptivo, abrindo para o sujeito que fala um risco não definido ou mal definido, nesse momento pode-se dizer que há *parresía* (FOUCAULT, 2010, p. 61).

Nessa passagem, a menção a Galileu evoca uma óbvia proximidade com a epistemologia histórica francesa, proximidade que, no contexto de nosso trabalho, não faria nenhum sentido ignorarmos: recapitulemos o fato de que, pelo menos desde essa tradição do pensamento contemporâneo, as revoluções do astro da razão seriam entendidas descrever um movimento que não coincidiria de maneira alguma com uma rotação em torno de seu próprio eixo. Mas, aspecto ainda mais notável, para estabelecer que as verdades seriam excêntricas a qualquer razão ensimesmada no seu puro exercício, a *parresía*, tal como Foucault a recupera, tampouco necessita da ciência como um campo externo à filosofia que fosse especialmente dotado da capacidade de evadir o pensamento dos domínios desta. Do ponto de vista da perspectiva que ela abre (ou pelo menos de acordo com um de seus aspectos), Lutero é um exemplo tão bom de parresíasta quanto o seria Galileu. De sorte que os paralelos com Lacan e com Badiou se mostram mais pertinentes do que éramos capazes de ver no início desta seção: por outros meios, Foucault saberá interrogar as verdades e os sujeitos fora do círculo restrito da epistemologia.

Portadora de uma verdade que faz os sujeitos incorrerem em riscos que superam praticamente todos os cálculos, a *parresía*, como dissemos, tem lá o seu parentesco com as teorizações de Lacan e de Badiou. Contudo, a abordagem que os cursos do *Collège de France* lhe preparam indica a existência de discrepâncias fundamentais com as teorizações que o filósofo e o psicanalista teriam levado a efeito. Uma delas consistiria numa espécie de

disposição anti-socrática e anti-platônica<sup>684</sup> dessa recuperação da *parresía* (disposição que pode também ser caracterizada, sob um certo aspecto, como anti-dialética): ela contraria não só as referências iniciais daquele Lacan que, no início da década de 1950, se arriscava a pensar a psicanálise como um diálogo platônico, como, de outra maneira, se pretende como antídoto a toda uma concepção de filosofia e mesmo – ou sobretudo – da verdade que lhe seria correlata. Ademais, o enfoque “democrático” dessa abordagem faz suspeitar quanto à possibilidade de que ela seja incompatível com certos aspectos do marxismo. Seria muito pouco honesto de nossa parte deixar de reconhecer ao projeto teórico de Foucault qualquer coisa da ordem de uma inclinação “anti-totalitária”<sup>685</sup>: o cuidado de conceber a verdade como estando indissociavelmente vinculada ao ato de enunciá-la tem como uma de suas possíveis consequências um distanciamento da tradição revolucionária do marxismo, em especial por causa das derivas tirânicas que acompanham esta última. De certa maneira, a respaldar algumas das críticas veiculadas pelos defensores da categoria conceitual do “totalitarismo”, era como se Foucault viesse a tornar particularmente saliente um ponto fraco da aludida tradição revolucionária: presumivelmente, de seu ponto de vista, os regimes políticos que demonstram-se incapazes de acolher a coragem de verdade seriam os piores - o que, considerando a história efetiva dessa tradição revolucionária, indica pelo menos uma grande dificuldade quanto à possibilidade de defender, a partir do mesmo ponto de vista que referíamos há pouco, o "momento de verdade" do governo desastroso exercido pelos comunistas. Ou seja, a *parresía* de Foucault, por ser “anti-platônica” e “anti-totalitária”, desliga-se, simultaneamente, da universalidade e da perspectiva coletiva que esta importava ao marxismo.

Como deve ficar claro na sequência de nosso argumento, apesar de parecer inútil, e talvez até mesmo contraproducente, essa longa e descontínua incursão que fazemos em meio às concepções foucaultianas de sujeito e de verdade vale para destacar a singularidade da teorização de Badiou: na história recente do pensamento francês, ele com certeza não é o único a abordar esses tópicos por um viés anti-humanista, como vimos agora há pouco; mas é ele possivelmente o único que, no terreno da política, ousa fazê-lo conservando o horizonte de uma certa universalidade. E o mais incrível é que isso acontece porque, de certa maneira, em suas

---

<sup>684</sup> Seria mais exato, no entanto, interpretar uma tal empresa teórica como sendo contrária, não a Sócrates e a Platão, mas a uma certa leitura, relativamente hegemônica, que se faz de ambos. Cf. FOUCAULT, 2010, p. 350.

<sup>685</sup> Adotamos esse termo na falta de um melhor. Mas, como acontece com Badiou, a ambivalência importada pelo emprego do conceito de sujeito, que pode reportar-se tanto à interveniência de sua ação quanto à letargia de sua inação, desmente a pretensão de determinação unívoca pressuposta à categoria política do totalitarismo. Se, no curso “Em defesa da sociedade”, Foucault compara o comunismo soviético e o nazismo, como o farão os teóricos do totalitarismo, ele não falhará em propor traços diferenciadores, ainda que estes sejam insuficientes de um ponto de vista teórico.

teorizações, ele soube enxergar a singularidade do ensino de Lacan: pode-se dizer, por exemplo, que, aos olhos de Badiou, em contraste com o psicanalista francês, Foucault não saberia como lidar com a divisão do sujeito moderno – especialmente quando se trata de uma divisão que não pressupõe a existência de uma unidade substancial prévia ao processo em que esse sujeito se mostra dividido. Por ora, sem dispormos ainda da oportunidade de tematizar a originalidade dos dois, ficaremos contentes em sublinhar a ilustre ausência de dois teóricos nessa última fase do pensamento de Foucault, não por acaso os dois teóricos que norteiam Badiou e Lacan: estariam ausentes, ou muito pouco presentes, Marx e Freud. Como seria possível argumentar, as relações que Foucault entretinha com ambos, longe de serem inexistentes ou simplesmente negativas, são ambivalentes ao extremo, sendo possível deparar repetidas vezes essa ambivalência na evolução de seu pensamento: baste dizer, sobre as suas relações com o pai da psicanálise, que já a *História da loucura*, apesar de mostrar-se-lhe bastante favorável quando registra o seu ato revolucionário de conceber uma loucura que volta a falar, não ficava cega para a possibilidade, aberta por Freud, de que o analisante se visse sujeito como nunca antes ao poder “taumatúrgico” de sugestão dos analistas.<sup>686</sup> Assim, no prosseguimento de seu pensamento, é como se Foucault houvesse entendido que um dos aspectos prevalecera sobre o outro: na época dos cursos do *Collège de France* (que compreende a publicação do primeiro volume da *História da sexualidade*) as menções à psicanálise não costumam ser elogiosas, para dizer o mínimo. O que, decerto, causa alguma estranheza, porque o surgimento da psicanálise aparenta ser um dos episódios da história recente do pensamento que mais propriamente caberia entender nos termos de uma ressurgência moderna da *parresía*: é difícil pensar em alguma outra prática que se defina tão essencialmente pela franqueza da fala que desata, tanto mais difícil quando nos lembramos que a psicanálise desata essa fala sem se deixar intimidar pelos riscos a que os sujeitos se veem expostos. Pode-se até dizer que os riscos que a psicanálise traz consigo não são tão dramáticos a ponto de arriscar a integridade física dos indivíduos que nela se veem implicados; não se pode negar, no entanto, que sejam suficientemente dramáticos para que, neles, o sujeito perceba-se como se estivesse impossibilitado de prosseguir com a sua vida, na medida em que o gozo revele o desejo como uma dimensão irreduzível desta. Todavia, a questão é que, para Foucault, se a psicanálise realmente havia ensaiado restituir à loucura o seu direito à palavra, ela o havia feito de maneira a inaugurar uma outra modalidade de poder, ou bem a dar continuidade a uma série de velhas

---

<sup>686</sup> O que, quanto a esse aspecto, seria uma óbvia exacerbação do poder que os médicos possuem sobre os seus pacientes.



modalidades: pretendendo-se universal em suas teorizações – o que a impediria de apreender melhor a sua situação histórica –, a psicanálise tem de mostrar-se afetada de uma séria restrição quanto aos agenciamentos que torna possíveis, mantendo-se inamovível ante à mobilidade das estratégias e das contra-estratégias requeridas pelas mais diversas circunstâncias em que os sujeitos e as verdades estariam concernidos.

A ambivalência que caracteriza o posicionamento de Foucault pode então adquirir um sentido um pouco mais preciso para nós: a adotarmos a sua perspectiva, não devemos enxergar a psicanálise como um campo estritamente nulo, pois, de acordo com o que havia sido estabelecido em obras pregressas do próprio Foucault, ela teria dado uma contribuição significativa para colocar algumas questões cruciais para o pensamento contemporâneo<sup>687</sup>; mas, a julgar pelas últimas intervenções do pensador francês, um tal paradigma pode realmente resultar na anulação de certas estratégias e, portanto, ele tem de ser substituído. Paralelamente, a recusa do marxismo, não sendo uma recusa integral, de todo modo se dá como uma recusa decisiva de alguns de seus principais pressupostos (ou bem daquilo que Foucault enxergava como tal). Ainda no período correspondente aos cursos do *Collège de France* – especialmente nos anos de 1975 a 1976, durante o curso que recebe o nome de “Em defesa da sociedade” –, Foucault teria insistido que o marxismo não conseguiu formular a contento o problema teórico do poder: buscando pensar esse problema para-além do modelo de centralidade que se costuma encontrar na imagem de um soberano entronizado, a quem bastaria cortar a cabeça para ver o poder mudar de mãos, era preciso substituí-lo pelos parâmetros de uma microfísica. Do que se segue que, além do espaço do chão da fábrica, era preciso estar preparado para uma realidade essencialmente múltipla em que se encontram em contínua interação e trânsito as humanidades e as técnicas, realidade que, em sua normatividade biopolítica, compreenderia também os regramentos do hospício, do hospital, da prisão, etc. Desde essa chamada à diversificação da inquirição teórica a respeito do poder, em que as qualidades de excelente e incansável pesquisador exibidas por Foucault fizeram-no primar por sua sensibilidade histórica, parecia tornar-se evidente que o marxismo teria levado a pior: preferindo um empobrecido esquema de luta de classes à diferença praticamente inumerável que a realidade social admite em sua estruturação, uma possível impressão suscitada por esse deslocamento teórico é a de que o

---

<sup>687</sup> O sentido da seguinte passagem aponta nessa direção: “Não que essas teorias envolventes e globais não tenham fornecido e não forneçam ainda, de uma maneira bastante constante, instrumentos localmente utilizáveis: o marxismo, a psicanálise estão precisamente aí para prová-lo. Mas elas só forneceram, acho eu, esses instrumentos localmente utilizáveis com a condição, justamente, de que a unidade teórica do discurso fique como que suspensa, em todo caso recortada, cindida, picada, remexida, deslocada, caricaturada, representada, teatralizada, etc.” (FOUCAULT, 2005, p. 10).

marxismo teria falhado em apreender a substância e a dinâmica históricas a conformar as várias modalidades das lutas sociais. Tal como se supunha acontecer com a psicanálise, na perspectiva de Foucault, podia-se entender que a pretensão de universalidade impunha restrições subjetivas à apreciação histórica que o marxismo deveria ser capaz de realizar dos poderes e das estratégias que estes demandam: não por acaso, na União Soviética, teria sido instituído um “racismo estatal” para o qual o inimigo de classe “(...) é o doente, é o transviado, é o louco” (FOUCAULT, 2005, p. 97). O que indicava que os partidários do comunismo, sonhando com uma emancipação humana definitiva, acabaram por revelar-se completamente desarmados em face da possibilidade de que o próprio estado revolucionário se realizasse como a instituição de uma polícia médica implacável.

De certa maneira, o proceder de Foucault, nessa sua empreitada de repensar o alcance e a efetividade do poder, consiste em destituir toda uma concepção jurídico-filosófica que, colateralmente, implicaria o marxismo, a despeito dos anseios deste de revolucionar a política a tal ponto que as limitações das categorizações jurídicas do liberalismo fossem ultrapassadas (anseios que, devemos observar, reverberam profundamente no pensamento do próprio Foucault). Para cumprir com esse projeto, Foucault aguça as suas virtudes interpretativas, por exemplo, quando se põe a escutar com atenção redobrada, como o faria um analista, a pretensa confissão que teria realizado Thomas Hobbes em sua obra teórica: uma vez que Hobbes se prontificasse a evidenciar as relações fundantes que a instituição da soberania estatal conserva para com uma fase pregressa de anarquia generalizada, caracterizada por um *bellum omnium contra omnes* (isto é, uma guerra de todos contra todos), aquilo que o suposto pai da ciência política confessava, de acordo com Foucault, ele o confessava unicamente para melhor evitá-lo. A saber, que o Estado se funda em virtude da possibilidade de evitar uma guerra aberta entre todos os homens (Cf. FOUCAULT, 2005, p. 102). Com efeito, na genealogia de Foucault, o Leviatã hobbesiano se insurge como estabilização que nega a singularidade das guerras reais, legitimando a imposição de uma ordem que se mantém indiferente à qualidade de todas as lutas que o atravessam. O que quer dizer que, em vez de prevenir a pior das guerras possíveis (a saber, a guerra generalizada de todos contra todos, guerra que, no construto de Hobbes, não passaria de um conflito imaginado), ele reinsere as guerras no corpo social (Cf. FOUCAULT, 2005, p. 23): o silêncio que o Estado impõe à guerra não é nenhum indício de que as forças combatentes tenham suspenso a refrega, senão que corresponde à modalidade mesma encontrada por ele para perpetuar os conflitos no sentido de atender aos interesses que ele julga a si mesmo favoráveis. Paralelamente a esse discurso, o pesquisador vai descobrir um outro

veio histórico que, remontando à Inglaterra e à França dos séculos XVII e XVIII, reconstitui a vertente a desembocar, um pouco mais tarde, no binarismo das oposições revolucionárias: Edward Coke, John Lillburne e Henri de Boulainvilliers, todos os três exemplares de um inédito discurso histórico-jurídico (em oposição ao discurso jurídico-filosófico de Hobbes e de sua descendência nas "ciências políticas"), são personagens que permitem ao pensador francês substituir o referencial da compreensão dos poderes. Ao perseguir o rastro desses ferrenhos ainda que pouco conhecidos opositores da pacificação mentirosa perpetrada pelo Estado, ficaria justificada uma alteração pontual de uma famosa proposição de Clausewitz: pode-se declarar, então, que "(...) o poder é a guerra continuada por outros meios" (FOUCAULT, 2005, p. 22). Acompanhar os percursos dessa outra vertente – promissora quanto a pensar os poderes a partir das noções de estratégia, de tática e de relações de força – como que confere fôlego a uma nova abordagem das questões políticas a ser realizada desde uma espécie de erudição combatente: a exemplo de Boulainvilliers, seria preciso rememorar as lutas locais (Cf. FOUCAULT, 2005, p. 185), recapitulando os episódios concretos em que o direito natural é evidenciado ceder à história; e a tornar clara, igualmente, a necessidade imposta por essa mesma história de posicionar-se ante as múltiplas circunstâncias que decidem o desfecho e o prosseguimento das batalhas. É nisso, afinal, que se ampara a empresa genealógica de Foucault: “Chamemos, se quiserem, de ‘genealogia’ o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas práticas atuais” (FOUCAULT, 2005, p. 13).

É importante que se entenda, no entanto, que a pesquisa genealógica não se propõe a unificar-se em torno de qualquer eixo teórico, seja ele encontrável no registro político, seja no campo das práticas sexuais – o que, aliás, é uma tendência que uma tal empresa denuncia no marxismo e na psicanálise. Se houver recuperação e elaboração conceitual de um pensamento que toma a guerra como o analisador por excelência da política, elas devem dar-se em conformidade com uma evasão calculada às armadilhas que lhe prepara a abordagem filosófico-jurídica. Assim, a sua orientação difere essencialmente daquela a guiar uma razão legisladora, operante desde Sólon até Kant: “Estabelecer-se entre os adversários, no centro e acima, impor uma lei geral a cada um e fundar uma ordem que reconcilie: não é disso, de modo algum, que se trata” (FOUCAULT, 2005, pp. 62 e 63). E, como havíamos antecipado, essa necessidade de pensar de outra maneira que não através das abstrações filosófico-jurídicas resulta no entendimento de que a empresa genealógica deve também esquivar-se de qualquer dialética. Assim, para Foucault, antes de ser o pensamento da guerra, a dialética é uma tentativa,

talvez muito bem-sucedida em seus propósitos sub-reptícios, de pacificá-la como uma simples abstração filosófica:

Mas não se deve acreditar que a dialética pudesse funcionar como a grande reciclagem, enfim filosófica, desse discurso. A dialética bem pode parecer, à primeira vista, ser o discurso do movimento universal e histórico da contradição e da guerra, mas creio que na verdade ela não é de modo algum sua validação filosófica. Ao contrário, parece-me que ela atuou mais como sua retomada e sua mutação na velha forma do discurso filosófico-jurídico (FOUCAULT, 2005, pp. 68 e 69).

Ansiando desmentir aquela que muitos acreditariam ser a grande aptidão da dialética – a saber, a de dar formulação conceitual à guerra que habita o âmago da realidade –, a genealogia de Foucault providencia uma outra história para o conceito de luta de classes: sendo apresentada como uma descendente do discurso da luta das raças, ao deixar que se fixe a multiplicidade das lutas na generalidade de uma classe que se opõe, inteira e imutável, à sua inimiga mortal, ela preservaria o conflito, mas às custas do domínio particular das diferenças históricas. Dessa maneira, despontaria uma reversibilidade inquietante, entre a luta de classes e o racismo moderno: “O racismo é, literalmente, o discurso revolucionário, mas pelo avesso” (FOUCAULT, 2005, p. 95). Para Foucault, isso se dá porque, com a dialética, teria ocorrido uma captura das guerras singulares pelo dispositivo moderno da soberania, dispositivo cujo funcionamento passa a ser o de zelar pela integridade da sociedade em defesa da qual se torna lícito promover uma normatividade que a purgaria de suas imperfeições internas: pautando-se pela reconciliação da sociedade, a luta de classes estaria destinada a identificar, no interior da própria sociedade, os desviantes, os réprobos e tudo o que se lhes assemelhasse, na medida em que fossem entendidos obstar à sua unidade; e, em seguida, ela estaria destinada também a dar-lhes o fim que acredita ser-lhes apropriado. Vasculhando os seus antecedentes, aparentemente teria se tornado possível explicar porque na descendência do marxismo existe um curto-circuito biopolítico em que o dispositivo governamental que pretende fazer viver os indivíduos como cidadãos dependeria muito proximamente de uma decisão sobre a morte daqueles que são entendidos representar uma ameaça para a saúde e para a própria vida da sociedade.

### **III. 7. Encontros em meio a desencontros, e vice-versa: duas modalidades distintas de crítica imanente ao Cidadão Sujeito**

Em certo sentido, a genealogia situa-se nos antípodas do marxismo e, por conseguinte, do próprio núcleo das ideias de Badiou. Mas, a essa altura, não podemos falhar em observar como é nuançado o “anti-totalitarismo” de Foucault. A tomarmos a sério o que pensava o autor de

*Vigiar e punir*, o seu problema jamais poderia ser dito coincidir com aquele que vieram a formular os teóricos para quem a categoria política do “totalitarismo” tornou-se incontornável - como, na França da década de 1970, ela o seria para os *nouveaux philosophes* (André Glucksmann, Bernard Henri-Lévy, Guy Lardreau etc.)<sup>688</sup> - porque não se tratava, de forma alguma, de contrapor aos exemplos desastrosos do nazismo e do comunismo soviético a opção segura e estável pela instituição de uma democracia liberal. Em seu quadro teórico, o fracasso do socialismo de caserna é tanto mais escandaloso quanto mais claro fique que ele nem sequer esteve próximo de evitar as técnicas de governo desenvolvidas nos estados e domínios coloniais europeus dos séculos XVIII e XIX. Como faz notar Serguei Prozorov, a ausência de uma análise de Foucault que se comprometesse a assinalar mais detidamente a especificidade da biopolítica nos regimes socialistas era, em parte, uma impossibilidade teórica devida à própria ausência de algum dispositivo ou aspecto que o pensador enxergasse como sendo específicos desses regimes (Cf. PROZOROV, 2017, p. 96). Como diz o próprio Foucault numa entrevista concedida em 1976:

No entanto, [apesar de encontrar um apoio inédito na idolatria votada à figura de Stálin,] como técnicas de punição (internamento, privações, trabalho forçado, violências, humilhações), [os métodos empregados pelos soviéticos] estão próximos do velho aparelho penitenciário, inventado no século XVIII. A União Soviética pune conforme o método da ordem “burguesa”, quero dizer, da ordem de há dois séculos. E, longe de transformá-los, ela seguiu sua inclinação mais forte; ela os agravou, os levou ao pior (FOUCAULT, 2006, p. 191).

Sem negar as diferenças entre os respectivos regimes políticos – quais sejam, os regimes que se classificam como liberais, socialistas e fascistas –, elas são pensadas como se a colocar em questão muito mais a intensidade com que são empregadas certas técnicas de governo do que a natureza destas últimas (o que, de sua parte, autoriza muito obviamente uma discriminação segundo uma escala de gradação que vai do menos ao mais danoso). Nesse sentido, estalinismo e fascismo, longe de serem completamente estranhos à tradição política esclarecida do Ocidente, vêm à luz como herdeiros diretos dos estados liberais europeus:

Afinal, a organização de grandes partidos, o desenvolvimento de aparatos políticos e a existência de técnicas de repressão tais como [a d]os campos – tudo isso é muito claramente a herança das sociedades liberais do Ocidente, e tudo o que o estalinismo e o fascismo tiveram de fazer foi inclinar-se [diante dela] e sobrelevá-la (FOUCAULT, 1994, p. 595).

---

<sup>688</sup> Não sendo aconselhável esquecer, no entanto, que havia uma certa afinidade entre eles, Foucault tendo chegado mesmo a dar apoio aos *nouveaux philosophes* durante algum tempo. Cf. PROZOROV, 2017, p. 95.

Percebendo uma convergência insuspeita, diremos, então, que Badiou e Foucault partilham um mesmo interesse de promover uma crítica radical ao *subjectus* moderno, ainda que não o façam pelos mesmos meios. Mas, antes de enfatizar essa convergência entre os dois, é preciso deixar que recobrem a sua devida importância as diferenças, pelo menos se quisermos que as respectivas singularidades possam apresentar-se eventualmente de maneira mais distinta. Assim, como advertido mais acima, assinalaremos o fato de que, entendendo contrapor-se à universalidade ambicionada pelo marxismo (e por Badiou), a pesquisa genealógica não pretende realizar nenhuma reunificação das questões políticas. Antes, ela atua na expectativa de liberá-las do horizonte em que teriam sido encerradas, a saber, o da economia. Nas palavras de Foucault: "*Grosso modo*, acho que o que está em jogo em tudo isso é o seguinte: a análise do poder, ou a análise dos poderes, pode, de uma maneira ou de outra, ser deduzida da economia?"(FOUCAULT, 2005, p. 19). Ao conferir precedência à guerra enquanto analisador da política e dos poderes, Foucault parece ter optado por responder negativamente a essa pergunta. E é aí, precisamente, que a sua originalidade não pode passar despercebida. Com efeito, os seus trabalhos das décadas de 1970 e 1980 – que se desdobram em livros, falas, entrevistas, cursos, etc. – integram um poderoso *corpus* teórico em que são muito bem documentados os fracassos, os paradoxos e os desmentidos da universalidade a que, em teoria, aspiraria a cidadania moderna. Como dizia Balibar, tem-se aí uma “fenomenologia materialista do (...) nascimento do Cidadão Sujeito” (BALIBAR, 2011, p. 65). Foucault produziu, pois, uma obra em que o marxismo de alguma forma poderia acreditar-se espelhado e respaldado: reaparece, através da montanha de arquivos revirada por ele, a inescapável parcialidade dos poderes políticos, e sob uma multiplicidade de aspectos, sob uma enxurrada de indícios e pistas, que a tornam praticamente irrecusável a uma consideração racional séria. Desde as evidências que esse pensamento traz consigo, a encruzilhada histórica do Cidadão Sujeito demanda uma reconsideração tão radical da razão quanto aquela que havia realizado Marx. Porém, a genealogia dos poderes empreendida por Foucault cria uma bifurcação que o faz divergir do pensador alemão num aspecto fundamental: ela não reconhece nenhuma centralidade da propriedade privada nas relações de poder características da modernidade.

Entre outras coisas, a resposta negativa à pergunta sobre os poderes serem ou não deduzíveis a partir dos axiomas da economia significa algo bem simples, a saber, que eles devem ser pensados, não como uma posse, mas como uma série de relações múltiplas: para Foucault, a propriedade não é senão uma entre muitas outras relações que os homens vêm a contrair entre si (Cf. BALIBAR, 2015, p. 97), e, dessa maneira, ela não pode fornecer nenhum

modelo geral para conceber o poder. Tendo isso em vista, Foucault e Marx podem ser reconduzidos a uma problemática comum, problemática que os reúne e os separa de uma só vez. Valendo-nos uma vez mais de Étienne Balibar (Cf. BALIBAR, 2015, pp. 98 e 99) – que se propõe a expor as divergências radicais entre os dois teóricos num texto intitulado “L’anti-Marx de Michel Foucault” [“O anti-Marx de Michel Foucault”] –, afirmaremos que, por mais que o francês possa ser aproximado do alemão quanto a certos tópicos, métodos e objetivos políticos, as suas grandes formulações teóricas corresponderiam, cada uma delas, a duas respostas diferentes à problemática legada por Hegel concernente à abstração em que consiste a individualidade burguesa. Na medida em que – de acordo com a reconstituição de Balibar – é desde Hegel que a individualidade moderna viria a ser pensada como um construto, em vez de ser dotada de uma realidade imediata e natural, tanto Marx como Foucault podem declarar-se os seus herdeiros: eles aceitarão a “artificialidade” dessa individualidade, tomando o cuidado de recusar, no entanto, a capacidade de que Hegel tentava investi-la para preparar o momento da satisfação dos anseios da universalidade do espírito. Assim, o detalhe crucial, sobre o qual se fundamenta a aludida separação, é que essa recusa, em Foucault, não procura nenhum amparo especial na análise do sistema produtor de mercadorias. A confirmar algumas das suspeitas que desperta nos partidários dessa outra tradição que lhe seria quase gêmea, uma tal teorização permite movimentações em latitudes que estariam interditas para o marxismo: a permanência das relações que envolvem a propriedade privada não representa necessariamente um impedimento para que os sujeitos logrem a relativa liberdade granjeada por seu comprometimento com uma determinada verdade. Afinal, qualquer seja a política recomendada pelo pensamento de Foucault, ela não se deixa avaliar pela proximidade ou pela distância a que se encontra do ideal de uma efetiva superação da divisão de classes. Como observa com grande pertinência Balibar, a problemática foucaultiana do “governo de si e dos outros”, que se imbrica à questão da governamentalidade, tem o seu desfecho na defesa de um liberalismo *sui generis*, entendido “(...) não no sentido de uma doutrina ou de uma ideologia do Estado, mas no sentido de uma lógica da ação (e da ação no segundo nível, a ação ‘reflexiva’) que maximiza os espaços de liberdade” (BALIBAR, 2015, p. 102).

Esse liberalismo “minoritário” recorta a problemática da liberdade por um viés quase que completamente avesso ao individualismo burguês (ainda que com ele mantenha certos pontos de contato), pois, a partir desse viés, a questão política fundamental para o marxismo – que é a questão relativa à divisão das classes (divisão que, recordemos, longe de ser superada, teria sido revelada como estando enquistada na estrutura do cidadão moderno) – pode até ser

dita insolúvel (isto é, insolúvel nos termos de uma reconciliação ulterior prescrita pela dialética), mas de maneira alguma ela admitiria ser classificada como irrelevante. A julgar pela preocupação várias vezes manifestada por Foucault quanto a tematizar as limitações de uma doutrina política que, mesmo se mantendo alheia a toda uma série de diferenças que comporta a empiria, reclamava para si as vantagens da sanção científica, não se tratava propriamente de colocar de escanteio Marx e sua descendência: as técnicas de governo desenvolvidas pelas nações liberais europeias realmente demandavam uma análise política que soubesse ir muito além das ilusões teóricas sobre as pretensas liberdades inalienáveis dos indivíduos garantidas pela instituição do Estado moderno. O ponto do pensador francês, no entanto, era o de que, mesmo que a questão marxista fosse legítima, uma solução providenciada pela “ciência” da dialética, desejosa de promover uma reconciliação final (pelo menos segundo o que entendia Foucault), jamais alcançaria a complexidade das lutas sociais e das estratégias e táticas por elas solicitadas. Por seu turno, em lugar de sedimentar-se numa defesa intransigente das instituições tidas como responsáveis por promover as ditas liberdades dos indivíduos e avaliar os cálculos que lhes fariam cortejo, o aludido liberalismo minoritário do pensador francês preza pela singularidade dos processos de individuação.

Se podemos fazer uma observação pontual sobre a evolução do pensamento de Foucault, a conformação que ele assume nas décadas de 1970 e 1980 revela tanto uma descontinuidade como uma continuidade quando considerada em confronto com as suas teorizações de 1960: se existe um contraste bastante óbvio com aquele momento em que, próximo da publicação de *A arqueologia do saber*, Marx, Nietzsche e Freud eram tidos como os responsáveis pelo progressivo desaparecimento do sujeito no pensamento filosófico contemporâneo (Cf. FOUCAULT, (1969)/2001, p. 803), ainda que mais tarde Foucault tenha revisto a sua posição relativamente à subjetividade<sup>689</sup>, permanece uma mesma desconfiança para com a vontade que manifestariam o marxismo e a psicanálise de se legitimarem enquanto ciências (Cf. FOUCAULT, (1968)/2001, p. 695). É importante para nós perceber, nem que seja apenas de relance, esse movimento composto, a um só tempo contínuo e descontínuo, que descreve a trajetória intelectual de Foucault ao dar lugar a uma nova concepção de subjetividade e de verdade, porque é através dele que nós podemos apreender melhor a singularidade de Lacan e de Badiou. Com efeito, se o exemplo do Foucault do final da década de 1970 e começo da década de 1980 impossibilita radicar a aludida singularidade numa

---

<sup>689</sup> Se bem que essa subjetividade que ele passa a admitir em seu pensamento quase nada tenha que ver com a subjetividade que ele antes rejeitava.



simples referência quer ao sujeito, quer à verdade – afinal, a retomada da *parresía* abarcará os dois – é imprescindível notar que a revisão que o pensador empreende quanto a esse par conceitual acontece como que em resposta a algumas das limitações que ele continua enxergando na psicanálise e no marxismo. Assim, o seu reposicionamento subjetivo pode ser entendido como uma movimentação que ocorre diante da urgência de certas injunções teóricas e práticas da política, na medida em que lhe parecesse necessário conceber outras formas de análise teórica e de engajamento prático que não aquelas tornadas disponíveis pela tradição revolucionária (sem com isso recair nos erros do liberalismo clássico): digamos assim, ele é levado a visitar um mesmo sítio histórico outrora frequentado por Marx para enunciar de uma nova maneira o “*de te fabula narratur*” [a fábula fala de ti] com que endereçar-se aos seus leitores e ouvintes (Cf. MARX, 1996, p. 130). À diferença daquelas obras em que prevalece o paradigma de uma arqueologia do saber, tão engenhosas na utilização de um sem-número de instrumentos teóricos para a reconstituição dispersa das variadas temporalidades históricas que se desdobram desde uma “descrição intrínseca do monumento” (Cf. FOUCAULT, 1969, p. 15), tornava-se então cada vez mais importante localizar os sujeitos e as verdades, de sorte que pudessem comunicar-se inesperadamente o passado e o presente: o voo aberto que transportava para localidades outras – como aquela em que se podia avistar o vasto campo onde a experiência da loucura na idade clássica tivera o seu lugar, ou naquela que, se bem que fosse marcada pelo signo da mesmidade, posto ser onde se tornava discernível a *episteme* em que o rosto do homem teria ganhado os seus contornos, fazia menção, ainda assim, ao outro, na medida em que abria espaço para uma “antropologia de nós mesmos” (ou seja, a nos olhar como que de fora, como se fôssemos um outro) – esse voo agoniado, que anunciava que algum dia os limites dos próprios territórios habitados pelo homem haveriam de ser transpostos, ele deveria agora apontar a direção, mesmo que de maneira tímida, de seu norte.<sup>690</sup> Em outras palavras, se a arqueologia havia sido bem sucedida em demonstrar a possibilidade de deslocamentos históricos radicalmente marcados pela descontinuidade e pela diferença, doravante era necessário apontar em que direção se deslocar para que justamente a descontinuidade e a diferença pudessem clamar o seu direito à existência. E esse, que é um

---

<sup>690</sup> Essa inclinação torna-se mais pronunciada no final da vida do pensador francês, quando a primazia da ética em suas empresa teórica fica bem evidente, tal como atestado pela seguinte afirmação de Frédéric Gros num apêndice a *O governo de si e dos outros*, em que se explica o que Foucault passou a buscar na filosofia antiga: “a chave da atitude política pessoal de um filósofo não deve ser requerida a suas ideias, como se pudesse ser deduzida delas, mas à sua filosofia, como a vida, à sua vida filosófica, a seu *éthos*” (FOUCAULT, 2010, p. 350). Essa reorientação ética vai ter uma consequência política, como se fosse esta dimensão que constituísse para o pensamento filosófico o seu “real”: “De fato, com a política, a filosofia faria o encontro do seu ‘real’: não pode fazer a prova da sua verdade senão confrontando-se a ela” (FOUCAULT, 2010, p. 353). Desse modo, ao votar-se à ética e ao real da política, Foucault encontra-se curiosamente próximo de Lacan e de Badiou.

momento absolutamente brilhante do pensamento francês contemporâneo, em que a erudição combatente de Foucault ensaia recuperar a verdade prática da filosofia, é sobretudo um momento que se caracteriza por nele haver algo próximo de uma denúncia - que implica a psicanálise e o marxismo - sobre os desserviços que a vontade de saber prestaria à vida.

Sem qualquer dificuldade, constataremos – mais uma vez, se se quiser – que não podem sobrepor-se inteiramente os sujeitos e as verdades em que pensam, respectivamente, Badiou e Foucault. Devemos prevenir, contudo, quanto ao erro de localizar as diferenças onde elas não existem a justo título. Decerto, ao lançar-se em direção aos sorvedouros da pesquisa histórica, dispondo-se a percorrer freneticamente a labiríntica arquitetura de túneis e galerias subterrâneos dos arquivos, o que fez o pensador francês foi aplicar-se a deparar, com verdadeiro rigor metódico, a insubmissão ao Um (representado, por exemplo, pelas instâncias do autor, da obra, etc.), expondo-se reiteradamente ao risco de nunca mais a ele retornar. Ele descobria, portanto, não só a luz de outros dias, que iluminava épocas passadas e para sempre perdidas, mas também a escuridão e a indiscernibilidade de uma noite em que desaparecem os objetos dos saberes e os sujeitos que os assegurariam, bem como a coerência sistemática das ciências e os temas que eram supostos conferir-lhes um fio de continuidade: a certeza, esse facho de luz tênue que apanha o homem em plena travessia, era percebida desvanecer não só em cada um dos lados – ou seja, tanto do lado das representações como em sua contraparte, que seria o mundo empírico –, como também lá onde eles se articulam e esquinam. Um tal processo, de dissolução das próprias categorias a que a experiência histórica parecia dever a sua possibilidade, desarma um certo dispositivo teórico da subjetividade, especialmente quando este é tomado em suas acepções de realidade psicológica e de instância transcendental. E, na sequência, a dialética também era entendida perder os seus privilégios de apreensão conceitual da dinâmica das lutas históricas reais: à proporção em que era flagrada cosendo uns e outros, os sujeitos e os objetos, ou ainda o transcendental e o empírico, e a fazê-lo sempre na expectativa de tramar esses contrários para bordar a tapeçaria de uma razão maior, a dialética tinha de ser acusada da tentativa de reunificar o grande discurso da História através dos retalhos que sobravam do recorte das guerras singulares. De vez que a recusa de Badiou de se adequar aos parâmetros de Foucault (e, de forma mais geral, aos parâmetros de toda a “filosofia da diferença”) - recusa sinalizada pela sua fidelidade à teorização marxista da luta de classes – tende a ser interpretada, quase que fatalmente, como uma recusa do múltiplo em favor de um Um totalitário: ao confrontar os dois pensadores, a impressão que se tem é a de que o marxista viu-se obrigado a reagir violentamente porque, à dispersão e à multiplicidade históricas em que

as palavras e as coisas foram mostradas vacilar, o defensor do universal desejaria opor o poder de síntese da dialética, de sua tirânica reconciliação, que operaria necessariamente de fora, subordinando e colonizando a existência em todas as instâncias em que ela faz valer a diferença. Desse ponto de vista, o binarismo da luta de classes nada mais seria que esse mínimo que os dialéticos concederam à diferença, mas apenas com o intuito de viabilizar a possibilidade de suprimi-la de uma vez por todas.

Se Badiou diverge de Foucault, entretanto, não é por reprovar a vivacidade com que este povoa os quadros históricos que pinta, conquanto ele o fizesse com reconhecido talento e sensibilidade, como se a entremear na pesquisa histórica pinturas dignas de um mestre flamengo do porte de Hieronymus Bosch. Não que o marxista não pudesse considerar problemática e mesmo reprovável a sugestão de que alguma coisa como a *Stultifera Navis* [nau dos insensatos] teria realmente existido, quando nenhuma fonte histórica confiável o atestaria: o perigo de que a reconstituição histórica de uma certa configuração discursiva não possa diferenciar-se conceitualmente de uma fabulação estética deve, sim, ser considerado um dos flancos a partir dos quais Badiou poderia investir contra a fortaleza teórica de Foucault. Mas, decididamente, a solução do filósofo para esse problema nada tem que ver com fazer prevalecer a totalidade do Um sobre a inumerável diferença do múltiplo: o ponto de Badiou nunca foi o de que a História tem de ser reunificada pelo desfecho messiânico de uma luta de classes que desde sempre estivesse destinada à glória e ao triunfo, e isso (como vimos) pelo simples motivo de que, para ele, não existe absolutamente nada de consistente que se possa designar com essa maiúscula. Em verdade, longe de silenciar o múltiplo, o que Badiou busca são outras formas de subverter o domínio total do Um, cujo semblante imaginário não desaparece com um simples esfregar dos olhos: a exemplo do ensino de Lacan, um pensamento que pretenda reconsiderar a pertinência dos registros da verdade e do sujeito faria muito bem se procurasse sustentá-la através da densidade conceitual que pode encontrar nas matemáticas e na lógica. Mais especificamente, um tal pensamento será instado a fazê-lo procurando amparo na teoria dos conjuntos e no novo tratamento do Um que ela trouxe consigo, a saber, o tratamento que possibilita pensar o Um de uma maneira verdadeiramente rigorosa à condição de que este nunca venha em primeiro lugar e tampouco possa antecipar o último termo da sequência: ou seja, tende-se a uma teorização que procede desde uma perspectiva em que o Um se encontra dissociado do Todo. Frustrando muitas das expectativas que talvez tenham sido fomentadas na recepção dos dois autores, se a empresa teórica de Foucault de alguma forma permite repensar a relevância da questão metapolítica fundamental para o marxismo – pois, tal como o

marxismo, ela contesta a natureza mesma da universalidade pretendida pela cidadania moderna –, ela o faz ainda mais enfaticamente no caso de Badiou. E isso pelo motivo, pouco evidente, de que a filosofia deste ocupa, em relação à mencionada empresa teórica, como que um de seus pontos cegos: com Badiou, a metapolítica dos comunistas não se vê obrigatoriamente atrelada nem à análise econômica e nem à ciência. De certa forma, estaríamos autorizados a imaginar que a pergunta recapitulada acima, sobre a possibilidade de deduzir os poderes desde os axiomas da economia, alveja Badiou da forma mais certa possível: afinal, não é ele que pretende falar do marxismo utilizando-se de conceitos oriundos das matemáticas e da lógica? Só que isso simplesmente não se sustenta porque, muito embora Badiou seja alguém que tem na mais alta estima, de um lado, a tradição revolucionária do marxismo e, de outro, as inovações conceituais da lógica contemporânea, para ele a questão nunca consistiu em deduzir uma política toda pronta e acabada desde uma coleção particular de axiomas, e muito menos uma política que pudesse ser raciocinada a partir da esfera da economia: o que a sua visada “lógica” destaca através da apreciação da tradição revolucionária do marxismo é exatamente a esterilidade muito própria ao campo da economia, como se, desde os seus parâmetros, fosse absolutamente impossível deprender qualquer política que de fato mereça esse nome. E, num mundo dominado pelo capitalismo, localizar essa impossibilidade é o mesmo que apontar para a defasagem inescapável de todo e qualquer discurso verdadeiramente político para com o presente e para com a realidade do que meramente existe. O que significa que, por mais lógica que ela seja, essa visada universalista não perfaz nenhuma ciência do político: se a genealogia de Foucault se quer como anticiência<sup>691</sup>, isso não chega a levantar nenhuma verdadeira objeção contra a teoria do sujeito de Badiou. Assim, podemos dizer que, no mesmo período em que Foucault nivelava nazismo e socialismo devido ao teor “racista” de suas políticas de estado<sup>692</sup>, Badiou se esforçava por restabelecer o caráter estratégico e tático do pensamento marxista, ajudando-o a soerguer-se das valas do economicismo e do teoreticismo a fim de que ele recuperasse a sua vocação prática anti-proprietária e anti-estatal (ou, em outras palavras, a sua vocação comunista).

Com esse reparo, podemos observar mais uma importante – e também insuspeita – convergência entre Badiou e Foucault. Muito distante do que seria possível intuir a respeito – pelo menos se se baseia em juízos apressados –, o fato de que Foucault tenha endereçado uma

---

<sup>691</sup> Nas palavras de Foucault: “As genealogias são, muito exatamente, anticiências. (...) Trata-se da insurreição dos saberes. (...) É exatamente contra os efeitos de poder próprios de um discurso considerado científico que a genealogia deve travar o combate” (FOUCAULT, 2005, p. 14).

<sup>692</sup> A saber, nos anos de 1975-1976, quando tem lugar o curso “Em defesa da sociedade”.

dura crítica conceitual aos regimes socialistas e à tradição teórica e prática que os apoia não significa que seja preciso mantê-lo absolutamente apartado de Badiou. Muito pelo contrário, ao examinarmos a questão mais detidamente, deveremos localizar uma importante afinidade entre os dois, que, salvo engano, nunca é destacada de maneira verdadeiramente consequente. Notaremos, pois, que com a sua tentativa de localizar historicamente uma reversibilidade entre o discurso dos revolucionários e o discurso do racismo biológico (o qual seria proponente de um darwinismo social), aquilo para o que Foucault apontava era para a persistência do humanismo e de seus efeitos imprevistos e francamente deletérios: detectava-se a sua marca nas tentativas concretas de efetivar uma emancipação humana “final”, como se houvesse se traído aí uma permanência que era entendida ameaçar o pensamento marxista desde muito perto, quase como uma limitação que lhe fosse intrínseca. De todo modo, sendo ou não correto entender uma tal limitação como intrínseca ao marxismo, essa crítica havia atingido um alvo: ela pelo menos possuía o mérito de ter registrado o instante paradoxal em que o humanismo podia metamorfosear-se num dispositivo de controle dos homens, quando vem a autorizar a si mesmo a prerrogativa de decidir quem é e quem não é humano – o que representa uma enorme limitação para as aspirações universalistas do marxismo. Por seu turno, antecipemos que Badiou não nega a sua ascendência "estruturalista", o que significa que ele conserva algo de seu anti-humanismo.

Mas é claro que, como era de se esperar, os dois pensadores não farão valer o seu anti-humanismo do mesmo modo. Tendo em vista a existência de uma diferença entre os dois (que, por ora, é apenas pressuposta), diremos que, para Foucault, o problema do marxismo era o de que, ao submeter a política ao domínio unitário da economia, ele não teria outra saída senão conduzir as lutas sociais a uma totalidade “racista”. E isso, não porque a economia seja intrinsecamente excludente, mas porque, tanto teórica quanto praticamente, ela não consegue restituir a singularidade das diversas modalidades das lutas sociais:

em todos os momentos em que o socialismo foi obrigado a insistir no problema da luta, da luta contra o inimigo, da eliminação do adversário no próprio interior da sociedade capitalista, quando se tratou, por conseguinte, de pensar o enfrentamento físico com o adversário de classe na sociedade capitalista, o racismo ressurgiu, porque foi a única maneira, para um pensamento socialista que apesar de tudo era muito ligado aos temas do biopoder, de pensar a razão de matar o adversário. Quando se trata simplesmente de eliminá-lo economicamente, de fazê-lo perder seus privilégios, não se necessita de racismo. Mas, quando se trata de pensar que se vai ficar frente a frente com ele e que vai ser preciso brigar fisicamente com ele, arriscar a própria vida e procurar matá-lo foi preciso racismo (FOUCAULT, 2005, p. 314).

Como se vê por essa longa citação, tratava-se de uma dupla limitação, que afetava tanto a capacidade de instigar o engajamento como a de vincular esse engajamento à localização e ao estabelecimento das práticas que promoveriam as variadas guerras contra os poderes instituídos. Nesse vácuo, segundo o que pensava Foucault, só poderia reemergir a soberania estatal, agora encarregada da tarefa inglória de agir “em defesa da sociedade”. Para Badiou, igualmente, se existe um sujeito, ele nada teria que ver com uma essência ou uma natureza humana a ser restabelecida ou desobstruída pela instituição de uma nova ordem política. Como explica o filósofo em *Théorie du sujet*:

O segundo materialismo, em seguida àquele da irreligião, será histórico, por não ter mais de desfazer Deus, mas o Homem. A natureza – que costumava-se opor à graça e aos milagres – cessa de funcionar como referente. Aí, substitui-a o devir histórico [*historial*] do mundo, em que se prova que a posição de classe cinde a humanidade e que nenhum termo simples pode fazer nem o centro e nem a experiência da verdade (BADIOU, 1982, p. 203).

Cabe dizer que a passagem que acabamos de citar vem acompanhada, logo em seguida, de uma brevíssima recapitulação daquela distinção tão importante para o antigo mestre de Badiou, que pretendia discriminar com rigor conceitual um materialismo histórico de um materialismo dialético. O objetivo dessa passagem de *Théorie du sujet*, muito claramente, é o de pagar algum tributo ao anti-humanismo francês, em referência ao qual o filósofo menciona três nomes em especial: Althusser, Foucault e Lacan. Tributo pago, entretanto, o filósofo segue em seu próprio curso. Mais até: ele aproveita a ocasião para informar sobre o marco conceitual que os tais partidários desse anti-humanismo não teriam sido capazes de ultrapassar, a saber, o da função constitutiva que a categoria teórica do discurso sempre deverá desempenhar para eles. Quanto a Foucault em especial – “(...) esse Cuvier dos arquivos, que de alguns ossos livrescos escrutados com gênio monta para vós todo o brontossauro de um século” (BADIOU, 1982, p. 204) –, Badiou reprova ao pensador a “descrição de vastas configurações discursivas” que, supondo-se caracterizar “todo o processo mental e prático de uma época”, excluiria “todo sujeito” (Cf. BADIOU, 1982, p. 204). Como nem mesmo seria necessário advertir, deve-se ter em mente que essa caracterização não faz justiça ao Foucault das décadas de 1970 e de 1980 (que, aliás, são as décadas em que seria redigido e publicado o supracitado livro de Badiou). Mas, de qualquer maneira, a *parresía*, tal como recuperada por ele nos últimos anos de seu curso no *Collège de France* (isto é, de forma a colocar em causa o par conceitual de uma verdade e de um sujeito), não seria o bastante para pensar o problema que absorve a atenção de Badiou: se essa formulação da *parresía* pretende escapar à lógica de “totalidade” das “vastias

configurações discursivas” descritas pela arqueologia – posto que a sua verdade desestabilizaria uma determinada ordem, abrindo, assim, para a possibilidade de uma configuração até certo ponto imprevisível –, ela em nada faz ver o infinito que permitiria superar uma contradição.<sup>693</sup> Pois a diferença própria a uma verdade com uma vocação universal afeta

---

<sup>693</sup> É muito comum que a noção de subjetividade tal como se apresenta no pensamento de Michel Foucault seja considerada num sentido bastante restritivo, sentido com o qual ela não pode ser identificada, ou pelo menos não de maneira a compreender inteiramente as suas potencialidades: isto é, como se a subjetividade foucaultiana nada mais fosse que o campo extrínseco ao indivíduo humano em que este se veria determinado por uma série de práticas apreciadas em seu caráter discursivo, as quais seriam entendidas incidir sobre o seu corpo moldando-o ou conformando-o. Ou seja, costuma-se apreender essa noção de uma forma tal que ela não pode ser apreciada em toda a sua dimensão, em especial, quando vem a diferir do que seria uma simples sujeição do homem a uma determinada ordem. No entanto, a última fase de seu pensamento (a qual compreende os acima referidos cursos ministrados no *Collège de France*) deixa bastante claro que a noção de subjetividade operante em Foucault ultrapassa de muito essa concepção analítica, como que votada preferencialmente a reconstituir o condicionamento histórico das várias modalidades do fenômeno da sujeição humana. E, como notado por Sergei Prozorov, isso se dá porque a perspectiva então estabelecida por Foucault para apreender as relações entre verdade e subjetividade não é de maneira alguma a de uma determinação externa que recairia sobre os dois elementos como se a encerrar totalmente o seu horizonte de possibilidades: “Falar numa história política da verdade não é dissolver os discursos de verdade em relações previamente [existentes] de poder ou nas racionalidades do governo, privando-os, assim, de sua consistência e autonomia, mas, ao contrário, é demonstrar os efeitos desses discursos nas práticas sociais ou na constituição da relação do sujeito a si mesmo” (PROZOROV, 2018, não paginado). Essa diferença é fundamental porque, ao contrário do que fazem crer alguns críticos de Foucault (dentre os quais pode-se mencionar, quanto a certas intervenções, o próprio Badiou), uma tal concepção de subjetividade não implica em uma completa passividade dos homens em face dos ordenamentos em que eles porventura se encontrem situados: “Enquanto Foucault tem sido – e, frequentemente, ainda é – lido como se a assinalar os efeitos opressivos da verdade, sejam [eles] de ordenamento, de homogeneização ou de nivelção, no curso *Subjetividade e verdade* observamos a função de facilitação, capacitação, e até mesmo de emancipação de um discurso de verdade” (PROZOROV, 2018, não paginado). Bem a propósito, diga-se que o texto de Prozorov que acabamos de citar, de nome “*Why is there truth? Foucault in the age of post-truth politics*” [“Por que há verdade? Foucault na época de uma política da pós-verdade?”], discute justamente a noção de verdade elaborada por Foucault nos cursos do *Collège de France*, e o faz de forma a estabelecer um contraponto às noções de Badiou de sujeito e de verdade. Prozorov dá, assim, uma contribuição simplesmente brilhante e mesmo essencial para uma boa discussão sobre a relação entre duas concepções distintas de verdade nascidas do pós-estruturalismo – as quais contrariam, portanto, a opinião corrente segundo a qual o pensamento contemporâneo francês teria sido capaz apenas de fomentar um relativismo irresponsável, supostamente cúmplice do que se chama hoje de “pós-verdade”. Ademais, esse texto previne contra alguns dos possíveis equívocos que os partidários de Badiou poderiam cometer a respeito de Foucault, especialmente quando Prozorov se preocupa em mostrar que as características que Foucault reconhece como sendo próprias dos discursos de verdade de alguma maneira se adequam à noção correspondente em Badiou. Contudo, de nossa perspectiva, a sua exposição apresenta ainda uma insuficiência: ela não faz o caminho de volta, evitando, pois, apreciar Foucault a partir dos traços definidores que Badiou reconhece como sendo próprios da verdade. Do que se segue que, mesmo tendo contribuído para diminuir os mal-entendidos, não fica claro nesse texto o porquê de Badiou não reconhecer à compreensão foucaultiana o estatuto de verdade, favorecendo, assim, a falsa impressão de ser um mero capricho do filósofo francês. Por conseguinte, continua aberta a questão de saber se uma disputa entre Foucault e Badiou a respeito da verdade baseia-se em algo mais do que num simples equívoco terminológico (ainda que Prozorov tenha feito o bastante para demonstrar que os partidários de uma e outra noção perdem muito em ignorar-se). Quanto à noção de verdade de Badiou e o que ela pode dizer de Foucault, a diferença mais significativa entre os dois teóricos parece residir numa das virtudes que, para o primeiro, as verdades apresentariam, a saber, a de apontar para uma transformação absoluta de uma determinada circunstância: aos olhos de Badiou, uma verdade não é dotada apenas de uma relativa força emancipadora, comportando, por outra, a dimensão daquilo que é propriamente novo, ao estabelecer uma abertura efetivamente infinita. Se em seus grandes tratados de ontologia Badiou vai recorrer às matemáticas para pensar a verdade e o sujeito, não é com o objetivo de demonstrar a fatalidade das verdades, e sim porque as matemáticas têm na demonstração um proceder que, longe de sempre conduzir a um resultado único, possibilita a repetição ordenada de transformações absolutas, elas mesmas passíveis de novas transformações. Ou seja, em acordo com Foucault, uma demonstração não pode ser tida como se fosse completamente imune às contingências, a sua enunciação encontrando-se dependente de várias delas (por exemplo, os materiais empregados para a sua escrita

a desproporção de um infinito, ou seja, ela não se esgota em nenhuma circunstância específica, já que ela abre a possibilidade de que seja superado absolutamente um impasse que se apresentava então como impossível de ser transposto nas condições dadas.

A contradição, cuja preferência manifestada por Badiou em relação à diferença não parecia justificar-se senão por um sectarismo mal disfarçado, vincula-se, na verdade, a esse infinito e à superação dos impasses que ele insiste em manter no horizonte do pensamento crítico. Sem contradição, não haveria nenhum sujeito de uma verdade universal, ou pelo menos não no campo da política. Isso dito, compreende-se sem maiores dificuldades que, se o filósofo conservou um momento anti-humanista em sua teorização do sujeito, ele o fez sempre em referência à contradição. Acrescente-se que, no lugar de uma leitura externa ao marxismo, que revira arquivos dispersos e encontra os seus antecedentes no discurso da luta das raças e, de

---

numa determinada época, a notação matemática então adotada, a competência do matemático que a escreve, etc.); no entanto, uma vez realizada, a demonstração efetua uma abertura para-além de todas as contingências em meio às quais surgiu (o teorema de Pitágoras, por exemplo, deixa de depender em absoluto do triângulo que, na ocasião, o matemático possa ter desenhado para expor a sua prova). Isso porque, para o “último” Badiou (por exemplo, o Badiou do seminário *L'immanence des vérités*, proferido em 2012), o que se repete com uma verdade não é uma presença concreta, ou ainda uma idealidade que pairasse incólume sobre o mundo, mas sim a interrupção de uma repetição: depois de provado, o teorema de Pitágoras será capaz de interromper a experiência, inúmeras vezes repetida por toda sorte de homens, de não apreender a relação necessária que, num plano euclidiano, mantém entre si os lados de um triângulo retângulo. Ou seja, para uma determinada circunstância, a sua demonstração estabelece uma relação necessária que não seria possível apreender em referência exclusiva aos elementos postos em jogo: ainda que ele possa ser inferido do trato com vários triângulos retângulos, e que uma tal inferência possa ser verificada cada vez que se depara com um novo triângulo retângulo, apenas a demonstração autoriza generalizá-lo para todos os triângulos retângulos. Bem entendido, para Badiou, a verdade não é a mensagem transmitida pelo teorema, como se fosse o seu conteúdo secreto, que a demonstração alcançaria somente por meios oblíquos: a verdade é o próprio teorema. Ou seja, a verdade não afeta o mundo desde o seu exterior: sendo uma construção ou uma obra que nele tem lugar, ela é uma exceção imanente a um determinado mundo. E, como exceção, ela não teria como recobrir todas as práticas humanas, ainda que a transformação por ela ocasionada possa afetar a existência dessas práticas de maneira realmente ampla. É por isso que, à diferença de Foucault, Badiou restringe consideravelmente o campo das modalidades de verdade, reduzindo-as a apenas quatro: a arte, a ciência, a política e o amor. Ou seja, ele assim procede porque, na sua perspectiva, são basicamente essas as modalidades em que a verdade faz valer a sua força infinita de interrupção de uma determinada circunstância: jamais ocorreria a Badiou, como ocorreu a Foucault (segundo o que Prozorov expõe em seu texto), tomar a economia (considerada como prática discursiva capaz de transformar o horizonte dos sujeitos) como uma verdade, porque, mesmo que esteja investida de alguma capacidade emancipadora, ela não a faz valer de maneira universal (isto é, ela não interrompe nunca a circunstância em que a atribuição daquilo que é humano em política se vê reiteradamente limitada pela existência da propriedade privada). A partir dessa diferença, pode-se ensaiar uma crítica a Foucault que continua a valer mesmo com os reparos conceituais providenciados por Prozorov: quando Foucault fala de subjetividade, não se sabe exatamente se ele o faz como o pesquisador excepcional que indubitavelmente era, ou como o proponente de uma prática que reatualiza a capacidade dos leitores que ele interpela com seus livros. Tomemos como exemplo a sua *História da sexualidade*, que trata precisamente de formas completamente outras de subjetividade relacionadas ao sexo (ou seja, uma obra dedicada a um tema que de certa maneira se tornou caro a Badiou, dentre outras razões, por causa de Lacan): não é de maneira alguma claro se o que ele intenciona com esse trabalho é possibilitar efetivamente uma nova relação dos sujeitos com o sexo, ou se, contrariamente a essa primeira intenção, ele acaba por compor uma espécie de fabulação literária sobre uma subjetividade que não pode mais existir, e que deixa em larga medida inalteradas as subjetividades existentes. Para concluir essa longa intervenção, notemos que a ideia de interrupção, quando associada à verdade e ao sujeito, começa a ser pensada mais rigorosamente por Badiou em *Théorie du sujet*.



maneira ainda mais comprometedora, no discurso de um racismo biológico, o filósofo demanda uma visada interna à tradição revolucionária, na expectativa de aguçar um olhar que saiba percorrer a rachadura no edifício da cidadania moderna que a tradição revolucionária vez ou outra soube aprofundar, mas que não deixa nunca de colocar em tela. Assim, a propósito do terror estalinista e de sua política sanguinária, a tarefa assumida pelo filósofo não é mais a de reconstituir um complexo quadro de formações discursivas onde inserir o abominável de tais práticas, mas a de entrever quais as defasagens do processo subjetivo posto em marcha que, em face da contradição, tentou (e fracassou tremendamente em) adequar a realidade ao conceito de uma verdade universal. Como se pode ver pela seguinte citação de *Théorie du sujet*, o caso não é o de deplorar a denúncia dos crimes perpetrados pelo estalinismo, e sim o de pensar uma prática que, à diferença da inocuidade dessa denúncia, realize a sua crítica efetiva:

A essência do terror é política. É preciso compreender o Estado terrorista a partir da consistência subjetiva de uma política, reenviada à sua raiz: a subjetivação, a angústia soviética, a angústia da guerra civil e da NEP [Nova Política Econômica]. É preciso pensar o Estado a partir do terror, e não o terror a partir do Estado. (...) A denúncia do caráter repressivo e sanguinário de uma política *não* é a crítica real dessa política, nem permite acabar com ela, jamais. (...) Nós, marxistas, somos os únicos anti-estalinistas consequentes e eficazes, porque nós somos os únicos que, para refundi-la, penetramos a política de Stálin. Nós receamos os “anti-estalinistas” vulgares não porque eles gritem contra os campos e as torturas – eles têm toda a razão [em fazê-lo] –, mas porque eles organizam, sob os temas inoperantes da objetividade estatal ou da “ideologia totalitária”, a fraqueza diante da lógica subjetiva do terror. Sim, nós receamos sua fraqueza política, sua aquiescência involuntária (ainda que invertida) à angústia restauradora (...) (BADIOU, 1982, p. 310).

A denúncia de que na União Soviética não só continuavam em operação como eram levados ao pior muitos dos dispositivos estatais desenvolvidos na Europa e em seus domínios coloniais, ao passo em que prevê um assujeitamento total dos homens, revela não estar à altura da tarefa que o filósofo comunista toma para si: em sua avaliação, não se ganha muita coisa ao hipostasiar o Estado como uma entidade dotada de poderes quase que ilimitados, uma vez que ele se torna então de tal maneira indiferente à subjetividade que passa a ser pensado como capaz de determiná-la em todas as instâncias. E à verdade não basta o critério de que o sujeito coloque em risco a sua vida quando prontifica-se a enunciar algo que entra em conflito com os poderes instituídos, porque ela só alcança o que nela seria propriamente infinito se o conflito por ela encetado anuncia a superação desses poderes e das relações essencialmente desiguais a que eles dão lugar.

\*

Para que sejamos claros o bastante, é fundamental explicar que Badiou não estava tomando o partido de Stálin contra qualquer das muitas vítimas de sua ditadura. Em momento algum entra em consideração a possibilidade de endeusar ou idolatrar o “dirigente do primeiro Estado da ditadura do proletariado” em detrimento, digamos, de Óssip Mandelstam, o grande poeta mandado parar morrer na Sibéria depois de fazer circular um poema satírico sobre o "montanhês do Kremlin" (Cf. CAMPOS, CAMPOS & SCHNAIDERMAN, 2009, p. 212). Nem Badiou e nem ninguém em sã consciência seria capaz de negar (de todo modo, não sem uma boa dose de cretinice) que o gesto do poeta foi de extrema coragem, assim como foi de uma extrema covardia a decisão de enviá-lo a um campo de trabalhos forçados. Mas, muito embora a escrita e a circulação do poema relacionem-se a uma verdade, esse ato não tem propriamente um teor político, ou pelo menos não se ele permanece confinado aos limites estreitos de uma defesa abstrata das liberdades do indivíduo. A morte de Mandelstam demonstra, com absoluta certeza, que não era abstrata a liberdade de que o poeta foi privado. É abstrata, no entanto, a defesa de uma instituição que a resguarde especificamente, como se ela fosse suficiente para contrapor-se tanto à letargia subjetiva que sustentava a dinastia dos Románov quanto ao processo subjetivo que se inicia com a Revolução Russa. E ela descobre a sua abstração de um modo todo especial num contexto em que foi colocado em marcha um processo subjetivo que tem como alvo precisamente a superação da contradição enquistada no âmago da liberdade de que gozariam os indivíduos modernos: ofertar essa instituição àqueles que se veem injustiçados como se se tratasse de uma panaceia, quando ela sequer pôde cumprir inteiramente com os seus dons milagrosos lá onde parecia estar melhor condicionada para fazê-lo, e ofertá-la sem dar-se conta dos enfrentamentos reais e das dificuldades práticas que envolve nas circunstâncias em que se fez valer, esse é um ato tão eficaz quanto o de constatar que se chama de injusto o estado onde falta a justiça. Aos comunistas, por seu turno, caberá sempre fazer a pergunta: por quê, no campo prático da política, falta efetivamente a justiça? E, localizando a sua causa junto à contradição da divisão das classes, caberá a eles o trabalho contínuo de reposicionar-se em face dela, tanto teórica quanto praticamente, o que exige deles uma série de movimentações a um só tempo singulares e consequentes.

O que foi dito acima não significa que a tradição revolucionária do marxismo seja em tudo estranha à coragem de verdade que corresponde como que ao elemento central de uma história dos parresistas. Tal como sugerido no curso desta parte de nosso trabalho, o marxismo descende quase que diretamente da prática esclarecida da crítica. Com efeito, ele pode ser dito

o desdobramento mais radical da empresa crítica nos domínios do pensamento político. Assim, não seria excessivo declarar que a tradição dos revolucionários também integra uma história de parresias: ela está repleta de homens os mais diversos que, empenhados numa determinada verdade, não hesitaram em expor-se aos maiores riscos. O próprio Foucault dá a entender que é esse o caso quando diz que, ao lado do conselheiro, do ministro e do crítico, também se avista a figura do revolucionário: “E, enfim, claro, poderíamos identificar uma quarta figura na dramática do discurso verdadeiro na ordem da política, que é a figura do revolucionário” (FOUCAULT, 2010, p. 67). Todavia, a certa altura da história do marxismo, torna-se impraticável não reconhecer que a performance de uma “dramática do discurso verdadeiro” como que se viu eclipsada pela enorme sombra do aparelho estatal socialista. Quanto a esse confronto em particular, nós já temos alguns indícios, nada desprezíveis, de que Badiou não se ajoelhou diante da figura vultosa desse poder quase transcendente que ameaça encobrir com sua sombra qualquer dramática do discurso verdadeiro. Mas não podemos ignorar que ele tampouco correu em socorro dos indivíduos que se arriscavam a executar essa performance. Evitando uma e outra alternativa, em vez disso, ele cogitava uma crítica ao estalinismo que não se confundisse com a mera denúncia de suas políticas sanguinárias e terroristas. O que parece apenas contribuir para que aumentem as suspeitas de que o marxismo, subtraindo-se à exposição pública de suas razões e à crítica aberta de seus equívocos, estaria condicionado a não ser mais que um sectarismo religioso: afinal, de acordo com Badiou, quem deverá levar adiante essa pretensa crítica efetiva da experiência revolucionária e de seus descaminhos são os...próprios revolucionários. Mas cabe insistir que sustentar que a crítica aos fracassos dos revolucionários é um assunto “interno”, neste caso, é uma forma de advogar a imanência da verdade posta em causa pela política marxista: continua valendo o princípio que a rege desde Espinosa, precisamente aquele segundo o qual a “verdade é norma de si e do falso”. Para os que se colocam fora do processo da verdade, não é possível apreender nada além de deslocamentos estruturais (tais como os expostos nos quadros de formações discursivas), que não podem ser tidos nem como falsos e nem como verdadeiros, pois não são considerados em referência ao parâmetro de qualquer mudança qualitativa com uma vocação universal. A propósito dessa verdade, se se quiser de fato empreender uma crítica desde um ponto de vista qualitativo, seria preciso tomar parte no processo subjetivo de mudança efetiva da realidade.

Dado que o processo de superação da contradição própria à luta de classes ainda estivesse por concluir, ele não poderia ser devidamente criticado se fosse abandonado sem

mais, posto que a sua fosse uma verdade a ser considerada em sua imanência. Disso não decorre, entenda-se, que os revolucionários, por reclamarem-se os portadores legítimos dessa verdade, estejam automaticamente prevenidos de todo e qualquer erro. Muito pelo contrário, a incompletude do processo de uma verdade em sua imanência faz com que os seus partidários errem (no duplo sentido da palavra): uma vez que o processo não tenha alcançado uma conclusão de fato satisfatória – e isso para-além de qualquer dúvida razoável –, a sua consequência inevitável é a de que os revolucionários continuem expondo-se ao erro, afinal, é preciso que eles errem (no sentido de caminhar sem um rumo definido) para conduzir esse processo a um remate que só existirá após e em função de sua ação. Ou seja, se não existe um parâmetro externo e seguro com o qual estabelecer a adequação da ação ao fim desejado – como é de fato o caso com o fim para o qual tende o comunismo –, também não existe a possibilidade de decidir previamente sobre a totalidade das modalidades de ação que deverão levá-la a efeito: dentre essas modalidades, pode-se incluir o exercício centralizado do poder estatal pelo partido comunista, que, a princípio (isto é, anteriormente à sua experiência efetiva), não pode figurar como um pecado indesculpável, assim como, após a sua experiência histórica, não pode ser tido como um dogma insuperável. A análise estrutural (ou as análises que com ela apresentam afinidades) constata muito rapidamente que, no fim das contas, a tomada do poder pelos comunistas não fez mais que inverter os postos, afetando somente um deslocamento quantitativo: se bem que a contagem de corpos seja muito maior, os mecanismos de poder no estalinismo não seriam essencialmente distintos dos governos liberais de fins do século XIX e início do XX. Mas quem se orienta pela contradição não pode se contentar com uma declaração dessa natureza, pois a "(...) dialética é a teoria das dificuldades qualitativas e das facilidades quantitativas" (BADIOU, (1975)/2012e, p. 95). O que uma análise estrutural ignora, assim, é a série de transformações qualitativas que escandem a sequência das revoluções comunistas: ainda que esteja correta em apontar para o fiasco em que resultou o processo revolucionário, ela deixa de se perguntar pela mudança qualitativa que se faz acompanhar à vitória dos bolcheviques na Revolução de 1917, a despeito de que ela própria pareça ser representável como uma simples permuta dos lugares. Faltaria responder, por exemplo, sobre o motivo pelo qual os bolcheviques acreditavam ser imprescindível controlar e exercer com rigorosa disciplina o poder estatal: a guerra civil que sucede à Revolução, guerra vencida pelos bolcheviques, fornece a pista crucial quanto a essa questão. Pode-se até argumentar, e com razão, que a obsessão auto-destrutiva de purificar as fileiras do partido, que mais tarde deverá animar com uma outra intensidade o espetáculo macabro dos processos de Moscou, já estava presente no triunfo da guerra civil, no momento em que a guerra contra os

opositores da Revolução assume a forma de uma guerra contra os opositores dos bolcheviques: a supressão do levante de Kronstadt é o seu emblema inequívoco. Mas também é certo que sem a organização de um poderoso efetivo militar eles teriam sido massacrados, como o foram os *communards* na Comuna de Paris. O que quer dizer, muito simplesmente, que, sem desculpar os seus excessos (que mais tarde, além de indesculpáveis, vão se mostrar insuperáveis nas limitações que impõem à pretensa emancipação humana que se queria realizar), à época, alguns dos meios que os bolcheviques encontraram para levar adiante a Revolução tinham um aspecto não só negativo, de resistência aos poderes instituídos, mas também positivo, na proporção em que se pudesse pensá-los como “(...) uma limitação afirmativa da dominação burguesa” (BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, p. 140).

A Revolução Russa, se bem que através de descaminhos que depois se provaram irreversíveis, tornou possível reconsiderar seriamente a ideia de que todos os homens são iguais e de que, na efetividade material da política, eles devem viver como tais. A partir da tomada do poder pelos comunistas e da sua manutenção com a posterior vitória militar sobre as forças reacionárias que se lhe opunham, a Revolução abalou os alicerces de todo um mundo, e isso na medida exata em que este a mais e mais atestava a falsidade da alternativa pensada por Frédéric Bastiat<sup>694</sup>, posto que tanto as mercadorias como os soldados houvessem atravessado indiscriminadamente as fronteiras nacionais, e estes em decorrência do cerco que havia sido estabelecido para garantir a circulação daquelas. A data de 1917 tem de ser pensada como um *clinamen* da história mundial, se nos lembrarmos que, em 1914, o bem-estar europeu – que andava de par com a dominação colonial exercida pelas potências imperialistas – deparava um limite inultrapassável para o princípio de espoliação que, sem reservas, ele fazia valer fora de seus territórios nacionais: doravante, a guerra explodia dentro da própria “civilização”, tragando o mundo inteiro em seu torvelinho. Mesmo após o período mais terrível do estalinismo, que se caracterizou pela coletivização forçada dos campos e por inúmeras prisões e assassinatos políticos (portanto, período em que ficava bastante óbvio que não existia nenhuma igualdade efetiva entre os próprios soviéticos), haverá ainda a ocasião para que a União Soviética inspire ao mundo a possibilidade de que a realidade política se transformasse drasticamente: bem ou mal, ela continuará simbolizando uma nova ideia de política, se se considera que o nazi-fascismo foi uma espécie de resposta ao desarranjo precipitado pela

---

<sup>694</sup> Como se sabe, intentando explicitar a relação entre paz e livre comércio, Bastiat teria dito que “Si les marchandises ne traversent pas les frontières, les soldats le feront” [“Se as mercadorias não atravessam as fronteiras, os soldados o farão”].

primeira guerra mundial, resposta que, sem diferir essencialmente de práticas há muito consolidadas em países liberais<sup>695</sup>, levava ao extremo a concepção de um homem de natureza excepcional a quem seria garantido, como se por direito divino, a justa prerrogativa de pilhar o que bem entendesse e de aniquilar tudo o que obstasse aos seus propósitos (mesmo que isso levasse à sua própria destruição). Devemos mesmo sustentar que, atentando-se à maneira como as subjetividades se veem então concernidas, a categoria do totalitarismo foi cindida decisivamente quando os dois regimes políticos que supostamente a encarnavam chocaram-se diretamente um contra o outro: apesar da grande e justificada frustração causada nos partidários do comunismo pelo firmamento do tratado Ribbentrop-Molotov, a batalha de Stalingrado terá sido parcialmente bem-sucedida em renovar as esperanças de que a barbárie a se concretizar numa nação que, em detrimento de todas as demais nações, afirma a sua absoluta excepcionalidade não seja a única resposta possível à barbárie desencadeada pelo conflito internacional - como um dos maiores poetas brasileiros, muito distante do campo de batalha, haveria de cantar no calor da hora.<sup>696</sup>

---

<sup>695</sup> Como se preocupa em trazer a um escrutínio mais cerrado James Q. Whitman, em seu *Hitler's American model* [*O modelo americano de Hitler*], dentre uma série de influências que respeitam a outros aspectos, as leis raciais dos Estados Unidos teriam servido de modelo para as leis de Nuremberg, que nada mais são que a legislação racial da Alemanha hitlerista. Sem esquecer o desprezo que os nazistas certamente nutriam pelas instituições liberais norte-americanas, percebe-se a existência de um vínculo entre eles e o ideário americano que não pode senão revelar as ambivalências políticas deste último: “Os nazistas nunca estiveram interessados em replicar os Estados Unidos na Europa Central. Não obstante, os legistas nazistas olhavam a América, não sem razão, como o inovador líder mundial na criação de uma lei racial; e, ao passo em que eles viram muito o que deplorar, eles também viram muito o que emular” (WHITMAN, 2017, p. 5).

<sup>696</sup> Falamos, naturalmente, de Carlos Drummond de Andrade e de seu poema “Carta a Stalingrado”, publicado em *A rosa do povo*. Com essa menção, não estamos traficando a política em meio à poesia. Antes, gostaríamos de apontar como esse livro, *A rosa do povo*, é, entre nós, uma belíssima demonstração do que pode ser um *sujeito*. E referimos aqui essa palavra, “sujeito”, em solidariedade com aquilo o que Lacan e Badiou possibilitarão teorizar com ela. Em primeiro lugar, diga-se, pois, que a poesia drummondiana, a despeito das aparências, não é uma poesia do sujeito no sentido de cantar as dores e as alegrias de um homem real, de carne e osso. Em contraste com essa aparência, pode-se verificar que a metapoética de “Procura da poesia” é de um rigor extremo, e demonstra como é conscienciosa a ética da escrita que orienta Drummond: “Não cantes tua cidade, deixa-a em paz/ (...) O canto não é a natureza/ nem os homens em sociedade” (ANDRADE, 2012, p. 307). Essa recomendação, no entanto, contradiz de maneira bem explícita o desenho de um certo trecho do percurso do próprio Drummond, como o evidencia muito claramente o conjunto de *Alguma poesia* (podendo-se mencionar, com especial destaque, o poema “Lanterna mágica”, que é qualquer coisa da ordem de um experimento de rememoração proustiano a colocar em marcha o carrossel de cidades nas quais viveu o poeta, imagens recordadas como figuras projetadas na tela de seu canto – um pouco como acontece no início de *O caminho de Swann*, em que as figuras de uma lanterna mágica projetam-se num canto do quarto do narrador). Mas, justamente, a impossibilidade de cantar as cidades que marcaram a vida do poeta sugere um conflito subjetivo que nasce da imperiosa necessidade de cantar, como ele mesmo o faz em “Cidade prevista”, “Uma cidade sem portas,/ de casas sem armadilha,/ um país de riso e glória/ como nunca houve nenhum” (ANDRADE, 2012, p. 471). Antecipada no poema “América”, a contrastar com a experiência infantil do mundo, que é mediada pelo tracejado do mapa (“A terra é mais colorida do que redonda” (ANDRADE, 2012, p. 462)) – mapa que a criança aprendeu a ler em sua escola, situada numa das ruas de Itabira... –, uma tal necessidade vem a ser uma resposta a um tempo em que “As cores foram murchando, ficou apenas o tom escuro, no mundo escuro” (ANDRADE, 2012, p. 463). Não admira, pois, que à convicção expressa em “América”, de que “Uma rua começa em Itabira, que vai dar em qualquer ponto da terra” (ANDRADE, 2012, p. 463), se siga a “Carta a Stalingrado”. Stalingrado não é ainda a “cidade prevista”, mas possibilita entrever, com

De certa forma, seria correto afirmar que a simples existência da União Soviética, pela diferença ideológica radical que trazia à cena, pôde contribuir para elevar subjetivamente algumas das práticas políticas de seu tempo – o que não impossibilita reconhecer, por outro lado, que em seus domínios as coisas fossem significativamente mais sinistras.<sup>697</sup> Não é por

---

a vitória que nela tem lugar, um outro desfecho para a catástrofe em curso, e mesmo um novo futuro para as cidades e para os homens: “As cidades podem vencer, Stalingrado/ (...) Em teu chão calcinado onde apodrecem cadáveres,/ a grande Cidade de amanhã erguerá a sua Ordem” (ANDRADE, 2012, p. 475). De certa maneira, como não é difícil ver, canta-se o sujeito de uma nova política. O capítulo dedicado a Drummond do belíssimo livro *O mundo sitiado*, de Murilo Marcondes de Moura, trata de expor, com um cuidado e com uma sensibilidade extraordinários, os procedimentos literários altamente sofisticados de que se serve o escritor em seus poemas mais diretamente ocupados com a segunda guerra mundial. Convém observar esse rigor na execução dos poemas porque, como antecipado, a subjetividade drummondiana nunca se reduz a uma vazão das emoções que desordenadamente se apossam do poeta, como talvez pudesse ser considerado o caso quanto à sua preferência ideológica. Com efeito, as seguintes linhas de “Procura da poesia” são quase que uma tradução perfeita da matéria formal das palavras de que não raras vezes se ocuparam os estruturalistas, matéria em face da qual o poeta é instado a manter a sua ética: “Penetra surdamente no reino das palavras./ Lá estão os poemas que esperam ser escritos./ Estão paralisados, mas não há desespero,/ há calma e frescura na superfície intata./ Ei-los sós e mudos, em estado de dicionário” (ANDRADE, 2012, p. 308). E é em *A rosa do povo*, afinal, que se encontra “Áporo”, peça que, por sua excelência, impressionou a muitos, dentre estes, um dos tradutores de Mallarmé para o português, Décio Pignatari, que a seu respeito decretou: “Uma das peças de poesia mais perfeitas e mais criativas, em âmbito internacional e dentro da tradição do verso pós-Mallarmé” (PIGNATARI, 2004, p. 144). Essa pequena joia de lavra pós-mallarmaica vem logo após as aporias registradas no poema “Rola mundo” – em que se indaga, por exemplo, “Como vencer o oceano/ se é livre a navegação/ mas proibido fazer barcos?” (ANDRADE, 2012, p. 353) –, aporias que confinam o poeta a um sentimento de insignificância: “E vi minha vida toda/ contrair-se num inseto./ Seu complicado instrumento/ de voo e de hibernação./ sua cólera zumbidora./ seu frágil bater de élitros./ seu brilho de pôr de tarde/ e suas imundas patas...” (ANDRADE, 2012, pp. 353 e 354). Sentimento que “Áporo” ecoa, porque um dos significados possíveis dessa palavra é a de uma determinada espécie de “inseto himenóptero” (PIGNATARI, 2004, p. 138), como transparecem os seus versos de abertura: “Um inseto cava/ cava sem alarme/ perfurando a terra/ sem achar escape.” (ANDRADE, 2012, p. 356). E poema que ecoa esse significado propositadamente, em conformidade com a rigorosa ética que orienta o poeta em relação às palavras, porque aí, evidentemente, ele joga com os equívocos do significante: áporo ecoará não só aporia, mas igualmente “aporismos”, que, em matemática, quer dizer “problema difícil ou impossível de resolver” (PIGNATARI, 2004, p. 138). Nesse alto jogo formal, entretanto, em que se estreitam a aporia e a vida de um inseto, emerge um terceiro significado para a palavra, dessa vez botânico, que designa um gênero “de plantas da família das orquídeas” (PIGNATARI, 2004, p. 138). Como dizem os versos finais desse poema: “em verde, sozinha./ antieuclediana./ uma orquídea forma-se” (ANDRADE, 2012, p. 356). O desenlace do poema, que o faz passar de seu “estado de dicionário” à constituição de uma espécie de antidicionário (Cf. PIGNATARI, 2004, p. 143), é uma demonstração perfeita de como o artista, confrontando muito resolutamente os dogmas do formalismo, subverte a banalidade de uma técnica combinatória para fazer com que algo de verdadeiramente novo advenha: as diferentes acepções de áporo não se sucedem de forma indiferente, posto que, no momento em que germina a orquídea, o problema insolúvel se desata. E é nesse sentido que a sua poesia dá testemunho do sujeito, na acepção precisa em que Badiou virá a teorizá-lo: longe de a palavra “antieuclediana” desmenti-lo, é ela que o confirma, haja visto que, para ser criativa e acolher uma nova verdade, também à geometria foi preciso em um determinado momento de sua história tornar-se sob um certo aspecto “antieuclediana”. Franqueando o impossível, é que o poeta realiza o seu questionamento sobre a sociabilidade humana, dando um melhor exemplo, nesse caso, através de sua arte do que por meio de sua militância: dessa maneira, ele faz ver a rosa do povo na orquídea que, mais do que brotar, é o fruto de uma ordenação metódica, criação que, contra todas as probabilidades, viceja em um “país bloqueado./ enlace de noite/ raiz e minério” (ANDRADE, 2012, p. 356).

<sup>697</sup> Em *Era dos extremos*, Eric Hobsbawm assinalava essa colaboração improvável: “Uma das ironias deste estranho século é que o resultado mais duradouro da Revolução de Outubro, cujo objetivo era a derrubada global do capitalismo, foi salvar seu antagonista, tanto na guerra quanto na paz, fornecendo-lhe o incentivo - o medo - para reformar-se após a Segunda Guerra Mundial e, ao estabelecer a popularidade do planejamento econômico, oferecendo-lhe alguns procedimentos para a sua reforma” (HOBSBAWM, 2007, p. 17). Ecoando essa passagem, em *For the politics of the common good [Por uma política do bem comum]*, Badiou concede destaque à exceção que, a seu ver, representa o período que vem logo após a segunda guerra mundial: “nesse período nós tivemos

outro motivo que Badiou, ponderando alguns dos efeitos negativos decorrentes da perda de muitos dos referenciais concretos para as práticas comunistas, afirme em *Théorie du sujet*: “Afinal, os intelectuais ditos de esquerda, sob [o signo de] Stálin, eram vigorosos e inovadores de uma maneira completamente diferente do que na infertilidade provinciana de seus pequenos sentimentos e de seus costumes banais” (BADIOU, 1982, p. 318). Em nada podendo ser confundida com uma triste lamúria que exortasse a um retorno aos velhos tempos e a um culto dos velhos líderes, a observação do filósofo pretende tão somente apreender a virtude que certos nomes teriam de inspirar grandes práticas, às vezes muito mais respeitáveis do que aquelas de que foram capazes os próprios homens que os portaram. Nenhuma necessidade haveria de negar que, onde fulge a imagem do líder como a de um sol que orienta as manhãs e as tardes, ele pode muito bem viver “cercado de um magote subserviente”, com o qual ele “brinca de gato”, “essa subgente” (“Um mia, outro assobia, um outro geme/ Somente ele tropeja e tudo treme”, como prossegue o célebre poema de Mandelstam<sup>698</sup>). E pode acontecer também que a sua figura histórica insufla a megalomania de alguém que se queira um homem investido de poderes inigualáveis, o que, pelo menos desde Napoleão, é um efeito que se sabe independente da estatura real do estadista. De qualquer modo, não é no plano de uma psicologia do indivíduo, dos grupos ou das massas que Badiou situa o problema. Como ele explica um pouco antes da citação encontrada na mesma página de *Théorie du sujet* que consultamos há pouco: ao tomar de empréstimo à psicanálise lacaniana a categoria do imaginário, pode-se reconhecer muito prontamente uma limitação subjetiva que faz com que a representação do processo encetado pela contradição da luta de classes, em tentativa de abarcar o infinito da política que ele envolve, sature o que nele existe de indecível, forjando desse modo, para si mesmo, a garantia de estar bem encaminhado ao seguir o líder. Ou seja, a saturação imaginária desse processo explicaria o apoio que ele procura na evocação de um rosto a que vem se associar, de maneira quase devota, a enunciação de um nome singular, como Lênin ou Stálin.

---

uma situação muito particular marcada, primeiramente, pelo fato de que havia uma antítese objetiva ao capitalismo; em segundo lugar, pelo fato de que – especialmente na Europa – havia numerosos partidos comunistas fortes; e, em terceiro lugar, pelo fato de que a burguesia estava em descrédito em muitos países europeus porque havia colaborado com o Nacional Socialismo” (BADIOU & ENGELMANN, 2019, não paginado). A correlação sugerida por ambos, a vincular a breve aliança realizada no pós-guerra entre capitalismo e democracia à existência da União Soviética, apenas reforça o aspecto sacrificial (tanto de si quanto dos outros) que o socialismo assumiu no leste europeu, pois, como nos lembra Keith Lowe em *Continente selvagem*, para alguns poloneses, a segunda guerra não teria terminado de fato “(...) até mais recentemente: como o conflito se iniciou oficialmente com a invasão de seu país tanto pelos nazistas quanto pelos soviéticos, ele não terminou até a saída do último tanque soviético do país, em 1989. Muitos nos países bálticos sentem-se da mesma maneira: em 2005 os presidentes da Estônia e da Lituânia se recusaram a visitar Moscou para a celebração do sexagésimo aniversário do Dia da Vitória argumentando que, ao menos para os seus países, a liberação não ocorreu até os primórdios dos anos 1990” (LOWE, 2017, não paginado).

<sup>698</sup> Cf. CAMPOS, CAMPOS & SCHNAIDERMAN, 2009, p. 212.



Não haveria, contudo, uma correlação necessária entre a confiança votada a esses nomes e a adesão às injustiças cometidas pelas personagens históricas por eles designados.<sup>699</sup> Aponta-se então a possibilidade de dissociar o Um em que se perfaz a enunciação do nome do dirigente revolucionário e o Todo que evoca o morticínio perpetrado pelo Estado sob o seu comando. A propósito do quê, Badiou lembra que, de um ponto de vista histórico, uma coisa não necessariamente exige a outra:

eu confesso que a restrição imaginária, uma vez reconhecida em seu princípio, não me parece exigir nenhuma postura escandalizada. Mesmo o famoso “culto à personalidade”, em sua correlação manifesta com as oblíquas angústias da bravura justiceira, parece-me ressurgir mais da inevitável presunção do Um do que das infâmias ditatoriais, as quais passam pela realidade e acomodam-se à necessidade da mediocridade da imagem a mais completa. Ninguém jamais precisou do culto de Guy Mollet para consentir maciçamente, durante a guerra da Argélia, com o massacre de um milhão de argelinos, com [direito a] torturas e campos [de concentração] – horrores tanto mais patentes que, à diferença da empresa estalinista, de onde pelo menos saiu uma Rússia gigantesca, não chegavam a servir senão a retardar em seis ou sete anos a independência inevitável, e, assim, massacrava-se, rigorosamente, por nada (BADIOU, 1982, p. 318).

Como tenta evidenciar a referência a Guy Mollet<sup>700</sup>, o massacre que o Estado reserva ao outro não demanda nenhum apelo à paixão dos revolucionários, podendo muito bem coexistir com a sobriedade e a razoabilidade de cidadãos que por nada mais anseiam senão pela continuidade de sua sereníssima República.

Desde a possibilidade de dissociar o Um em que o comunismo se vê implicado da totalidade do Estado assassino que tentou encarná-lo, torna-se viável pensar uma crítica à contradição que proceda, não pelos expedientes da diferença que ela supostamente exclui, mas

---

<sup>699</sup> Um ótimo exemplo disso é o de Bertolt Brecht, que, uma vez indagado por Walter Benjamin sobre o motivo de o dramaturgo, depois de exilado, não procurar asilo na União Soviética, teria respondido ao seu amigo: “Eu sou comunista, não idiota” (BRECHT, 2019, p. 36). O mesmo Brecht que, tendo colocado na boca de seu Galileu a célebre frase “Infeliz a terra que precisa de heróis” (BRECHT, 1999, p. 154), escreveria, por ocasião da morte de Stálin: “Dos oprimidos dos cinco continentes, dos que já se libertaram e de todos os que lutam pela paz mundial, o coração deve ter parado quando ouviram que Stálin estava morto. Ele era a encarnação da esperança deles. Mas as armas espirituais e materiais que ele produziu estão aí, e está aí a doutrina para produzir novas” (BRECHT, 2019, p. 48). Não se esqueça, pois, tratar-se do autor deste contundente poema: “O Czar falou a eles/ Com armas e açoites/ No domingo sangrento. Depois/ Falou a eles com armas e açoites/ Todos os dias da semana, todo dia útil/ Ele, benemérito algoz do povo./ (...) O sol dos povos/ Torrou os seus adoradores/ O maior mestre do mundo/ Esqueceu o Manifesto Comunista./ O aluno mais genial de Lênin/ Deu-lhe um murro na boca./ (...) Mas, quando jovem, era ativo/ Mas, quando velho, era atroz/ Jovem/ Não era Deus./ Quem vira Deus/ Emburrece.” (BRECHT, 2019, p. 517).

<sup>700</sup> A título de esclarecimento: Guy Mollet foi um primeiro-ministro da França de tendências declaradamente socialistas que, apesar de ter desempenhado essa sua função de 1956 a 1957, considerava a guerra franco-argelina um conflito imbecil. Segundo Mollet, a independência da Argélia estaria com a razão.

por uma ideia e uma prática ainda mais precisas da própria contradição. Com isso, explicita-se mais uma limitação de Foucault no que diz respeito à apreciação histórica e teórica da ideia do comunismo. Como sabemos, pelas repetidas vezes que tornamos a esse tópico, o pensador não cometia o erro de isolar o aspecto mortífero do Estado e atribuí-lo exclusivamente aos chamados regimes totalitários. Mas, ainda assim, ele (como, de maneira geral, o fazia a descendência do estruturalismo)<sup>701</sup> perdia de vista as transformações qualitativas ocasionadas pela tomada de poder em nome da igualdade radical entre os homens. Ainda seria possível, contudo, argumentar, de seu ponto de vista, que a defesa dessas ideias igualitárias não bastava de maneira alguma para prevenir os massacres, e que o socialismo ainda seria passível de vinculação à formação discursiva de um racismo biológico. No entanto, ao ceder, ainda que minimamente, à impressão de que as políticas de estado levadas a cabo por socialistas e nazistas fossem igualmente “racistas”, Foucault evitava apreender o processo mesmo segundo o qual vieram a se relacionar ideologia e biopolítica na União Soviética. De acordo com a explicação dada por Serguei Prozorov, no texto “Biopolitics and socialism” [“Biopolítica e socialismo”], o pensador francês deixava assim de perceber que a natureza humana não era concebida e visada da mesma maneira pelos discursos e políticas centrados em torno da classe e da raça:

É dessa perspectiva que se torna clara a diferença entre o inimigo de classe e o inimigo de raça. Mesmo quando classes inimigas (isto é, os representantes da aristocracia, da burguesia ou do clero) eram elencadas no discurso oficial como “parasitas” improdutivos, “vermes” ou “imundos” que poderiam somente corromper o proletariado vitorioso e que tinham, então, de ser excluídos da política emergente através da privação de direitos políticos, exílio ou encarceramento, essa exclusão não operava em estrito acordo com a lógica naturalista ou evolucionista do racismo (PROZOROV, 2017, p. 100).

Se na Alemanha nazista quaisquer outras raças que não a ariana eram tidas como um objeto mais que provável ou de dominação e exploração ou de um completo extermínio, na União Soviética mesmo as classes consideradas inimigas do povo eram passíveis de reeducação. O que quer dizer que, ainda sob o estalinismo, o processo subjetivo de transformação radical da realidade política não havia cessado por inteiro. Entretanto, ele havia assumido a forma de uma contradição engessada, rígida, quase estanque, que em suas consequências práticas mais

---

<sup>701</sup> Vale recorrer às seguintes palavras de Badiou sobre essa descendência: "Mas ela é profundamente estruturalista quando não pensa a contradição enquanto movimento de substituição, e exclui toda apreensão de uma diferença qualitativa qualquer entre dois tipos de dominação" (BADIOU, (1975)/2012e, pp. 62 e 63). É bom deixar registrado que a oposição às insuficiências do estruturalismo permanecerá nas obras posteriores de Badiou, mas ela não fará mais grande caso da diferença qualitativa entre dois tipos de dominação, dado que sustentará mais firmemente a relação do qualitativo que a estrutura perde de vista desde o ângulo de uma política da não-dominação.

notórias se assemelhava de fato à política dos nazi-fascistas (especialmente se considerada quanto ao número de prisioneiros políticos e cadáveres que produzia).<sup>702</sup>

---

<sup>702</sup> Como esperamos ter indicado até aqui, a rigor, não existe uma categoria que, referindo-se tanto ao comunismo quanto ao fascismo, compreenda de maneira inequívoca o que se chama de totalitarismo. O problema dessa categoria teórica não é propriamente o de não dispor de um referente empírico mais ou menos bem definido em suas características gerais: seria absolutamente desonesto negar que o regime estalinista, do ponto de vista da catástrofe humana que ocasionou, é em larga medida comparável aos crimes mais terríveis cometidos pelos nazi-fascistas. Antes, o seu problema é o de demarcar de forma insuficiente a sua aplicação conceitual a realidades políticas diversas. Isso é particularmente verdadeiro quando uma tal categoria pressupõe que o cavalo de batalha do liberalismo estaria desde sempre apurando e disposto ao combate contra todas as formas monstruosas de tirania que os “iliberais” teriam feito proliferar no mundo: como boa parte das práticas governamentais que caracterizam o totalitarismo nasceram em governos liberais – sem que houvessem assumido, é bem verdade, a mesma dimensão catastrófica –, a fronteira que separaria uns e outros nunca é traçada com uma linha firme o bastante. Decerto, existe uma tendência, exacerbada ao extremo nos governos totalitários realmente existentes – como o foram a União Soviética estalinista e a Alemanha hitlerista –, de engessar a política a tal ponto que ela não possa exercitar-se senão dentro dos limites rígidos de uma identidade que percebe tudo o que lhe é exterior como se se tratasse de um inimigo mortal: se essa tendência pode ser rastreada em governos ditos liberais, o fato é que, nesses governos, ela não possui o mesmo alcance destrutivo. No entanto, continua sendo impraticável reunir sob uma mesma denominação comunismo e nazi-fascismo, e isso pelo motivo, que em nada é insignificante, de que o primeiro dos dois ainda se presta à contradição. Estaria basicamente correto quem declarasse que a contradição dificilmente prosperaria na União Soviética das décadas de 1930 e 1940, porque o dissidente que pretendesse verbalizá-la muito provavelmente seria enviado a um campo de trabalhos forçados, o que – também muito provavelmente – resultaria em sua morte. Mas quem o argumentasse estaria equivocado se quisesse estender essa exatidão factual à conclusão definitiva de que o comunismo foi comprovado excluir por inteiro a contradição. No que diz respeito ao terror que disseminou na União Soviética, Stálin ainda poderia ser criticado em nome daquele mesmo comunismo que entendia resguardar. Hitler, por seu turno, nunca poderia ser criticado em nome do nazismo pelos inúmeros assassinatos que perpetrou o Estado sob o seu comando: de acordo com a doutrina que o guiava, essas mortes eram tanto necessárias como desejáveis. Pois bem, paradoxalmente, é em referência a essa irredutível distância que as fronteiras que se espera traçar com a categoria do totalitarismo mostram-se insuficientes: por um lado, porque sugerem falsas simetrias; por outro, porque separam fenômenos que não estariam de fato separados. Para aplicar-se indiscriminadamente, uma tal categoria teórica pressupõe a existência de um conhecimento inequívoco a respeito da forma de governo que evita os resultados desastrosos a que o totalitarismo conduz inevitavelmente, seja por sonhar com uma sociedade sem classes, seja por delirar com uma raça ariana. Tanto é assim que a democracia liberal e os regimes totalitários são pensados como o contrário um do outro: ao abdicar de uma das práticas que caracterizam uma dessas categorias, é como se houvesse um deslocamento em direção ao seu oposto. Em termos práticos, isso equivale à pressuposição de que o arranjo histórico a alinhar liberalismo e democracia – dois entes políticos que não necessariamente apresentam alguma relação entre si – seja não só a melhor forma de governo, mas o único obstáculo efetivamente oponível à emergência dos regimes totalitários. Contudo, como vimos, o comunismo teria adquirido a consistência de uma nova ideia política justamente a partir do momento em que instaurou a percepção de que o liberalismo, enquanto se quer como guardião das liberdades individuais, acaba por entrar em contradição com a sua possível realização democrática: sob os seus auspícios, a democracia encontra-se mutilada, e de tal forma que o próprio exercício do poder democrático não raras vezes vem a ser impossibilitado pela prevalência da figura do indivíduo. Esse não seria realmente um problema, se essa limitação da democracia fosse uma maneira de garantir o respeito à santidade inviolável dos direitos de *todos* os indivíduos que encontram-se sob o seu poder. No entanto, na verdade, ela frequentemente tem de se revelar como um meio para garantir apenas a santidade inviolável dos direitos de *certos* indivíduos, presumivelmente aqueles mais próximos do poder. É de se lembrar, então, que, em todo o século XIX e por mais da metade do século XX, a defesa das liberdades individuais nunca foi suficiente para reconhecer todos os homens como indivíduos dotados de plenos direitos: os estados que passaram por revoluções liberais – nomeadamente a Inglaterra, os Estados Unidos e a França – existiram em profunda simbiose com a escravidão, com a segregação racial e com o domínio colonial. Argumente-se, então, que eles ainda não eram realmente estados liberais. Mas a consequência necessária disso é a de que se tenha aberto o flanco do outro lado: também os comunistas poderão disputar que a realidade de certas práticas não têm a capacidade de esgotar a ideia que os move. Logo, o mínimo que se pode dizer é que, para concretizar-se em sua aliança com a democracia, o liberalismo não pôde restar entregue a si mesmo, dependendo de condições históricas muito específicas para dar corpo efetivo a princípios que haviam sido propostos como tais, em sua radical universalidade política, somente durante o período da Revolução Francesa que se associa com o terror jacobino (em contraste com um certo particularismo

Por sua vez, em radical contestação do que havia exposto Foucault no curso de nome “Em defesa da sociedade” (ainda que não houvesse tomado conhecimento dessa exposição na época em que foi realizada), Badiou tentava mostrar, na década de 1970, que não era por pensar de acordo com a contradição que o estalinismo havia cedido espaço a um terror político interminável (terror que, contraditoriamente, afigurava-se, no plano da política revolucionária, a algo muito próximo de um termidor). Antes, é por que não estava à altura das contradições políticas com que havia sido confrontado numa determinada época histórica que o dirigente do primeiro Estado da ditadura do proletariado não conseguira ir além da concretização de uma ferrenha ditadura encarnada num Estado cuja relativa prosperidade material era alcançada às custas daquele mesmo proletariado que supostamente tinha os seus interesses representados pelo partido. Por isso é que, em *Théorie de la contradiction*, ao realizar a escansão do conceito dialético da contradição através da enumeração de quatro nomes singulares da tradição revolucionária marxista (quais sejam, Engels, Lênin e Mao, além do nome que citamos na sequência), o filósofo sintetiza a posição prático-teórica de Stálin da seguinte maneira:

Sua visão do movimento real de um tal Estado [, qual seja, o Estado da ditadura do proletariado,] é largamente fundada sobre a exigência de um desenvolvimento concentrado e acelerado das forças produtivas, tendo como nexos [*noeud*] a indústria pesada. Para fazê-lo, é preciso quebrar todos os obstáculos, se necessário for, a mais e mais, pelo terror. É preciso liderar uma luta de classes voluntária, estatal, violenta. A principal intervenção de Stálin sobre a questão da dialética encontra-

---

que caracterizaria os processos da Revolução Gloriosa e da Revolução Americana) – e a valer-se de maneiras variadas e contraditórias de levantes populares locais e de movimentações revolucionárias em outras partes do planeta (sendo pouco recomendável descartar de pronto, por exemplo, uma correlação entre o relativo sucesso do movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos da década de 1960 e o contexto de polarização ideológica da guerra fria). Se é um fato atestado por uma montanha de dados que esse arranjo democrático, mesmo sendo limitado, é em tudo superior ao dos regimes totalitários, ele nem por isso estaria subtraído ao alcance de uma crítica radical, que saiba rejeitar a inevitabilidade dessa solução: como apontam uma série de fenômenos recorrentes, nada garante que a limitação que esse arranjo impõe à democracia não resulte em sua eventual anulação e mesmo em sua possível reversão. A universalidade - esse solo mínimo a partir do qual seriam reconhecíveis os direitos de todos os homens - entra em conflito com a defesa do livre mercado que o liberalismo traz em seu âmago, pela concorrência que ele então fomenta nos mais diversos níveis (entre indivíduos, entre grupos sociais, entre nações), a abrir espaço, assim, para particularismos que tendem a refluir desastrosamente sobre a própria razoabilidade dos estados democráticos. Nesse sentido, críticas à cidadania liberal, como aquelas feitas por Foucault e por Marx, mantêm a sua atualidade. E, tendo-as como referência, lê-se muito melhor a seguinte passagem de *Théorie du sujet*: “Quando se abdica do universal, tem-se o universal horror” (BADIOU, 1982, p. 197). Como devemos tornar mais claro na sequência de nosso trabalho, é mirando esse universal que Badiou tenta pensar o que ele acredita ser a novidade da Revolução Cultural Chinesa: se por um lado essa opção faz desconfiar da ausência de uma efetiva discussão sobre as experiências do comunismo chinês mais facilmente identificáveis com o que se chama de totalitarismo (como o seria o episódio do Grande Salto Adiante, por exemplo), é pelo menos de se conceder que o que a teoria em questão propõe não é a reabilitação de nenhum grande plano de centralização do poder em torno de um Estado que cristalizaria a posição absolutista do partido comunista. Nem o maoísmo, desse ponto de vista, possuía um sentido unívoco: “Isso a que damos o nome de ‘maoísmo’ é menos um resultado findo que uma tarefa, uma diretiva histórica” (BADIOU, 1982, p. 198). Com efeito, o que se está disputando é o advento de um outro significado, completamente novo, para a democracia.

se no texto: “O Materialismo dialético e o materialismo histórico”. Esse texto é de 1938: na sequência da depuração terrorista das oposições dentro do partido, na véspera da Segunda Guerra Mundial. Lá, de novo, as circunstâncias, as escolhas de linha e o adversário ditam as limitações: a importância acordada à acumulação industrial privilegia o quantitativo como promessa do salto qualitativo; o cerco imperialista, a obsessão com a subversão estrangeira encontram seu reflexo na interdependência de todos os fenômenos. A gigantesca esperança marcada de um voluntarismo violento, que caracteriza Stálin, mostra-se na convicção de que aquilo que se desenvolve vencerá necessariamente. Tudo isso marca uma vez mais a teoria das contradições de uma sorte de rigidez entrincheirada, e de um privilégio latente do materialismo evolutivo (...) sobre a teoria da cisão interna e do desenvolvimento por sequências conflituosas (BADIOU, (1975)/2012e, pp. 29 e 30).

Por essa caracterização, pode-se ver bem que a relação entre a dialética do estalinismo e o evolucionismo era de uma ordem consideravelmente distinta daquela aventada por Foucault: como na União Soviética existia uma espécie de aversão oficial à concepção de uma natureza imutável (o que, aliás, ficava bastante claro com o episódio histórico que atende pelo nome de “caso Lysenko”, com a sua correlata negação da hereditariedade genética e da teoria da evolução darwiniana), a sua política de estado não poderia deixar entrever a sua afinidade com o tema de um “engendramento linear dos termos sucessivos” (Cf. BADIOU, (1975)/2012e, p. 49), a não ser através da concepção de um “materialismo evolutivo”. Dessa forma, tomando um desvio insuspeito (que não poderia ser considerado propriamente externo ao curso do processo subjetivo posto em marcha desde 1917), a Revolução tendia a ser compreendida, tanto por dirigentes quanto por alguns dos dirigidos, como uma provação implacável, cuja participação confundia-se com um puro e simples sacrifício de quem nela se engajava: a adotar-se esse parâmetro, o triunfo do socialismo mede-se de maneira exclusiva pelo crescimento do Estado no país em que ele se instala (especialmente quanto a dois aspectos, o industrial e o militar), não importa quantos indivíduos tenham perecido no processo.<sup>703</sup>

As insuficiências da teoria da contradição estalinista obrigam, assim, a recuar dois passos para avançar pelo menos um. Observaremos então que, cronologicamente, a concepção estalinista de contradição sucede à concepção leninista, e pode mesmo ser dita pressupô-la. Mas se o critério for o de seu desenvolvimento conceitual e lógico, compreende-se sem grandes dificuldades o motivo de Lênin vir depois de Stálin na exposição de *Théorie de la*

---

<sup>703</sup> Afinal - poderíamos concluir a partir de sua lógica própria -, se pereceram, é porque falharam em corresponder à imagem do “novo homem soviético”. Ademais, segundo essa visão, o seu sacrifício teria pelo menos um saldo histórico positivo, por ter auxiliado no nascimento desse “novo homem”.

*contradiction*. Com efeito, o estalinismo transformara Lênin em um conjunto insuperável de dogmas, e o fizera mirando um escopo tão largo que mesmo a ciência biológica então admitida na União Soviética deveria enquadrar-se nele (pelo que se pode aludir, mais uma vez, ao caso Lysenko).<sup>704</sup> Ou seja, consciente ou inconscientemente, Stálin havia contribuído para esvaziar a teoria da contradição leninista de quase todo movimento ou consideração pela singularidade. Por sua vez, se em Lênin já existem traços que prenunciam aquilo que virá a ser a política sob Stálin (traços que, com este, serão caricaturados até que atinjam o extremo do grotesco), continua sendo ele, de acordo com Badiou, o responsável por trazer à luz a "verdadeira matriz da dialética revolucionária", qual seja, o "(...) princípio 'um se divide em dois'" (BADIOU, (1975)/2012e, p. 34). Amparado numa leitura muito atenta da *Ciência da lógica*, Lênin percebera, na contra-mão de Engels e das concepções de dialética então hegemônicas no marxismo, que a lei de passagem da qualidade na quantidade nada era senão um caso particular da lei mais geral que trata da passagem de cada determinação em seu contrário (Cf. BADIOU, (1975)/2012e, p. 31). Ele se colocava, então, na posição de contraditar essencialmente as tendências mecanicistas e fatalistas que tinham por corolário a completa subordinação da organização revolucionária da luta de classes ao desenvolvimento das forças produtivas.<sup>705</sup> Não por acaso, ele, Lênin, quando posto diante do acontecimento imprevisto da Revolução de Fevereiro de 1917<sup>706</sup> - verdadeiro acontecimento político que se caracteriza pelo fato de que, excepcionalmente, o coletivo da sociedade russa tenha se organizado e se esforçado de maneira consciente para derrubar a autocracia dos Románov (Cf. REIS, 2017, pp. 52 e 53) -, justamente ele, dizíamos, foi quem se colocou em movimento para dividir efetivamente as posições políticas do governo provisório então instaurado, enfrentando divergências até mesmo dentro de seu partido (os principais nomes a exemplificarem essa divergência presente entre os bolcheviques sendo muito provavelmente Kamenev e Zinoviev). Em face da desorganização e da ineficiência do governo provisório, que não conseguia de maneira alguma atender às quatro

---

<sup>704</sup> Também é digno de nota que as artes na União Soviética, caracterizadas por uma rara efervescência e criatividade no período que segue à Revolução de Outubro, tenham se transformado, após a ascensão ao poder de Stálin, na produção em massa de bustos de Lênin. Talvez não seja por acaso que o realismo socialista tenha um viés representativo, em explícita desconformidade com a contradição com que lida a dialética.

<sup>705</sup> Gyorg Lukács, outro grande teórico preocupado com a dimensão subjetiva da dialética e do marxismo, diria em seu opúsculo sobre o líder revolucionário: "Assim, o pensamento leniniano da organização significa *um rompimento com dois modos de fatalismo mecânico*: tanto o que apreende a consciência de classe do proletariado como produto mecânico de sua situação de classe quanto o que vê na própria revolução apenas um efeito mecânico de forças econômicas que se movem de modo fatalista e – uma vez atingida a 'maturidade' das condições objetivas da revolução – conduzem o proletariado à vitória, por assim dizer, automaticamente" (LUKÁCS, 2012, p. 51).

<sup>706</sup> Lembremos que esse acontecimento fora imprevisto tanto para os partidos revolucionários e seus dirigentes - Lênin incluso - quanto para a polícia política czarista. Cf. REIS, 2017, pp. 50 e 51.

grandes demandas populares do momento<sup>707</sup>, e sob a ameaça da instituição de um governo ditatorial contra-revolucionário (que se anunciava com a tentativa de golpe do general Lavr Kornilov, mas sinalizada também pelo descontentamento de outros líderes militares para com as circunstâncias políticas), concorre-se para que advenha a Revolução de Outubro de 1917: graças à insistência e à ação estratégica do principal membro do partido bolchevique - insistência e ação estratégica que se desdobram em ação concertada dos partidários e em insurreições pontuais - aquele momento renovador, mas, ao mesmo tempo, desorientado da Revolução de Fevereiro devém verdadeiramente popular. Assim, para utilizarmos os termos de Badiou, podemos dizer que foi preterindo o princípio revisionista<sup>708</sup> que Lênin pensou e colocou em prática a verdadeira diretriz da política revolucionária: intervindo no momento crítico, adensou-se e decidiu-se o caráter popular da Revolução de maneira a esquivá-la da indecidibilidade que a assedia desde o seu interior.

Que esse primeiro momento da escansão do processo revolucionário tenha sido bem sucedido, disso não se segue que a contradição houvesse cessado e que o novo estivesse para sempre assegurado.<sup>709</sup> Como prova muito claramente a sequência da Revolução Russa, uma tal pressuposição só poderia mostrar-se falsa: a bem da verdade, sendo movido pela contradição, o seu processo admite muito facilmente a recaída numa contradição consigo mesmo (isto é, uma contradição do próprio movimento contraditório, quando este tende a restabelecer o falso equilíbrio ou repouso em que se assentava o Estado pré-revolucionário). Por outro lado, no entanto, isso não significa que o trabalho teórico de Lênin houvesse sido refutado inapelavelmente pelo curso da história: antes, o que se podia entrever era a necessidade de aprofundar o caminho da contradição por ele descoberto. A prova dos nove da teoria leninista da contradição deverá encontrar-se alhures, na importância crucial que teria uma tal síntese teórica para a prática revolucionária em outras localidades: o pensamento leninista da contradição, que é de tal maneira potente que se comprova dotado da força de dividir o marxismo entre um antes e um depois de seu advento, inspirará movimentos revolucionários em outras partes do mundo, conferindo à política uma deriva que de certa maneira a descola

---

<sup>707</sup> Quais fossem: 1) saída da guerra mundial; 2) reforma agrária; 3) abastecimento de comida; e 4) resolução de questões nacionais internas ao Império Russo. Cf. REIS, 2017, p. 36.

<sup>708</sup> Princípio formulado pelo filósofo como "o dois se funde no um", e identificável, naquelas circunstâncias, com uma mítica unidade do governo provisório a que os comunistas poderiam ser entendidos dever juntar-se.

<sup>709</sup> Em verdade, caberia lembrar que nem o próprio acontecimento da Revolução de Outubro estaria a salvo da contradição, havendo a possibilidade de enxergá-lo como nada mais que um golpe de estado. A esse respeito, de acordo com Daniel Aarão Reis, foi "(...) Marc Ferro quem propôs a melhor solução para o aparente dilema: houve um golpe, mas também uma revolução" (REIS, 2017, p. 107). Nos atreveremos a dizer que, num primeiro momento, a Revolução de certa forma foi capaz de dividir o golpe; mas, retrospectivamente, pode-se dizer também que o que havia ali de golpe de Estado acabou por engolfar a Revolução.

do dado imediato do desenvolvimento das forças produtivas. Ela não era impedida, assim, de reverberar em movimentações políticas que tinham lugar em países considerados atrasados de um ponto de vista econômico (como o era, aliás, a própria Rússia czarista). E é numa dessas reverberações que o princípio revolucionário do “um se divide em dois” teria contraído a sua forma conceitual a mais consequente (pelo menos de acordo com Badiou): não podemos nos esquecer que, com alguma prioridade, *Théorie de la contradiction* não deixa de ser um comentário muito cuidadoso das ideias apresentadas no texto "Sobre a contradição", de autoria de Mao Tsé-Tung. Com efeito, na perspectiva de Badiou, apesar de Lênin vir logo depois de Stálin na exposição do mencionado livro, Mao é que pode ser dito o crítico efetivo deste último. Em primeiro lugar porque, à diferença de Stálin, Mao retoma a teoria da contradição leninista sem ceder a dogmatismos de quaisquer ordens (tendo prevenido, na verdade, quanto à guerra em que tiveram de se engajar os comunistas chineses, contra a "imitação servil das doutrinas militares dos soviéticos"): uma primeira constatação decisiva para a sua própria formulação do pensamento revolucionário é a da impossibilidade de transplantar diretamente os ensinamentos de Lênin sobre a guerrilha urbana para a realidade política chinesa (Cf. BADIOU, (1975)/2012e, pp. 37 e 38).<sup>710</sup> Ademais, se a retomada de Mao do princípio anti-revisionista do “um se divide em dois” não se quer dogmática, reforça-o o fato de que foi ele quem realmente sustentou uma oposição à União Soviética no período pós-estalinista que não se confundia com a mera denúncia dos crimes de seu antigo líder.<sup>711</sup> Como se sabe, logo após a morte de Stálin, os crimes deste foram denunciados abertamente pelo seu sucessor, Nikita Krushchev. A despeito dessa denúncia, no entanto, não só continua pesando uma grave limitação subjetiva sobre o processo de transformação da realidade política, atestada na permanência do gigantesco aparelho estatal soviético (mesmo que abrandado em seus mecanismos repressores), como um tal processo se encontra então oficialmente esvaziado de qualquer força antagônica: afrouxavam-se a censura e a tortura para que se desenhasse o horizonte de uma paz idílica entre a União Soviética e os Estados Unidos, a ser concretizada, portanto, num mundo dominado por duas superpotências nucleares (Cf. BADIOU, (1975)/2012e, p. 93). A partir de então, cancelava-se a perspectiva de uma vida outra, sendo o caso, em seu lugar, de contentar-se, quando muito, com a possibilidade de uma morte menos dolorosa (com alguma sorte, abreviada pela instantaneidade de um clarão...).

---

<sup>710</sup> Realidade, aliás, em que a mobilização do campesinato haveria de adquirir uma enorme importância. É a propósito dessa diferença que se ressalta a necessidade de superar a "imitação servil das doutrinas militares dos soviéticos" (Cf. BADIOU, (1975)/2012e, p. 38).

<sup>711</sup> Ou pelo menos é isso que Badiou se esforça por sustentar.



Para Mao, como ficou entrevistado em nossa argumentação, o grande termidor representado pela ascensão de Krushchev era uma consequência necessária do terror dogmático que Stálin havia exercido com mão de ferro. Eis o que motiva as seguintes palavras que Badiou escreve a respeito do posicionamento do líder chinês:

No período mesmo da edificação do socialismo, esse aspecto das coisas se encontrou antes de mais reforçado: o ponto chave era o balanço da restauração do capitalismo na URSS. Esse balanço provava que o caminho escolhido por Stálin não podia servir de exemplo porque não pudera prevenir o golpe de estado de Krushchev. Lá, ainda, era necessário engajar o combate contra os passadistas e colocar no núcleo dos problemas de linha, não o desenvolvimento das forças produtivas, mas a luta de classes sob a ditadura do proletariado. Não a unidade positiva da infra-estrutura, mas a cisão da super-estrutura e do partido ele mesmo, em via proletária e via burguesa (BADIOU, (1975)/2012e, p. 39).

Nessa elucidação, mais uma vez, torna-se bastante claro como a via subjetiva do filósofo não faz menção a nenhuma psicologia. A passagem supracitada pode até causar a impressão de que, se Mao não capitulou ao dogmatismo estalinista, isso ocorreu pelo único motivo de que ele havia identificado nesse procedimento uma fraqueza que, a médio ou longo prazo, ameaçava o próprio exercício do poder estatal pelo partido comunista. Como se Mao houvesse se oposto à desestalinização "excessiva" que empreendia Krushchev apenas com o objetivo de preservar a sua preeminência de líder sobre o povo chinês: se ele negava a existência de um culto à personalidade no estalinismo, não poderia ser senão porque ele entendia a si mesmo como uma personalidade a ser cultuada na China socialista. Para Badiou, entretanto, de maneira completamente indiferente a quais pudessem ser as motivações pessoais de Mao, essa constatação comprova não valer-se de nenhum amparo lógico efetivo. Se assim fosse, seria totalmente incompreensível a atitude do líder comunista de deslocar o eixo da prática e da teoria revolucionárias desde a "unidade positiva da infra-estrutura" em direção à "cisão da super-estrutura e do partido ele mesmo", a discriminar, para este último, uma "via proletária e [uma] via burguesa". Uma compreensão estritamente psicologista da personagem histórica de Mao (o que também acaba valendo para apreciações históricas de vários outros líderes revolucionários) – compreensão que, como é usual, ao pretender responsabilizá-lo por aqueles que seriam os seus crimes contra a humanidade, diagnostica-o como um sociopata ou mesmo como um psicopata – oblitera o momento de apreender a contradição que essa personalidade supostamente centralizadora e patologicamente ávida de poder deve ter experimentado, pelo menos uma vez, ao ter saudado e se esforçado por pensar a irrupção do que veio a se chamar de Grande Revolução Cultural Proletária (isto é, uma Revolução que afrontava a direção única

que o partido comunista desejava impor à sociedade chinesa): nessa contradição, expõe-se uma divisão que nenhuma instância psicológica estritamente individual pode abarcar.

Na capacidade que um acontecimento absolutamente excepcional como a Revolução Cultural Chinesa teria de dividir um nome próprio, o que devemos assinalar, mesmo sob o risco de nos repetirmos, é a importância de a subjetividade ser apreendida em suas relações com a contradição. De acordo com o que sintetizava Badiou em *Théorie de la contradiction*, a dialética insinua uma inspiração propriamente subjetiva quando declara que os objetos, ao serem pensados como idênticos a si mesmos, nada mais são que um repouso imposto pela metafísica ao pensamento da realidade (Cf. BADIOU, (1975)/2012e, pp. 40 e 41): fora de tais representações, há apenas o movimento e a contradição, os próprios objetos devendo ser entendidos em função desses dois aspectos, podendo mesmo ser melhor apreciados como estados transitórios da realidade. A recomendação de vincular a subjetividade à contradição não quer dizer de forma alguma que o pensamento dialético disponha-se a levar cada vez mais longe as suas fantasias privadas, até o ponto de se ver obrigado a admitir elucubrações que, apesar de conservarem alguma aparência lógica, consistiriam nas ilações as mais absurdas: uma tal recomendação nada tem que ver, digamos, com o ato de imaginar e acreditar piamente na lenda de um Mao Tsé-Tung absolutamente heroico, em favor da qual se torna lícito não só ignorar os fatos, mas contraditá-los quando eles se apresentam à consideração racional do problema em causa. Negar a existência de objetos que possam ser inequivocamente referidos em sua identidade consigo mesmos não equivale a negar a existência de um indivíduo histórico que teria atendido pelo nome de Mao Tsé-Tung. No entanto, quando se fala dos processos revolucionários na China, torna-se impossível reduzir Mao à só dimensão desse indivíduo: a despeito de que tenham existido o indivíduo e as suas correspondentes falhas de caráter – como é mais do que razoável assumir que tenha sido o caso –, Mao também designa uma outra dimensão, posto ser este o nome que acompanha a elaboração de um pensamento realmente consequente suscitado por transformações singulares de uma realidade política que, graças à natureza de sua excepcionalidade, afetam a pretensa generalidade do *subjectus* moderno. Mesmo se pudéssemos atribuir a ocorrência da Revolução aos delírios utópicos provocados e/ou sofridos por um homem chamado Mao Tsé-Tung, uma vez desencadeada, a sua efetividade não é passível de ser explicada nem em referência exclusiva a uma coisa e nem à outra: são ultrapassados os dois registros quando ambos os termos, Mao e a massa que se supõe iludida por ele, dividem-se em “ser-para-a-estrutura e ser-para-a-dissolução-da-estrutura” (Cf. BADIOU, (1975)/2012e, p. 67). Ou seja, no momento extraordinário da Revolução, o coletivo

não pode mais ser descrito como um simples conjunto de indivíduos (já que, num certo sentido, eles estariam divididos), e tampouco a sua ação como a influência, boa ou má, que um desses indivíduos exerceria sobre os demais. Assim, não é jamais como um ídolo que o pensamento dialético refere Mao, mas como o nome que, compreendendo a singularidade de certas ideias e de certos atos, possibilita pensar melhor as divisões de um processo que se orienta em função da superação de uma contradição. O que está de acordo com a potência da dialética, porque, como explica Badiou, a “(...) dialética, se se pode dizê-lo, é ela mesma cindida, enquanto os seus operadores conceituais, que refletem a realidade, são todos igualmente cindidos” (BADIOU, (1975)/2012e, p. 68).

Indo na direção oposta daquela que talvez pareça indicar a compreensão que Foucault mostrava ter da dialética, o princípio do “um se divide em dois” não pressupõe qualquer unidade originária sobre a qual deveria incidir a divisão, assim como não promete uma unidade redentora e última a ser alcançada com a superação da luta de classes. O Um não se encontra no início e nem é o fim do processo. Lênin havia dado a ver a impossibilidade de assumir a existência desse Um originário ao formular aquela que Badiou diz ser a matriz do pensamento revolucionário; o destino da Revolução de 1917, no entanto, acabou sugerindo que o mesmo não valia para o segundo aspecto – ou seja, o fim para o qual essa Revolução tendia –, uma vez que, entrando em franca contradição com a impossibilidade de encaminhar-lhe uma unidade final, o processo houvesse sido posto sob a inteira tutela dos bolcheviques e, em não muito tempo, estivesse aberto o caminho para que o partido comunista se fundisse totalmente com o Estado socialista. Mas é quanto a esse aspecto, que diz respeito a uma suposta tendência das revoluções de se encaminharem em direção a um Um que se identifica como um Todo, que se deve entender a importância conceitual que Badiou reconhece ao maoísmo e, em particular, à Revolução Cultural Chinesa: esta e aquele, respectivamente, podem ser ditos a escansão da Revolução Russa e do marxismo-leninismo. Assim, a Revolução Cultural Chinesa não se encontra propriamente no mesmo plano da Revolução Russa: as duas não são percebidas como exemplos indistintos das glórias colecionadas pelo marxismo mundo afora, como se a diferença entre elas fosse redutível a uma circunstância geográfica ou mesmo cultural (como, aliás, um equívoco propiciado pelo nome parece autorizar). E se elas não se encontram num mesmo plano é porque constituem uma sequência e implicam uma mudança qualitativa na passagem de uma etapa a outra. De maneira bastante esquemática, poderíamos dizer que a Revolução Cultural está para a Revolução de 1917 tal como esta se posiciona relativamente à Comuna de Paris (e, se se prossegue na recapitulação, o mesmo poderia ser dito da Comuna relativamente

à Revolução Francesa). Nessa sequência, o último termo da série é entendido providenciar uma solução prática para o seu antecessor direto: com efeito, ele é concebido como a efetiva crítica imanente dos fracassos práticos da revolução anterior. Assim, a Revolução Cultural Chinesa, primeira grande revolução a acontecer num país socialista, efetua a crítica da circunstância histórica iniciada pela Revolução Russa, que é nada menos que o acontecimento político a partir do qual os estados socialistas entram em cena: diante da tendência de centralização do poder e de absoluta identificação do partido comunista com o Estado, irrompe um movimento de massas que divide uma tal realidade, ao evidenciar uma disposição coletiva de destituir as hierarquias vigentes e de dar prosseguimento à transformação radical dos laços sociais.

O maoísmo, por seu turno, seria, a uma só vez, a preparação e a resposta teórico-prática a essa divisão da sequência revolucionária. Ele é a sua preparação, com a necessidade entrevista por Mao de dividir o partido comunista entre uma via burguesa e uma via proletária. E é também uma resposta a ela – uma resposta necessariamente atrasada, mas que, movida pela surpresa diante da decisão do coletivo de se reorganizar, não tarda em reconhecer a sua justeza ao se esforçar por pensar a lógica de sua ação. É em referência a esse contexto que devemos mencionar o fato de que, em *Théorie de la contradiction*, Badiou recapitula a contribuição teórica de Mao isolando cinco enunciados que sintetizariam o seu pensamento dialético (Cf. BADIOU, (1975)/2012e, pp. 36 e 37): 1) “toda realidade é processo”; 2) “todo processo se resume, em última análise, a um sistema de contradições”; 3) “em um processo, há sempre uma contradição que é principal”; 4) “toda contradição é dissimétrica: dito de outra de maneira, um dos termos da contradição é sempre dominante sobre o movimento do conjunto da contradição ele mesmo (é a teoria do aspecto principal da contradição)”; 5) “existem contradições de tipo diferente cuja resolução envolve processos diferentes (a principal distinção a ser feita nessa matéria é a das contradições antagônicas e das contradições não antagônicas)”. Breves como se fossem aforismos, do ponto de vista da filosofia, essas teses aparentam uma simplicidade duvidosa, para não dizer uma banalidade que as tornaria completamente inadequadas a sua pretensão conceitual: elas não estariam apenas dissolvendo a realidade em diferentes graus de generalidade e abstração, num processo que, apesar de aspirar às diferenciações de um “conjunto de contradições”, de uma “contradição principal”, de um “aspecto principal” de uma contradição, e de “contradições antagônicas e não-antagônicas”, jamais conseguiria, no entanto, recuperar a especificidade de cada uma dessas instâncias, reproduzindo-as, ao contrário, como outras tantas generalidades abstratas? No entanto, concluir pelo naufrágio da singularidade na generalidade oceânica desses enunciados seria precipitado, porque também a

enunciação dessas leis é contraditória e assimétrica: se as duas primeiras formulações enunciam-se como se dotadas de um impulso totalizante, elas são contraditadas pelas três últimas, que delimitam melhor o alcance e a virtude da dialética para tomar a realidade na sua inteligibilidade de coisa mutável (isto é, passível de uma prática de transformação efetiva); ou, de outra maneira, podemos dizer que os últimos enunciados retroagem sobre os primeiros ao cindi-los. Ainda que magra, a própria enumeração dessas “leis” constitui, portanto, um processo bastante denso.

E, em primeiro lugar, o que convém assinalar a propósito da enunciação dessa sequência é a especificidade política que ela pode conferir à dialética. Notemos, pois, que, a propósito do terceiro enunciado, relativo à existência de uma contradição principal, Badiou explica o seguinte: "Não há sentido em falar de processo senão na medida em que se encare um sistema de contradições cuja interdependência se encontre regada por sua subordinação qualitativa a uma das contradições do sistema" (BADIOU, (1975)/2012e, p. 54). Disso se segue que é porque é possível destacar uma contradição principal a propósito de uma dimensão ou qualidade específica - qual seja, a dimensão da política, referível na generalidade da contradição da luta de classes - que o processo não só pode ser dito existir, como ele pode ser dito não se confundir com a realidade material que ele pressupõe. Em outras palavras, seria possível dizer que, por essa especificação, deixou de fazer qualquer sentido falar numa dialética que se encerra no todo. Pela leitura retroativa daquilo que as últimas leis afetariam à primeira, entende-se bem que enunciar “toda realidade é processo” não é intercambiável com a enunciação da proposição que diz que "a realidade como um todo é um mesmo processo": se há processos pensáveis em sua virtude de provocar algo de novo, de afetar uma transformação qualitativa de uma realidade específica, nunca poderia haver essa equivalência. Com essa sucessiva destituição do todo, o maoísmo tem de ser entendido contradizer uma das diretrizes centrais da dialética sob o terror estalinista: o da interdependência de todos os fenômenos. Se na União Soviética essa interdependência traduzia-se fatalmente numa “rigidez entrincheirada”, que sempre colocava os seus partidários desconfiados quanto à presença de inimigos nos cantos os mais recônditos de seus domínios, a sua divisão deve possibilitar um voto de confiança nas movimentações populares. E, por conseguinte, se o todo foi destituído, não pode mais valer o critério quantitativo de desenvolvimento do Estado da ditadura do proletariado como parâmetro para avaliar o progresso qualitativo da superação da luta de classes. É por isso que, numa das notas de *Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne*, Badiou, ao margear a questão clássica da transição do socialismo para o comunismo através da

ditadura do proletariado, indaga-se, de maneira a evidenciar a novidade representada pelo maoísmo:

É preciso considerar a sociedade socialista principalmente como uma totalidade em devir, cujo garante é esse ponto fixo que é o Estado da ditadura do proletariado? Ou, ao contrário, como sendo uma etapa – toda nova – da contradição burguesia/proletariado? A ditadura do proletariado é um conceito *estatal* da interdependência dominada dos fenômenos ou um conceito *político* relativo à continuação da luta de classes? É ela a prática estatal da organização de todo o povo que condensa a experiência socialista ou as revoluções culturais enquanto normas políticas supremas da luta de classes tendo por cifra o desaparecimento do Estado? O maoísmo trincha sobre esse ponto: é bem a política proletária e revolucionária que permanece a chave dos fenômenos por toda a duração da transição socialista. O Estado deve ser avaliado a partir da luta de classes do proletariado, e não o inverso (BADIOU, (1975)/2012e, p. 238).

Com o maoísmo, assim, a contradição principal é reabilitada em seu verdadeiro teor, de movimento e de cisão, e ela o é de maneira a anunciar, uma vez mais, a possibilidade de que a prática revolucionária efetive a transformação qualitativa da realidade política.

Após a menção inicial das cinco leis, na sequência do texto de *Théorie de la contradiction*, em que os enunciados são desdobrados cuidadosamente tendo como seus pontos de referência elementos de política e de filosofia – a saber, de um lado, elementos que caracterizam a história dos partidos comunistas revolucionários em suas cisões e, de outro, elementos que atravessam variadas tradições filosóficas, como o idealismo alemão (Hegel), o estruturalismo (Althusser) e a filosofia da diferença francesa (Deleuze, Guattari e Lyotard) –, percebe-se que a destituição do todo começa a operar pelo menos desde a explicação do segundo enunciado. Quando o refere novamente, Badiou já não usa a palavra sistema, preferindo em seu lugar a palavra conjunto: “todo processo é um conjunto [*ensemble*] de contradições” (Cf. BADIOU, (1975)/2012e, p. 49). Se bem que não haja uma designação ostensiva desse conjunto como um conceito propriamente matemático, é de se esperar que o “conjunto de contradições” não perfaça uma totalidade trivial, posto que o filósofo tenha tido a preocupação de explicar que o real visado então é de uma outra natureza do que aquele a ser obtido pela soma das partes: “O real não é aquilo que reúne, mas o que separa” (BADIOU, (1975)/2012e, pp. 49 e 50). Em verdade, é pensando a existência de dois termos que se opõem, a burguesia e o proletariado, que uma caracterização mais ou menos aproximada da matemática e da lógica - aliás, a única que o texto providencia – vem a ser proposta. Segundo o que explica Badiou, ainda que sejam relativos um ao outro, não existindo senão em sua mútua referência

estrutural, esses termos, por serem afetados de uma contradição quando visados em sua relação, como que caracterizam conjuntos incomensuráveis entre si: “A unidade (de contrários) é uma relação [*rappor*t], não uma identidade. A intersecção de contrários é vazia” (BADIOU, (1975)/2012e, p. 52). Vislumbra-se, assim, para a teoria dos “conjuntos práticos”, uma nova abordagem das multiplicidades<sup>712</sup>, a saber, uma abordagem que reconhece a existência de elementos inúmeros que, no entanto, estariam cindidos por desvãos intransponíveis pela só reiteração. Ou seja, trata-se de uma abordagem que admite, a um só tempo, a existência de algo que não pode ser decidido pelo só cálculo, mas que considera esse algo como estando investido de magnitudes absolutamente diversas - precisão suplementar que torna rigorosamente discernível a pertinência lógica da existência de uma qualidade outra que diz respeito ao real, a qual difere por um infinito do que é imediatamente dado.

Aqui, nos encontramos propriamente no extremo da contradição de Foucault: a teorização de Badiou alcança mostrar, com relativa clareza, que a luta de classes comporta a análise de conjuntos de multiplicidades inúmeras (ou seja, sob o capitalismo, as relações de exploração e de dominação de classe admitem inúmeras configurações); o que ela não pode autorizar, entretanto, é a pressuposição de qualquer intersecção entre os conjuntos da burguesia e do proletariado (isto é, as práticas políticas características de um desses conjuntos não podem nunca lograr a efetividade das práticas políticas do outro conjunto). O que, obviamente, não significa que essa intransponibilidade deva ser considerada como se em exceção à realidade processual do movimento e da cisão. Para restituir propriamente o aspecto contraditório da dialética, não se pode transigir com a hipóstase de nenhum de seus termos. Ou seja, nem mesmo a contradição principal pode restar como uma generalidade abstrata que paira incólume sobre o mundo. Do contrário, ela própria seria esse sol sob o qual nada de novo nunca acontece: a sua consequência inevitável corresponderia, assim, a de condenar – como parece acreditar Foucault – todas as subjetividades à travessia de um deserto infindo no qual elas, estando impedidas de percorrer suas trajetórias singulares, seriam obrigadas a se arrastar, sem que lhes fosse possível marcar os progressos ou as distâncias percorridas. Ou, em alternativa (ainda que

---

<sup>712</sup> De saída, já na meditação três de *L'être et l'événement*, explica-se que a teoria dos conjuntos é uma teoria do múltiplo puro. O que significa que é por meio dessa nova abordagem conceitual das multiplicidades que Badiou finalmente pôde alcançar uma outra compreensão do que seriam os conjuntos práticos de que falava a *Crítica da razão dialética* em seu subtítulo. Nisso também se destaca a importância de Mao no percurso filosófico de Badiou, tal como assinalada por Bruno Bosteels nesta passagem: “Colocado de outra maneira, se Sartre, Althusser e Lacan nomeiam os três mestres ou professores por trás do aprendizado filosófico de Badiou, então nós devemos acrescentar que o nó borromeano entre os três – para usar uma categoria que foi cara ao último da série [de nomes] – não teria sido possível sem o fio condutor da experiência do maoísmo” (BOSTEELS, 2011, p. 143).

igualmente destinada ao fracasso), ela atuaria como uma causa parasitária, que drena as forças de cada uma das guerras singulares para desperdiçá-las na insensatez da reconciliação unitária do comunismo. Pensando a questão em termos completamente outros, no entanto, Badiou explica que, ao lado da contradição principal, existem as contradições secundárias: contradições que surgem na singularidade dos processos, por exemplo, a opor, numa greve, os grevistas e os fura-greves (Cf. BADIOU, (1975)/2012e, p. 55). Com essa precisão conceitual, o que está em questão não é a subordinação das contradições secundárias à contradição principal, como se todo movimento que fosse comunicado ao mundo das causas minoritárias devesse partir do grande motor imóvel da luta de classes. Evitando também o erro simétrico – a saber, o de constatar que só existe movimentação nos deslocamentos minoritários situados à margem do sistema (erro atribuído pelo filósofo a Deleuze, Guattari e Lyotard) –, a questão consistiria, antes, em apreender a cisão do próprio movimento em contradições secundárias e contradição principal. Portanto, desde o horizonte aberto pelo processo de superação da luta de classes, ele pode ter continuidade não só quando se dispõe a destruir o sistema em que as classes necessariamente tem de se contrapor, mas quando explicita que uma tal destruição é indissociável de divisões internas ao próprio movimento revolucionário. É por isso que cabe dizer que uma contradição secundária é "(...) uma contradição a propósito da qual é afirmada, no seio do movimento operário, uma nova contradição principal"(BADIOU, (1975)/2012e, p. 56).

Apreender o processo como um conjunto de contradições, quando ele é considerado de forma consequente, implica apreender os vínculos dialéticos entre a contradição principal e as contradições secundárias, e isso enquanto elas são afetadas de um perpétuo movimento: “No curso do movimento, os vínculos dialéticos entre a contradição principal e as contradições secundárias se modificam sem parar, e elas se modificam sob o modo da interação” (BADIOU, (1975)/2012e, p. 55). Mergulhado nesse movimento, o dialético tem de ser capaz de percebê-lo “(...) em via de transformação incessante, entre a contradição principal e as contradições secundárias” (BADIOU, (1975)/2012e, p. 56), para que, então, uma contradição secundária permita a sequência de uma movimentação cujo efeito é o de restituir a diferença qualitativa que adviria da superação de uma contradição principal. As suas repercussões práticas em nada se fazem reconhecer num princípio de completa homogeneização do campo da política. Em verdade, como se pode constatar pelo trecho a seguir, é visando a importância do heterogêneo que Badiou se colocava a criticar a tendência “massista” presente em Maio de 68, quando ele



evidencia uma espécie de idolatria da contradição principal que orientava a prática de certas organizações políticas:

É a repetição infinita da mesma contradição “principal”: as massas contra o poder, sem perceber que, ao enfiar no mesmo saco (o “movimento”) totalidades heterogêneas e profundamente divididas, interdita-se compreender onde e em que condições o novo advém enquanto devir principal de uma contradição secundária de um processo. Ora, é sempre assim que advém o novo: não são jamais as “massas” e nem o “movimento” que carregam em bloco o seu engendramento, mas isso que, nelas, é dividido do antigo. Por exemplo: aquilo que se liberta do sindicalismo na revolta operária, ou o que se opõe à tutela das grandes forças burguesas (fascismo e social-fascismo) no movimento popular português. Um semelhante congelamento do principal, ultra-esquerdista na aparência (sempre as massas exaltadas contra o poder idêntico, o invariável sistema), converge absolutamente com o revisionismo, o qual, ele também, tenta proteger as suas posições políticas exaltando a “unidade” popular contra o poder em postos [*en place*]. (...) Nós não queremos massas ultra-esquerdistas, santificadas e obscuras, inoperantes e repetitivas, nem a união revisionista, fachada de uma ditadura sinistra. O que é proletário, hoje sobretudo, divide, combate, e faz crescer até o principal ínfimas fraturas interiores ao “movimento” (BADIOU, (1975)/2012e, pp. 56 e 57).<sup>713</sup>

Muito embora, para Badiou, o processo verdadeiramente universal de emancipação humana continue basicamente condicionado pela organização revolucionária do que se chama de proletariado – ou seja, muito embora o campo onde deve acontecer a verdadeira luta política esteja mais ou menos bem definido num espaço em que os movimentos minoritários (que se processam nas margens do sistema) não necessariamente têm um lugar bem definido –, não estaria previsto como o seu resultado inevitável o exercício do poder político como um aplainamento total da sociedade: ao prescrever uma implicação genérica, essa luta não exclui a possibilidade de que certas derivas dos movimentos minoritários constituam outros tantos pontos de irrupção de contradições secundárias que, como tais, seriam capazes de restituir à contradição principal o sentido de sua transformação qualitativa, de valor universal. Sem falar que, como destinação, o próprio exercício do poder que se visa comporta uma diferenciação interna, porque ele mesmo se quer como algo de radicalmente diverso daquilo que se apresenta nas circunstâncias dadas:

---

<sup>713</sup> Como se pode constatar pela rejeição que o texto faz às “massas ultra-esquerdistas, santificadas e obscuras”, vê-se bem que o que Badiou considera motivo de celebração na Revolução Cultural Chinesa não foi nunca o festim de sangue que prepara a desforra de uma classe contra a outra, mas aquilo que, no interior do movimento de massas, soube se dividir. Mais especificamente, a grande experiência visada por Badiou é a da Comuna de Xangai.

É uma das teses essenciais do marxismo afirmar a impossibilidade, para o proletariado, de servir-se da máquina do Estado burguês. A revolução proletária não é concebível senão através da destruição efetiva desse Estado e da edificação de formas de poder radicalmente novas (BADIOU, (1975)/2012e, p. 87).

Como pudemos ver com maior detalhe, Badiou não é nenhum inimigo do heterogêneo que estivesse clamando pela absoluta homogeneização do mundo humano. Em sua teorização, a igualdade política entre os homens não cobra o preço de suprimir todas as diferenças que povoam o seu mundo – a não ser, é claro, e isso de forma impreterível, as diferenças relativas à prerrogativa do exercício político baseada na contradição da existência das classes. Quase que paralelamente às teorizações de Foucault da mesma época, Badiou repensava estratégica e taticamente o legado revolucionário do marxismo, aspectos esses que, em seu vocabulário, comparecem, respectivamente, como se a concernir com certa prioridade o termo principal e o devir principal do secundário (Cf. BADIOU, (1975)/2012e, p. 65): distinguindo entre contradições antagônicas e contradições não antagônicas, aquilo que se visa é tornar os dialéticos aptos a seguir o “desenvolvimento concreto das coisas” a fim de perceber que certas contradições “(...) que primitivamente [eram] não antagônicas se desenvolvem em contradições antagônicas, enquanto outras, primitivamente antagônicas, se desenvolvem em contradições não antagônicas” (MAO, apud BADIOU, (1975)/2012e, p. 80). Pensamento da guerra verdadeiramente antagônica, ele não sacrifica a qualidade das forças singulares no altar da realidade material. Em sentido totalmente diverso, esforçando-se por pensar dialeticamente tanto o quantitativo quanto o qualitativo, o estrutural e o tendencial, assim como os lugares e as forças, providencia-se uma compreensão renovada, como que compassada com o pós-estruturalismo, da prática de transformação de uma determinação estrutural: "A estrutura tem por ser uma combinação hierárquica, mas sua existência, quer dizer, sua história, se confunde com a de sua destruição" (BADIOU, (1975)/2012e, p. 67).<sup>714</sup> De outra maneira, essa pode ser dita também a divisão do *subjectum* do proletariado:

O proletariado será estruturalmente determinado como classe explorada no processo de produção e anti-estruturalmente determinado como classe revolucionária portadora da aniquilação do modo de produção capitalista (BADIOU, (1975)/2012e, pp. 67 e 68).

Sem alinhar-se nem ao estruturalismo e nem à filosofia da diferença, ele faz valer então uma dialética que opera com termos que não seriam estranhos a nenhum dos dois: "O problema dialético central é, portanto, o seguinte: como se articulam, sem se fundir, a lógica dos lugares

---

<sup>714</sup> Faz-necessário uma advertência, no entanto: como daremos a ver na conclusão desta tese, o tema da destruição será o objeto de uma importante reformulação teórica na filosofia de Badiou.

e a lógica das forças?" (BADIOU, (1975)/2012e, p. 70). E a teoria do sujeito que ele formulará em fins da década de 1970 e início da década de 1980 não é nada menos que uma mobilização conceitual para tentar responder a essa pergunta.<sup>715</sup>

### **III. 8. A política de Lacan: o sujeito que a psicanálise faz entrever comporta uma revolução?**

Se recorremos a Foucault com o objetivo de confrontar certas teorizações de sua lavra com as do Badiou da década de 1970, nós o fizemos por um motivo muito bem definido: consideramos preferível o seu nome aos de outros grandes teóricos da singularidade dos processos de individuação – como o foram Deleuze e Guattari, por exemplo (com quem, aliás, o Badiou da década de 1970 travou não poucas vezes uma polêmica bastante amarga) – porque, além da inegável pertinência histórica das questões por ele formuladas, existe uma proximidade vocabular que possibilita uma melhor apreciação da especificidade da teoria do sujeito de que nos ocupamos neste trabalho. A ideia, ao realizar essa digressão, não é a de providenciar uma refutação sumária desse pensamento que tenta dar uma nova voz à diferença, e sim a de apontar que algumas das objeções que ele fazia à dialética e à universalidade, especialmente quando voltadas contra Badiou, não atingem propriamente o seu alvo.

Mas torna-se praticamente inevitável reconhecer que, desde essa outra compreensão da dialética e da universalidade, Foucault pode ser percebido como se a enfrentar algumas dificuldades conceituais que nada teriam de insignificantes. Uma das mais importantes dessas dificuldades diria respeito ao legado do estruturalismo e da filosofia do conceito em seu pensamento: ainda que a sua trajetória intelectual seja marcada por rupturas significativas para com essas duas tradições, o seu trabalho sempre se quis guiado por um certo primor conceitual que, na França, ganhou relevo graças a elas. Assim, não deve admirar que, em entrevista concedida no ano de 1967, ele tenha dito: “No fundo, Bourbaki é o modelo. O sonho de todos nós seria o de fazer, cada um em nosso domínio, alguma coisa como o Bourbaki, em que as matemáticas elaboram-se sob o anonimato de um criptônimo [*nom de fantaisie*]” (FOUCAULT, (1967b)/2001, p. 625). Decerto, para quem o imagina completamente divorciado das aspirações de generalidade conceitual do estruturalismo, é com alguma surpresa que ouve-se falar esse Foucault que reconhece no anonimato da escrita matemática do

---

<sup>715</sup> É bem verdade que, então, a questão muda significativamente de figura: Badiou entende que é vão preencher o estrutural com a qualidade (Cf. BADIOU, 1982, p. 159). Como veremos, a não-sobreposição da força ao lugar será pensada a partir de uma outra teorização que é em larga medida devedora de Lacan.

Bourbaki uma espécie de ideal da produtividade teórica. Conquanto seja razoável ter em mente a possibilidade de que as teorizações posteriores de Foucault funcionem como uma resposta à improcedência desse anonimato em seu próprio campo de pesquisa – não porque o anonimato fosse indesejável, mas porque ele não seria alcançável pelos mesmos meios através dos quais operam as matemáticas<sup>716</sup> –, é difícil ignorar que o marcado historicismo que conforma seu pensamento tende a fazer obstáculo ao rigor conceitual a que este aspira. Sem uma verdadeira orientação lógica, como poderia esse pensamento distinguir, na inesgotável variabilidade da empiria, as relações de forças e os termos em função dos quais elas desestruturariam as hierarquias? Tendo aspergido o poder numa multiplicidade de relações heterogêneas, não haverá o risco de que ele tenha perdido qualquer especificidade política, ou mesmo qualquer qualidade apreciável pelo pensamento, especialmente se se trata de um pensamento com aspirações práticas? Ou, referindo-nos a um momento de sua trajetória intelectual que poderia ser considerado mais próximo do estruturalismo, quão exaustiva deveria ser a análise dos arquivos para depreender a existência de alguma coisa da ordem de um *a priori* histórico? E, tendo em vista um momento posterior de sua pesquisa, quando evoca alguns nomes próprios (como Boulainvilliers, Coke ou Lillburne) – os quais, justamente, são entendidos nomear o que não pode ser representado em uma generalidade qualquer –, qual o sentido político atual que esses nomes poderiam evocar fora do círculo de eruditos que leem...Foucault? A pergunta que cabe enunciar, afinal de contas, é: desde onde Foucault poderia arrogar-se falar da história, quando a história de que ele fala ameaça só alcançar uma descontinuidade ao preço de tornar irreduzível certa exterioridade a ela? Que existam diferentes histórias, apreciáveis em sua multiplicidade sob uma série de modalidades de análise, isso não parece adiantar em muita coisa a questão de como a adoção de certas práticas contribuiria para que uma determinada história tome um rumo diferente.

Nesse confronto, entrevê-se que a filosofia da diferença, mais desejosa de reclamar para si o reino da pura imanência, estaria ameaçada, paradoxalmente, de não poder empreender uma efetiva crítica imanente da realidade. Se ambos os pensamentos, o de Badiou e o de Foucault, compreendem determinados aspectos relativos às doutrinas religiosas e à espiritualidade – posto que, em ambos, a verdade, desrespeitando tanto os cálculos como as evidências sensíveis, faça ultrapassar a condição de indivíduo dos sujeitos, engajando-os num processo que nunca

---

<sup>716</sup> Esse distanciamento em relação ao núcleo matemático do estruturalismo pode ser entrevisto no texto de Jean-Claude Milner intitulado “Structuralisme et linguistique structurale dans *Les Mots et les Choses*” [“Estruturalismo e linguística estrutural em *As palavras e as coisas*”] Cf. MILNER, 2008.

se acomoda a determinados limites da vida<sup>717</sup> –, é apenas em referência a essa crítica que faria algum sentido entender a orientação do dialético como sendo "católica": isso nada teria que ver com o fato de a militância comunista envolver alguma disciplina (o que as velhas escolas filosóficas revisitadas pelo "último" Foucault também apregoavam), e tampouco com a pressuposição de que ela conduza inevitavelmente ao dogma da unidade dos contrários (o que, aliás, nós já sabemos ser falso); antes, em conformidade com o significado da palavra, isso é devido a que a sua filosofia se acerque de uma universalidade que nasce e renasce dentro do próprio mundo em que seria preciso viver. Na apreciação que essa filosofia pode fazer do problema, o cristianismo seria falso apenas na medida em que pela vida terrena ele não demonstra nenhum interesse senão como o período correspondente à espera por uma outra vida, esta última situada no além-morte e na paz de uma eternidade de que se pode enfim desfrutar. Contudo, essa mortificação - que os cristãos têm de conceber como a única vida plena, aquela que se alcança pela via que leva para fora do vale de lágrimas da existência terrena, onde só existe uma morte vivente ou uma vida morrida (isto é, onde só existe o compósito horrendo de uma vida que em tudo estaria entrelaçada à morte) –, justamente ela aparece sob uma modalidade singular: não seria esse um dos motivos pelos quais o catolicismo interdita o suicídio? Se bem que, aos olhos dos partidários da imanência, essa modalidade singular de mortificação seja ainda mais horrível, posto que ela obriga a esperar por toda vida por uma vida que nunca chegará, uma tal expectativa não deixa de tocar os viventes em seu mais íntimo: teria sido neste mundo, afinal, que Cristo, mediador da divindade e da humanidade, viveu e reviveu. Entenda-se, pois, que não é o mórbido teatro da crucificação que impressiona Badiou, mas o elemento que faz introduzir na própria realidade mundana a desproporção de uma verdade completamente outra.<sup>718</sup> E, nesse sentido, Lacan, que é ninguém menos que o teórico

---

<sup>717</sup> Aspecto que, segundo Badiou, é particularmente evidente nas ideias do "último" Foucault, que, por seu turno, se volta para as formas de vida e sabedoria (o que, aliás, aos olhos de Badiou, explicaria a sua momentânea alucinação com a Revolução Iraniana) na expectativa de promover uma conjunção entre a "fúria das insurreições e a doçura da espiritualidade". Cf. BADIOU, 2012d, p. 100. As referências cristãs de Badiou destinam-se à apreciação de problemas que não são de todo estranhos àqueles com que se ocupava Foucault no final de sua vida - o que vem responder também às relações de longa data que mantêm entre si marxismo e religião (por exemplo, a partir da importância histórica no desenvolvimento do comunismo que Engels reconhecia a Thomas Münzer). Um ponto crucial, todavia, é o de que Badiou nunca reconhece à religião ou à espiritualidade qualquer autonomia conceitual.

<sup>718</sup> Nesse sentido, haveria uma discrepância na maneira como Zizek e Badiou se reportam ao cristianismo. Enquanto o filósofo esloveno retoma o jogo de contradições hegeliano, a reconhecer à divindade de Cristo o seu verdadeiro alcance somente através do labor do negativo operante na morte e no martírio do filho de Deus, Badiou se refere preferencialmente ao engajamento militante do crente que nunca esteve na presença do Messias, quem seja, São Paulo. A despeito das aparências de que essa discrepância seria insignificante, ao escolher São Paulo como o verdadeiro responsável por declarar a universalidade do cristianismo, estaria atuante um reordenamento fundamental dos elementos que constituem a lógica dessa doutrina religiosa: neste caso, a boa nova do cristianismo se vincula antes de qualquer coisa à ressurreição, antecipando-se até mesmo à notícia do martírio e da morte. O que significa que, dessa perspectiva, o que está em causa não é a restituição da antiga vida, seja neste

de uma subjetividade que se mede em face de um grande Outro – um grande Outro, aliás, cujo defeito intrínseco a experiência da análise faz explicitar –, surgirá como um aliado insubstituível.

A propósito desse mesmo Lacan – que chegou a colocar em prática o projeto de fazer circular uma revista em que os seus colaboradores, a exemplo do Bourbaki, não assinavam com o seu nome próprio os artigos que escreviam (Cf. LACAN, 2003, p. 590) –, deveremos lembrar, como dizíamos mais acima, que ele sempre se esforçou por pensar de maneira consequente a busca da psicanálise de estar à altura da nova política da verdade que ela havia inaugurado. E, desse ponto de vista, também ele estaria preocupado pelas investigações teóricas que Foucault levava adiante na década de 1970, como sabemos, investigações relativas à natureza do poder. Assim, cabe a nós indicar que, em 1976, com a publicação do primeiro volume da *História da sexualidade*, o pensador francês havia estabelecido o seguinte:

Até Freud, pelo menos, o discurso sobre o sexo – o discurso dos eruditos e dos teóricos – não terá cessado nem um pouco de ocultar isso de que ele falava. Poder-se-ia reunir todas essas coisas ditas, precauções meticulosas e análises detalhadas como tantos procedimentos destinados a esquivar o insuportável, a verdade muito perigosa do sexo. E o só fato de se ter pretendido falar disso do ponto de vista purificado e neutro da ciência é, ele mesmo, significativo. Com efeito, era uma ciência feita de esquivas pois, na incapacidade ou na recusa de falar do sexo ele mesmo, ela se referia sobretudo a suas aberrações, perversões, bizarrices excepcionais, anulações patológicas, exasperações mórbidas. Era igualmente uma ciência essencialmente subordinada aos imperativos de uma moral cujas divisas, sob as espécies da norma médica, ela teria reiterado (FOUCAULT, 1976, pp. 71 e 72).

A menção a Freud nessa longa passagem não acarreta propriamente uma condenação sumária da psicanálise. Ela prepara, no entanto, uma crítica de longo alcance, à qual a psicanálise não teria podido subtrair-se: a saber, uma crítica que tem em sua mira a concepção de um poder essencialmente repressivo, concepção que se dirige ao cerne da questão como se os poderes só atuassem silenciando e expulsando de forma abertamente hostil uma natureza primeira que, por representar uma ameaça ao seu exercício, eles não teriam como tolerar em seus domínios

---

ou em outro mundo; o que está em causa é o advento de uma vida nova, que se segue cronologicamente a uma vida antiga, mas que não tem nesta última um pressuposto lógico. Também essa discrepância permite ver como a lógica do cristianismo de certa maneira se mantém externa à verdade da política: apesar de São Paulo ter pensado de modo um tanto consequente a universalidade, o conteúdo desse pensamento não é propriamente político, e nem serve de exemplo prático para os comunistas, porque, à diferença dos momentos históricos em que os invariantes comunistas teriam dividido a realidade política, esse pensamento é todo calcado num acontecimento singular que seria da ordem da fábula. Cf. BADIOU, 2009, p. 126.

sem impor uma segunda ordem, esta última artificial e, por conseguinte, ilegítima. Na tentativa de apresentar uma outra abordagem do problema, a partir da qual os poderes viriam a ser apreendidos em sua imanência, Foucault aponta para a possibilidade de compreender a história da sexualidade como algo bastante diferente do movimento de libertação que o progresso científico supostamente teria exercido sobre a tendência da sociedade de calar e reprimir o sexo:

Avancemos a hipótese geral do trabalho. A sociedade que se desenvolve no século XVIII – que se chamará, como se queira, burguesa, capitalista ou industrial – não opôs ao sexo uma recusa fundamental de o reconhecer. Ela, ao contrário, colocou em operação todo um aparelho para produzir sobre ele discursos verdadeiros (FOUCAULT, 1976, p. 92).

De acordo com essa outra maneira de apreciar a situação histórica do sexo na sociedade moderna, percebe-se que o poder tem de ser compreendido sob um novo paradigma: como quer mostrar Foucault no prosseguimento de seu livro, é para melhor esconder os poderes que sobre ele atuam que teria surgido o interesse de falar sobre o sexo desde um discurso que se quer verdadeiro. Em contraste com o princípio que parece orientar a soberania – que é o de fazer morrer ou, em alternativa, deixar viver os súditos (Cf. FOUCAULT, 1976, p. 178) –, o princípio que orienta a biopolítica, quando se propõe a fazer viver os governados ou a deixá-los morrer (Cf. FOUCAULT, 1976, p. 181), encontra no dispositivo da sexualidade um duplo acesso ao homem enquanto ser vivente, tanto como vida do corpo quanto como vida da espécie (Cf. FOUCAULT, 1976, p. 192): assim, reconhecendo o direito do sexo de existir, o dispositivo da sexualidade não o libertava, mas permitia que se passasse a encará-lo como um aspecto em especial da vida humana a ser mantido sob controle por uma série de técnicas, as quais deprenderiam a sua eficácia e a sua aptidão científica desde quatro linhas de força principais postas em destaque por Foucault.<sup>719</sup> Mesmo que, aos olhos de Foucault, à invenção de Freud seja atribuível o mérito de ter feito “oposição teórica e prática ao fascismo” (FOUCAULT, 1976, p. 198) - mérito que, como vimos, aos seus olhos, não chegava realmente a contemplar a tradição política do socialismo (ou pelo menos não no que diz respeito ao racismo que embasaria os dois) – e, por isso, mesmo que coubesse descrevê-la como tendo modificado consideravelmente a sexualidade “(...) o [seu] regime de inquietudes e de garantias” (FOUCAULT, 1976, p. 148), ainda assim a psicanálise deveria ser entendida alojar-se no sítio

---

<sup>719</sup> Os quatro eixos discriminados por Foucault que implicam a psicanálise são: 1) a histerização do corpo da mulher; 2) a pedagogização do sexo da criança; 3) a socialização das condutas procriadoras e 4) a psiquiatrização do prazer perverso. Cf. FOUCAULT, 1976, pp. 137 e 138.

conformado por um tal dispositivo. Se é verdade que ela não havia prometido qualquer libertação quanto aos constrangimentos do sexo, não sendo verdadeiramente compreensível sob a lógica estrita da denúncia de um poder repressivo, tampouco faria sentido dizer que ela abandonara a concepção jurídica partilhada por essa lógica, posto que a sua via fosse a de tomar a lei como um elemento constitutivo do desejo (isto é, ao extremá-lo na negatividade das interdições que pesam sobre ele). Portanto, para Foucault, longe de ser revolucionária, o que a psicanálise veicula com a sua vontade de saber é um forte impulso de normatização:

Pais, não tenham medo de conduzir os seus filhos à análise: ela ensinará que, de toda maneira, são vocês que eles amam. Crianças, não reclamem tanto por não serem órfãos e reencontrarem sempre, no fundo de vocês, sua Mãe-Objeto ou o signo soberano do Pai: é através deles que vocês acedem ao desejo (FOUCAULT, 1976, p. 149).

O primeiro volume da *História da sexualidade* sintetizava muito bem as linhas gerais do pensamento de Foucault na década de 1970: “Pensar o sexo sem lei e o poder sem rei” (FOUCAULT, 1976, p. 120). Já em 1972, prenunciando a dupla demolição a que se votava Foucault, a afrontar tanto a psicanálise como o marxismo, uma conhecidíssima passagem de *Anti-Édipo* declarava:

Com a psicanálise passa-se o mesmo que com a Revolução Russa - nunca sabemos quando as coisas começaram a ir mal. Somos sempre obrigados a recuar um pouco mais. Com os americanos? Com a primeira internacional? Com o comitê secreto? Com as primeiras rupturas que marcam tanto a renúncia de Freud como as traições dos que rompem com ele? Com o próprio Freud, desde a “descoberta” de Édipo? (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 78).

Revolução duplamente fracassada, é o que aparentam ter entoado em coro os opositores da dialética e da universalidade na França. Duplamente fracassada, expliquemos, não só porque esse fracasso concernisse a dois campos distintos, mas também porque, além de ter fracassado em suas aspirações práticas, a psicanálise e o marxismo teriam fracassado em reconhecê-lo nos termos de sua própria teoria. Dessa maneira, diga-se que, num espírito muito próximo daquele que anima as investigações de Foucault na década de 1970 – sendo possivelmente uma de suas inspirações –, essa declaração de Deleuze e de Guattari não corresponde a um ataque que se dirige à psicanálise (e ao marxismo) como se desferido por um inimigo que em tudo desprezasse e hostilizasse o seu oponente e que quisesse, assim, reduzi-lo ao puro nada. De maneira relativamente clara, ela deixa entrever uma expectativa traída: se cabe perguntar quando as coisas começaram a ir mal, é de se supor que em algum momento, certamente no início, elas aparentavam ir bem. Não obstante a simpatia que as duas doutrinas talvez



despertassem nesses teóricos, torna-se urgente para eles elaborar uma formulação renovada quanto à maneira de colocar o problema das relações entre o desejo e o poder. E, mesmo que estivessem dispostos a dialogar com os maoístas ou a reconhecer em Lacan um legítimo desedipianizador da psicanálise (Cf. DELUEZE & GUATTARI, 2010, pp. 409 e 410), eles procedem como se fosse absolutamente necessário evadir-se da situação encerrada pela Revolução ou pelo consultório do analista, acusando o risco iminente de que a singularidade dos processos de individuação se perdesse por uma ou por outra via.

A julgar as coisas a partir daquilo o que expomos sobre as ideias de Badiou e de Lacan ao longo deste trabalho, uma tal prevenção tem de ser considerada, no mínimo, como estando sujeita a equívocos: muito embora as questões levantadas por esses teóricos sejam da mais alta pertinência, não é certo que a sua maneira de abordá-las consista na melhor forma de resolver os problemas que delas advêm, especialmente quando eles parecem ter dado um passo em falso ao pressupor que a defasagem da dialética como operador político e da negatividade como analisador do sexo estaria demonstrada pela necessidade de um retorno a uma totalidade do Um ou de uma normatização por meio do Édipo. É bem verdade que nem Badiou e nem Lacan se referem especificamente a processos de individuação.<sup>720</sup> Isso não significa, no entanto, que eles tenham dado as costas para as singularidades e para o heterogêneo que estas necessariamente fazem entrar em consideração. De sorte que, tal como tivemos o cuidado de evidenciar no caso de Badiou, nós aventamos a possibilidade de fazer o mesmo com Lacan: desde um confronto minucioso com as acusações que lhe são dirigidas (todas indiretamente, é preciso que se diga), a psicanálise, segundo o que propunha esse pensador, pode ser mostrada não se conformar a nenhum instrumento de adequação às exigências mais ou menos flexíveis de um poder normatizador. E é precisamente porque a psicanálise lacaniana realiza esse programa mantendo em seu horizonte uma singularidade que só pode ser verdadeiramente apreendida em suas relações com a universalidade, é por isso que ela se torna um ponto de referência tão importante para Badiou. No entanto, como advertido mais de uma vez, não é como teórico (meta)político que Lacan interessa ao filósofo, e sim como o mais importante desbravador do campo em que poderia emergir uma teoria renovada do sujeito. Guiando-nos por essas duas diretrizes, nesta breve sub-seção de nosso trabalho, a argumentação deverá realizar-se, pois, em duas etapas. Em primeiro lugar, nós deveremos indicar, apenas muito brevemente, que a política da verdade inaugurada pela psicanálise, política que Lacan tenta

---

<sup>720</sup> Ou pelo menos não por essa época. Na parte III do seminário “Le Siècle”, Badiou utiliza exatamente esse termo, individuação, para designar o que ele normalmente chama de verdades. Cf. BADIOU, 2000/2001.

sempre restabelecer em sua radical novidade, não corresponde à representação que dela fazem os "filósofos da diferença". Dessa maneira, deveremos reforçar o caráter subjetivo da contribuição teórica de Lacan à filosofia de Badiou. Em seguida, deveremos indicar, por outra, e de uma vez por todas, que essa política da verdade não chega a alcançar a verdade da política a que se reporta Badiou.

\*

Afora o fato de já termos analisado certos aspectos do ensino de Lacan que desmentem a visão da psicanálise com que nos deparamos há pouco, confrontá-la mais detidamente poderia abrir um caminho muito propício à discussão que entabulamos nesta seção de nosso trabalho. Porém, assumida a impossibilidade de realizarmos uma confrontação tão detalhada quanto a que tentamos fazer com Badiou, nós deveremos nos valer do fato de que uma tal confrontação já foi realizada com inegável apuro, uma vez que tenha recebido a atenção de um pesquisador que se dedicou a examinar toda uma série de nuances políticas relevantes para a invenção freudiana e para a sua renovação através do ensino de Lacan: é exatamente esse o propósito de Marcelo Amorim Checchia em seu trabalho, simplesmente incontornável para os interessados nas relações entre psicanálise e política, *Poder e política na clínica psicanalítica*. Ainda que não nos seja possível referir esse trabalho em toda a amplitude de seus achados – que, acreditamos, reverberam de variadas formas na presente tese –, é imprescindível pelo menos registrar o seu rigor conceitual, o qual demonstra uma legítima preocupação quanto a expor a relação dos termos que investiga, ao apresentar tanto a aptidão da longa e variada tradição do pensamento político para apreciar o surgimento da psicanálise como, em retorno, a emergência da psicanálise para pensar certos impasses da política. É com esse fim que Checchia se prontifica a estabelecer uma delimitação alargada do poder e da política, reportando-se tanto à tradição ocidental (a desdobrar, naturalmente, a substância etimológica do termo), onde ela estaria mais próxima de uma ciência da condução dos assuntos do Estado, bem como da contribuição teórica de Pierre Clastres à filosofia política, ao estudar sociedades que estariam como que organizadas contra a aparição do Estado no seu interior, e – mais pertinente para nós – a compreensão foucaultiana do poder que, como visto, é uma compreensão que se dá através de práticas enxergadas em sua multiplicidade, práticas em que o Estado de alguma maneira se apoia mas que não operam de acordo com a vontade de unificação deste. Contra esse pano de fundo, em que se define um longo espectro político, o autor tem a chance de reencontrar para a psicanálise o motivo de uma *basiliké téchne*, a técnica régia que, segundo Platão, “(...) deve governar todas as demais” (Cf. CHECCHIA, 2015, p. 70), arte identificada por alguns filósofos

clássicos com a política: posto que a prática analítica não admite a medida externa da aplicação e da adequação a uma *ratio* que se contentasse apenas com a mensuração e com a eficiência de seus protocolos (Cf. CHECCHIA, 2015, p. 70), ela tem de se realizar e se orientar por uma *téchne* (que podemos também designar como uma arte), enquanto não pode nunca ser declarada independente do fim a que visa.<sup>721</sup> E, a partir dessa precisão, a qual permite conferir o devido relevo ao motivo de uma “política da direção da cura” (Cf. CHECCHIA, 2015, p. 58), é que entende-se melhor porque é nova a política da verdade que surge com a psicanálise: “A técnica e a política da psicanálise, ou melhor, a *basiliké téchne* psicanalítica se originou dessa resistência de Freud a ocupar a posição do Um” (CHECCHIA, 2015, p. 418). Ou seja, espelhando o espectro político escrutinado por Checchia, se se constata a necessidade de um princípio prático-teórico que serve de diretriz maior à psicanálise (como se lhe fosse preciso evidenciar um direcionamento que a governa), isso, no entanto, não é o indício de que ela deva reconduzir ao governo de um só: a prática analítica, se entendida e levada a efeito de maneira consequente, não tem a sua resolução no exercício de um domínio – que seria ortopédico e/ou pedagógico – do analisante pelo analista.

A resistência de Freud a que se refere Checchia na passagem citada há pouco – em suas próprias palavras, “resistência de ocupar a posição do Um” – seria uma característica relativamente bem discernível no nascimento da psicanálise: como se sabe, a técnica analítica só pôde realizar a sua efetiva aparição depois de Freud se convencer de quão arbitrárias eram as intervenções terapêuticas baseadas na hipnose e na sugestão. Sem deixar de creditar-lhes alguma participação na efetividade da vida anímica (tendo inclusive praticado e divulgado por um brevíssimo intervalo de tempo o que Hyppolite Bernheim havia ensinado sobre a matéria), ele não demora para se aperceber de como ela seria insustentável nos seus próprios termos. Em especial, é quando se recusa a aceitar a explicação muito conveniente dada pelos praticantes da

---

<sup>721</sup> Não ignoremos que existem dificuldades vocabulares decorrentes da escolha de Lacan de preferir a mera técnica em favor de uma atividade mais nobre, que seria a *práxis*. Uma dessas dificuldades consiste na impossibilidade de reconhecer que, a seguir o exemplo que o uso dessas palavras fornece em seu contexto original, a técnica pode igualmente corresponder a uma atividade que não é independente do fim a que visa, como provaria o uso que Platão faz da locução *basiliké téchne*. Mas, mais importante, segundo Checchia, a *práxis* tende a camuflar a distinção entre uma ética e uma política da psicanálise (Cf. CHECCHIA, 2015, p. 278). Diga-se, oportunamente, que a menção a essa distinção apresenta uma certa relevância para o nosso trabalho, ainda que não possamos nos aprofundar nas questões que ela suscita: se a política do psicanalista é a de ocupar o lugar de objeto a do analisante a fim de que este possa separar-se da alienação no desejo do Outro, a sua ética é a de deixar ao analisante o encargo de escolher entre a alienação e a separação do desejo do Outro (Cf. CHECCHIA, 2015, p. 287). Se bem que acreditemos que o presente trabalho providencia alguns lineamentos teóricos decisivos para compreender as relações que mantêm entre si a ética e a política tais como são pensadas por Lacan e por Badiou, é preciso admitir que essas relações, em sua própria dignidade conceitual, não são escrutinadas aqui de modo a resultar numa explanação completamente satisfatória.

hipnose para o fato de que ela não funcionava com determinadas pessoas – "elas se contra-sugestionam", diriam os partidários da sugestão hipnótica –, que Freud se torna sensível às resistências dos pacientes e à necessidade de abordá-las sem lhes fazer a violência de uma imposição completamente externa às disposições volitivas dos próprios indivíduos submetidos ao procedimento médico. Daí, como explicado em outro capítulo, a sua preocupação em fazer da psicanálise uma *Naturwissenschaft* em vez de uma *Geisteswissenschaft*: o que se objetivava, reiteremos, era evitar a falta de fundamento da sugestão sem, contudo, recair nas armadilhas de uma retificação moral. Em conformidade com essa resistência a ocupar a posição do Um, a invenção freudiana tentou proceder de acordo com o que ela passou a chamar de livre-associação, a respeitar, assim, a direção que o analisante imprime à análise. E, para tanto, como nos lembra muito a propósito Checchia, a sua política da cura só poderia efetuar-se a partir de um móvel específico da clínica analítica, a ser sucedido pela interpretação das resistências que provocaria: "a interpretação só tem efeito de cura se houver transferência" (CHECCHIA, 2015, p. 95). Com efeito, é dessa maneira que a psicanálise responde ao problema da revivescência anímica que a sessão clínica suscita nos pacientes, a saber, por meio dessa modalidade de amor que o analisante passa a votar ao analista, modalidade que recebe o nome de transferência: "Enquanto modalidade de amor, ela é o motor da análise, é o que propicia a cura" (CHECCHIA, 2015, p. 97). Mas a dependência em relação à transferência não evita que se depare com um impasse, qual seja, o impasse que resulta da dificuldade quase insuperável de distinguir o seu funcionamento daquele característico da sugestão. E Freud ele mesmo foi quem apontou para essa indiscernibilidade:

Se, como Freud vem a descrever com mais detalhes no capítulo "Estar amando e hipnose" de *Psicologia de grupo e análise do ego*, o estado de amor possui semelhanças com o estado hipnótico, não haveria na transferência uma reprodução da posição do hipnotizador e da posição do hipnotizado? (CHECCHIA, 2015, p. 100).

Apesar de Freud ter tomado consciência desse impasse e tê-lo explicitado em algumas ocasiões (Cf. CHECCHIA, 2015, pp. 101, 102 e 103), isso de maneira alguma bastou para que a sua descendência não transformasse a sua invenção numa espécie de ortopedia, alçando o psicanalista à condição de um educador ou até mesmo de um amestrador. A bem da verdade, a avaliar o desenlace que o próprio Freud (não) deu ao problema, verifica-se que esse encaminhamento não é de inteira responsabilidade de seus herdeiros, porque de fato havia uma tendência em suas elaborações teóricas de fiar o manejo da transferência na só autoridade do psicanalista (Cf. CHECCHIA, 2015, p. 105). E é onde Lacan intervém da maneira a mais

decisiva, porque a *basiliké téchne* da psicanálise, isto é, a sua política mesma, viria a ser posta mais uma vez em discussão (Cf. CHECCHIA, 2015, p. 106).

Assinalando a configuração política que o "retorno a Freud" desvela quando submetido a um atento escrutínio, Checchia apresenta então a revitalização, através do ensino de Lacan, tanto do aspecto estratégico quanto do aspecto tático a serem abordados por uma teoria que, assumindo os seus encargos, verse sobre a técnica analítica. Assim, contra a tendência já presente em Freud de permitir que se mantivessem indiscerníveis a sugestão e a transferência - tendência magnificada pelos partidários da chamada *ego psychology*, contra a qual Lacan terá o cuidado de sustentar uma oposição firme e bem dirigida -, o psicanalista francês insistirá na necessidade de distinguir muito bem uma da outra: ainda que considere a transferência como “instituição do Um pela via do amor” (CHECCHIA, 2015, p. 166), ele tentará conceber uma técnica analítica que se desdobra num horizonte em que aquela não se confunde com a sugestão, posto que, ao contrário desta, ela colocaria o sujeito na posição de apoiar-se unicamente em seu desejo, superando a fixação de sua demanda. Longe de ser uma ridícula tentativa de repassar a dificuldade original para um outro plano – como se os holofotes houvessem sido cuidadosamente redirecionados para uma distinção infinitamente mais sutil com o único intuito de esconder a impossibilidade da verdadeira distinção que seria preciso realizar –, demanda e desejo funcionam como marcadores suplementares que atribuem à sugestão e à transferência relativas fixidez e mobilidade, as quais, respectivamente, seriam associáveis aos dois primeiros termos: a demanda ao grande Outro, operante na fala que o analisante comunica ao analista, equivoca-se na tentativa de cingir um objeto que a satisfaça. Tomando partido pelo desejo do sujeito, a transferência seria, assim, “(...) uma resposta a algo que provoca um impasse do desejo, isto é, uma fixação do sujeito à demanda” (CHECCHIA, 2015, p. 166). Ou seja, a própria distinção entre demanda e desejo – que se duplica na distinção entre sugestão e transferência – comparece como uma precisão teórica de que a prática clínica tem de estar advertida, sob o risco, em caso contrário, de incorrer em todos os erros que a análise deve evitar. Surge, pois, a recomendação expressa segundo a qual o analista só deve responder ao analisante sob o efeito da transferência - donde se segue a retomada, com ênfase elevada, do princípio freudiano de neutralidade que sempre foi suposto guiar o posicionamento do analista defronte o analisante (o que Lacan metaforiza como um espelho vazio onde as miragens do sujeito não seriam refletidas). Por sua vez, a interpretação encontrará na transferência uma ocasião para o seu correto exercício, pois, em resposta à equívoca tentativa da demanda de cingir um objeto que a satisfaria de uma vez por todas, ela consiste na descoberta dos

significantes-mestres que retêm a frustração do sujeito. De sorte que uma orientação maior se impõe à técnica analítica, dispondo a estratégia que lhe permite seguir adiante com seus embates singulares: “Para que o psicanalista faça uma interpretação, é preciso que os significantes retidos na demanda ao Outro apareçam, o que só acontece se o psicanalista recusar responder à demanda para fazer aparecer a dimensão da transferência” (CHECCHIA, 2015, p. 170).

Essa primeira formulação, como sabemos ser um hábito no ensino lacaniano, preparará o terreno para novas elaborações conceituais, inclusive com o objetivo de melhor dispô-la teórica e praticamente. Não é de admirar que, a essa ponderação crucial da técnica analítica, venham somar-se considerações de outra ordem, sobretudo as que seriam atinentes ao que passará a designar-se como uma ética da psicanálise: qualquer um que acompanhe o minucioso trabalho de Checchia pode conferi-lo em detalhe, em particular quanto às consequências políticas que a produtividade lacaniana não cessa de afetar. Mas, para os nossos propósitos, baste dizer o seguinte: já está suficientemente claro que, se Lacan fala de uma dialética entre a Lei e o desejo (como ele de fato faz no sétimo ano do seminário, quando lança a temática da ética da psicanálise), ele certamente nunca o faz com o fito de restituir o analisante à razão que essa Lei lhe participaria. Em nenhum momento, mesmo com a relativa alteração da importância que a técnica analítica pode ter vindo a adquirir dentro de seu ensino, a política da direção da cura se identificará com uma política de submissão à Lei. Aliás, à medida em que a política da psicanálise ganha o apoio de outros conceitos fundamentais para o ensino lacaniano, fica cada vez mais clara a improcedência de uma compreensão nesses termos: o objeto a, por exemplo, permitirá um melhor entendimento do motivo para a política da psicanálise - em contraste com a política do neurótico, que seria a da alienação no Outro - ser uma política de separação do Outro (Cf. CHECCHIA, 2015, p. 284). Isso dito, voltemos a nossa atenção para um detalhe significativo da argumentação de Checchia. Como antecipado, a importância ligada à transferência adquire valor de uma diretriz estratégica no “retorno a Freud” empreendido por Lacan. E, como expõe claramente Checchia, o emprego da palavra “estratégico” não é sem motivo: existe todo um vocabulário bélico em Lacan que, apesar de encontrar alguns de seus correspondentes em Freud, tem a sua origem mais provável na leitura do teórico da guerra Carl von Clausewitz (Cf. CHECCHIA, 2015, p. 186). Por isso, Checchia diz:

Considerando a tática, no sentido definido por Clausewitz, a ordenação e direção de cada reencontro, de cada situação de combate no campo de batalha, diria então que sem a estratégia do manejo transferencial,

construída com base na hipótese diagnóstica, vamos para o combate como cegos no meio de um tiroteio (CHECCHIA, 2015, p. 194).

Essa precisão conceitual adquire para nós um interesse especial porque, na sequência de *Poder e política na clínica psicanalítica*, o seu autor se decide a falar dessa herança clausewitziana logo antes de dedicar uma breve seção a um confronto do psicanalista francês com a noção foucaultiana de poder: ao preparar uma defesa ante as acusações de Foucault, destaca-se, então, que também o poder na psicanálise pode ser dito heterogêneo (Cf. CHECCHIA, 2015, p. 174), a dividir-se na alternância da palavra entre analista e analisante.

De nosso ponto de vista, cabe enfatizar que o que a argumentação de Checchia permite enxergar é que o evidente valor estratégico de que passa a desfrutar o manejo da transferência na técnica analítica proporciona a ocasião para que se depreendam os efeitos decisivos de uma primeira divisão, sem a qual o trabalho do analista não pode ter prosseguimento, porque é só a partir dela que teria lugar a série de divisões correspondentes às movimentações táticas - isto é, as interpretações e respostas do analista - que os embates singulares próprios à clínica exigem. Além de ser apreciável como uma metáfora que o aproxima do tema da divisão, esse vocabulário bélico apresenta ainda uma outra vantagem: a de localizar em Clausewitz qualquer coisa como uma possível intersecção entre Foucault, Badiou e Lacan. Decerto, o teórico da guerra alemão tem de ser percebido como uma das mais improváveis intersecções que seria possível imaginar, pelo menos se se leva em consideração os nomes que ele supostamente congrega. Entretanto, se é bastante óbvio que nenhum dos três pode ser considerado um seguidor ou mesmo um continuador de Clausewitz, porque não há propriamente nada em suas ideias que reflita os propósitos deste, é digno de nota que cada um deles, a fim de pensar a guerra sob um novo paradigma, o tenha retomado, direta ou indiretamente, de maneira a invertê-lo ou a dividi-lo. Quanto a Foucault, nós já sabemos que o seu procedimento é o de uma paráfrase, a partir da qual ele vem a declarar que "(...) o poder é a guerra continuada por outros meios" (FOUCAULT, 2005, p. 22). Com essa sutil inversão, Foucault consegue que o estratégico e o tático refluem para dentro da sociedade, multiplicando e diferenciando os poderes em sua essência mesma. Comparativamente, diga-se que o filósofo e o psicanalista convidam a que esses dois aspectos invadam também as respectivas comarcas onde eles situam suas teorias do sujeito. E, com efeito, o que nos interessa é essa movimentação paralela que mais uma vez demonstram realizar Lacan e Badiou. Ao tomarmos notícia dela, nos arriscaremos a dizer, por exemplo, que a atenção que Lacan guarda quanto à posição contraditória a ser sustentada pelo praticante da análise não lhe permitirá transigir jamais com

qualquer “rigidez entrincheirada” a partir da qual o analista quisesse manter a sua prerrogativa de médico sobre o analisante. Portanto, não é nem um pouco irrelevante que Lacan tenha se utilizado da noção triádica de política, estratégia e tática tal como teorizada por Clausewitz (Cf. CHECCHIA, 2015, p. 188), assim como não é irrelevante que Badiou, em *Théorie de la contradiction*, tenha deixado entrever como que um elogio a um tratamento dialético da guerra por parte do teórico alemão (Cf. BADIOU, (1975)/2012e, p. 78).

Para-além de uma vaga simetria entre o filósofo e o psicanalista, o que podemos encontrar nessa comum referência a Clausewitz é uma mesma preocupação de evitar que a política da verdade pela qual cada um deles se guia alguma vez ceda à concepção de uma falsa simetria das forças em luta. Vale, assim, destacar o paralelo entre Lacan e Badiou quanto a mais um aspecto, qual seja, aquele concernido pelos inimigos internos às tradições de pensamento em que os dois se inserem e que, a fim de salvar a política da verdade em disputa, eles entendem como devendo ser combatidos. Para Lacan, trata-se dos psicólogos do ego; para o Badiou da década de 1970, dos revisionistas. Nessas duas frentes, na lógica a que obedecem esses dois inimigos, atua um mesmo princípio de simetria e de homogeneização, do qual tem de resultar, sempre e necessariamente, uma perda do lado do heterogêneo. Assim, na tradição analítica, o psicólogo do ego é aquele que acredita que, se alguém procura a sua ajuda, a razão para tanto só pode ser a de que o ego desse alguém encontra-se enfraquecido e que, desde o modelo imponente que lhe providenciará o seu médico, esse mesmo ego pode ser reforçado e restabelecido em sua saúde, reformando-se, enfim, à imagem e semelhança do homem que recria o doente para a sociedade. É sobre esse tópico que Checchia nos traz mais uma valiosa pista, quando nos lembra de uma passagem de Lacan que, estando informada pelas categorias de Clausewitz, versa justamente sobre a falta de perícia dos praticantes da psicologia do ego no manejo da transferência e no trato com as supostas defesas que o ego fraco do analisante lhes obstará (Cf. CHECCHIA, 2015, pp. 192 e 193). A passagem, que começa por uma breve reflexão sobre o valor estratégico de acordo com o qual deve-se avaliar a importância de um determinado local para o prosseguimento de um combate, diz o seguinte:

(...) não se deve inferir, pela batalha que às vezes se encarna durante meses em torno de uma fazenda isolada, que esta representa o santuário nacional de um dos combatentes, ou que abriga uma de suas indústrias de guerra. Em outros termos, o sentido de uma ação defensiva ou ofensiva não deve ser buscado no objeto que ela aparentemente disputa com o adversário, mas antes no desígnio de que ela faz parte e que define o adversário por sua estratégia. (...) O humor obsidional que se deixa trair na morosidade da análise das defesas daria, portanto, com certeza frutos mais encorajadores para os que nela se fiam, se ao menos



eles a pusessem na escola da luta real mínima, que lhes ensinaria que a resposta mais eficaz a uma defesa não é fazer-lhe uma demonstração de força (LACAN, (1954)/1998, p. 377).

Como poderemos constatar logo mais, de maneira muito oportuna, essa passagem nos fornece um correspondente aproximado no campo da prática analítica para aquilo o que Badiou chama de um revisionista: alguém que acredita que, para sobrepujar as forças do inimigo, é preciso exercer o poder como se não houvesse nenhuma diferença entre eles, a não ser a da intensidade com que a força é aplicada (assim, para vencer a irracionalidade do Id, seria necessário ao ego do analisante proceder exatamente da mesma forma que o ego do analista, emulando-o integralmente). Nas palavras do próprio Badiou: "Para os revisionistas, ser forte nada mais é que, pura e simplesmente, ser capaz de ocupar, tal e qual, os lugares atualmente mantidos pelas outras frações da burguesia" (BADIOU, (1975)/2012b, p. 89). Ou, de outra maneira: "A política revisionista é regida pela simetria" (BADIOU, (1975)/2012e, p. 89). Retornando à tradição a que se reporta Lacan, poderíamos dizer dos psicólogos do ego que, ao supor que no curso de uma análise devem tornar-se iguais o ego do analisante e o ego do analista, a sua principal consequência só poderia ser uma, a saber, a de ignorar tudo aquilo que, no sujeito, se apresenta como verdadeiramente heterogêneo, limitando-se, então, a perceber sob o signo da inconveniência ou da franca abjeção todo aspecto do psiquismo do analisante que não se conforma ao modelo exemplar de normalidade providenciado pelo ego do analista. De igual maneira, quando os revisionistas se aplicam a submeter a qualidade das forças à simetria dos poderes, mesmo se durante a transição socialista tenha deixado de existir uma classe que possa ser identificada sociologicamente à burguesia (já que os meios de produção teriam sido expropriados e transferidos à posse do Estado da ditadura do proletariado), a única coisa que pode suceder é a perpetuação de um poder que eles não saberiam exercer de outra forma: isso quer dizer que os revisionistas se tornam uma nova burguesia, porque o heterogêneo do *subjetum* do proletariado continua não encontrando nenhum lugar desde onde depreender a sua novidade política. E o breve excerto que citaremos agora, em que Badiou como que ensaia uma divisão do teórico alemão da guerra, indica porque é um erro acreditar que uma demonstração de força consistiria na melhor opção quando se está defronte um inimigo que se defende: "Clausewitz pensa a guerra como um dialético, [ou seja,] há um atacante e um defensor. A superioridade estratégica da defensiva vem largamente da plena mobilização das massas populares" (BADIOU, (1975)/2012e, p. 78).<sup>722</sup> Esse excerto, mirando as lutas nacionais

---

<sup>722</sup> É preciso observar que Badiou não sustentará essa diferença a ser comprovada tão somente pela dissimetria das posições estruturais de atacante e defensor. Mas isso não ocorre porque ele abandone a lógica do heterogêneo,

de libertação do domínio colonial, mostra que também as guerras reais – como se sabe, guerras que consistem em circunstâncias políticas extremas a tal ponto dependentes das condições materiais que não podem deixar de sugerir a necessidade de um tratamento estritamente objetivo atinente à capacidade técnica de subjugar o inimigo – também elas, dizíamos, comportam uma visada subjetiva, que saiba vê-las como algo mais do que o embate de dois atacantes, um dos quais seria caracterizado apenas como o mais forte, e o outro, como o mais fraco: além das respectivas posições que eles ocupam um em relação ao outro, estaria em jogo a qualidade do engajamento dos combatentes.

Tanto Lacan como Badiou mostravam estar bem cientes de que uma guerra em que faça qualquer sentido tomar parte não pode nunca se resumir a um intercâmbio abstrato de posições dentro do ordenamento de uma dada estrutura. Em face da guerra, o primeiro aspecto que sobressai para eles é o da impossibilidade de eliminar a subjetividade por completo, em vez disso, ficando entrevista, através dessa singular circunstância, a transformação que subverteria o controle do Um e permitiria, assim, instaurar uma nova modalidade da técnica régia, através de um outro governo de si. Essa ciência, que demonstra uma irreduzível insubmissão ao Um, é ainda mais digna de atenção por ser pensável como uma resposta a certos aspectos das críticas que Foucault (bem como Deleuze e Guattari) endereçou à psicanálise e ao marxismo.<sup>723</sup> Com efeito, a posição dos revisionistas e dos psicólogos do ego mais do que justifica a crítica dos filósofos da diferença a essas duas tradições, em verdade, solicitando-a com alguma premência: afinal, em ambos os casos, trata-se daqueles que, apesar de reconhecerem o sofrimento decorrente da submissão a um poder estranho, só conseguem enfrentar este rendendo-lhe homenagem. Do heterogêneo, eles não querem saber nada, nem tampouco querem pensar nas complicações que advêm de adequar a sua prática às exigências singulares com que são confrontados. Eles agem para que o Um seja restaurado, e o fazem de um modo tal que velhos

---

e sim porque, a partir de *Théorie de sujet*, ele não acredita mais que uma tal lógica possa ser pensada em função dessas posições estruturais.

<sup>723</sup> A fim de insistir na pertinência conceitual de dissociar o Um do Todo, procedendo a uma comparação um pouco mais direta entre a política revolucionária e a clínica analítica, Badiou se referia a esse inimigo maior de Lacan que foi a *ego psychology*: “Vejam também os psicanalistas ianques da *belle époque* que, com espírito todo militar, achando o Eu [*Moi*] de seus pacientes muito fraco, se propunham reforçar as defesas. Onde diabos eles alojam a unidade do atacante – esse ‘Isso’ [*Ça*] deploravelmente associal – e do defensor – o Eu [*Moi*] das normalidades afáveis –, senão no caminho normativo dessa normalidade, o *way of life* que não por acaso era tão *american*?” (BADIOU, 1982, p. 49). Na sequência, provando que os descaminhos da identificação entre o Um e o Todo acusam-se tanto à direita como à esquerda, ele faz uma observação relativa à União Soviética que certamente tem alguma inspiração foucaultiana: “Quanto aos russos, eles deram de cara com essa espantosa volta do Um, a de que, sendo o Estado do povo em sua inteireza, sua maquinaria de anciões não conhece nenhuma outra dissidência senão a dos loucos. Donde o hospital como único lugar dos foralugar [*horlieu*]” (BADIOU, 1982, p. 49).

dispositivos de poder responsáveis pela sua manutenção venham a ser mais uma vez acionados e dotados de um novo ritmo, o que às vezes chega a intensificá-los e a levá-los ao pior<sup>724</sup> (como dizia Foucault sobre as relações históricas entretidas pelo nazismo e pelo comunismo soviético com os dispositivos de poder característicos dos governos liberais europeus dos séculos XVIII e XIX). Com uma apreciação mais cuidadosa dessas tendências internas ao marxismo e à psicanálise – tal como possibilitada pelas teorizações de Badiou e de Lacan – acreditamos estar melhor capacitados para alegar e mesmo para compreender a ambivalência que, de través, identificávamos naquele trecho de *O Anti-Édipo* citado há pouco, trecho que funcionava aproximadamente como um duplo atestado de óbito (Cf. ainda DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 498). Diante da incapacidade dos continuadores das respectivas tradições de lidar com a morte das grandes figuras paternas da clínica analítica e da política revolucionária (que seriam, digamos, Freud e Lênin), é como se Deleuze e Guattari (paralelamente a Foucault) quisessem desfechar de uma vez por todas o seu luto, evitando que os seus nomes fossem velados como palavras sagradas através das quais seria reverenciada uma Unidade que, muito

---

<sup>724</sup> O exemplo mais claro de uma apropriação e ampliação de todo um dispositivo de poder é a transformação, sob o regime estalinista, do sistema penal e colonial instalado na Sibéria sob o czarismo: trata-se, pois, do nascimento daquilo o que Aleksandr Soljenítsyn viria a chamar de “arquipélago Gulag”. Deixando-nos guiar por Daniel Beer na apreciação dessa matéria, faz-se indispensável notar a importância que a Sibéria, que pode ser designada muito justamente como o “coração das trevas russo”, teve para a constituição daquele império: “A conquista da Sibéria, de um reino de segundo escalão no extremo da Europa, transformou a Moscóvia no maior império continental do mundo” (BEER, 2016, não paginado). O que a permanência e a ampliação desse sistema penal e colonial atesta é que a lógica imperialista não só continuará em vigor na União Soviética, como assumirá uma configuração ainda mais terrível pouco tempo depois da Revolução de Outubro: como dirá Badiou em *Théorie du sujet*, Stálin não é o czar (Cf. BADIOU, 1982, p. 312); mas isso não é necessariamente uma vantagem, já que, com a mudança que o seu regime político traz, uma nova ideologia do trabalho se impõe aos prisioneiros. Procurando apoio na diferença que deixam entrever os depoimentos de dois homens que teriam sido detentos na Sibéria em momentos históricos diversos, acreditamos que esse caráter fica bem marcado na distância a que Chalámov se colocava de Dostoiévski, quem, em seus *Escritos da casa morta*, manifestava certa predileção pelo tempo concedido ao ar livre e pelos períodos em que podia se ocupar com algum trabalho: “Por isso, não há necessidade de polemizar com Dostoiévski quanto ao mérito do ‘ar livre’ e à supremacia do ‘trabalho’ forçado em comparação com a ociosidade da prisão. A época de Dostoiévski era outra e os trabalhos forçados daquele tempo não tinham alcançado o extremo de que se fala aqui” (CHALÁMOV, 2015, p. 152). A propósito, cabe dizer que, em lugar do totalitarismo, é a moderna ideologia do trabalho que parece estabelecer o melhor ângulo para observar as convergências entre nazismo e estalinismo, além de sua comum ascendência “liberal”. Preste-se atenção às seguintes palavras de Chalámov: “Só uma coisa estava clara: seríamos devolvidos à zona do campo dos prisioneiros, entraríamos de novo pelos portões da prisão sob a obrigatória placa oficial: ‘o trabalho é sinônimo de honra, glória, bravura e heroísmo’. Dizem que nos portões dos campos de prisioneiros alemães, gravavam uma citação de Nietzsche: ‘A cada um o seu’. Imitando Hitler, Beria superou-o em cinismo” (CHALÁMOV, 2015, p. 78). Não por acaso, trata-se desse mesmo escritor que, no meio de um relato sobre a experiência terrível dos campos de concentração estalinistas, interpola uma inesperada lição de crítica à economia política: “A questão dos valores de troca é a questão mais complexa da teoria econômica” (CHALÁMOV, 2015, p. 285). Caso não esteja suficientemente claro, tentamos apontar com esta nota que, se se adota uma visão meramente quantitativa para avaliar o socialismo realmente existente, uma simetria terrível se desenha de maneira insidiosa, qual seja, a que espelha a grandeza do Estado soviético no seu predecessor direto, o império russo. Com efeito, arriscamos dizer que essa é uma das grandes limitações de teóricos como Domenico Losurdo, que se propõem a recuperar o que haveria de positivo na experiência concreta dos estados socialistas: em larga medida, a sua visão se mede pelo desempenho econômico em vez de se guiar pelo que poderia haver de verdadeiramente novo na política.

embora houvesse perdido o seu suporte físico, poderia ser idolatrada no conjunto de suas pretensas verdades. De sua parte, no entanto, Lacan nunca deixará de nos lembrar que, se a questão de Freud era "que é um Pai?", sua verdadeira resposta foi "É o Pai morto" (Cf. LACAN, (1960)/1998, p. 827). E, a exemplo de Lacan – que nunca parou de se proclamar um freudiano, o que lhe permitiu subverter e dividir o pai da psicanálise em aspectos simplesmente cruciais –, Badiou saberá encontrar no Um da enunciação dos nomes de alguns dos principais dirigentes revolucionários a ocasião para pensar a sequência das múltiplas divisões que uma política verdadeiramente comunista requer.

Por meios diversos, e com objetivos consideravelmente distintos, Lacan e Badiou coincidem num ponto crucial: eles deparam a miragem do Um a fim de, só então, desmascará-lo na falta de uma substância que o fundamentasse. E é através desse jogo dialético - em que a aparência da plenitude cede o lugar ao vazio – que os dois entendem poder levar adiante uma crítica imanente à psicanálise e ao marxismo. Em verdade, indo ainda mais longe, através de sucessivas reelaborações conceituais, o ensino lacaniano aperfeiçoará isso que não parece ser mais do que uma mascarada até que um tal procedimento se torne uma condição imprescindível para o próprio exercício da análise: obtendo mais uma vez o nosso socorro junto de Checchia, diríamos que, por uma paráfrase do célebre dito *qui nescit dissimulare, nescit regnare* ["quem não sabe dissimular, não sabe reinar"], a psicanálise se apoiará na assunção de que "quem não sabe fazer semblante de [objeto] a, não sabe dirigir a cura" (CHECCHIA, 2015, p. 269). Com absoluta certeza, esse desdobramento acontecerá, não porque o semblante do objeto a tenha alguma vez correspondido ao princípio mesmo da cura, mas porque ele coloca em causa uma efetividade a partir da qual mobilizar o jogo de presenças e ausências que a análise então instaura. Ironicamente, se demonstrava estar bastante preocupado com o heterogêneo e com a mobilidade que capacita a acompanhá-lo, Foucault não exibia o mesmo zelo quando se tratava de discutir o mérito da efetividade em função da qual preparar os combatentes para que se tornem mais móveis e predispostos à diferença. Em sua arqueologia da psicanálise, a invenção de Freud aparece como algo de sumamente externo, uma roupa que se veste numa determinada estação e que é preciso trocar na temporada seguinte. De fato, ele aborda a psicanálise como se ela não fizesse outra coisa que não adensar as tendências da época em que surgiu: a respeito da verdade que ela acredita ter feito adentrar a cena, não haveria de sua parte nenhum questionamento mais cuidadoso de como essa nova inquirição teórico-prática atravessa os seus problemas, nenhuma atenção ao equívoco que suscitam as temáticas em meio às quais ela fez a sua aparição. Na *História da sexualidade*, prevenindo contra a tentativa de atribuir à

psicanálise qualquer novidade, ele diz claramente que é preciso apreendê-la (assim como ao dispositivo da sexualidade que teria estabelecido as condições para o seu surgimento) “(...) a partir das técnicas de poder que lhe são contemporâneas” (Cf. FOUCAULT, 1976, p. 198), como se a psicanálise não pudesse constituir-se de qualquer outra matéria que não a fornecida por um tempo achatado e condensado em sua secção histórica. Mas o que o historicismo entrega muito prontamente com uma das mãos – a saber, a situação histórica que concerne uma determinada subjetividade – ele retira com a outra: mesmo no extremo de sua trajetória intelectual, quando fala em sujeitos e verdades, como poderia uma verdade suplementar uma situação histórica de sorte que ela iniciasse, assim, uma circunstância outra, em que a diferença viria a gozar de uma relativa liberdade? De outra maneira: como agir para que a diferença não se confunda com um reles sub-produto de um determinado tempo histórico, cuja sorte, mais ou menos favorável, estaria desde sempre decidida por ele? Se, como quer Foucault, a psicanálise somente prolonga o dispositivo da sexualidade, calando o corpo ao rendê-lo a um discurso verdadeiro sobre o sexo, é de suspeitar que faltaria pelo menos dar uma explicação convincente para a possibilidade de se obter alguma satisfação com esse silenciamento do corpo<sup>725</sup>: de outra maneira, basta que o psicanalista murmure o seu feitiço para submetê-lo? Da parte de Lacan, a enunciação lógica que se formula com o “não há relação sexual” não tem qualquer valor normativo, prestando-se, antes, a explicitar que quem procura o motivo do bom encontro sexual numa pretensa verdade que diria respeito à existência dos sexos deverá equivocar-se necessariamente: decerto, o analista teoriza a respeito, mas é apenas o discurso do analisante que confere alguma seriedade à hipótese de que a performance que os corpos logram pode muito pouco ante o malogro da ideia mesma do sexo.

Não pode nos escapar o fato de que a *História da sexualidade* pontua de maneira bastante drástica a alteração das relações que o pensamento de Foucault mantinha com um certo núcleo do estruturalismo: contrastando radicalmente com o fim de *As palavras e as coisas*, em que se saudava na psicanálise (lacaniana) e na antropologia (estrutural) as mensageiras de uma nova época, o encontro das duas aparenta ser registrado agora como uma extensão da lógica própria à representação “jurídico-discursiva” do poder. Como diz Foucault, tendo como um de seus prováveis destinatários o Lacan do “retorno a Freud”:

---

<sup>725</sup> É possível encontrar uma abordagem significativamente distinta do problema em *O Anti-Édipo*, obra que se vale de toda uma nova ontologia para explicar a enganosa funcionalidade da psicanálise: ela não seria a grande responsável por reprimir o desejo, limitando-se a assentar e a reproduzir as categorias que o capitalismo bota em operação. Por esse viés, a capacidade emancipadora da psicanálise também é posta em questão, mas, em contraste, uma alternativa a ela é pensada em termos mais prontamente afirmativos.

Mas eis que a psicanálise, que em suas modalidades técnicas parecia colocar a confissão da sexualidade fora da soberania familiar, reencontra no coração mesmo dessa sexualidade, como princípio de sua formação e cifra de sua inteligibilidade, a lei da aliança, os jogos mesclados do casamento e do parentesco, [e] o incesto (FOUCAULT, 1976, p. 149).

A seguinte conclusão reforça a aparência de que, com suas estocadas, Foucault também tem em mente ninguém menos que o psicanalista francês que, inspirado na apreciação conceitual da combinatória das estruturas elementares do parentesco, havia considerado o desejo humano em função da pura lei da estrutura: “com a psicanálise, é a sexualidade que dá corpo e vida às regras da aliança saturando-as com desejo” (FOUCAULT, 1976, p. 150). Essas formulações não iriam completamente mal, não fosse a infeliz adição de elementos totalmente estrangeiros à teoria e à prática da psicanálise, como é o caso com o ato praticamente gratuito de fazê-la descender da técnica histórica da confissão cristã.<sup>726</sup> Em sua insistência de condicionar a psicanálise a um determinado tempo, Foucault como que teria projetado nela os defeitos que ele identificava nas técnicas que seriam as suas coetâneas ou bem que seriam a origem destas. No entanto, por mais relevantes que sejam as suas críticas, o que tem de lhe escapar fatalmente, por todas as vias, é como a subjetividade vem a ser interrogada por intermédio da referência à estrutura, na contradição de que a sua lei esteja em tudo pressuposta ao desejo e, ao mesmo tempo, de que não possa encerrá-lo em seus limites. De sorte que, sim, pensar a lei do Outro implica a castração, mas uma tal consequência nada tem que ver com a declaração segundo a qual se “(...) está desde sempre enclausurado” (Cf. FOUCAULT, 1976, p. 109); por seu turno, a inexistência da relação sexual não significa de maneira alguma que o sexo tenha sido banido do real (Cf. FOUCAULT, 1976, p. 111), se por isso se quiser entender que não haveria na realidade ligações sexuais através das práticas e dos encontros corporais; e tampouco o motor dessa inexistência pode ser reconhecido na interdição (Cf. FOUCAULT, 1976, p. 113). Se o amplo projeto de uma história da sexualidade levará Foucault a recuperar a importância para a filosofia clássica da tradição dos cuidados de si (*epimeleia heautou*), em revanche à preponderância que havia contraído o viés “epistemológico” do “conhece-te a ti mesmo” (*Gnothi seauton*), é preciso recordar que a psicanálise, especialmente com Lacan, demonstra

---

<sup>726</sup> A esse respeito, valeria prestar atenção no que diz o próprio Lacan quando indagado sobre uma suposta continuidade entre as práticas discursivas da análise e da confissão: “Ao psicanalista não se confessa nada. A gente vai lhe dizer simplesmente tudo o que se passa em nossa cabeça. Palavras, precisamente” (LACAN & GRANZOTTO, 1974, não paginado). É no mínimo curioso que a observação de Lacan tenha basicamente a mesma estrutura da resposta de Mallarmé a Edgar Degas quando o pintor disse ao poeta que tinha muitas ideias e, mesmo assim, estranhamente, não era capaz de escrever poemas: “Poemas se escrevem com palavras, não com ideias”, teria lhe dito Mallarmé.

retomar a via desses cuidados a partir de uma pesquisa sobre o si que atravessa a ciência de uma irreduzível insciência. O que significa que os dois não se encontravam num mesmo lugar, mas estavam mais próximos do que seria de suspeitar a princípio<sup>727</sup>: a partir dessas evidências, a arqueologia é exposta num alheamento à psicanálise (lacaniana) comparável ao que ela revelava quando propunha reencontrar no discurso do racismo biológico o principal antecedente histórico do socialismo. O que, por outra, reflete a insuficiência da saída que ela oferecia ao estruturalismo: nessa empresa teórica, em que há um certo descuido da lógica, tende-se a confundir num mesmo plano as forças e os lugares, não sendo ao acaso que ela venha a rejeitar o que discerne mal, e nem tampouco a sua disposição para adejar ao semblante de um outro que corre o risco de ser essencialmente o mesmo.<sup>728</sup>

\*

Demos a ver mais uma vez a importância da via trilhada por Lacan para que Badiou fosse inspirado a prosseguir com a sua exploração de novos domínios no campo da subjetividade, e o fizemos agora de maneira a tornar um pouco mais claro o motivo de o psicanalista ter se destacado como referência teórica num momento em que havia uma série de outras propostas incrivelmente criativas e promissoras: dando provas de que o seu era um conceito que sabe se dividir, ele tinha em conta, como nenhum outro, tanto a estrutura como o movimento por vir. Porém, deve ter ficado claro também que a contribuição da psicanálise lacaniana, apesar de poder ser pensada enquanto uma política, até o presente momento de nosso trabalho foi mostrada reclamar a validade dessa sua política apenas dentro de limites relativamente bem definidos. Nesse sentido, como antecipado algumas vezes, é preciso notar que esses limites não coincidem de maneira alguma com aqueles traçados pela guerra antagônica de que se ocupava Badiou. Muito embora tenha-lhes movido uma firme oposição nos anos 1970, Badiou haveria de convergir com os autores de *O Anti-Édipo* em pelo menos um ponto de sua crítica à psicanálise: “As máquinas desejanter estão sempre aí, mas só funcionam atrás das paredes do consultório” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 78). Se substituíssemos o termo “máquinas

---

<sup>727</sup> Não ignoramos que Foucault não deve ser necessariamente colocado a uma distância tão grande de Lacan, como o indicaria o título da entrevista que o primeiro teria dado por ocasião da morte do segundo: “Lacan, le ‘libérateur’ de la psychanalyse” [“Lacan, o ‘liberador’ da psicanálise”]. Nesse trecho de nosso trabalho, no entanto, decidimos conceder ênfase à irreduzível distância entre os dois.

<sup>728</sup> Daí a impressão de que a “Ideologia Francesa” almejasse somente um “frisson estético-epistemológico que acompanha o abandono ostensivo da ideia materialista de Crítica”, uma vez que, em lugar do “esclarecimento dos conflitos reprimidos e escamoteados”, aparentava ter se contentado com “o calafrio diante da indiferenciação das formações ideológicas sem avesso”. Cf. ARANTES, 2021, p. 27.

desejantes" por "sujeitos"<sup>729</sup>, teríamos uma noção aproximada da enorme dificuldade de transpor os ensinamentos de Lacan para fora do lugar em que eles foram concebidos em sua origem: como reencontrar esses sujeitos fora da clínica? Como dar prosseguimento ao processo subjetivo seguindo as fórmulas lacanianas, se as circunstâncias e os elementos são totalmente outros? Ou seja, a princípio, seríamos obrigados a constatar que a psicanálise não tem muito o que dizer sobre os embates ideológicos de classe. E Checchia não falha em nos lembrar disso, ao explicar que a falta-a-ser – o próprio motivo que justifica o imperativo do analista de não corresponder à demanda do analisante e de, por meio da transferência, dar lugar ao desejo deste –, admite a possibilidade de apropriações ideológicas diversas:

Fundamentar a política somente em relação ao desejo, à falta-a-ser, pode ter como consequência o exercício de uma prática que leva ao conformismo ou resignação em relação à falta. Ou seja, essa política não está isenta de uma apropriação ideológica (CHECCHIA, 2015, p. 198).

Não pode nos surpreender, portanto, que Bernard-Henri Lévy, um daqueles pensadores que, sob a denominação de *nouveaux philosophes*, na França da década de 1970 ficaram conhecidos por seu engajamento no combate teórico ao totalitarismo, não surpreende, enfim, que justamente ele resumisse a lição política de Lacan da seguinte forma:

(...) o que posso testemunhar é o que foi o efeito-Lacan na França dos anos 60 e 70. A lei. A castração. O inconsciente estruturado como uma linguagem. A língua estruturada como um inconsciente. A perenidade do mestre. A caça implacável ao fingimento. Não há praia sob as calçadas. Nem desejo sem proibição. Nem sexo liberado. Nada que recubra uma “boa natureza escondida”. Uma “censura”, sim – mas sem origem e, portanto sem fim. Uma “repressão”, por certo – mas sem liberdade primeira cuja voz teriam sufocado. Lacan, o pessimista. Lacan, o desencantador. Lacan, apostrofando os estudantes: “é um mestre que vocês querem”. Eis aí um que não dourava a pílula! Eis um pensamento que nos chamava, bem depressa, ao princípio de realidade! Havíamos dançado - a época inteira havia dançado - à música alegre da inevitável revolução. Havíamos cantado – a época inteira havia cantado – a glória de um “homem novo” que era também um homem muito antigo, e cuja ressurreição os messianismos políticos prometiam. Pois bem, basta de dançar! basta de cantar! basta de cegar-se sobre a realidade de uma finitude cuja lei Lacan, depois dos Pais, nos lembrava! Foi ele que nos fez perder as ilusões. Foi quem desmontou a simpática máquina delirante. Se alguns de nós chegaram a compreender que não se brinca com o mal radical e que o desejo de

---

<sup>729</sup> Vale lembrar que, segundo Deleuze e Guattari, as máquinas desejantes se chamam de grupos sujeitos, em oposição relativa ao que se designa então como os grupos sujeitados. Cf. DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 370.



pureza é a verdadeira motivação de todos os discursos totalitários, é a ele, Lacan, que o devemos (LÉVY, 1992, pp. 337 e 338).

Ainda que o comentário não tenha um grande interesse analítico, a lição política então depreendida do ensino de Lacan não está realmente distante daquela que o Badiou da década de 1970 lhe havia interpretado, isto é, como se ela fosse traduzível no posicionamento típico de um "burguês cético" que transmite a convicção de que "não há nada de novo sob o sol" e para quem, portanto, o melhor que se pode esperar em matéria de política nada mais é que "estar sujeito ao menos ruim dos mestres possíveis" (Cf. BADIOU, 2012d, p. 12).

Não obstante esse desestímulo, a essa altura, pelo simples fato de termos procurado amparo no trabalho de Checchia, devemos estar advertidos de que a psicanálise – e, em particular, a psicanálise lacaniana – não é desprovida de consequências políticas, reverberando nesse plano de variadas maneiras. A compreensão de Bernard-Henri Lévy apresentada há pouco, além de encontrar um surpreendente respaldo em Badiou (ainda que se trate de um respaldo com o sinal invertido), não pode realmente ser tida como arbitrária: a ela estaria até mesmo aberta a possibilidade de valer-se de outras tentativas de aproximação que se dispusessem a identificar uma vocação "anti-totalitária" em Lacan, nem que fosse para adicionar só um pouco mais de rigor em suas razões teóricas. Assim, observaremos, tomando de um único exemplo, que em sua dissertação de mestrado, intitulada "O Maquiavel de Lefort e a crítica ao idealismo democrático", Dario de Negreiros expôs de maneira bem fundamentada, ainda que muito brevemente, a possibilidade de dar substância conceitual a uma homologia inexplorada que seria encontrável no pensamento do teórico político e do psicanalista. Para tanto, o autor sublinha as consequências que ambos os pensadores atribuiriam à incapacidade, em campos diversos, de as instâncias agentes reconhecerem as circunstâncias em que se encontram concernidas como estando intrinsecamente atravessadas por uma espécie de divisão: "negar a divisão, o vazio, o conflito e a opacidade, para o sujeito lacaniano, constitui a essência do patológico e, no limite, da loucura; para o social lefortiano, esta mesma negação é essência do autoritarismo e, no limite, da sociedade totalitária" (NEGREIROS, 2017, p. 114, nota 98). Sem dúvida, essa evidência suplementar não quer dizer que as consequências de uma política pensada com o auxílio das categorias lacanianas se limitam a uma defesa do "anti-totalitarismo". Às vezes, privilegiando a reviravolta que essas categorias provocam nos domínios de um eu auto-centrado, haveria igualmente a ativação de uma carga subversiva em muitas de suas apropriações teóricas. De fato, como aponta o livro de Yannis Stravakakis que dá a conhecer a existência de alguma coisa passível de ser denominada como uma "esquerda

lacaniana” (Cf. STRAVAKAKIS, 2007), um modesto mas respeitável leque se abre nesse sentido, estendendo-se desde as reflexões de Chantal Mouffe e Ernesto Laclau a respeito da razão populista até, numa outra dobra, a frutuosa escola eslovena que tem em Alenka Zupancic, Mladen Dolar e Slavoj Zizek seus principais expoentes. No entanto, à esquerda e à direita, depara-se quase que um mesmo limite nas reflexões políticas inspiradas em Lacan, limite que talvez justifique a tentativa de reconhecer-lhe uma legítima vocação anti-totalitária: não importa em qual lado do espectro a apropriação tenha se dado, fica evidente uma imensa dificuldade e mesmo uma impossibilidade de realizar o salto mortal que faria aterrissar do outro lado do conflito social. Como o declara Stravakakis logo no início de seu livro, com um propósito muito claro de afastar a dita esquerda lacaniana da tradição revolucionária: “A psicanálise é, simultaneamente, subversiva das ortodoxias estabelecidas e desconfiada das fantasias utópicas, com essa desconfiança sendo crucial para sustentar sua verdadeira acuidade subversiva” (STRAVAKAKIS, 2007, p. 2). Até ali onde, a julgar pelas aparências, não haveria uma incompatibilidade entre psicanálise e revolução – nomeadamente, no pensamento de Slavoj Zizek –, existem dificuldades consideráveis, posto que a descontinuidade própria de uma tenha de assumir indistintamente as características que lhe atribuiria a outra: de acordo com Stravakakis, se bem que uma e outra, quando pensadas em suas respectivas lógicas de ação, baseiem-se em cortes que interrompem determinados movimentos e instauram certos processos subjetivos, a revolução, ao ser apreciada como um mero análogo de um “ato analítico”, se transforma num instante miraculoso, fulguração sem amanhã ou depois que tem de se consumir na sua própria matéria negativa, tal como se a mimetizar o gesto que perfaz a ética da análise reconhecível no suicídio perfeito de Antígona (Cf. STRAVAKAKIS, 2007, p. 142).

De súbito, contrariando com veemência a impressão de que eles finalmente houvessem sido reconciliados em torno de um problema comum, é como se víssemos um abismo interpor-se entre Lacan e Badiou: afinal, a nova política da verdade praticada pela psicanálise, ela teria ou não qualquer coisa a dizer sobre a superação da luta de classes? Aqui, mais uma vez, ecoarão inevitavelmente as palavras de Lacan proferidas no vigésimo ano do seminário: “(...) quando um faz dois, não há retorno jamais. Não volta a fazer de novo um, mesmo um novo. A *Aufhebung* é um desses bonitos sonhos de filosofia” (LACAN, 1985c, p. 115). A propósito dessa passagem, cabe dizer que, divergindo ligeiramente de Lacan, em *Théorie de la contradiction*, apesar de preservar e desdobrar esse motivo da divisão que o psicanalista traz à baila, Badiou não fala da *Aufhebung* como um simples sonho de filosofia, entendendo que

também ela deveria ser cindida (Cf. BADIOU, (1975)/2012e, p. 72): de acordo com a divisão que a luta de classes impõe à dialética, nem todas as mortes seriam vistas clamar com igual justiça pela conservação que se faz acompanhar à superação de uma dada circunstância histórica, pois há mortes como a do sistema imperialista, de cujos valores coloniais não deve restar absolutamente nada, e mortes como a da Comuna de Paris, que deve viver no “futuro glorioso dos revolucionários vitoriosos” (Cf. BADIOU, (1975)/2012e, p. 73). Assim, de um ponto de vista político, se Lacan é aceito como um paradigma teórico, é mais do que razoável esperar que a divisão venha sem reconciliação. Pelo que faz perfeito sentido arriscar a conclusão de que, adotando-se as suas categorias de pensamento, uma tentativa de superar a contradição própria à luta de classes tem de ser vista como se acarretasse um fechamento totalitário. Muito a propósito, faremos notar a justa apreciação de Felipe Catalani, que, em sua dissertação “Filosofia moral no mundo do pós-guerra: Estudo sobre Adorno”, comenta que essa perenização do conflito, patente na ausência de uma *Aufhebung*, seria “(...) uma marca ideológica por excelência das sociedades ocidentais pacificadas do pós guerra” (CATALANI, 2019, pp. 28 e 29). Em nota de rodapé a essa mesma passagem, ele declara ainda, sobre a filosofia de Zizek: “a reconciliação (tema forte da superação dos antagonismos na tradição marxista) [, na filosofia de Zizek,] não é uma reconciliação da realidade, ou seja, o caráter conflituoso e contraditório é perene, é de sua natureza, e portanto, eterno” (CATALANI, 2019, p. 29). A filosofia de Zizek, não obstante sirva apenas de exemplo ocasional para nós, exporia uma dificuldade toda particular de retornar ao núcleo da política revolucionária tão logo se tenha aceito a psicanálise lacaniana como uma das vias exclusivas de acesso a suas determinações subjetivas.<sup>730</sup> Ora, se, por definição, uma verdade não se deixa esgotar numa circunstância histórica qualquer, uma vez que a psicanálise lacaniana tenha encontrado um obstáculo político intransponível nos regimes totalitários, não pode ser da verdade da política que ela trata, ou pelo menos não da verdade da política de que fala Badiou.

Nesse contexto, é forçoso reconhecer que a política da psicanálise refere-se não só a limites muito distintos daqueles que conformam a guerra antagônica da luta de classes, mas também que ela opera de maneira muito mais modesta. Não é que a psicanálise desconheça em absoluto a situação histórica em que se encontra inserida e tampouco que ela seja indiferente a

---

<sup>730</sup> Por sua vinculação a Lacan, é comum que sejam aproximados Badiou e Zizek. Mas, como explica o próprio Badiou em uma entrevista concedida em 2012, existe uma diferença significativa entre os dois, especialmente quanto ao modo como cada um deles pensa as relações entre psicanálise e política: “Há uma tendência em Zizek de pensar que quando você traduziu completamente alguma experiência para o mundo da psicanálise, o trabalho está feito. Para mim, não é esse o caso. Em diferentes procedimentos de verdade sempre há elementos que não são redutíveis às categorias da psicanálise” (BADIOU, 2012c, p. 184).

questões de ordem social. Refutando em definitivo essa opinião, no décimo sexto ano do seminário, Lacan desenvolve – em resposta aos acontecimentos políticos de 1968, como tem o cuidado de evidenciar Checchia – uma nova teoria dos discursos, discriminando com ela quatro grandes modalidades, quais sejam, o discurso do mestre, o discurso universitário, o discurso da histórica e o discurso do analista. Essa teoria encontrará o seu núcleo conceitual na seguinte assunção: "O discurso, é o quê? É o que, no ordenamento do que se pode produzir pela existência da linguagem, faz função de laço social" (LACAN, apud CHECCHIA, 2015, p. 341). E, sem perder as coordenadas das quatro modalidades de discurso mencionadas acima, Lacan chega a teorizar um discurso que diria respeito especialmente à figura do capitalista, sendo entendido então como uma variação do discurso do mestre, mas variação suficientemente diferenciada para ser considerada à parte (Cf. CHECCHIA, 2015, p. 350). Haveria inclusive a instauração de uma curiosa relação com a tradição da crítica à economia política, pois Lacan "(...) passa a situar, a partir de Marx, o sintoma no social, estabelecendo a homologia entre a mais-valia e o mais-de-gozar e diagnosticando o discurso capitalista como o único que desfaz os laços sociais, por fortalecer somente a si próprio e engessar assim o giro dos discursos" (CHECCHIA, 2015, p. 377). Além do quê, de acordo com a exposição de Checchia, esse tal "giro dos discursos" – que compreende as transformações estruturais por intermédio das quais cada discurso sofre um deslocamento de seus elementos constitutivos, donde o rearranjo que caracteriza a passagem de um discurso a outro –, por sua vez, encontra-se vinculado a dois operadores específicos, ambos com nomes bastante sugestivos pelo que evocam no plano da política: trata-se da revolução e da subversão (Cf. CHECCHIA, 2015, p. 378). Apesar de possibilitar essa teorização e fazer ver as revoluções e subversões de sua prática, no entanto, tem de despontar a limitação da psicanálise ante o capitalismo:

A psicanálise não tem o poder de subverter o sistema capitalista e o sofrimento provocado por ele; são os psicanalistas, na realidade, que devem permanecer sempre atentos para não serem novamente capturados pelo discurso capitalista (CHECCHIA, 2015, pp. 390 e 391).

E é então que se percebe claramente qual o sentido que a revolução tem no interior dessa teoria dos discursos: "a psicanálise não deixa de provocar revolução, mas não no sentido de ocasionar profundas transformações políticas, econômicas e sociais, e sim, no de promover os giros do discurso" (CHECCHIA, 2015, p. 381). O que significa que a palavra revolução comparece aí, prioritariamente, em seu sentido astronômico, de giro e retorno a um mesmo lugar num dado ordenamento espacial. Contudo, isso não significa que, nessa ocasião, ela também não apresente um sentido político, porque o psicanalista não abandona o jogo com os equívocos:

para Lacan, a Revolução - agora referida em sua acepção política - é ainda o retorno a uma mesma posição, correspondendo, pois, no desfecho de seu processo, ao restabelecimento da ordem, ou ainda à restauração do semblante do antigo Um. Em outras palavras, no ensino de Lacan, o processo da política revolucionária tende a ser apreciado desde seu aspecto puramente estrutural, o que contradiz flagrantemente todos os esforços teóricos empreendidos por Badiou na década de 1970.

A essa altura, terá ficado suficientemente nítido um dos aspectos prevalentes do pensamento de Lacan – e, a bem dizer, que goza de comparável prevalência tanto no estruturalismo como em alguns dos principais nomes do pós-estruturalismo –, aspecto que, de maneira relativa mas não insignificante, o afasta de Badiou: nele, o discurso aparece enquanto condição primeira da realidade e da experiência humanas. É de se notar que, se o dizer não constitui propriamente a divindade do psicanalista, é pelo menos a ele que essa função vem se ligar fundamentalmente: “Por um nada, o dizer, isso faz Deus. Tão logo se diga alguma coisa, a ‘hipótese Deus’ estará lá” (LACAN, 1985c, p. 41). A proximidade que mantêm entre si a “hipótese Deus” e o dizer certamente não desqualifica a empresa lacaniana como uma espécie de religião da palavra inclinada a erigir o culto máximo das deidades da retórica e da poesia, como se o discurso estivesse investido de tal poder que ele fosse entendido lograr na realidade absolutamente tudo o que se propusesse dizer. Em primeiro lugar, esse não é o caso porque, ainda que o seu ordenamento garanta o restrito acesso ao real, é apenas em referência a este – por se perfazer num nó em que se condicionam reciprocamente o real, o simbólico e o imaginário<sup>731</sup> – que o discurso adquire a sua precária consistência. Em segundo lugar, a preponderância do dizer acompanha de muito perto uma certa movimentação através da qual a razão e a política se emparelham. Se recapitulamos muito brevemente a tese defendida por Jean-Pierre Vernant em seu clássico *As origens do pensamento grego*, temos a oportunidade de encontrar uma possível acepção política para a subversão lacaniana. Como é notório, o helenista francês defende que a passagem da civilização micênica à civilização grega propriamente dita, a ser caracterizada por uma série de transformações sociais (a afetar desde o uso da escrita bem como a disposição do plano urbanístico), deu-se com a realocação da palavra dentro da estrutura de poder das cidades-estado: “O que implica o sistema da *polis* é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os instrumentos do

---

<sup>731</sup> Para “ilustrar” esse condicionamento recíproco, Lacan se refere a esse nó como um *nó borromeano*: trata-se de um nó composto de três círculos entrelaçados, cada um dos quais, se desfeitos, desmancham o desenho geral do nó.

poder” (VERNANT, 2002, p. 53). Essa extraordinária preeminência da palavra, que principia a surgir com a substituição do *ánax* (figura que concentra o poder político na unicidade de sua pessoa) pelo *basileu* (membro de um restrito grupo de iguais que deve ser capaz de persuadir os seus pares quanto à razoabilidade de uma determinada ação), teria surtido progressivamente os seus efeitos sobre o pensamento grego, produzindo experimentos tão radicais quanto o da democracia ateniense ou o da reflexão filosófica. Donde a seguinte afirmação de Vernant: “Entre a política e o *logos*, há assim relação estreita, vínculo recíproco. A arte política é essencialmente exercício da linguagem; e o *logos*, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, por intermédio de sua função política” (VERNANT, 2002, p. 54). Pois bem, reclamando para um outro contexto o seu legado clássico – que tem clara vinculação à *isegoria* (igualdade conferida a todos os cidadãos que passam então a ter direito à palavra) e à *parresía* (o direito de falar francamente) – a psicanálise restitui essa “extraordinária preeminência da palavra” de que fala Vernant. Mas, se entre os gregos antigos ela havia fomentado o culto de “*Peithó*, a força de persuasão” (Cf. VERNANT, 2002, p. 54), a palavra na psicanálise, igualmente subversiva da unidade do poder, atua como que pelo avesso (donde a sua irreducibilidade a uma estrutura dialógica). Entenda-se, no entanto, que não é bem questão de instituir uma persuasão negativa<sup>732</sup>, e sim de operar com uma discursividade que tem a sua efetividade radicada numa espécie de negativo: não se limitando a deixar de responder às demandas do analisante, o analista deve incidir nos furos de sentido do discurso daquele e reduzi-los à letra de seu objeto a. Eis o sentido da subversão que promove a psicanálise: não o que poderia concretizar-se num sujeito subversivo, mas o da subversão do próprio sujeito em favor do objeto causa de seu desejo (Cf. CHECCHIA, 2015, p. 384). Essa operação - a partir da qual o sujeito tem a ocasião de reconhecer que a verdade que nele fala não deriva a sua voz da unidade reflexiva ou substancial de qualquer eu - é irreducivelmente discursiva, e, como tal, ela depende da materialidade do significante e do isolamento que lhe proporciona a circunstância prática, de escuta e de fala, da clínica.

### **III. 9. Antecedente freudiano para uma *Aufhebung* falhada**

O discurso analítico é subversivo porque, sob condições especiais, ele possibilita que a verdade fale e se faça ouvir: afinal de contas, a psicanálise é acima de tudo uma política da fala. Mas a consequência lógica disso é que o ceticismo continue assombrando o consultório do analista:

---

<sup>732</sup> Como, aliás, parecia acreditar Foucault. Cf. FOUCAULT, 1976, p. 113.

se o bom político é o psicanalista – como declarava Lacan no segundo ano do seminário –, então é forçoso reconhecer que não existe nenhuma indicação de que haja mais política do que aquela praticada dentro da clínica.<sup>733</sup> Devemos ter em conta que o psicanalista francês sabia muito bem que essa saída subversiva não equivale a nenhum progresso social: “Como adverte Lacan, a saída não constituirá progresso se for apenas para alguns” (CHECCHIA, 2015, p. 391). Esse impasse, que surge no momento em que a psicanálise clama para si a legitimidade de uma política que ela não saberia transpor para fora dos limites do consultório, quando formulado nesses termos, é propriamente lacaniano, sem dúvida. Mas ele também é reconhecível em Freud, pela maneira como o pai da psicanálise veio a estabelecer uma relação entre a disciplina por ele criada e a política: quanto a esse aspecto, deveremos nos referir sobretudo a *Psicologia das massas e análise do eu*, obra na qual a enorme contribuição da psicanálise para pensar a política como um processo subjetivo não aparenta ser capaz, todavia, de sustentar qualquer horizonte de reconciliação social. Ou seja, nessa obra também se reconhece uma perspectiva subversiva que, entretanto, não anuncia a emergência de nenhuma revolução bem-sucedida. A seu respeito, precisamente, situando-a em relação ao Cidadão-Sujeito que nasce com a modernidade política e filosófica, é preciso que nos lembremos de duas coisas. Em primeiro lugar, de sua inquestionável inserção na tradição do pensamento político ocidental:

Deveria ser evidente por si mesmo [*aller de soi*] que *Massenpsychologie* [a *Psicologia das massas* de Freud,] pertence à história da filosofia política, e marca uma de suas reviravoltas, a ser situada em uma série que começa com a *República* de Platão e que vai até as *Origens do totalitarismo*, de Arendt, passando pelo *Príncipe*, o *Leviatã*, o *Contrato social*, a *Filosofia do direito* de Hegel, o *Capital*, o *Conceito de Político*, de Schmitt, etc. (BALIBAR, 2011, p. 388).

Em segundo lugar, cabe reconhecer que a maneira de o texto de Freud se inserir na tradição do pensamento político é a de adotar um expediente acentuadamente crítico para com uma certa concepção teórica: isso se verifica pelo fato de que esse texto realiza como que uma paráfrase do discurso característico de um campo preexistente à intervenção de Freud, campo classificável como sendo o da "psicologia social" (Cf. BALIBAR, 2011, p. 389). Nesse sentido, como observa Balibar, o procedimento de Freud é comparável ao de Marx quando este se

---

<sup>733</sup> Assimetria que parece bem localizada por Checchia: “Observa-se, portanto, que o inconsciente inclui as propriedades da política, enquanto a política, tradicionalmente, não inclui uma propriedade fundamental do inconsciente: a causa do desejo” (CHECCHIA, 2015, p. 418).

prontifica a realizar uma “crítica da economia política” (Cf. BALIBAR, 2011, p. 389). Tendo sido integrado por Balibar a uma série que compreende, pelo menos em seus extremos, o antigo problema filosófico relativo à tirania (desde Platão até Hannah Arendt, como se infere do trecho citado há pouco), a paráfrase de Freud atua sobre um discurso que projeta o maior perigo de ressurgência de um poder tirânico nos grandes movimentos de massa, a Revolução Francesa servindo-lhe ainda como o exemplo maior de um enorme desastre político que deve ser evitado a qualquer custo: conjugam-se, pois, todos os receios despertados pelas mobilizações e organizações populares, de forma a contrapor a razoabilidade dos indivíduos à irracionalidade que eles tenderiam a assumir quando tomados por essa circunstância extraordinária que seria a multidão. Por sua vez, Freud, acostumado a refletir o normal no patológico, acaba efetuando uma subversão desse discurso contra-revolucionário ao encontrar na excepcionalidade da massa o princípio de um funcionamento que diria respeito muito intimamente ao indivíduo em sua vida cotidiana: como observa Ricardo Goldenberg (Cf. GOLDENBERG, 2015, não paginado), apesar de ser anunciada no título como se fosse algo de secundário, a novidade desse trabalho, que dissolve as fronteiras entre psicologia individual e psicologia social, reside em sua análise do eu. No entanto, se Freud subverte uma tal concepção da psicologia social, ele não o faz em favor da organização política das massas: a sua argumentação não se contrapõe frontalmente à caracterização dos fenômenos de massa como ocorrências em que a irracionalidade se torna manifesta, estando na verdade repleta de uma certa inquietude suscitada pelas movimentações sociais da época em que foi concebida. Mais uma vez (ou, ao contrário, pela primeira vez), trata-se de subverter a unidade do sujeito individual, e não de pensar o potencial coletivo de um sujeito subversivo.

Em um certo sentido, portanto, a subversão que Freud realiza com a escrita desse texto o aproxima da tradição crítica iniciada pela reinvenção da dialética na Alemanha. Porém, num outro sentido, ela também antecipa a compreensão lacaniana da *Aufhebung* como nada mais do que um belo sonho de filosofia. Assim, poderíamos indicar que a época em que *Psicologia das massas* vem à luz – tendo sido escrito em 1920 e publicado em 1921 – providencia uma indispensável baliza para situarmos a ambivalência que, como veremos, faz com que o pai da psicanálise mantenha alguma distância das posições políticas defendidas tanto por Hegel como por Marx: não obstante ser quase que contemporânea da Revolução Russa, a elaboração do texto estaria muito mais marcada pela Primeira Guerra Mundial e pela instabilidade política que com ela eclodiu e se disseminou pela Europa. E a leitura de *Psicologia das massas* não tarda em confirmar a suspeita de que a instabilidade política seria um dos eixos principais em



torno dos quais se estrutura o problema que Freud aborda, pois, em grande medida, ele aceita a descrição das massas tal como a havia feito Gustave Le Bon em seu *Psychologie des foules* [*Psicologia das multidões*]: ocorrência extraordinária em que o homogêneo se compõe a partir do heterogêneo, elas dissolveriam as qualidades dos indivíduos numa mediania que os nivelaria por baixo, impondo um decaimento geral das inteligências e da consciência moral, o que tornaria os seus integrantes predispostos a toda sorte de violências devido ao anonimato sob o qual se reúne a massa. Naturalmente, essa descrição só pode ser aceita à condição de que o seu respectivo valor dentro da elaboração freudiana seja consideravelmente diverso daquele que lhe atribui a teorização de Le Bon: a novidade do texto de Freud, visível no enfoque que ele então concede à análise do eu, principia (como dito acima) quando se consegue estabelecer uma transitividade entre o normal e o patológico, posto que o raro terremoto das massas, se bem considerado, possibilitaria observar um estremeamento que caracteriza algumas das instituições nas quais o Estado moderno ainda procura amparo (a saber, a Igreja e o Exército). Ou seja, ao falar das massas, Freud na verdade estava a viabilizar uma espécie de psicopatologia da vida política cotidiana. E a sua proposta é tanto mais notável pela distância que ele consegue assumir dos pressupostos de Le Bon (bem como dos demais teóricos aos quais recorre), apesar da aparente proximidade de seus fundamentos teóricos: ainda que os dois primassem pela explicação dos fenômenos inconscientes, um deles se apoia na noção de um inconsciente hereditário e racial, enquanto o outro se fia num inconsciente de natureza sexual (em sentido consideravelmente ampliado, como já discutido). A respeito desses pressupostos, vale consultar o breve sumário de Ricardo Goldenberg que transcrevemos a seguir:

Seus escritos socioantropológicos, particularmente *Les Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, de 1894, e *La psychologie des foules*, redigida no ano seguinte, captaram com singular maestria o tal espírito de [sua] época. Em particular, os ares elitistas e antissemitas que ventavam pela Europa. Os mesmos, aliás, que se respiravam em Viena, capital do Império Habsburgo. Sua obra testemunha a influência das teorias da degenerescência hereditária na origem das doenças mentais e dos transtornos de conduta até a criminalidade, o ódio da Revolução Francesa e os seus ideais anticlericais e antinobiliários e, enfim, o “problema judaico” como uma questão de ciência e não apenas de política (GOLDENBERG, 2015, não paginado).

Acrescente-se a sua descendência – reconhecida e reivindicada – no plano da política:

Quanto ao antissemitismo científico, Le Bon nunca fez segredo da sua simpatia pelo fascismo de Benito Mussolini (sentimento correspondido pelo *Duce*); e Adolf Hitler, em *Mein Kampf*, declara a doutrina do francês uma das suas principais inspirações (GOLDENBERG, 2015, não paginado).

No embate que efetivamente busca efetuar com as ideias de Le Bon, em condições históricas um tanto adversas e através de percursos teóricos declaradamente oblíquos, Freud desempenha o papel aproximado de um defensor de certos ideais caros ao Esclarecimento: mesmo que por vias indiretas, um inconsciente sexual coloca-se quase que paralelamente à direção indicada pela emancipação política moderna, pois ele apresenta a vantagem de não discriminar os povos segundo aquela que seria a sua pretensa herança na luta pela sobrevivência. O que essa defesa concretiza, entretanto, é desconcertante, porque o fulcro da argumentação de Freud consiste em descentrar a instância reflexiva comumente tida como responsável pelas conquistas da razão moderna: a humanidade é avaliada de acordo com um mesmo padrão, o comum quinhão de sua espécie, que não admite nenhuma divisão das etnias a separá-las entre as mais aptas à dominação e as mais aptas à servidão; esse comum quinhão, no entanto, não é exatamente o da razão, porque todo e qualquer indivíduo, antes de ser um sujeito do pensamento, encontra-se sujeito às coerções da libido.

Os propósitos de Le Bon não são os únicos com que vem a se mostrar díspar a teorização de Freud. Decerto, o contraste entre os dois não poderia ser maior, a despeito das pequenas semelhanças sugeridas por detalhes específicos: se é verdade, por exemplo, que os dois autores procuram à hipnose um vínculo com a sugestibilidade que os indivíduos experimentam uma vez que encontrem-se em estado de massa (já que esse estado acarretaria toda sorte de influência a que normalmente os indivíduos não estariam sujeitos), a compreensão e a destinação que esse vínculo recebe em cada uma das teorizações são em tudo opostas uma à outra. Para Le Bon, as massas seriam comparáveis a uma histérica de quem se pode dispor à vontade, hipnotizar e suggestionar como bem entender, a fim de obter o resultado que aprouver a quem se aventura a guiá-las e encaminhá-las na melhor direção. No plano da política, o objetivo era o de que, através do “prestígio” de um líder que as expusesse e as submetesse às ideias corretas, as massas se transformassem no instrumento de moralização dos indivíduos, prevenindo-os, assim, de contraírem a patologia que se reconhecia no socialismo (Cf. BALIBAR, 2011, p. 389). A proximidade de seu pensamento com o fascismo não é de maneira alguma uma incidência externa ou acidental, como não falhou em nos indicar Goldenberg. Por sua vez, a posição de Freud quanto às massas jamais coincidiria com a imposta por essa vontade moral de dirigir, o que se pode constatar pelo simples motivo de que, paralelamente, a sua posição ante à hipnose, à sugestão e à histeria difere substancialmente da de Le Bon: na perspectiva da psicanálise, o teórico francês reproduzia num outro nível a incapacidade dos que se serviam terapêuticamente desses métodos para explicá-los em seus fundamentos. Por

consequente, ressurgem nesse trabalho uma recusa de ocupar a posição do Um. Mas os efeitos dessa teorização, que até agora parecem espelhar em perfeita simetria as reivindicações de autonomia do Esclarecimento, não param por aí. Se, por um lado, ela não adere à patologização do socialismo, sustentando contra esta última a atitude científica de examinar as causas dos fenômenos em questão e de manter uma neutralidade em face deles, ela tampouco reencontra em seu campo de visão o horizonte da *Aufhebung* de um processo revolucionário. Indo em direção contrária, ao enxergar nas massas uma ocasião especial para que as tendências inconscientes sejam apreendidas em seu funcionamento próprio, Freud explicita os mecanismos de identificação cuja grande mola seria a libido, e a articulação principal, o ideal do Eu, a qual explica porque o indivíduo em estado de massa não se orienta unicamente por um princípio de auto-preservação.<sup>734</sup> Pode-se então falar de massas artificiais, que descortinam dinâmicas específicas, como as ligações promovidas pela religião, em que o dogma de amar ao próximo admite muito tranquilamente a possibilidade de eliminar o outro em nome do mesmo Deus que desperta os sentimentos mais elevados e sublimes de caridade e de compaixão. Sendo reconhecível em praticamente toda associação humana, esse princípio único da identificação ameaça engolir as tentativas mais radicais de democratizar a política, regurgitando em troca apenas um indigesto sectarismo em que mesmo o *Sapere aude* não garantiria mais nenhuma saída inequívoca do estado de minoridade do homem:

Se outra ligação de massa toma o lugar da religiosa, como a socialista parece estar fazendo, ocorre a mesma intolerância com os de fora que havia na época das lutas religiosas, e se as diferenças de concepções científicas viessem a ter, algum dia, importância igual para as massas, o mesmo postulado se repetiria também com essa motivação (FREUD, 2011, não paginado).

Percurso esclarecido, de fato, mas que devolve ao Esclarecimento uma série de impasses para os desígnios de sua razão pretensamente casta na pureza de seu exercício transcendental.

A crítica ao socialismo como um dos elementos que compõem a argumentação de *Psicologia das massas e análise do eu* (ainda que elemento bastante reduzido no conjunto da obra) pode dar a impressão de que Freud estava confortável com as conquistas de um Estado que provava-se relativamente capaz de garantir aos indivíduos os seus direitos e liberdades de cidadão e, assim, sugeriria que o seu livro se presta ao papel de antídoto a qualquer ameaça a essa circunstância mais ou menos pacífica. Mas, afóra o fato de a época em que ele foi escrito

---

<sup>734</sup> Ou melhor: é essa articulação que expõe a divisão do eu, porque é tentando preservar as suas identificações que o eu do indivíduo se adequa a um modelo exterior a ele, podendo mesmo sujeitá-lo a perigos que atentam contra a sua integridade física.

não ter proporcionado qualquer tranquilidade quanto à salvaguarda desses direitos, apesar de Freud ter se identificado algumas vezes como estando alinhado ao partido dos liberais em seu país, a sua visão da política era muito mais ambivalente: a confiar no desenvolvimento de suas ideias, também do lado do Estado não há qualquer coisa que remotamente lembre uma *Aufhebung*. O que se verifica em uma das surpreendentes interlocuções que a sua teorização ocasionou. Não obstante o detalhe de Freud não ter abordado propriamente o Estado em seu texto (tendo se limitado, em vez disso, a tratar do Exército e da Igreja), isso não impediu que o autor da futura teoria pura do direito (formulada sob essa denominação em 1934), Hans Kelsen, o interpretasse como se o pai da psicanálise o houvesse feito. Leitor de primeira hora da *Massenpsychologie* freudiana, tendo redigido então um ensaio de quarenta páginas a seu respeito que veio a ser publicado já em 1922 (Cf. BALIBAR, 2011, p. 385), e tendo até estabelecido uma interlocução com o inventor da psicanálise, ele distinguia uma qualidade e um potencial nessa elaboração conceitual que talvez tivessem passado despercebidos para o seu próprio autor: aos olhos de Kelsen, visivelmente superior às obras do mesmo gênero, a especificidade da teorização de Freud seria devida à maneira como ele concebe a natureza da autoridade e do exercício do poder, abrindo espaço, pois, para pensar um assujeitamento interno que tornasse legítima a procura pelo fundamento do Estado democrático na própria efetividade da vida anímica. O erro de Freud, aliás, a julgar por essa interpretação, teria sido o de sugerir que as instituições do Estado são formações de massa num sentido aproximado daquele em que o seriam as insurreições populares, todas elas transidas de uma certa instabilidade, e todas elas requerentes, portanto, do emprego de uma certa coação externa para estabilizar-se:

Aos olhos de Kelsen, quanto a esse ponto, Freud mais agrava Le Bon do que o critica, porque ele generaliza sua descrição das multidões revolucionárias e a transpõe para a instituição em geral, rendendo o Estado indiscernível de uma ditadura ou de uma dominação totalitária (BALIBAR, 2011, p. 399).

Conquanto Kelsen quisesse pensar um Estado como unidade em que a multiplicidade lhe seria imanente – o que proporcionaria a esse ente político a condição de uma instância perfeitamente legítima na unicidade de suas ações, situada, por conseguinte, para-além das divisões de classe que ele necessariamente comporta –, a psicanálise vem a ser tida pelo teórico austríaco como uma possível aliada da democracia constitucional: o seu trabalho de confrontar os mitos e as ilusões que assediam os indivíduos é altamente valorizado porque permitiria desfazer semelhantes erros que o psiquismo vem a suscitar a respeito do Estado, ao projetá-lo como a

personificação de certas funções políticas, chegando ao extremo de divinizar a soberania (Cf. BALIBAR, 2011, p. 400). Assim, Kelsen tem no inventor do mito da horda primitiva chefiada por um pai primevo a figura virtual de um Kant dos paralogismos da razão política moderna, a quem seria preciso requerer os meios para evitar incorrer no erro de atribuir à autoridade do Estado o estatuto de uma substância (Cf. BALIBAR, 2011, p. 400).

No ensaio que tem servido como uma de nossas principais referências na matéria que por ora discutimos (“L’invention du surmoi – Freud et Kelsen 1922” [“A invenção do supereu – Freud e Kelsen 1922”], do livro *Citoyen sujet*, citado anteriormente), Étienne Balibar, muito engenhosamente, imagina a formulação do conceito de *Über-Ich*, o supereu da segunda tópica freudiana (que é proposta no texto *Das Ich und das Es* [O Eu e o Isso], de 1923), como sendo, em parte, uma contra-resposta à demanda de Kelsen: se ele não foi pensado com o objetivo de satisfazer os anseios do teórico do direito de viabilizar uma compreensão imanente à vida anímica que justificasse as restrições [*contraintes*] impostas pela ordem legal aos indivíduos (como, de fato, ele não foi), não deixa de ser curioso que o supereu forme “(...) a contraparte, no inconsciente, do monopólio da violência legítima que reclama o Estado” (BALIBAR, 2011, p. 408). É mais do que razoável, portanto, cogitar que a demanda de um tenha influenciado na formação do conceito que propõe o outro. De nossa parte, para alcançarmos os nossos fins, evitaremos as muitas nuances desse problema; deverá ser o bastante que nos coloquemos no lugar de reconhecer como estariam distantes uma e outra coisa, a saber, aquilo o que Kelsen esperava da psicanálise e o que Freud acaba por trazer à cena. Como antecipado no último parágrafo, Kelsen entendia que, a seguir com a sua interpretação de *Psicologia das massas e análise do eu*, o raciocínio freudiano havia imposto algo da ordem de uma escolha exclusiva, o que Balibar expressa da seguinte maneira: “Ou o inconsciente ou a política, é preciso escolher” (BALIBAR, 2011, p. 405). A expectativa de Kelsen, no entanto, era a de que, por alguma via indireta ainda a ser descoberta, o inconsciente fosse percorrível em direção paralela àquela que descreve a política tal como instituída num Estado democrático de direito: ou seja, para ele, a questão era saber se haveria no psiquismo algum processo de formação da consciência moral que fomentasse internamente a sujeição a um poder puramente auto-referido de julgar o que é legal e o que é ilegal. O supereu, instância a propósito da qual Freud deverá falar de um “tribunal interior”, pareceria desempenhar exatamente essa função. Com efeito, a sua teorização conjuga dois elementos que atendem a essas exigências, a saber, a de implicar uma *Zwang*, que é a restrição ou compulsão que coage internamente o indivíduo, e a de se designar por um *Über-*, isto é, como aquilo que se coloca acima do eu, impondo-se a ele como

o portador de uma norma que lhe é superior (Cf. BALIBAR, 2011, p. 411). As semelhanças não vão além disso, no entanto. A teoria do direito de Kelsen estaria habilitada a considerar-se pura desde que conseguisse apresentar em sua positividade um ordenamento jurídico que não estivesse fundamentado em nenhum valor substancial: ela não poderia socorrer-se nem do arcaico e nem do religioso, os dois representando, antes, os grandes perigos que ameaçam precipitar o Estado num exercício ilegítimo da autoridade e da violência. Para alcançar esse ordenamento crítico dos valores habitualmente tidos como substanciais, a unidade entre a pura forma das normas e o conteúdo dos fatos logra uma verdadeira coerência lógica somente se procede a partir de uma síntese *a priori* – a exemplo do pensamento kantiano, em que a oposição entre conceito e fenômeno não obsta à articulação do esquematismo transcendental (Cf. BALIBAR, 2011, p. 431). Dessa maneira, a positividade das leis viria a realizar-se como um ordenamento “fictício” inteiramente autossuficiente, onde norma e fato nunca entram em contradição um com o outro porque, apesar de unificados em sua apresentação, eles não se encontram num mesmo plano. O supereu, no entanto, faria ruir esse ordenamento, porque ele torna equivalentes o sentimento de culpabilidade e o sentimento de transgressão, dando lugar a uma contradição insolúvel nos termos propostos por Kelsen (Cf. BALIBAR, 2011, p. 433): qualquer sujeição à norma que ele impõe ao indivíduo faz-se acompanhar, contraditoriamente, de uma vontade de transgredi-la e da culpa que esta traz consigo.

Se bem que, como adverte Balibar, talvez seja excessivo encarar as teses de Freud como se elas estivessem dotadas de um significado político imediato, a argumentação de seu ensaio é convincente o bastante para persuadir da impossibilidade de falar do supereu como de uma instância psíquica em que o ordenamento jurídico autossuficiente de uma democracia constitucional pudesse reconhecer a sua própria imagem: na categoria freudiana, arruína-se toda ideia de uma obediência razoável. E, a partir dessa constatação, nós vemos bem que o pai da psicanálise avançou o passo de reconhecer a antinomia como um momento mesmo da realidade, conferindo à contradição a efetividade de uma nova lógica, o que evidencia a particularidade de sua vinculação ao Esclarecimento: não se contentando com a pura forma com que sonhavam Kant ou Kelsen, Freud viria a colocar-se muito mais próximo de Hegel. Pois, de fato, pelo menos desde o filósofo alemão, a Lei não basta para reconciliar o sujeito (como vimos com a ajuda de Kervégan): se Drummond pode fazer aqui as vezes de ponto de convergência entre a filosofia hegeliana e a psicanálise freudiana, pela excelência do trato do autor de *Claro enigma* com a contradição, diremos então que, para ambos, “os lírios não nascem da lei” (Cf. ANDRADE, 2012, p. 324). Não sem causar algum espanto, porém, essa

aproximação só fica suficientemente clara quando o Estado político é dividido por suas respectivas posições. Se Hegel dizia que o criminoso tem a sua vontade contemplada na punição que a ordem jurídica lhe prepara<sup>735</sup>, declarando-o como um enunciado que diz respeito apenas à lógica interna ao desenvolvimento da vontade livre e do direito abstrato, o supereu tinge de uma outra coloração essa afirmação, sobrepondo-lhe a viva contradição de uma paixão que, ao que tudo indica, implodiria qualquer política que não soubesse concretizar-se como outra coisa que não uma servidão voluntária (Cf. BALIBAR, 2011, p. 434). O que certamente ajuda a entender porque Lacan, no texto "Funções da psicanálise em criminologia", pouco depois de fazer menção aos "crimes ou delitos provenientes do supereu" (Cf. LACAN, (1951)/1998, p. 132) - a exemplificá-los, dentre outros, com o caso dos "(...) furtos singulares de um estudante de medicina que não sossegou enquanto não se fez aprisionar pela polícia berlinense" (LACAN, (1951)/1998, p. 133) -, tenha concluído o seguinte:

Nenhuma forma do *supereu*, portanto, é passível de ser inferida do indivíduo para uma dada sociedade. E o único *supereu coletivo* que se pode conceber exigiria uma desagregação molecular integral da sociedade (LACAN, (1951)/1998, p. 138).

Exatamente ele, o psiquiatra que em sua tese de doutoramento havia conferido especial importância aos delírios de autopunição num caso clínico que chegou a alcançar alguma notoriedade em seu país pelo alvo das identificações em que se precipitaram as paixões de sua fatora, exatamente ele, dizíamos, deverá observar que o supereu é a "antinomia, no polo biológico do indivíduo, do ideal do Dever puro que o pensamento kantiano coloca como contraparte da ordem incorruptível do céu estrelado" (LACAN, (1951)/1998, p. 138); como também é ele que sempre destaca a afinidade da descoberta freudiana com a dialética de Hegel.<sup>736</sup> No brilhantismo dessa intervenção, que promovia, a despeito de suas reais afinidades, um encontro absolutamente improvável entre dois pensadores tão distantes um do outro, ficava assinado o pacto de uma cisão perpétua: como atesta ainda esse mesmo "Funções da psicanálise em criminologia", o aporte da psicologia das massas freudiana continua sendo oportuno tanto para um exame dos impasses sócio-políticos da democracia norte-americana (Cf. LACAN, (1951)/1998, pp. 146 e 147,) como da responsabilização dos líderes totalitários (Cf. LACAN, (1951)/1998, p. 148), subvertendo, à direita e à esquerda, qualquer reconciliação dos deveres e

---

<sup>735</sup> Cf. o §100 da *Filosofia do direito*.

<sup>736</sup> A fazê-lo no texto "Funções da psicanálise em criminologia", em passagem que, ironicamente, registra como os marxistas (sobretudo Engels em sua *Dialética da Natureza*) queriam tornar explícita a dialética no desenvolvimento das matemáticas, deixando de reconhecê-la, contudo, na psicologia concreta. Cf. LACAN, (1951)/1998, p. 142.

das vontades. Apesar de estar altamente implicada numa política da verdade, a psicanálise continua não fazendo menção direta a qualquer verdade da política.

Como se pode ver, pelo menos desde Freud, a dimensão do imaginário é percebida como fator que implica alguma limitação na ordem das práticas políticas: a necessidade de identificar-se com um líder, de nele encontrar o liame principal a partir do qual a identificação com os demais membros de uma massa se torna possível, é um tema central da investigação freudiana. Por seu turno, o talento incomum de Lacan, que o fará insistir no desconhecimento [*méconnaissance*] em que se funda toda identidade, não deixará de revitalizar essa temática na França, chegando até a inspirar outras abordagens para o conceito marxista de ideologia (com Althusser, por exemplo, como vimos na primeira parte deste trabalho). Sendo assim, nós não podemos deixar de notar que a abordagem teórica levada adiante pela *Psicologia das massas* de Freud contradiz algo que dissemos anteriormente sobre a Revolução Cultural Chinesa: concluindo que era impraticável analisá-la a partir de uma visão psicológica estritamente individual, não estaríamos ignorando, contudo, que ela seria inteiramente compreensível enquanto uma massa em que o eu de cada um de seus integrantes foi dividido, posto que houvessem se deixado conduzir pelo grande timoneiro Mao, o líder que passa a representar para eles o seu ideal de Eu? Essa interpretação é perfeitamente possível, e, com efeito, o fato de que a Revolução Cultural tenha resultado em tantas mortes<sup>737</sup> e que não tenha podido transformar de uma vez por todas a realidade política em meio à qual surgiu não faria muito para desmenti-la. A teoria do sujeito de Badiou, no entanto, é concebida com o fim de explorar a possibilidade de que um coletivo não se restrinja a ser uma massa no sentido em que ela é referida nesse pequeno trabalho de Freud.<sup>738</sup> Afinal, valerá sempre perguntar: em face da Lei que se confronta no Outro, os comunistas saberão fazer algo mais do que um Exército ou uma Igreja? E é preciso lembrar, como o faz Ricardo Goldenberg (Cf. GOLDENBERG, 2015, não paginado), que Lacan, com o seu mito dos três prisioneiros, havia pensado algo muito aproximado à lógica da formação desse coletivo, lógica que se presta, segundo a época do ensino do psicanalista a que se procure a chave interpretativa, a ser entendida tanto como se a operar por um reconhecimento intersubjetivo, quanto por uma igualdade procedural e insubstancial (o que, decerto, interessa mais a Badiou).

---

<sup>737</sup> Alguns historiadores, como Perry Anderson, falam em até um milhão de pessoas mortas. Cf. ANDERSON, 2018.

<sup>738</sup> Bem entendida, a questão não é a de fazer com que o acontecimento da Revolução Cultural Chinesa se adeque a uma determinada forma de pensar. Muito pelo contrário, a questão é que, sendo um verdadeiro acontecimento, uma tal Revolução seja considerada quanto ao desafio que propõe às formas vigentes do pensar.



Nós já estamos cientes de que, por si só, a psicanálise jamais iria tão longe a ponto de restituir a lógica de formação desse coletivo à generalidade da política: a sua via, inescapavelmente, é a de proceder um por um. Mas, se o supereu não pode ser pensado como uma entidade propriamente social (ainda que a sua existência envolva as relações que o sujeito entretém com a sociedade), ele necessariamente aponta para um desequilíbrio estrutural, que não admite qualquer harmonização entre o sujeito e a ordem característica à circunstância em que este se encontra situado: não é de admirar que, seguindo a hipótese de Balibar, esse conceito tenha desfechado um raciocínio que se iniciava com a elaboração de *Psicologia das massas*, pois, opondo-se ao discurso contra-revolucionário de que realizava a paráfrase, esse trabalho devolvia aos seus interlocutores a sua própria mensagem sob uma forma invertida, ao reencontrar nas adjacências do Estado moderno a mesma instabilidade da qual seria preciso guardá-lo.<sup>739</sup> O supereu seria, assim, a formulação de uma contradição que diz respeito ao sujeito porque não se esgota nem no movimento da permuta dos lugares em referência aos quais ele estaria situado, nem na identificação com um dado ordenamento que esses lugares assumiriam. Daí que, em *Théorie du sujet*, Badiou defina o supereu como um de quatro processos subjetivos, a ser pensado como o movimento através do qual se evidencia que a Lei não basta a si mesma, porque ela porta em seu âmago o excesso e a destruição (Cf. BADIOU, 1982, p. 163). Obliquamente, como se por meio de uma fresta, o supereu acusa a existência de algo mais do que as estruturações da política tal como ela se apresenta num certo conjunto das variações de uma dada circunstância. Esse, todavia, é o seu limite: é o caminho que a psicanálise mantém aberto, mas que ela não saberia percorrer por seus próprios meios. Acrescentando à sua consideração teórica outros dois processos àqueles que Lacan havia pensado – quais sejam, o supereu e a angústia –, Badiou deverá, pois, ir além da psicanálise: será preciso, então, conceder a efetividade de um Outro do Outro (Cf. BADIOU, 1982, p. 173), isto é, como o resultado de um processo em que a destruição e o excesso que advém ao Outro dão lugar a algo de qualitativamente novo, algo que não apenas nega o seu absoluto oposto, como se afirma na sua irreduzível diferença. E, em linhas gerais, é essa a pertinência de uma concepção pós-lacaniana do sujeito, concepção que *Théorie du sujet* se ocupa de providenciar.

---

<sup>739</sup> Seguimos aqui um caminho que nos foi indicado pelas teorizações de Vladimir Safatle.

### **III. 10. Interdição a que se pense a verdade e o absoluto em função de um sujeito e de uma substância: crítica ao aristotelismo de Hegel**

A matéria de nossa pesquisa, como se sabe, é de uma equivocidade quase que extrema: afinal, nós nos ocupamos de um tópico que costuma esquivar-se a qualquer apresentação estritamente objetiva e unívoca, que é nada menos que o tópico do sujeito (tópico que, aliás, vem a ser estreitamente vinculado pela psicanálise lacaniana à experiência da equivocidade). Em momentos distintos, realmente, nós tangenciamos aspectos múltiplos desse tópico que não apresentam necessariamente uma relação entre si: o sujeito cartesiano e a sua aptidão para formar cadeias de raciocínio bem ordenadas; o sujeito transcendental da filosofia crítica e o recuo que a faz postar-se diante do mundo fenomênico, apartando-a da coisa-em-si; a subjetividade na filosofia hegeliana e a sua maneira de relacionar, através do negativo, efetividade e conceito; o sujeito revolucionário a que se reporta o marxismo. Apesar de equívoca, no entanto, nós acreditamos termos sido bem-sucedidos em estabelecer quais as principais linhas de força que definem as respectivas investigações a seu respeito empreendidas por Lacan e por Badiou. Como exposto com cuidado ao longo deste trabalho, existem razões de ordens diversas, que tocam sobretudo à filosofia e ao pensamento político na modernidade, para que esse termo tenha sido escolhido por ambos. Não obstante as afinidades e os paralelismos entre os dois, todavia, as diferenças, longe de se anularem, reiteradamente clamam por uma luz através da qual percebê-las melhor no ineludível contraste de uma teorização com a outra, o que viemos tentando fazer nesta parte de nossa exposição. De sorte que deverá se tornar obrigatório o remate de uma tal distinção, a ser alcançado quando se puder explicar mais claramente porque o sujeito de *Théorie du sujet* é um sujeito pós-lacaniano. A esse propósito, notaremos a existência de uma frase em especial desse livro que esperamos tornar inteligível com o nosso trabalho: “Tal como Hegel para Marx, Lacan é para nós essencial e divisível” (BADIOU, 1982, p. 150). Com efeito, é em referência a esses três nomes e à complexa rede conceitual em que eles implicam o sujeito que a teorização de Badiou pode ser reconhecida em sua verdadeira singularidade. Advirta-se que não é o bastante recuperar a dívida do filósofo francês para com cada um dos três: torna-se necessário, ao mesmo tempo, compreender como Lacan desempenha um papel ímpar na teorização de Badiou. Ou seja, antes de compreendermos o que poderia justificar a designação do sujeito de Badiou como sendo posterior ao advento da psicanálise lacaniana, devemos compreender porque é que ele é posterior ao sujeito que *essa* psicanálise faz indagar. Anteciparemos a resposta dizendo que Lacan redefine as relações que Badiou entretém tanto com Hegel quanto com Marx.

Antes de mais, portanto, vale recapitular, mesmo que muito brevemente, a centralidade que Hegel de alguma forma ocupa no desenvolvimento das concepções de sujeito em Lacan e em Badiou. Procedendo dessa maneira, logo na sequência, poderemos apreciar como o psicanalista insinua um possível descentramento do filósofo alemão. Tal como discutido nesta parte de nosso trabalho, Hegel foi ninguém menos que o responsável por efetuar uma radical crítica à concepção de subjetividade veiculada pela filosofia kantiana: apontava-se, então, para a necessidade de uma superação das oposições estanques entre sujeito e objeto. Essa crítica, repleta das mais variadas consequências, reverbera de maneiras distintas nos dois pensadores. No caso de Lacan, notadamente, apesar de ter encontrado em suas teorizações das décadas de 1930, 1940 e 1950 um meio tão favorável de propagação que a voz da dialética hegeliana se deixava ouvir muito claramente, ocorrerá uma transformação que, por vontade do próprio psicanalista, faz com que em seu pensamento o timbre de Hegel não se reconheça mais de pronto: para todos os efeitos, a partir dos anos 1960, Lacan não se tem mais como hegeliano. No entanto, como trata de demonstrar Vladimir Safatle em *A paixão do negativo*, constatar que o psicanalista francês, a contar desde uma certa época, deixou de se identificar com o hegelianismo não torna razoável a completa desvinculação de suas últimas elaborações teóricas de toda e qualquer problemática hegeliana (Cf. SAFATLE, 2006, p. 24). Muito pelo contrário, essas elaborações, se consideradas na sua real fecundidade, continuam respondendo a uma série de questões que teriam sido colocadas pela filosofia de Hegel em face dos impasses da modernidade. Em verdade, o mais produtivo, a seguir a proposta interpretativa de Safatle, é assumir que

Lacan teria aceito o diagnóstico hegeliano a respeito da decomposição da razão moderna, da centralidade da negação na estruturação do pensamento, das dicotomias produzidas pelo princípio de identidade, da irredutibilidade ontológica de um conceito não substancial de sujeito e da possibilidade de pensar um regime de identificação entre o sujeito e o objeto não baseado na assimilação simples do segundo pelo primeiro (SAFATLE, 2006, p. 25).

No percurso do psicanalista, caracteriza-se mais uma situação paradoxal, a saber, a de que Lacan possa ser tomado como cada vez mais hegeliano quanto mais afastado ele acredite encontrar-se do filósofo.

Mas a distância que o psicanalista toma em relação ao filósofo, sendo equívoca em determinados aspectos, ainda assim tem uma razão de ser. Em parte, ela diz respeito ao sujeito e à radicalidade do projeto do psicanalista quanto à subversão que ele esperava promover desse construto filosófico. Entendamos, assim, caso já não estivesse suficientemente claro, que Lacan

tem um projeto de subversão do *subjetcum*. Próximo e distante, esse *subjetcum* traduz, como tratamos de dizer algumas vezes, o *hupokeimenon* aristotélico: trata-se de seu correspondente literal, uma vez que os dois significam aquilo que sub-jaz, isto é, o que jaz abaixo, como suporte ou como substrato. Se consultamos o verbete do *Dictionnaire des intraduisibles* correspondente ao “sujeito” (com o qual contribui, aliás, Etienne Balibar), verificamos que, apesar de não compreender alguns dos significados correntes associáveis à palavra (como as acepções políticas trabalhadas anteriormente nesta parte do trabalho, relativas ao *subjectus*), o termo grego

cobre e reúne dois tipos de sujeito cuja composição prova ser parte necessária da própria ideia de subjetividade: o sujeito físico, que é o substrato dos acidentes que ocorrem através das mudanças, e o sujeito lógico, que é o suporte para os predicados de uma proposição. Essa sutura, a qual é “onto-lógica” nisto em que ela permite ser e “ser dito” coincidirem como se por natureza, é a marca da *ousía* de Aristóteles (CASSIN, 2014, p. 1070).

O emprego que viemos fazendo desse latinismo ao longo de nossa exposição, muito embora possa sugerir o domínio de algum termo jurídico obscuro, de cujos códices teríamos dado a ver a necessidade de preservar a ciência a mais estrita e erudita, tem na verdade a simples razão de devolver ao leitor a opacidade histórica que o termo ainda retém em seu corpo significante: a gramática que ordena o sujeito como suporte dos predicados não desvela imediatamente a lógica de seu ser mundano. Tendo em vista a definição há pouco providenciada, que restitui parcialmente em sua matéria histórica o *subjectum*, nós devemos reparar, assim, que as várias acepções de sujeito a que se filiam Lacan e Badiou, apesar de suas dispersão, têm algo em comum: destacando um dos aspectos que Safatle assinala na passagem citada acima, que vincularia o psicanalista a alguns dos questionamentos hegelianos, a sua filiação demonstra uma mesma preocupação em pensar um “conceito não substancial de sujeito”. Diremos, pois, que, em alguma medida, em menor ou maior grau, todas as acepções do sujeito a que aludimos neste trabalho comportam alguma subversão da compreensão aristotélica do *hupokeimenon*. Seja porque não admitem a substancialidade mundana de seu substrato, seja porque são tributárias da convicção de que o rigor de uma nova lógica capaz de subverter o seu suporte passou a ser absolutamente imprescindível, elas não coincidirão com o significado estrito que lhe dava o estagirita. A palavra se conserva, certamente, porque ela faz valer esse duplo registro, a um só tempo lógico e ôntico. Mas o liame desses dois aspectos perde qualquer evidência comprovável pelos sentidos ou mesmo alcançável pelo puro pensamento, ficando bloqueado esse “como se por natureza” que associaria o ser ao “ser dito”. Isso posto, nós

lançamos a nossa hipótese: um dos motivos de Lacan não aceder inteiramente à filosofia de Hegel é o radical anti-aristotelismo professado pelo psicanalista.

Mas como alguém tão pouco afeito à realidade empírica e tão pouco inclinado a submeter-se às restrições do princípio lógico de não-contradição quanto o seria Hegel pode causar alguma suspeita de aristotelismo? Não foi ele o responsável por uma das maiores contribuições já realizadas no sentido de subverter o sujeito aristotélico? No entanto, a despeito dessas contribuições, as afinidades existem e, como indicado pelo texto “Hegel, leitor de Aristóteles” de Gerard Lebrun, assim como terá sido minuciosamente examinado no livro *Hegel and Aristotle [Hegel e Aristóteles]* de Alfredo Ferrarin, o aristotelismo de Hegel apresenta não só uma inegável pertinência, como tem mesmo um significado crucial em sua filosofia. Comprova-o, em primeiro lugar, a letra do filósofo: é declarada a fidelidade ao estagirita, um tanto estranha se considerada em referência aos comentários que Hegel reserva aos demais filósofos, como se (quase) todos eles fossem incapazes de compreender o seu próprio pensamento, sendo necessário recuperar a sua verdade como que retrospectivamente, na exposição do todo sistemático da ciência filosófica. Por seu turno, quando em companhia de Aristóteles, a impressão transmitida pelo filósofo alemão é a de que já se está instalado na efetividade mesma do conceito: é como se Aristóteles possibilitasse compreender Hegel, ao invés de tornar-se compreensível por intermédio da filosofia hegeliana (Cf. LEBRUN, 2006, p. 295). Como observa Lebrun, pode-se depreender disso uma primeira consequência filosófica do aristotelismo de Hegel:

essa obrigação de fidelidade incondicional a Aristóteles nos faz tomar melhor consciência que o hegelianismo *não se reduz à dialética*. Não é, com efeito, o dialético propriamente dito que se reconhece em Aristóteles, mas o pensador *especulativo*. A dialética não é, em nenhum momento, senão a subversão das categorias petrificadas pelo entendimento, a autocrítica que aparta estas de sua unilateralidade. O *especulativo* é o momento “positivamente racional”, graças ao qual aquilo que podia parecer um exercício cético e nihilante é entendido como sendo a manifestação de uma totalidade orgânica (LEBRUN, 2006, p. 276).

Ora, mas é essa manifestação de uma “totalidade orgânica” que o psicanalista não pode aceitar, o que Safatle evidencia bem no início de *A paixão do negativo*, como se a advertir sobre o verdadeiro teor do hegelianismo que estaria em questão: “Lacan, porém, teria tomado distância dos dispositivos de totalização sistêmica presentes em Hegel” (SAFATLE, 2006, p. 25). Ou seja, a propósito das complexas relações entre Lacan e Hegel, podemos falar (como o faz Badiou na década de 1970) da relevância da divisão, tanto como operador a ser recuperado ao

filósofo alemão, quanto como operador a ser aplicado a ele quando dessa recuperação. Assim, contrariando a ambição de tudo apoderar-se própria ao conceito, a qual se encontra inscrita tanto na etimologia que lhe vale o alemão (*Begriff*, em que ressoa o verbo *angreifen*, agarrar; Cf. SAFATLE, 2006, p. 266), quanto na que lhe devolve o latim (*conceptus*, contenção), Safatle nos ajuda a apreender o aspecto essencialmente ruinoso da dialética hegeliana, estreitamente vinculado à passagem do tempo em que ela faz ver o ser-aí do conceito:

Se o “tempo é o próprio conceito que está-aí” (...) é porque o tempo mostra o conceito como potência negativa que nega toda determinidade imediata. Nesse sentido, basta seguir o movimento do conceito para ver como ele deixa atrás de si uma acumulação de ruínas. Ruína do ser, ruína do Um, ruína do nada, etc. Como nos lembra Lebrun, o conceito hegeliano é destruição da gramática filosófica própria à representação e abertura a um falar que é reconhecimento dos objetos como temporalidade. *Ele não é instrumento de domínio da efetividade, mas reconhecimento reflexivo de si no que escorre entre os dedos da mão que queria apreender o objeto* (SAFATLE, 2006, p. 268, grifo nosso).

Mas, se seguimos a montante, retornando ao estranho pareamento que aventamos há pouco, temos de notar que, admitida a existência de uma afinidade tão grande entre os dois filósofos, com absoluta certeza não é pelo lado da investigação empírica que a importância do motivo de uma “totalidade orgânica” poderá apresentar-se na sua relevância para a doutrina hegeliana: o fato de Aristóteles tê-la praticado tão sistematicamente – por exemplo, na paciente categorização dos seres vivos a que se propôs – nunca poderia ser tida como a razão pela qual o filósofo alemão o reconhece quase como seu contemporâneo. Antes, a questão é que, mesmo nesses grandes inventários que concernem à vastidão do empírico, Aristóteles teria conseguido marcar as pulsações do conceito. E, a bem da verdade, é na comissura da *ousía* aristotélica que Hegel encontra um dos mais eminentes modelos para o que ele entende ser uma subjetividade infinita.<sup>740</sup> As lições de Hegel sobre a história da filosofia, se mal lidas, até poderiam sugerir que o lugar privilegiado assinado a Aristóteles seria devido a uma suposta virtude que ele teria manifestado, de equilibrar-se entre extremos, como o seriam Heráclito e Platão (Cf. LEBRUN, 2006, pp. 278 a 280): ele aparentaria situar-se no meio dos dois, evitando afirmar exclusivamente os opostos que, de um lado, referem um fluxo irrefreável de mudanças contínuas, e, de outro, formas eternas e imutáveis, conservadas da corrupção natural porque separadas de toda eventualidade mundana. Mas, com Aristóteles, não é de um pobre equilíbrio que se trata: em sua filosofia, não é de maneira alguma questão de misturar num mesmo cadinho, em partes iguais e harmônicas, o movimento e o repouso para deles obter então o

---

<sup>740</sup> Cf. também LEBRUN, 2006, pp. 288 e 289.

subproduto de uma estabilidade relativa, experimentável como a regra do mundo sublunar. Em vez disso, Aristóteles seria o “arauto do princípio de subjetividade” esposado pela filosofia hegeliana pela sua insistência na "autodeterminação operante da ideia" (Cf. LEBRUN, 2006, p. 276), ao explicitar que “o movimento como tal deve dar-se como ‘aquilo que permanece igual a si’” (LEBRUN, 2006, pp. 278 e 279). Com efeito, para Hegel, é com Aristóteles que a mobilidade teria deixado de opor-se à substancialidade. Isso porque a sua filosofia não se contentou em acrescentar àquilo o que subsiste um movimento vindo de fora, atinando, em vez disso, para a necessidade de encarar este como uma causa efetiva: “somente *o que move* e o que move por princípio é o Absoluto – e não o que é capaz de mover de vez em quando e depois de um certo tempo” (LEBRUN, 2006, p. 280). E é por isso também que o anti-platonismo de Aristóteles não poderia nunca confundir-se com um elogio banal do movimento:

O movimento, o devir, não explicam nada por eles mesmos; eles não tornam em absoluto inteligível o conhecimento do que quer que seja...Somente é significativa a mobilidade que *explicita uma atualidade*. Somente é significativa a mobilidade que está a “caminho para um fim”, e na qual este anuncia e se delinea progressivamente: a construção da casa (LEBRUN, 2006, p. 281).

Como já sabemos, a filosofia hegeliana – nesse quesito, tributária do pensamento de Aristóteles –, autoriza uma consideração racional da história, mas apenas sob a forma de um movimento que promova a adequação do conceito a si mesmo.

O conceito, porém, não é nenhuma moradia humana: o projeto da casa seria ainda um princípio exterior, imposto de fora pelo construtor à matéria que ele pretende emprestar uma certa forma. O plano que o conceito cumpre – plano que não foi definido previamente, e que não existe, portanto, num tempo anterior àquela de sua efetivação – seria uma decorrência necessária de sua organicidade: o seu verdadeiro paradigma não é o de que o homem construa uma casa de acordo com um projeto bem definido, e sim o de que o homem gere o homem (Cf. LEBRUN, 2006, p. 282). Nesse paradigma “natural”, o que se destaca é uma identidade entre produto e produtor (Cf. LEBRUN, 2006, p. 282). Decerto, não se confundem numericamente pais e filhos, pois, como o atesta de maneira inequívoca a empiria, encontram-se separados o homem que engendra e o homem que é engendrado. Em ambos os casos, no entanto, bem como no processo em que os dois são implicados, a vida está sempre junto de si mesma, como princípio que tem em si mesmo o seu fim: é o privilégio de tudo aquilo o que é vivo efetuar um processo que não concorre para realizar nenhum outro movimento senão o de permanecer em si, porque a sua meta nunca difere da vida ela mesma. Pelo que se pode perceber que, muito

embora seja apreensível na natureza, o movimento em questão não é propriamente um movimento natural: segundo Hegel, sendo a natureza uma circunstância específica em que o conceito experimenta a exterioridade a si mesmo, nela, a identidade entre produto e produtor não teria como perfazer a totalidade de seu processo. É nesse sentido que a *ousía* aristotélica se torna fundamental para a compreensão da subjetividade infinita tal como pensada por Hegel, uma vez que ela é substância de alguma coisa apenas na medida em que dessa coisa haja um conceito (Cf. LEBRUN, 2006, p. 286), que é nada menos que a própria *ousía*. Ou seja, é unicamente no pensamento que a identidade da coisa consigo mesma vem a se tornar possível, o que interdita terminantemente compreendê-lo como uma mera representação “subjetiva” (isto é, numa acepção próxima de “representação psicológica”) dos objetos mundanos:

Afirmar que o pensamento detém a *ousía* da coisa, não é “subjetivar” a coisa, não é transformá-la fantasticamente em “pensamento”: é dizer que *conhecer* não é absolutamente o equivalente a assistir a um *espetáculo*. É subentender que o pensar não é para imaginar como a reunificação de um “sujeito” e de um “objeto”. Pensar quer dizer: o que eu *tenho* ou que creio acolher na minha representação, na realidade *eu o sou*. “Aqui, a separação e a relação são uma e mesma coisa, de maneira que *Noûs* e *noéton* são idênticos”. Eis porque é em Aristóteles e não em Platão que aparece – estranho monólito no coração do paganismo - “a forma infinita da subjetividade” (LEBRUN, 2006, p. 287).

Como o expõe Lebrun no texto citado há pouco, a exegese que Hegel faz de Aristóteles, a conduzir-se por uma via um tanto acidentada mas que nem por isso corresponderia à obra de um puro arbítrio, depara na *noésis noeseos* – o apanágio divino do motor imóvel de gozar da pura identidade entre pensamento e pensado – a “mais alta manifestação da *énérgia*” (Cf. LEBRUN, 2006, p. 289), esta última sendo tida como a atividade semovente própria à subjetividade. Do que se conclui que é ao se realizar como pensamento absoluto que se restitui ao Conceito irrestritamente o privilégio antes reconhecido à vida, de estar sempre junto consigo mesmo: “o pensar é, por definição, o que não tem 'objeto' exterior a ele - aquilo do qual o 'conteúdo' é já o produto” (LEBRUN, 2006, p. 291).

A partir dessa constatação, nós podemos desenvolver a nossa hipótese mais satisfatoriamente: nós entendemos que o proceder sistemático de Hegel vem a ser rejeitado pelo psicanalista porque ele deixa entrever uma limitação devida exatamente a que uma tal filosofia acredite encontrar no todo uma garantia de que o pensamento finalmente repousa junto



a si mesmo, em sua absoluta organicidade conceitual.<sup>741</sup> Antes de prosseguirmos, será imprescindível que nos coloquemos prevenidos quanto aos mal-entendidos: afirmar a validade desse Absoluto, concretizado num pensamento que não teria objeto exterior a si, não significa, por exemplo, que a toda ocorrência mundana fosse atribuível um sentido bem definido, como se o espírito hegeliano, ao invés de fiar-se no não-saber socrático, se proclamasse o oráculo dos oráculos, Senhor de todos os tempos, conhecedor de todos os desígnios. Hegel não se entrega a essa megalomania de divinizar o mundo sublunar; muito distante disso, ele o despe de sua irredimível finitude (Cf. LEBRUN, 2006, p. 285). Assim, quando muito, o que ele propõe é demonstrar a necessidade da contingência, não a sua improcedência: apesar de o tempo estar repleto de contingências, haveria ainda lugar para uma *Weltgeschichte*, porque a finitude do mundo não o aparta absolutamente do infinito. Como explicado em outro capítulo, a história mundial de Hegel está muito longe de perfazer uma totalidade do tempo – posto que o tempo, sendo uma determinação natural do espírito, não comporta a adequação do conceito a si mesmo. Se por contemporaneidade do conceito à história compreende-se nada mais do que uma presença do conceito em cada mínima sucessão temporal – como parecia fazer Althusser em sua crítica ao filósofo alemão –, então essa contemporaneidade, quando referida a Hegel, não passa de um triste equívoco. Mas, estando desfeita a caricatura de um pensamento absoluto que fosse imaginado como uma representação a abarcar a totalidade da existência numa grande paisagem, quadro supostamente discernível em seus mínimos detalhes, como ele seria reconhecível em sua limitação, se ele aparenta admiti-la e incorporá-la prontamente? Ora, ele só pode ser limitado por excluir, com a sua totalização, aquilo mesmo que se queria pensar, a saber, o heterogêneo, o não-idêntico. Ou seja, ao admitir que “(...) esse *ser-sempre - já em-posse* é o que determina melhor o pensamento” (LEBRUN, 2006, p. 291), ignora-se o impasse que o heterogêneo, concebido como o não-totalizável, opõe à auto-referência do pensamento: o expediente da totalidade falsifica o Conceito, não quando ele é demonstrado falhar na

---

<sup>741</sup> Devemos a Gabriel Bichir a observação muito precisa de que, por si só, essa discordância não bastaria para validar uma contraposição tão radical de Lacan à dialética: Hegel foi muito além de Aristóteles ao pensar a unidade do idêntico (que faz as vezes da organicidade conceitual aristotélica) e do não-idêntico. No entanto, a questão, precisamente, é a de que a posição lacaniana sustenta que a *Aufhebung* teria perdido toda e qualquer pertinência lógica: eis a razão de enxergá-la como um simples sonho de filosofia. Ou seja, mesmo que ela tematize o não-idêntico, ela o coloca a perder ao vinculá-lo tão estreitamente ao idêntico, donde resultaria que o desfecho positivo que a dialética acredita poder depreender da lógica da contradição nada mais seria que um engodo que dissimula a radicalidade da cisão. Como vimos, Badiou não segue o psicanalista nesse descrédito generalizado de um desfecho afirmativo para os processos dialéticos. No entanto, ele reconhece a justeza lógica do argumento de Lacan: doravante, se houver qualquer processo dialético com um desfecho positivo, ele deve atravessar a cisão sem propor qualquer reconciliação com o momento da identidade. Como deveremos ver com maior detalhe na seção dedicada ao comentário de *Théorie du sujet*, essa pode ser entendida como a função essencial que Lacan desempenha no desenvolvimento das ideias de Badiou: reposicionando a sua lógica, ele permite dividir Hegel e recuperar a densidade da crítica conceitual que o jovem Marx havia feito ao grande filósofo.

apreensão de algum objeto empírico - digamos, quando manifesta a sua incapacidade de anteciper quantos planetas haveria no sistema solar<sup>742</sup> -, mas quando ele dissimula que o não-totalizável repõe em questão o absoluto. Aos olhos de Lacan, a dialética hegeliana não comete um dos maiores erros de Aristóteles, que é o de basear o princípio de não-contradição na univocidade da significação: em última instância, para o estagirita, todo equívoco - seja ele ocasionado por palavras, por frases ou por raciocínios - seria passível de resolução quando colocado em face do objeto significado (Cf. CASSIN, 2013, p. 20), este último sendo o seu verdadeiro referente. Hegel não só evita esse erro, como vai muito além no desenvolvimento de um percurso discursivo que, desobrigado da remissão à suposta realidade das coisas, acompanha o tortuoso caminho de sua contradição. Ao que tudo indica, na perspectiva do filósofo alemão, foi por manter drasticamente separados o pensamento de Deus e o pensamento humano que Aristóteles nunca pôde se tornar um filósofo verdadeiramente sistemático (afinal, ele nunca teve a oportunidade de tomar conhecimento do Deus cristão e das profundidades que o sujeito individual experimenta com o protestantismo e com o *cogito* cartesiano): o estagirita permitia, com essa distinção rígida, que o substrato permanecesse como um simples pressuposto. Mas, para Lacan, nesse ir além de Aristóteles, a filosofia hegeliana comete um outro erro, que é o de acreditar que, ao dialetizar – isto é, ao demonstrar a unilateralidade das determinações finitas e opostas dentre as quais se move inescapavelmente o entendimento –,

---

<sup>742</sup> Tentamos observar aqui um certo rigor que a apreciação de Gerard Lebrun sobre o discurso hegeliano exige: “Não se julga a validade de um discurso pelo número de questões 'positivas' às quais ele teria, ao que parece, por missão resolver e se nos abstermos de lhe conferir uma nota pelas respostas que deveria estar em condições de oferecer, começaremos a nos perguntar se o hegelianismo deve ser considerado como um conto de fadas ou como uma sintaxe inédita” (LEBRUN, 2000, p. 368). Tendo em conta o quão inovadora foi - e continua sendo - a interpretação que Lebrun propõe para o filósofo alemão, poderão nos objetar que, em mais de uma ocasião, não soubemos apreciar a "sintaxe inédita" que o discurso hegeliano teria inaugurado. A isso, não poderemos fazer nenhuma objeção significativa, porque é bastante provável que nos tenha faltado o tempo e a competência para respeitá-la em todos os seus desdobramentos. Mas, ainda assim, acreditamos que, concedida a legitimidade do problema avançado pela inauguração dessa nova sintaxe, tanto Lacan como Badiou, mesmo que possam estar equivocados quanto ao teor do Conceito de que fala Hegel, não necessariamente se enganam em sua crítica à exposição a partir da qual ele é apresentado em sua filosofia, sobretudo pelo recurso que ela então tem de fazer ao Todo. Que Hegel não tenha sido capaz de deduzir o número exato de espécies em que se subdivide um determinado gênero de animal ou de planta, isso pertence mais ao registro da anedota do que ao da objeção filosófica séria. No entanto, que ele não tenha percebido que a ciência moderna, em sua vinculação à matemática, tampouco se limita a descrever objetos, constituindo, ela mesma, uma ocasião para subverter a sintaxe da ontologia clássica, isso atenta contra o seu próprio sistema. É de se notar, assim, que nem Lacan e nem Badiou se propõem a descrever objetos, ou pelo menos não no sentido costumeiro da palavra: quanto a esse aspecto, os dois podem ser ditos convergir com a inovação sintática de Hegel, mas por vias que o contradizem. A maior dessas contradições diz respeito a sustentar uma pretensa identidade entre pensamento e linguagem. Nesse quesito, se vale de fato a enorme subversão hegeliana aventada por Lebrun, subversão que não deixaria intocados nem o ser e nem a verdade, é preciso notar que Hegel teria chegado aí sempre pelo circuito fechado de seu discurso. Ora, aquilo o que Lacan - de maneira parcial - e Badiou - de forma realmente consequente - colocam em questão é que mesmo esse exercício de demolição não pode mais caber à só filosofia. Trata-se, pois, de pensar uma verdade que, distinta de toda a sintaxe com que a ontologia clássica a acorrentava às coisas do mundo, não pode ser mais engendrada e nem mesmo subvertida pelo só discurso filosófico.

depara-se, pela força do só Conceito, um percurso que leva necessariamente à identidade orgânica entre pensamento e efetividade: dessa maneira, uma tal filosofia exacerba o organicismo aristotélico, rendendo tudo o que possa ser considerado pensamento à totalidade de uma mesma Ideia.

Decerto, o fato de a Natureza constituir um dos temas hegelianos, como se fosse um dos nichos irrecusáveis que abrigam a infinita performance circular do espírito (Cf. LEBRUN, 2006, p. 293), faz discrepar significativamente essa filosofia dos ensinamentos do psicanalista. A discordância maior de Lacan com Hegel, no entanto, talvez deva ser localizada no privilégio que uma tal filosofia acredita desfrutar ao reconhecer-se tão próxima da vida a ponto de propor-se recuperar o seu conceito na Natureza (assumindo, dessa maneira, uma prerrogativa que ela não cede de maneira alguma às ciências empíricas finitas que frutificam na modernidade). Essa potência do Absoluto, que reivindica para si um poder intransferível de reconciliação, assemelha-se mais ao proceder da personagem Mittler de *As afinidades eletivas* do que às aspirações da dialética de permitir que a coisa se revele por si mesma em seu desenvolvimento contraditório: intermediário o mais inoportuno, ele se mete nas coisas do amor com o só intuito de refazer casamentos impraticáveis.<sup>743</sup> Com efeito, a dialética hegeliana não parece ter absolutamente nada o que dizer sobre – e nem tampouco saberia como escrever – o *pas-toute*, o não-todo que caracteriza a posição feminina nas fórmulas de sexualização. Aqui, freando um pouco a marcha de nossa argumentação, cabe reparar – como o atesta o nosso percurso – que, antes mesmo da intervenção de Lacan, a ignorância constitutiva da dialética hegeliana quanto àquilo o que não seria totalizável pela Ideia já havia sido exposta por Marx: ainda muito jovem, o pensador contesta a pretensa identidade entre produto e produtor que o Absoluto do pensamento faria valer nos domínios da *Weltgeschichte*. Mais precisamente, ele teria partido de uma disjunção numérica específica, muito característica do novo regime de produção que será designado como capitalismo, a saber, uma disjunção que aparta irremediavelmente duas classes: esse mundo que a mais e mais se vota à produção de mercadorias, fazendo-o tão radicalmente a ponto de transfigurar quase que por completo a materialidade da vida humana, ele depende em sua essência da expropriação do trabalhador em favor do capitalista. Essa intuição fundamental, que já se delineava nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844, culminará num processo importantíssimo para a consolidação de uma nova tradição crítica, posto que permite observar como a uma “crítica da filosofia do direito” sucede uma “crítica da economia política”: de certa maneira, o que Marx faz é submeter ao escrutínio o mais rigoroso

---

<sup>743</sup> Cf. BENJAMIN, 2009.

um dos pressupostos inconfessos da concepção hegeliana de uma virtude criadora e livre atribuível especialmente à Ideia absoluta, a saber, o da materialidade do trabalho. Nesse contexto, é digno de nota que, no prefácio à sua *Ciência da lógica*, Hegel se sentia compelido a falar do estranho espetáculo de "um povo cultivado desprovido de metafísica" (Cf. HEGEL, 1972, p. 3), tal como o teria encenado a modernidade. Em resposta a essa circunstância histórica extraordinária, intervém a sua filosofia, a qual tem de reservar um novo conteúdo à lógica: "(...) esse conteúdo é a apresentação de Deus tal como ele é em sua essência eterna, antes da criação da natureza e de um espírito finito" (HEGEL, 1972, p. 19). Pois bem, ainda que esse Deus não coincida com o criador-espectador das sagradas escrituras – pensando-se, antes, como pura *enérgeia* (Cf. LEBRUN, 2006, p. 292) –, Marx o desvelará em sua falsidade ideológica, situando o seu verdadeiro lugar no mundo: em sua obra madura, a utilizar-se dos operadores conceituais mais elaborados da *Lógica* de Hegel, o Capital será pensado como um quase-vivente, simultaneamente implicado num mau e num bom infinito.<sup>744</sup> Espécie de desmentido da afirmação segundo a qual os europeus modernos seriam desprovidos de metafísica, o Capital é uma divindade dotada quase que da mesma autonomia da Ideia hegeliana, salvo o detalhe de ser uma divindade fetichista: a devoção cotidiana por ele imposta à totalidade dos homens que se encontram sob a sua lei deixa muito claro que o trabalho livre que supostamente o faz prosperar é na verdade o produto de um sacrifício contínuo – imolação cruenta de suor e sangue por meio da qual o Capital vem a confrontar os seus próprios produtores, os trabalhadores, como uma potência que lhes seria estranha.

O projeto crítico de Marx está dividido entre dois sujeitos, quais sejam, o sujeito do proletariado e o sujeito do Capital. O que quer dizer que o seu pensamento dialético se divide entre expor, de um lado, a falsa totalidade do movimento circular que perfaz o valor que se valoriza (segundo a definição dada por Marx para o Capital) e mobilizar, de outro, o elemento dessa falsa totalidade que, apesar de lhe ser essencial, é cada vez mais desvalorizado e, por conseguinte, vem a ser posto como a sua exceção interna. Essa dupla articulação, como antecipado, é também uma articulação em que a dialética vê o momento de sua verdade apartar-se da totalidade orgânica: ela pode ser interpretada como o sintoma de uma situação irreconciliável quando considerada pelo só parâmetro da Lei que a estrutura. Mas, por isso mesmo, uma tal divisão representa uma das maiores dificuldades para a posteridade da tradição

---

<sup>744</sup> De certa maneira, podemos dizer que Marx é um pensador dos devires monstruosos. Quanto à afirmação que o Capital colocaria em causa, de forma simultânea, tanto um mau como um bom infinito, agradecemos a Gabriel Bichir por nos ter indicado a passagem em que Gerard Lebrun propõe essa interpretação. Cf. LEBRUN, 1988, p. 287.

crítica por ele inaugurada: na figura histórica de Marx, reflete-se a miragem que pretende fazer com que um dos versos da crítica recubra à perfeição o seu anverso. De sorte que, traíndo muitas vezes a imprudência de um otimismo sumamente ingênuo, cada crise do capitalismo seria percebida como um momento em que renasce a esperança de que a emancipação humana finalmente se efetue. Sem sombra de dúvida, uma tal concepção dividida do sujeito tem de ser apreendida como se a configurar a matriz fundamental do pensamento do Badiou da década de 1970. No entanto, enquanto teoria do sujeito, ela não lhe é suficiente, porque ela não concede o devido enfoque ao processo da verdade que coloca em causa: a análise do sistema produtor de mercadorias jamais permitiria deduzir a sequência sob a qual deverá dar-se o triunfo político do proletariado. Muito embora não seja de maneira alguma irrelevante, a assistência que a crítica da economia política presta à crítica da filosofia do direito, além de não ser suficiente, encontra-se sujeita a um equívoco maior: absolutamente nada garante que o proletariado como sujeito da luta de classes seja identificável com o proletariado como classe explorada no regime de produção capitalista.<sup>745</sup> A sua força subjetiva, força que seria capaz de transformar a circunstância que o situa, não pode esgotar-se no posto objetivo que então lhe é assinado. Digase, pois, que, sob um certo aspecto, essas dificuldades são decorrentes das insuficiências teóricas do próprio Marx, o qual chega, mesmo que involuntariamente, a concorrer para a imprudência do otimismo sumamente ingênuo mencionado há pouco. A tentativa de Althusser de pensar uma dialética genuinamente marxista, ainda que mal sucedida, era uma tentativa bastante original de suprir deficiências dessa ordem: não por acaso, a hipótese do conceito de prática pode ser vista como uma ressurgência da excepcionalidade “ontológica” de que Marx gostaria de ter dotado o trabalho humano (como acontece muito claramente nos *Manuscritos* de 1844, mas também em *O Capital*). Certamente, não se deve perder de vista que essa excepcionalidade foi um dos principais móveis de uma crítica ao conteúdo idealista da dialética hegeliana. Descendente direta da crítica de Feuerbach ao cristianismo que estaria pressuposto à filosofia de Hegel – crítica que aspirava a restabelecer ao homem o lugar de sujeito que a religião lhe teria usurpado<sup>746</sup> –, quando Marx fala da excepcionalidade do trabalho humano em

---

<sup>745</sup> Nada, a não ser uma nova teoria do sujeito, como veremos mais adiante. O que significa, claro, que não é uma questão de identificação, mas de sustentação de seu Um por outra via que não a do reflexo imaginário de um sujeito que vem a tomar, assim, consciência de si mesmo.

<sup>746</sup> Como se lê na conclusão de *A essência do cristianismo*: "Demonstramos que o conteúdo e o objeto da religião é totalmente humano, demonstramos que o mistério da teologia é a antropologia, que a essência divina é a humana. Mas a religião não tem a consciência da humanidade do seu conteúdo; ela antes se opõe ao humano ou pelo não confessa que o seu conteúdo é humano. A mudança necessária da história é, portanto, esta confissão aberta, de que a consciência de Deus nada mais é que a consciência do gênero, que o homem pode e deve se elevar acima das limitações da sua individualidade ou personalidade, mas não acima das leis, das qualidades essenciais do seu gênero, que o homem não pode pensar, pressentir, imaginar, sentir, crer, querer, amar e adorar como essência

relação aos outros animais ele visa sobretudo uma generalidade que viria a efeito unicamente através da superação da circunstância sócio-histórica representada pela existência e prevalência da propriedade privada: em outras palavras, mais próximas do vocabulário de Badiou, ele visa o processo de verdade de uma política que concerne ao coletivo em sua universalidade. Nunca fica claro, entretanto, como o homem seria capaz de ultrapassar as suas determinações naturais, sobretudo porque ele mesmo é percebido muito prontamente como uma parte da natureza (Cf. MARX, 2004, p. 85). A tentativa de dispensar-se da metafísica hegeliana – que justifica, em parte, a releitura espinosana da obra de Marx – cria outras tantas miragens, decorrentes de que, com ou sem o aval do pensador alemão, sobreponham-se subjetividade e objetividade: tocada de muito perto por uma preocupação de ser mais atinente à empiria do que o haviam sido os velhos mestres filosóficos de Marx (e isso graças ao cientificismo reinante no século em que surgiu), se essa dialética não se esgota na natureza, ela tampouco trabalha outra coisa que não seja a sua matéria-prima. Nesse contexto, em que o trabalho humano opera verdadeiros milagres, não admira que a ciência moderna apareça enquanto algo a ser tomado como um mero apêndice da indústria (Cf. ENGELS & MARX, 2007, p. 31).

Em Marx, como se pode ver, a subversão do sujeito complica-se incrivelmente: reportando-se a dois sujeitos que mantêm entre si uma relação no mínimo obscura, ele subverte tanto o zelo aristotélico relativo à observância do princípio de não-contradição como a totalidade orgânica do sistema hegeliano. Ao mesmo tempo, porém, ele se vê sob a ameaça de reincidir nos dois: ora o proletariado aparenta não ser mais que um substrato, facilmente identificável e passível de ser designado em sua inequívoca matéria empírica, ora o sistema capitalista aparenta arruinar-se por si só, como se o comunismo pudesse brotar dele espontaneamente. Precisamente por isso, tratando de questões próximas, a certa altura de *Théorie du sujet*, Badiou faz a seguinte observação:

Em Marx [, em lugar de uma consideração propriamente subjetiva do proletariado,] haveria antes uma teoria do Eu [*Moi*], uma crítica das ilusões da consciência. As posições de classe são explicitadas em dispositivos ideológicos que não se encontram muito longe de evocar a função do imaginário na edificação desse Eu [*Moi*] de que todo sujeito faz seu Todo (BADIOU, 1982, p. 196).

---

absoluta, divina, a não ser a essência humana” (FEUERBACH, 2007, p. 267). A filiação a Feuerbach é declarada pelo próprio Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos*: “A crítica da economia nacional deve, além do mais, assim como a crítica positiva em geral, sua verdadeira fundamentação às descobertas de *Feuerbach*. De Feuerbach data, em primeiro lugar, a crítica *positiva* humanista e naturalista” (MARX, 2004, p. 20).

Incapaz de levar adiante a subversão do sujeito em suas duas frentes, Marx revive a ideia “esclarecida” de uma consciência auto-reflexiva, espelho que, por enquanto, estaria ainda embaçado, mas que, uma vez polido, deverá refletir a totalidade de sua realidade com exatidão fidedigna. E a esse ser excepcional, dotado da virtude incomparável de trabalhar sob os ditames da consciência<sup>747</sup>, reserva-se a classificação inespecífica de homem: verdadeiro lugar da subjetividade, em que se entrecruzam uma história natural e uma natureza histórica (Cf. ENGELS & MARX, 2007, p. 31), a ele é que competem as forças da transformação efetiva da realidade. Curiosamente, uma inespecificidade comparável também pode ser encontrada em Lacan, que, lembremos, é o outro “de-totalizador” de Hegel de que nos ocupamos aqui. Por um tempo considerável, o psicanalista francês tomou um caminho muito similar: segundo as teorizações que ele começou a desenvolver na década de 1930, em que prima o conceito de estádio do espelho, chama-se homem o ser que, para designar-se como tal, não é remissível exatamente a uma espécie, mas a uma modalidade inespecífica de refletir-se na sua imagem corporal e na de seus congêneres. Essa maneira de abordar a inespecificidade do homem, contudo, descobre a natureza essencialmente alienante do eu [*Moi*], que seria o sintoma humano por excelência: ao invés de conformar o indivíduo à sua espécie, função que parece desempenhar sem maiores problemas em outros animais, o imaginário condena o homem a um descompasso perpétuo para com a sua própria imagem e identidade. Assim, mais de acordo com a desconfiança que a psicanálise desperta quanto aos domínios da consciência, para Lacan, o eu [*Moi*] não promete nenhuma reconciliação do homem consigo mesmo. Muito pelo contrário, o eu [*Moi*] fomenta toda sorte de desentendimentos, para não falar no sectarismo das formações de massa a que ele dá lugar. Com o que podemos entender melhor a passagem de Badiou citada acima: desde o aporte subjetivo da psicanálise lacaniana, seria possível afirmar que, pelo só expediente da reflexão, quer seja ela filosófica, quer industriosa, a generalidade que se pretende referir com as palavras “Ideia” e “homem” não logra senão a alienação no Todo (sempre parcial, diga-se de passagem) com o qual elas prescrevem uma identificação.

Ao que tudo indica, o paralelo mais fácil de traçar entre Marx e Lacan seria o que se desenha quando se reconhece que em ambas as latitudes, segundo as teorizações propostas por cada um dos dois pensadores, poderia ser mapeada alguma excepcionalidade humana. No entanto, esse paralelo não nos adianta muita coisa quanto a encontrar o meridiano em que Badiou vem se alinhar a eles: para que possa fazê-lo, o filósofo francês se verá obrigado a

---

<sup>747</sup> Lembremos que, dos *Manuscritos* ao *Capital*, é esse trabalho consciente que, aos olhos de Marx, distingue o animal humano.

deslocá-los de suas respectivas posições. Decerto, isso não desveste uma aproximação entre Marx e Lacan de toda e qualquer relevância. Para nós, não deixa de ser interessante assinalar que, nas teorizações lacanianas das décadas de 1950 e 1960, o imaginário faltoso do homem implicaria, conjuntamente com a incidência do simbólico, uma excepcionalidade de seu desejo e de sua conduta sexual. E, relativamente ao aspecto excepcional de que resultaria a subtração da subjetividade à totalidade da Ideia, tanto para Marx como para Lacan, a filosofia é desautorizada em sua prerrogativa de agir em vistas de uma *energéia* pura: doravante, o discurso filosófico não se sustenta mais por si mesmo, o pensamento tendo deixado de corresponder a uma atividade e a uma efetividade auto-referidas. O que significa que, na política e na clínica, o pensamento entra num certo descompasso para com a *práxis* (descompasso, aliás, a propósito do qual o sujeito pode ser tematizado pelas duas). Mas, como foi indicado há pouco, a incompletude da subversão operada por Marx de certa maneira o coloca desemparelhado em relação ao psicanalista: desse ponto de vista, entrevê-se a necessidade de suplementar a teoria do sujeito marxista. Cabe lembrar, assim, que, a partir do famoso “retorno a Freud”, a excepcionalidade humana teorizada pelo psicanalista não se deixa reconhecer imediatamente na figura do homem, sendo devida, antes, à linguagem, instância de uma alteridade totalmente outra onde se evidencia como ao desejo vem faltar todo objeto. Essa primazia da linguagem, afirmada tão radicalmente a ponto de desalojar qualquer pretensão filosófica de amestrar o discurso e de rendê-lo completamente aos serviços de um conhecimento absoluto amparado na unidade especulativa do ser e do nada, vem complicar mais uma vez as relações entre Lacan e Hegel: sob esse aspecto, ainda haveria alguma afinidade entre o psicanalista e o filósofo. Em certa medida, uma tal primazia poderia ser vista como uma reverberação do romantismo alemão, onde se destacava, por exemplo, a figura de Friedrich Schlegel, alguém para quem a “letra [*Buchstabe*] é a verdadeira varinha mágica [*Zauberstab*]” (SCHLEGEL, apud SUZUKI, 1998, p. 203).<sup>748</sup> Os jogos de palavras propiciados pelos textos do próprio Hegel atestam, no entanto, que ele reconhecia muito prontamente o labor do espírito nos rodeios significantes da linguagem: basta ver como ele faz derivar do dois [*Zwei*] o caráter dual e antinômico da dúvida [*Zweifel*]<sup>749</sup> (do qual parece provir, em última instância, o desespero [*Verzweiflung*] que acomete o entendimento), ou como ele denuncia o erro da percepção sensível [*Wahrnehmung*] no ato de tomar [*nehmen*] a si mesma, irrefletidamente,

---

<sup>748</sup> Curiosamente, o ensino de Lacan aparenta combinar a *Buchstabe* dos românticos àquela tematizada por Frege (Cf. FREGE, 2009, p. 196, nota 5).

<sup>749</sup> Cf. ARANTES, 1996, p. 114. Cf. também LEBRUN, 2000, pp. 233 e 234, nota 27.



como algo de verdadeiro [*wahr*].<sup>750</sup> Se, como diz Lebrun, sem a *enérgeia* aristotélica, as palavras e a dialética hegeliana arriscam-se a não conformar “senão uma sofística bem polida” (LEBRUN, 2006, p. 295), é quase inevitável concluir que Lacan estaria muito mais à vontade com essa segunda opção, uma vez que ele houvesse declarado que a *Aufhebung* não passaria de um bonito sonho de filosofia.<sup>751</sup> Só que, da perspectiva de Badiou, o suplemento à teoria do sujeito não vem através de uma concessão à primazia da linguagem, e sim da circunscrição do real possibilitada pela formalização lógico-matemática. Ao seguir Lacan, o filósofo assume que as matemáticas são o único *lógos* capaz de suportar a enorme violência que a verdade inflige à *ousía*; ou melhor, ele assume que, na ausência de um ser que coincida com o “ser dito” como se “por natureza”<sup>752</sup>, resta ao pensamento a escrita da impossibilidade através da qual o real se apresenta.

Para Lacan – especialmente durante o início da década de 1970 –, como vimos em seção anterior deste trabalho, era fundamental contestar a certeza aristotélica de que o ser pensa. Eis o motivo para que o psicanalista tenha se aplicado a uma reiterada divisão da dialética, recusando, no mesmo gesto, que o momento especulativo, “positivamente racional”, realize-se como uma totalidade orgânica. Não é em outro sentido que as fórmulas de sexuação lacanianas, cingidas em torno da proposição que enuncia que “não há relação sexual”, adquirem uma grande importância para Badiou: o seu mérito não é de maneira alguma o de abolir todo e qualquer momento “positivamente racional” do pensamento, e sim o de recusar que se deva alcançá-lo pelos meios que a filosofia, de Aristóteles até Hegel, passou a julgar essenciais e insubstituíveis. Ela se distancia, portanto, dos propósitos maiores da *Ciência da lógica* que, desejosa de instalar a filosofia como uma ciência completamente nova, pois finalmente liberta de quaisquer pressupostos, alertava para o fato de que, a fim de cumprir com esses desígnios, ela não poderia “tomar de empréstimo as suas categorias de uma ciência subordinada como o é a matemática” (Cf. HEGEL, 1972, p. 6). A propósito dessa convicção filosófica, a qual diz respeito ao lugar da formalização lógico-matemática (formalização que, lembremos, possui um

---

<sup>750</sup> A esse respeito, como nos fez ver muito oportunamente Régis Alves, em um trecho de *A paciência do conceito*, Gerard Lebrun faz a seguinte consideração: “Hegel observa que hoje se desprezam os sofismas e os ‘jogos de palavras’ dos megáricos. Mas a atenção que consagravam às palavras por si mesmas era menos fútil, pensa ele, que nossa impaciência diante dessas futilidades” (LEBRUN, 2000, p. 382).

<sup>751</sup> Vale lembrar que a dialética hegeliana de certa maneira reabilita a sofística antiga em seu próprio tempo. Cf., por exemplo, o que explica a esse respeito Paulo Arantes em *O ressentimento da dialética*. Um paralelo interessante pode ser traçado com Lacan, cujo aspecto sofístico foi evidenciado pelo incrível trabalho de Barbara Cassin.

<sup>752</sup> Seria mais preciso dizer, no entanto: na ex-istência de um ser que se ausenta da coincidência entre ser e “ser dito” a operar-se como se por natureza.

outro destino no platonismo), faríamos bem em destacar que, segundo Alfredo Ferrarin, ela é ainda uma ocasião para falar da fidelidade de Hegel a Aristóteles:

Hegel, cujo conhecimento das matemáticas é antes [de qualquer coisa] impressionante, compartilha com Aristóteles não apenas o conceito de número, mas também a resistência a tratar as matemáticas como um formalismo separado. As matemáticas são fundamentalmente uma teoria das razões [*ratios*]; enquanto tal, elas não são uma construção independente com suas próprias requisições e linguagem (FERRARIN, 2004, p. 136).

Tendo essa passagem como referência, não nos pode escapar que a proposição "não há relação sexual", ao dar lugar a uma efetiva formalização lógica, contradiz frontalmente uma tal concepção das matemáticas: ela cuida precisamente de demonstrar a inexistência de uma razão ou proporção entre os sexos, procedendo em conformidade com os rigores de uma linguagem independente, estritamente formal. Desde essa evidência, podemos afirmar sem maiores problemas que uma ascendência talvez mais legítima para o psicanalista fosse encontrável na filosofia francesa do conceito em vez de no *Begriff* hegeliano: se não anula o legado dialético de Hegel, ela com certeza produz um movimento que o divide. Como não nos deixa esquecer Alain Juranville, Lacan havia aprendido há muito tempo a desconfiar desse motivo filosófico, a exemplo de Heidegger, que “rejeita o conceito na medida em que este implicaria uma apropriação (*con-ceptus*, *Be-griff*), pelo sujeito que tem um mundo”.<sup>753</sup> Contudo, discordando também de Heidegger – ao reportar-se a um sujeito que não se apropria do mundo, encontrando-se muito distante da pretensão de exercer sobre este último qualquer domínio técnico-administrativo –, o psicanalista acena para um infinito que não se esfuma na fantasia de um Todo por meio do qual pensamento e discurso filosófico viriam a identificar-se um com o outro.

### III. 11. O Outro da vida e uma vida outra

De maneira não menos surpreendente, é essa mesma recusa do aristotelismo e de suas implicações conceituais que torna Lacan irreduzível em sua indisposição para com a biologia moderna e para com a teoria evolutiva de Darwin. Isso talvez se afigure a alguns como um simples e puro despropósito: como se não houvesse ocorrido entre o cientista e o filósofo um número suficiente de mudanças na ciência biológica (as quais teriam, aliás, constituído alguma coisa passível de ser chamada realmente de “biologia”), Darwin pode ser considerado a justo

---

<sup>753</sup> Cf. JURANVILLE, 1987, pp. 391 e 392. Cf. também SAFATLE, 2006, p. 36.

título um grande contraditor de Aristóteles em alguns dos pontos basilares da abordagem que o estagirita dispensava aos animais e à vida em geral. O princípio da seleção natural apresenta discrepâncias significativas com a convicção de que “nada em vão faz a natureza” (ARISTÓTELES, 2006, p. 128): de acordo com esse princípio, deixa de existir qualquer evidência em afirmar que “o animal possui os demais sentidos [isto é, além do tato, que seria o mais elementar deles, o único verdadeiramente indispensável para a sobrevivência,] (...) não em vista do ser, mas do bem-estar” (ARISTÓTELES, 2006, p. 131), porque todos os caracteres dos organismos, longe de indicarem uma escala gradativa a partir da qual acusar a que distância cada um deles encontra-se do limiar do inorgânico, são analisáveis sob o critério das vantagens adaptativas que trazem para as variações populacionais nas quais surgem. Assim, com Darwin, função e forma orgânicas são visados de maneira totalmente distinta, porque as espécies, cuja origem cabe esclarecer com o auxílio de uma nova teoria, não são mais concebidas como entidades eternas e sempre idênticas a si mesmas:

A introdução de uma perspectiva nova na história permitirá a Darwin abandonar, logo de saída, um velho dogma, estabelecido desde Aristóteles e vigente ainda no século XIX. Pois, doravante, não se tratará mais de ver nos seres individuais a especificação de uma estrutura geral que os perpassa e os condiciona. Não haverá mais, no limite, espécie alguma: tudo são indivíduos em constante variação, que compõe grupos integrados em populações que vivem em proximidade e competem umas com as outras, sofrendo mutações (ou “conversões”, como também se exprime Darwin), cuja durabilidade, garantida pelo êxito, permite que sejam tomadas como espécies ou como variedades (PIMENTA, 2018, não paginado).

Dessa maneira, Darwin introduz a dimensão do tempo nos domínios da vida, e ele o faz num gesto que é de alguma maneira comparável ao de Marx em sua crítica à concepção a-histórica de Feuerbach de uma atividade humana sensível (Cf. ENGELS & MARX, 2007, pp. 30 e 31): além do fato de a cerejeira ter sido transplantada para a sua região pelo comércio (do que se conclui que ela não é uma espécie nativa da aludida paisagem), a razão de o mundo sensível que rodeia o filósofo alemão não corresponder a uma “coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma” é também a de que essa árvore possui uma história que de muito ultrapassa aquilo o que dela fizeram os homens, sendo ela mesma o resultado de um longo e inconcluso processo de luta pela adaptação dos organismos ao ambiente que os circunda.

Desde a apreciação temporal da vida, que de certa maneira coloca-se a encarar os entes naturais como se através da luz de uma inespecificidade generalizada, Darwin reveste-a de uma

escandalosa contingência: a partir de então, não se sabe mais porque a vida começou e nem se ela deve ou mesmo até quando ela pode continuar – perguntas que, pela simples possibilidade de sua formulação, tornam suspeito qualquer Deus que se prontificasse a respondê-las. No entanto, aqui, nós não nos propomos a compreender o pensamento de Lacan como se ele se posicionasse contra ou a favor do anti-necessitarismo dessa teoria. Se o problema do psicanalista faz menção ao aristotelismo residual que nela ainda estaria presente, essa hipótese só é interessante se ela não se pauta apenas pela finalidade que essa concepção supostamente pressuporia à realidade (como, aliás, foi um cuidado que tomamos no caso da *Aufhebung* hegeliana). O que se reforça pelo fato de que, como recapitulado por Lebrun a respeito da releitura que Hegel empreendeu do estagirita, a finalidade que Aristóteles descobre na natureza não precisa coincidir com a de uma programação pré-estabelecida ao programa que colocaria em operação: “A *phúsis* não é de nenhum modo o equivalente a um operário mítico que realizaria um trabalho que lhe foi determinado” (LEBRUN, 2006, p. 282). O problema, por conseguinte, não é propriamente o de que a natureza do vivente esteja desde sempre programada (apesar de que, sim, Lacan sempre combaterá os partidários do instinto), mas, mais uma vez, o de que ela se dê a ver numa totalidade orgânica. Diga-se, assim, que, pelo pouco que é dado a saber através da teoria de Darwin (considerando o enorme horizonte que ela descortina), a vida, em toda a sua complexidade, todas as suas ramificações, todo o seu vasto alcance sobre a superfície do planeta, seria ainda assim uma grande exceção. Em nada o contradiz "(...) a intuição fundamental, exposta na *Origem das espécies*, de que 'o elemento da descendência é o elo secreto de conexão' entre todos os seres vivos, formando um único e mesmo sistema" (PIMENTA, 2018, não paginado). Mas, justamente, a vida, apesar de não representar senão um breve período excepcional na história do universo, detém o privilégio de conservar a sua unidade. Na ausência de um Deus que lhe designe um propósito, essa vida ainda assim corre o risco de erigir para si mesma um outro templo, ao converter-se no Deus de si mesma: não podendo ultrapassar os seus estreitos limites, ela viria a existir inteiramente em função de si, objetivando a sua perpetuação, e nada mais. Ademais, é de se notar que, apesar de ter mergulhado a vida na mais pura contingência, a teoria darwiniana não advoga um mecanicismo que, por intermédio do choque contínuo de uma multidão de corpos, produziria, sob o regime de uma pura aleatoriedade, caracteres, hábitos e formas a distinguir as populações entre si: o processo da seleção natural é cego, de fato, mas isso não o impede de basear-se na potência da vida de engendrar variações condizentes com a necessidade dos organismos de

adaptar-se ao seu meio.<sup>754</sup> Uma tal teoria tem os seus contornos desenhados na encruzilhada entre “(...) a capacidade de reprodução dos seres e a força externa que a limita” (JACOB, 1970, p. 187), ou seja, entre a potência da vida ela mesma e o mundo físico que estabelece os limites de sua perpetuação.

A teoria de Darwin dispõe os lineamentos de uma nova narrativa, cuja estrutura é incrivelmente complexa: história aberta e, como tal, extremamente incômoda pelo sentido que deixa suspenso, ela teria sido escrita em caracteres que devem ser decifrados com a ajuda da geologia e de sua escala de tempo absurdamente estendida (ou, pelo menos, estendida de modo absurdo pelos parâmetros de uma perspectiva humana). Portanto, de certa maneira, cabe dizer que “*A origem das espécies* não é uma história escrita pelo prisma do homem” (PIMENTA, 2018, não paginado). Mas isso só parece ser verdadeiro caso o homem esteja ciente das condições sob as quais ele vem a escrever essa história: se ele não pode conceber a si mesmo como nada mais que um vivente entre outros, a colocar-se, assim, como legatário de uma enorme herança que o torna mais ou menos capaz de adaptar-se ao seu meio, como ele poderá evitar a confusão entre os desígnios da sobrevivência de sua espécie e a própria teorização que possibilita compreendê-los e enunciá-los como tais? Como seria possível conciliar a particularidade dos propósitos humanos e a enorme abrangência – para não dizer a universalidade – dos juízos científicos? Provavelmente por manter em seu horizonte dificuldades como essas, o cientista britânico demonstrava a sua preocupação em não avalizar cálculos irresponsáveis quando dizia, no final do capítulo de *A origem das espécies* dedicado ao tópico da seleção natural, que “ninguém pode prever quais grupos irão prevalecer; sabemos que muito grupos outrora muito desenvolvidos se extinguiram” (DARWIN, 2018, não paginado). Uma vez que a seleção natural evidencie-se apenas por uma longuíssima série que se produz em retrospecto, com a necessária chancela dos fósseis, existe sempre o risco de vê-la incidir, equivocadamente, num ponto em que ela não teria se dado a ver de forma clara, abrindo-se com isso a margem para tomá-la pela sua imagem empalidecida, que seria a seleção de variações populacionais levada a cabo pelos próprios homens: é preciso dizer, assim, que *A origem das espécies* continha já algumas recomendações contrárias àquilo que depois ficou conhecido como darwinismo social. Mas, não obstante diferenciar-se de seu uso extremamente perverso, que se concretiza principalmente nas políticas de eugenia, essa teoria não é

---

<sup>754</sup> O que não quer dizer, por exemplo, que o olho seja fabricado com o claro intuito de possibilitar a visão: antes, a natureza é que seria capaz de produzir uma série de modificações que, muito lentamente, resultam numa forma extremamente complexa como o seria a do olho, o qual, sem cumprir nenhuma função pré-definida, pode mostrar-se vantajoso para a continuidade de uma ou mais linhagens.

exatamente dotada da virtude de evitar outras miragens igualmente problemáticas, e que potencialmente reconduzem a semelhantes perversidades. De acordo com ela, pode-se dizer que, para determinadas populações de primatas, uma faculdade cognitiva mais desenvolvida foi sumamente benéfica, porque as populações mais inteligentes, todas agrupadas sob a denominação de *Homo sapiens*, se mostraram viáveis, tendo passado – pelo menos por enquanto – na provação da seleção natural. Mas a experiência subjetiva desse homem que sabe (como o designa o latim da taxonomia biológica moderna), será ela compreensível inteiramente nos termos dessa vida que se multiplica e se perpetua? É bem verdade que, como vivente, o homem não desfruta mais dos grandes privilégios que lhe estavam reservados na antiga ordem dos seres: em vez de representar uma marca da ascendência divina dos homens, o pensamento racional, por mais raro e vantajoso que possa ser considerado, também se rebaixa à condição de ser uma entre muitas armas que compõem o enorme arsenal da sobrevivência. No entanto, se ele é explicável pelo só jogo da vida de engendrar novas formas de adaptação, que outra coisa ele conseguiria prometer senão a sobrevivência daqueles que melhor sabem realizar o seu cálculo? Desse ponto de vista, como pode um homem escrever uma história por um prisma que não o humano? Bem pode ser que o pensamento racional não se restrinja a uma perspectiva humana porque, em última instância, ele seria um reflexo da própria realidade. Mas, admitida uma tal hipótese, a façanha de escrever essa história, nem que seja somente um de seus fragmentos, se torna ainda mais admirável: ela comprova, com efeito, tratar-se de um indivíduo pertencente a essa espécie que sabe, e, mais ainda, que sabe que sabe (ou seja, que se reconhece em sua qualidade singular de estar consciente, e consciente não só de si e do mundo, mas de sua própria consciência).

Entre uma e outra coisa – a saber, entre afirmar o pensamento racional como simples vantagem adaptativa adquirida por descendência ou como faculdade excepcionalmente desenvolvida de localizar-se no seio da realidade –, a teoria evolutiva oscilaria entre relegar o homem à humildade de seu comum estatuto de vivente e, por outra, exaltar, mesmo que indiretamente, a sua posição única em meio aos animais. Com isso, ela resvala em Aristóteles pelo menos duas vezes, ainda que não o faça simultaneamente, nem de maneira declarada ou mesmo óbvia<sup>755</sup>: uma vez na unidade da vida, e outra na correspondência do ser e do “ser dito” que validaria o pensamento racional. Por seu turno, o grande interesse das conjecturas de

---

<sup>755</sup> O que não impede que, de um ponto de vista lacaniano - ou do ponto de vista que nós queremos aqui defender como sendo o lacaniano -, a teoria darwiniana seja entendida reincidir no aristotelismo justamente por isso: sem ser declaradamente aristotélica, e nem tampouco se reconhecer imediatamente como tendo parte com a maioria de seus pressupostos, ela padeceria das mesmas limitações teóricas no que diz respeito ao real do sexo.

Darwin, que teria conseguido vislumbrar com elas uma perspectiva não-humana da história da vida, é relacionável a expedientes mais característicos da ciência moderna tal como a entendia Lacan (apoiando-se, para tanto, em Koyré): desdobrando as espécies em numerosas populações que se modificam ao longo de um tempo inimaginável, é como se o cientista revivesse o Deus cartesiano para que Ele viesse a desempenhar o papel da necessária ainda que impossível testemunha de um processo que se estende desde o fundo das eras (pelo que se torna viável recuperar a continuidade de uma série que se produz a partir de inscrições subliminares e que se traduzem, de maneira ampliada, em efeitos supra-liminares). A sua empresa teórica não deixa de evocar qualquer coisa da ordem de um espaço de inscrição algébrica, no qual as linhagens e as épocas, subtraídas de uma experimentação imediata pelos sentidos, adquirem dimensões que são desproporcionais de um ponto de vista meramente humano. E esse parentesco com a ciência moderna aparenta estreitar os seus laços no capítulo VI de sua grande obra, intitulado “Dificuldades relativas à teoria”, porque é aí que ele dá vazão a suas mais ousadas ficções: tem-se então a ocasião para formular a hipótese de que órgãos praticamente perfeitos quanto ao desempenho de suas respectivas funções derivem, por uma longa descendência, de estruturas muito mais simples encarregadas de outras tarefas na economia da sobrevivência, como os pulmões dos vertebrados poderiam ser considerados derivar de um “aparato de flutuação ou de bexigas natatórias” (DARWIN, 2018, não paginado) - hipótese a propósito da qual nota-se o estranho fato de que “(...) cada partícula de alimento e comida que absorvemos tenha de passar pelo orifício da traqueia, não sem risco de ser absorvido pelos pulmões” (DARWIN, 2018, não paginado), apontando, assim, nessa alta suscetibilidade dos homens de engasgar com o próprio alimento, para uma imperfeição do *design* humano, explicável segundo a teoria que o enxerga como o produto de uma linhagem antiquíssima em vez de ser a obra pronta e acabada de um artífice divino. É a respeito da vocação poética desse capítulo que Pedro Paulo Pimenta dirá o seguinte: “Tudo se passa aí como se a ideia de metamorfose, tantas vezes central para a tradição literária ocidental, adquirisse pertinência para a compreensão objetiva da experiência” (PIMENTA, 2018, não paginado). Não seria difícil, por conseguinte, concluir que o surgimento de uma estrutura tão intrincada como a do cérebro humano sem sombra de dúvida é situável na ancestral história dos viventes: com a sua habilidade de conjecturar sobre a progressiva transição de uma forma a outra, o cientista é muito bem sucedido em sua proposta de reavaliar a justeza do velho adágio da história natural que se declara como *Natura non facit saltum* [a natureza não procede por saltos]. Mas o pensamento racional continua oferecendo alguma resistência ao império da adaptação: muito embora seja associável ao surgimento do cérebro humano na história dos viventes, ele será

resumível à anatomia e à fisiologia da espécie para cuja sobrevivência uma tal estrutura concorre? Por outro lado, se é assumida a posição contrária, que entende que ele não pode ser confinado dentro desses limites específicos, a sua incrível virtude poética, comprovada nesse autêntico Ovídio moderno em que o autor de *A origem das espécies* se transforma ao tentar construir uma narrativa a partir de uma leitura renovada do testemunho que os fósseis dariam sobre a vida, será ela uma prova definitiva da recapitulação ontogenética da filogênese? Será preciso então imaginar o cérebro humano como uma caixa-preta do voo evolutivo, registro aproximado de um movimento que faz ascender algumas espécies, ao passo em que precipitaria outras no abismo da não-existência por tê-las extinguido? De qualquer modo que se queira ver a questão, parece haver uma contradição insolúvel para essa teoria, contradição que a simples existência do pensamento racional não pode senão trazer à superfície: a de que a certeza da unidade da vida seja intuível somente pelos meios que ele faculta, o que a teoria em questão não pode explicar, a não ser pela postulação de uma totalidade mais assemelhada ao mito do que à ciência.

Esse é com absoluta certeza um dos motivos pelos quais Lacan identifica o sujeito do inconsciente ao sujeito da ciência moderna: à diferença dessa narrativa sobre a continuidade das formas que a vida assume em sua luta pela adaptação natural, as ciências, sim, procederiam por saltos. Isso não quer dizer, claro, que elas não admitam uma reconstituição histórica de suas diversas linhagens, como, por exemplo, a de uma ascendência galilaica para Isaac Newton. No entanto, especialmente com a modernidade, elas progrediriam por descontinuidades traduzíveis em revoluções tanto mais abrangentes quanto mais genéricas e dessemelhantes de qualquer coisa experimentada pelos sentidos sejam as fórmulas literais das leis com que elas se propõem a interpretar a natureza. A seguir as pistas de Alexandre Koyré, Lacan entende que a ciência devém moderna quando ela tematiza os seus objetos teóricos – ou, de outra maneira, quando constitui o seu *subjectum* - através da uma operação significativa, a qual não possibilita apenas a mensuração da natureza, mas também a desobstrução da efetividade daquilo que falta a esta última. Poder-se-ia argumentar, certamente, que a impressão de descontinuidade também afeta a nossa percepção da vida, impressão cuja falsidade caberia ao pensamento racional explicitar: esse seria, afinal, o erro que o homem comete a respeito de si próprio, ao imaginar que a sua forma corporal – para alguns, feita à imagem e semelhança de Deus, para outros, tida como um símile divino<sup>756</sup> – é particularmente apta a assenhorear-se do mundo. Haveria,

---

<sup>756</sup> Recordando uma das adjetivações de que se vale Homero para se referir aos heróis que canta na *Ilíada*. Cf. HOMERO, 2002, p. 33.



portanto, limiares remissíveis a um movimento de auto-diferenciação que só podem ser encarados como absolutos de um ponto de vista totalmente equívoco: a consideração racional, por intermédio do estudo comparado das variadas estruturas dos viventes (que se referem tanto às formas extintas e fossilizadas como às que atualmente existem), faz intuir a sua comum ascendência. Mas, se nos referimos a um momento privilegiado da ciência moderna, compreendemos que o limiar que a formulação do princípio de inércia ultrapassa, quando fundamenta uma compreensão propriamente matematizada da física (isto é, com Galileu e com Newton), não é o de que ele finalmente seja percebido pelos sentidos, porque um tal princípio nunca poderia ser apreciado imediatamente na natureza; esse limiar diz respeito, antes, a que sua não-percepção não obste mais a uma interpretação dos movimentos naturais baseada numa lei tão excessiva. Contrastando com a lei da seleção natural – cuja vigência, a princípio, só pode coincidir com a da duração da vida –, a lei da inércia não encontra na vida nenhum limite, como tampouco haveria qualquer movimento natural capaz de esgotá-la: ela investe o fenômeno físico correspondente ao movimento de uma infinitude que, não obstante ser incomensurável, possibilita uma outra apreciação da natureza, que é qualitativamente nova (a despeito de, sob certos aspectos, privilegiar o quantitativo). Desobrigada de qualquer adaptação porque desproporcional ao estrito condicionamento dos corpos, ela é sem sombra de dúvida uma melhor candidata ao absoluto do que o seria a forma humana.

Não se pode negligenciar que o vazio do sujeito a que se reporta Lacan é aquele que se abre defronte as letras cifradas das matemáticas: ele está preocupado na generalidade que prescreve, digamos, as condições em que seria possível reproduzir um dado experimento científico (posto que um experimento só pode ser caracterizado como tal se, para obter os seus devidos resultados, ele não depende fundamentalmente das particularidades da pessoa que o conduz). Vazio que não é propriamente a anulação de toda vida, mas que, de qualquer forma, a ela não faz necessariamente referência: ele pode tanto fornecer o índice de sua esterilidade, como a oportunidade para que ela se renove, de maneira mais ou menos radical; mas, em todo caso, ele não deriva imediatamente dela. Do ponto de vista que ele franqueia, não é nem um pouco surpreendente ver o homem ser afirmado como apenas mais um animal entre outros: o *Eclesiastes* não tinha qualquer problema em fazê-lo (Cf. *Eclesiastes*, 3: 18 - 22), sustentando, ao mesmo tempo, na aliteração com que a vulgata se pretendeu universal – *vanitatis vanitatum et omnia vanitas* [ vaidade das vaidades, e tudo é vaidade ] –, a enunciação da falta de substância do ser. O *Qohélet*, O-que-sabe (como o traduz Haroldo de Campos), enxerga muito bem as dilacerantes contradições que o saber faz experimentar: “Pois em muito saber muito sofrer/ e

onde a ciência cresce acresce a pena” (CAMPOS, 2004, p. 57). Assim, para a religião judaico-cristã, toda adaptação ao mundo que o saber logra dá-se contra o pano de fundo de uma vaidade insuperável: ela descobre, pois, a falta de substância da realidade cotidiana, que nada mais é que a própria falsidade do semblante de Um sob o qual o mundo se apresenta todos os dias. Mas, em face dessa esterilidade do saber, ela não sabe fazer outra coisa senão evocar uma solução estritamente transcendente, decretando que as configurações do mundo são estruturalmente idênticas e esvaziadas de verdade – o que se diz então como a mesmidade de tudo o que existe sob o sol e por meio da dissolução de todos os viventes num único pó. Ante a denúncia da falta de substância do Um mundano, ela promete um outro Um, celestial, com o qual se identificar e, não raras vezes, se encerrar num Todo. A ciência moderna, por sua vez, solicita ao vazio uma outra função, que é a de dar a ver como a generalidade por ele concernida, em vez de implicar essa esterilidade mundana, torna a realidade inteligível por tê-la colocado sob os auspícios de uma qualidade que, paradoxalmente, se caracteriza através de uma impossibilidade (afinal, como movimento ou repouso indefinidamente continuados, que atestariam a tendência intrínseca dos corpos de permanecerem em movimento ou em repouso, essa sorte de infinito não é perceptível imediatamente na natureza). Isso não significa que a ciência moderna também não corra o risco de negligenciar a transformação intensiva que opera, graças à possibilidade de submeter tudo à lei de um único movimento e de enxergar a realidade como um pobre conjunto de suas variações estruturais: com essa submissão de toda a realidade à objetividade, não demoraria para que não houvesse mais nenhum sujeito.<sup>757</sup> Felizmente para ela, ainda que não o saiba, a sua própria empresa faz menção a uma subjetividade ineliminável, pois o império da Lei que ela decretou não torna inteligível a transformação intensiva que ela pressupõe. Mas, como sugerido há pouco, quando ultrapassa as suas competências específicas, que dizem respeito às transformações intensivas operadas pela literalização do real, ela aparenta não ser mais do que um outro lugar de anulação da vida.

Façamos ver o seguinte, portanto: apesar de lhe ser fundamental a identificação entre o sujeito do inconsciente e o sujeito da ciência moderna, a empresa de Lacan não se confunde

---

<sup>757</sup> De certa maneira, acontece às teorias científicas, como àquela que é inaugurada com o princípio de inércia, que, uma vez estruturada a sua rigorosa lei, elas se apresentem como um todo perfeitamente regulado, não admitindo quaisquer exceções. O exemplo da teoria em questão nos é da mais alta relevância, no entanto, porque ela faz ver que, para surgir, uma tal teoria não pôde simplesmente espelhar o mundo sensível e decalcá-lo coerentemente: o princípio de inércia não é o reflexo exato de nenhum objeto mundano que seja experienciado ou conhecido. Antes, no desenvolvimento que ocasiona na história das ciências, ele explicita algo que Badiou dirá a respeito da “dialética estrutural” em *Théorie du sujet*: “Somente o que faz falta a um Todo pode lhe dar consistência” (BADIOU, 1982, p. 82). Diga-se, então, que esse princípio nos é pertinente porque coloca em causa algo de excessivo, algo que mantém-se sempre como um outro para a objetividade estrita, ou seja, algo da ordem do subjetivo.

com uma submissão da subjetividade aos ditames da objetividade científica. De igual maneira, seria muito pouco honesto acusá-lo de camuflar, sob o disfarce de uma teoria mais ou menos séria, uma fabulação arbitrária a respeito do verdadeiro teor da ciência moderna, como se ele houvesse alegado descobrir um sujeito para a ciência com o único propósito de decretar a sua disciplina a verdadeira ciência desse sujeito: isso seria reduzir o seu pensamento a um truque de mágica barato, como se ele houvesse pretendido fazer passar como ciência nada menos que o *nonsense* de um abracadabra. Dessa ótica, é como se, por simples desonestidade ou grave limitação intelectual, o psicanalista ignorasse que a palavra poética carregada de emoção não teria nunca o mesmo valor que uma proposição científica. Pois bem, de certa forma, não seria incorreto dizer que o ensino de Lacan faz, sim, menção a um *nonsense* que perpassa toda a vida humana, cuja dimensão ele pretende apreender com alguma exatidão. Mas, se se entende por sujeito o grande repositório de tudo o que essa vida comporta de irracional (sobretudo em sua dimensão afetiva), é um tremendo equívoco concluir disso que o seu objetivo teórico seria o de nivelar a inteligibilidade científica com qualquer espécie de *nonsense* emotivo. Em verdade, o seu ensino se quer tão próximo da prática científica moderna porque ele encontra aí a possibilidade de afirmar uma nova relação entre subjetividade, indeterminação e generalidade, ao mesmo tempo em que se permite contestar o direito dos cientistas de pressupor que a unidade da Natureza seja compreensível sob a totalidade das leis por eles divisadas. Alguém talvez possa ouvir aqui os ecos da advertência de Mefistófeles: “Quem visa descrever o que é vivo/ O espírito põe antes fugitivo/ E em mãos fica com as partes: o fatal/ É o vínculo que falta, o espiritual” (GOETHE, 2004, pp. 187 e 189). Mas, para que fique bem claro, sem pretender de maneira alguma resguardar o vínculo espiritual que animaria a Natureza, o que Lacan encontra nas letras cifradas das matemáticas é o que ele acredita ser o melhor antídoto tanto contra essa unidade fantasiosa como contra a totalidade dentro da qual ela seria descrita. É certo que existem diferenças muito significativas entre as metamorfoses conjecturadas por Darwin e aquelas em que pensava Goethe. Todavia, se o método do cientista britânico demonstra ser muito mais seguro, graças ao testemunho que ele modestamente procura às evidências de suas investigações empíricas, não seria prudente negar de pronto a impressão de que, com isso, ele esconde melhor a unidade louvada pelo poeta alemão. Com a teoria evolutiva darwiniana, uma vez que toda a natureza já houvesse sido situada em referência ao movimento dos corpos visíveis, o *nonsense* emotivo não ultrapassaria as fronteiras estabelecidas pelas leis da física, sendo inteiramente explicável de acordo com os automatismos desses mesmos corpos,

engendrados e herdados em meio a um único processo de seleção natural das espécies.<sup>758</sup> De sua parte, a psicanálise tem de intervir nos furos do sentido, não lhe sendo permitido admitir que a narrativa dos sujeitos possa ser suturada com o liame de tais automatismos: para ela, como explicado por Alenka Zupancic, não existe um “grau zero, animal, da humanidade (‘animal humano’), o qual, deixado a si mesmo, funcionaria como uma espécie de piloto automático de sobrevivência e auto-preservação” (ZUPANCIC, 2017, p. 87).<sup>759</sup> É bem verdade que, para-além de uma visão que enxergue o vivente como um simples autômato, a biologia aprendeu a ler um alfabeto a partir do qual “pode ser escrita toda a diversidade das estruturas e das performances que a biosfera contém” (MONOD, 1972, p. 122), concepção que, apesar de valer-se de uma combinatória tão elementar, a qual baseia-se em apenas vinte aminoácidos e quatro tipos de nucleotídeos (Cf. MONOD, 1972, p. 120), não elimina o registro do acaso: essa

---

<sup>758</sup> O próprio Darwin teria se aventurado a abordar o problema nesses termos, como o indica a redação de *The Expression of the Emotions in Man and Animals* [A expressão das emoções no Homem e nos Animais]. A sua inovadora visão a respeito da origem das espécies prometia alguma contribuição na apreciação das emoções e de sua expressão corporal, dado que, em sua época, como era de se esperar, ainda fosse comum desconsiderar a mediação da evolução na relação entre função e órgão, como fica claro na seguinte passagem da introdução da obra há pouco mencionada: “(...) quando leio a grande obra de Sir C. Bell, a sua visão, segundo a qual o homem foi criado com certos músculos especialmente adaptados para a expressão dos sentimentos, me aparece como insatisfatória” (DARWIN, 2009, p. 20). O cientista britânico possibilitava, dessa forma, contrapor-se à ideia então aceita em alguns círculos de uma “linguagem da fisiologia”, tal como defendida pelo Dr. Duchenne (Cf. DARWIN, 2009, p. 12), linguagem que teria sido apresentada ao homem por seu criador. Sob uma outra perspectiva, o nascimento do estruturalismo também responde a problemas dessa ordem: com Lévi-Strauss, tendo em vista a multiplicidade de expressões culturais (as quais também podem ser consideradas perfazer, a partir de outras gramáticas afetivas, outros modos de expressão corporal), especifica-se o inconsciente estrutural como um “órgão” à parte que estrutura todo sentido a partir do não-sentido. Em concordância com certas aspirações científicas, o antropólogo parecia animado pelo desejo de que a existência desse órgão não representasse nenhuma verdadeira exceção ao processo evolutivo, evitando, pois, trazer de volta à cena qualquer coisa semelhante a uma “linguagem da fisiologia”. Lacan, entretanto, explorará seguidamente a contradição de que todo sentido seja mediado pelo *nonsense* desse pretense órgão (não se restringindo, contudo, a uma abordagem organológica): desde então, sobre o critério de Darwin para validar as suas hipóteses a respeito da Expressão - qual seja, o de que elas pudessem explicar o fenômeno tanto nos homens como nos animais (Cf. DARWIN, 2009, pp. 18 e 19) -, vem a pesar uma grave suspeita, porque, se o inconsciente estrutural é um órgão à parte, que estrutura o sentido de uma maneira que não encontraria propriamente um correspondente nos outros animais, surge a possibilidade de que a suposta compreensão das emoções destes últimos não passe de uma projeção humana (o que não significa negar aos animais uma qualidade afetiva, e sim questionar que ela seja passível de conhecimento científico por esses meios, quais sejam, de imediato reconhecimento e identificação de seu teor pelo observador empírico).

<sup>759</sup> Cabe aqui a explicação de Stephen Jay Gould em *The mismeasure of men*: “Erros de reducionismo e biodeterminismo tomam forma em declarações tolas tais como ‘A inteligência é 60 por cento genética e 40 por cento ambiental’. Uma ‘hereditariedade’ de 60 por cento (ou qualquer outra [cifra]) para a inteligência não significa uma tal coisa. Nós não devemos conduzir a questão na direção certa se não percebermos que o ‘interacionismo’ que todos aceitamos não permite declarações tais como ‘um traço x é 29 por cento ambiental e 71 por cento genético’. Quando fatores causativos (mais que um, a propósito) interagem de maneira tão complexa, e em meio ao [processo de] crescimento, para produzir um intrincado ser adulto, não podemos, em princípio, decompor o comportamento desse ser em porcentagens quantitativas de causas fundamentais remotas. O ser adulto é uma entidade emergente que deve ser compreendido em seu próprio nível e em sua própria totalidade. As questões verdadeiramente salientes são a maleabilidade e a flexibilidade, e não uma decomposição falaciosa por porcentagens. Um traço pode ser 90 por cento hereditário, e, ainda assim, inteiramente maleável. Um par de óculos de vinte dólares da farmácia local pode corrigir por completo um defeito de visão que é 100 por cento hereditário.” (GOULD, 1996, p. 34).

concepção não enfrenta maiores dificuldade em rejeitar um determinismo estrito para a hereditariedade genética (Cf. MONOD, 1972, p. 171), pelo que seria perfeitamente capaz de reconhecer que, a despeito de a linguagem e a cultura possivelmente serem inatas à espécie humana, as construções que lhe são próprias não deixam de ser imprevisíveis (Cf. MONOD, 1972, p. 173). Mas Lacan, ao insistir na virtude de esse feito ser realizável devido tão somente a um fato de escrita, continua a apreender o *nonsense* da vida humana nos equívocos do significante, motivo pelo qual ele deverá manter-se em companhia dos poetas:

O único enunciado absoluto foi dito por quem de direito, ou seja, que nenhum lance de dados no significante jamais abolirá nele o acaso - pela simples razão, acrescentamos, de que nenhum acaso existe senão em uma determinação de linguagem, e isso, sob qualquer aspecto que o conjugemos, de automatismo ou causalidade (LACAN, 1998, p. 907).

Digamo-lo de uma vez por todas, talvez a confirmar as piores expectativas que alguns nutrem a respeito do ensino de Lacan: a sua psicanálise não se preocupa em nenhum momento com a evolução das espécies, preferindo manter-se alheia a praticamente todos os jogos que a vida, de acordo com a sua própria lógica e necessidade de adaptação, engendra e perpetua. No entanto, detendo até um ponto aceitável as especulações que uma tal afirmação poderia ocasionar, não podemos falhar em dizer que isso não significa de maneira alguma que o seu ensino dependa de uma negação absoluta da existência dessa lógica e dessa necessidade, bem como da própria evolução das espécies. Seria mais consequente dizer que ele trabalha em seu negativo, ou seja, nos interstícios que franqueiam os espaços que a própria biologia tem de encarar como não sendo regulados por qualquer lei claramente discernível como tal. A esse propósito, convém lembrar que, desde Freud, também a psicanálise fala de uma herança<sup>760</sup>: é por isso que no final de *Totem e Tabu* (Cf. FREUD, 2007, p. 159) encontram-se as célebres palavras de Fausto, as quais rezam que “O que hás herdado de teus pais,/ Adquire para que o possuas” (GOETHE, 2004, p. 85). Mas é preciso ter em mente que essa citação se faz seguir a uma hipótese sobre a origem da cultura, a qual consiste em afirmar a possibilidade de sua fundação sobre a presença contraditória de um pai ausente: um mito, sem sombra de dúvida, mas um mito que, por seus recursos oblíquos, elabora a dificuldade de pensar, não a relevância de que um homem gere um outro homem, e sim a estranha lógica de que um homem possa formar-se na ausência daquele que o teria gerado.<sup>761</sup> Poder-se-ia então reclamar a autonomia

---

<sup>760</sup> Levando adiante, aliás, uma hipótese de Charles Darwin relativa à organização social dos homens primitivos, que, a exemplo de outros primatas, viriam a distribuir-se em hordas. Cf. FREUD, 2007, pp. 127 e 128.

<sup>761</sup> “O estilo é o próprio homem”, diz uma famosa frase de Buffon que Lacan cita logo na abertura dos *Escritos* (Cf. LACAN, 1998, p. 9). A lógica em jogo aqui, precisamente, é uma lógica que tem um claro parentesco com o

da linguagem e da cultura como esferas inassimiláveis a qualquer lógica do vivente (como, aliás, Lacan fez por algum tempo, sobretudo quando privilegiava o simbólico em detrimento do imaginário e do real). Mas, para aceitar integralmente essa solução, deveríamos ignorar que a antropologia estrutural de Lévi-Strauss não necessariamente conflitava com a possibilidade de que a autonomia do significante nada mais fosse que uma forma engendrada pela Natureza, ainda que forma particularmente complexa: mesmo não se prestando à tarefa de ser um espelho do mundo, a linguagem poderia ser entendida ressoar, como um cristal extremamente refinado, os mais diversos níveis de estruturação da realidade, como se as suas vibrações nele repercutissem. De sua parte, o ponto de Lacan nunca foi o de que a subjetividade devesse ser para sempre encerrada na prisão da linguagem: em vez disso, a questão era justamente que esse jogo autônomo dos significantes, não sendo o bastante para situar por inteiro um nome próprio<sup>762</sup>, faça divisar um sujeito. Quando se lê a citação de há pouco, em que ele praticamente declara a sua herança mallarmiana, não é difícil deixar-se capturar pelo seu aspecto “significante”, que atribui o nascimento do acaso como que à só força de um gesto poético. Mas, se se aprecia a passagem de um outro ponto de vista, o que impressiona é a curiosa declaração segundo a qual haveria um “enunciado absoluto”: entrevê-se que, para o psicanalista, indo muito além das divisões que a linguagem suscitaria indefinidamente em seu ensimesmamento “sofístico”, está em causa também um momento “positivo-racional”, propriamente absoluto, que - avancemos - é discernível por meio das formalizações lógico-matemáticas. De certa forma, realmente, da perspectiva da psicanálise lacaniana, a linguagem pode ser encarada como um lugar de exceção, onde se é preso e torturado (para usar uma expressão de que ele se vale no terceiro ano de seu seminário), portanto, lugar em que o homem vem a padecer de afetos sumamente negativos porque esse Outro lhe impõe uma Lei que não tem qualquer proporção com a sua lógica natural de vivente; mas, além disso, haveria uma outra acepção para a patologia, que é a do *lógos* desmesurado de uma paixão do negativo, a manifestar, através da fala do analisante, não só a falta que essa Lei faz testemunhar, mas

---

estilo literário. Vale lembrar, a esse respeito, de uma das *Histórias do Sr. Keuner*, a qual diz, sob a rubrica de “o melhor estilo”: “A única coisa que o sr. Keuner falou sobre o estilo foi: ‘Deve ser citável. Uma citação é pessoal. Quais são os melhores filhos? Aqueles que fazem esquecer o pai!’” (BRECHT, 2013, p. 84).

<sup>762</sup> Lembremos especificamente da passagem de “Subversão do sujeito e dialética do desejo” em que Lacan diz: “Nossa definição do significante (não existe outra) é: um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante. Esse significante, portanto, será aquele para o qual todos os outros significantes representam o sujeito: ou seja, na falta desse significante, todos os demais não representariam nada. Já que nada é representado senão para algo. Ora, estando a bateria dos significantes, tal como é, por isso mesmo completa, esse significante só pode ser um traço que se traça por seu círculo, sem poder ser incluído nele. Simbolizável pela inerência de um (-1) no conjunto dos significantes. *Como tal, ele é impronunciável, porém não sua operação, pois ela é o que se produz toda vez que um nome próprio é pronunciado*” (LACAN, (1960)/1998, p. 833, grifo nosso).

também o excesso que a perpassa e que toma corpo em meio à vida. Assim, para o psicanalista, o importante é que desde a finitude da combinatória dos significantes, da qual surgem os equívocos, a indagação verdadeiramente consequente encaminhe-se a uma circunscrição do real, o qual, em última instância, se escreve como o absoluto da inexistência de uma relação sexual. Absoluto que pode render vãos todos os encontros mundanos, certamente; mas que nem por isso oblitera por completo a abertura de um encontro em que, ao acaso, se insinuaria a possibilidade daquilo que Dante Alighieri celebrizou na expressão *vita nuova*, ou seja, uma vida nova.<sup>763</sup>

### **III. 12. A dupla articulação que o marxismo e a psicanálise encontram para o sujeito: inexistência de uma proporção tanto na política quanto no amor**

Nós chegamos a um dos momentos mais importantes de nossa argumentação: aquele em que vemos perfeitamente bem o porquê de Lacan, a despeito de não indicar nada de novo na sequência das lutas políticas revolucionárias, ter causado uma renovação tão significativa do horizonte teórico de um comunista de tal forma militante como o era Badiou na década de 1970. O que está em questão, portanto, é a possibilidade de afirmar, de maneira francamente inédita, a relevância da subjetividade em suas relações com a verdade: com Lacan, tem-se uma teorização do sujeito que olha diretamente nos olhos perscrutadores da ciência e não desvia o olhar, clamando, aí sim, por um registro próprio. Se a proposição "não há relação sexual" possui uma dimensão eminentemente subjetiva, ela certamente não a possui no sentido de ser inteligível apenas sob uma perspectiva humana: a sua escrita tem de mostrar-se excessiva mesmo para o olhar desapaixonado que não capta no comércio sexual dos animais senão a ordem cega da reprodução das espécies. Resumidamente, diga-se, então: Lacan é tão importante para Badiou porque ele possibilita um novo acesso ao real. E o real é a abertura, concernente tanto ao sexo como à política, que mostra que o sujeito, por uma ou por outra via, de muito transborda o jogo viciado das heranças, não importando as regras particulares que o estruturam (sejam as da adaptação, as da cultura ou as da economia política): quando se interroga os entes para quem o real efetua essa abertura, é preciso sustentar que o legado que

---

<sup>763</sup> Está antecipada aqui uma consequência que muito mais tarde Badiou desenvolverá como sendo a da "imanência das verdades", nome de um seminário ministrado em 2012, e também o título do último tomo de *L'Être et l'événement*. Esse desdobramento ulterior remonta, como sugerimos com a nossa argumentação, a determinados aspectos do ensino de Lacan e a seu desdobramento em *Théorie du sujet*. Distante de ser um simples detalhe anedótico, diga-se que a capa de *Théorie du sujet*, publicado em 1982, reproduz o quadro de Henry Holiday, intitulado "Dante and Beatrice", em que se representa um (des)encontro entre Dante Alighieri e Beatriz Portinari. O detalhe não é anedótico porque, em *Vida nova*, Dante diz que, após o seu encontro com Beatriz, dali "(...) em diante, o Amor tomou conta da minha alma" (ALIGHIERI, 2006, p. 19).

lhes transmite a geração anterior não representa um obstáculo intransponível para a emergência de uma verdade (o que quer dizer, por outra, que a verdade emerge justamente em meio à intrincada ganga dessas e outras regras, podendo superar, no entanto, a repetição por elas prescritas). Por isso é que, mesmo que não se ocupe propriamente do gozo, a dimensão estranhamente luxuriante deste - a qual impõe defini-lo antes como o que não serve para nada (Cf. LACAN, 1985c, p. 11) - torna-se de algum modo pertinente para o filósofo. Por meio dela, entende-se melhor que a verdade não é algo de alheio à realidade, não é uma transcendência que se opõe a toda imanência, porque o sujeito toma corpo no mundo: “Que haja corpo, isso não garante de maneira nenhuma que haja sujeito, nem para o corpo animal, nem para o corpo institucional. Mas que haja sujeito, que se *encontre* um sujeito, exige o suporte de um corpo” (BADIOU, 1982, p. 306). Pode-se até concluir que é por isso que *Théorie du sujet* não se chama *Théorie du sujet politique*, apesar de os seus esforços estarem concentrados majoritariamente na política: a psicanálise lacaniana já havia dado suficientes indícios para o filósofo de que o sujeito se insinua em mais de um campo. Quanto à sua convergência no real divisado pelo psicanalista, não privemos, pois, o filósofo da palavra:

Porquê, desde Marx-Lênin-Mao e de Freud-Lacan, essa teoria indivisa e mascarada [do sujeito]? Será preciso transpor a ponte de asnos – horror! – do freudo-marxismo? Não, porque não é da conciliação das doutrinas de que se trata, nem mesmo por um segundo. Tudo se sustenta no real, mas o real que é o nosso, por seu turno, não se sustenta senão no seguinte: (...) há dois sexos; (...) há duas classes (BADIOU, 1982, p. 133).

Com o sexo e com a classe política, tem-se uma dupla desproporção. Ou ainda, trata-se da inexistência de uma relação que se apresenta sob duas modalidades: dupla ocasião de formalização e divisão do processo de uma verdade.

Nessa dupla localização do registro subjetivo, escancara-se sem pudor o paralelismo entre Badiou e Lacan (aliás, tal como o entendia e o manifestava o próprio filósofo no final da década de 1970). Mas a saída escolhida para trabalhar esse paralelismo é um tanto original, porque ela não consiste propriamente em exigir do sujeito que vem à cena em uma dessas circunstâncias que ele se dirija sem mais para o palco onde poderia vir a figurar na outra. A existência da psicanálise lacaniana, reiteremos, não é entendida como um signo obscuro de que a política tal como antecipada pelos marxistas seria possível: nada parece indicar que os analisantes que frequentam a sua clínica tornam-se mais propensos à *práxis* revolucionária. Como se leu há pouco, o freudo-marxismo (ou bem, se se pode ir mais longe, o lacano-leninismo-maoísmo) não desperta no filósofo nada mais do que o horror. Mas a originalidade



de Badiou reside exatamente em que essa descontinuidade não impossibilite uma mesma abordagem para o sujeito em sua dupla localização. Com efeito, na mesma página de *Théorie du sujet* em que o freudo-marxismo se apresenta como indesejável – ironia das ironias! –, o filósofo assevera: “A verdade é que não existe senão uma teoria do sujeito” (BADIOU, 1982, p. 133). Que as duas tradições teóricas, a psicanálise e o marxismo, sejam reconhecidas como inconciliáveis uma com a outra, isso não obsta a que o filósofo chegue a apreender uma mesma lição a partir de ambas: desde essas duas séries de nomes – quais sejam, Freud-Lacan e Marx-Lênin-Mao –, engaja-se um sujeito que, tal como o espírito hegeliano, estaria investido da potência de dividir a história de um mundo porque faz valer uma infinitude no seio da própria realidade; mas, em ambas as teorias, pela localização diversa que cada uma delas providencia para esse sujeito, o poder da dialética de dividir um mundo deixa de ser reconhecível pelo só trabalho do filosofar e se transfere, de maneira a colocar em causa uma nova *práxis*, para circunstâncias irreduzivelmente singulares, porque a reconciliação não é mais uma prerrogativa do discurso filosófico. Percebe-se, assim, que essas duas tradições de pensamento contradiriam o sonho filosófico de uma transparência do sujeito a si mesmo, tal como acalentado de Descartes a Hegel. O que quer dizer que o sujeito não é dado a ver pela filosofia nem imediata e nem totalmente, devendo ser localizado numa determinada circunstância. Nas palavras do próprio Badiou: “O tempo de Marx, o tempo de Freud, reside nisso [, a saber, em] que o sujeito não é mais dado, mas deve ser encontrado” (BADIOU, 1982, p. 295). Quando o verdadeiro não é mais o todo, e nem é alcançado por qualquer reflexão solitária, esse é precisamente o instante em que se torna apreensível a subversão histórica que a psicanálise (e o marxismo) teria(m) operado sobre a filosofia:

Se a filosofia clássica, porque mantinha mais ou menos intactas as estruturas da razão, perguntava-se, chocada, “como o erro era ainda possível?”, depois da psicanálise, a pergunta parece se inverter e ganhar a seguinte forma: “como ainda é possível dizer alguma verdade?” (IANNINI, 2013, p. 137).

É por isso que se exige o “trabalho árido e esclarecido da política e da análise” (Cf. BADIOU, 1982, p. 296), a saber, porque nem ao sujeito da luta de classes e nem ao sujeito do inconsciente o ser pretensamente animado pela organicidade do *lógos* poderia bastar.

Conclui-se facilmente que se está muito distante da expectativa dos jovens althusserianos de encontrar uma mediação entre o marxismo e a psicanálise através da

elaboração de uma nova teoria dos discursos.<sup>764</sup> Ao preservar a irreduzibilidade da prática política, mantendo inconciliáveis o marxismo e a psicanálise, a prática que Badiou visa não coincidirá jamais com a da discursividade analítica. Em outras palavras, isso quer dizer muito simplesmente que o aporte teórico que ele procura a Lacan não é o de um sujeito da enunciação. O mais surpreendente, contudo, é que o ensino lacaniano de certa maneira tenha antecipado esse problema, porque, a certa altura de sua trajetória, o recurso topológico do nó borromeano – pelo motivo de atar-se apenas no entrelaçamento simultâneo dos três registros que constituiriam a subjetividade, ou seja, o imaginário, o simbólico e o real, sem os quais, rompendo-se o elo de qualquer um dos três, ele vem a desaparecer –, um tal recurso, dizíamos, resulta numa espécie de descentramento do simbólico. Ou seja, a linguagem, se bem que concebível como via de acesso privilegiada ao inconsciente, não evoca uma ontologia que lhe seria própria (apesar de deslocar violentamente a ontologia clássica, por fazê-la confrontar-se com uma *hontologie*, isto é, com a vergonha de que o significante tão facilmente produza um equívoco a respeito de seu próprio estatuto). Mas, contraditoriamente, esse nó difícilíssimo, em que Badiou se esforçará para tramar a sua teoria do sujeito, uma vez que seja atado tendo em vista a prática política, não pode mais restringir-se aos limites da psicanálise lacaniana. Ficam entrevistados, assim, os lampejos de uma teoria do sujeito pós-lacaniano. Mantendo esse aspecto em nosso horizonte, cabe lembrar que, muito embora Lacan tenha indicado a via de um novo “momento positivo-racional” para a dialética, com a possibilidade de formalizar o impossível, existe uma “bem polida sofisticada” da qual nunca se está completamente a salvo na circunstância analítica: a inexistência da relação sexual tende a precipitar os sujeitos numa trama infinda de equívocos. Como havíamos entrevisto, nesse sentido, a política da psicanálise se pretende muito mais modesta que a dos marxistas, e isso não só quanto à superação do capitalismo. Recorramos mais uma vez, com o fim de perceber esse aspecto, a uma observação muito instrutiva de Checchia: “Lacan também não escondia as limitações da análise, chegando a dizer, por exemplo, que ‘esses bons efeitos [da análise] duram apenas um tempo, mas é sempre uma trégua e é melhor que não fazer nada’” (CHECCHIA, 2015, p. 390). Essa ambivalência, que ressalta o momento de inconclusão de um processo de verdade, como se a inexistência da *Aufhebung* fosse o equivalente perfeito da inexistência de qualquer superação dos impasses que adviriam às contradições experimentadas pelo sujeito, em mais de uma ocasião ela fez

---

<sup>764</sup> O que certamente não significa a inexistência de uma relação entre essa expectativa e a teoria do sujeito de Badiou. Para uma apreciação que trate mais cuidadosamente da questão, Cf. o texto de Bruno Bosteels, “Alain Badiou’s theory of the subject” [“A teoria do sujeito de Alain Badiou”].

suspeitar da justeza de falar de dialética quando se está discutindo o pensamento de Jacques Lacan. Na coletânea de ensaios *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*, em dois textos escritos por dois grandes dialéticos brasileiros, aponta-se exatamente nessa direção. Uma vez em “Hegel no espelho do Dr. Lacan”, em que Paulo Arantes afirma que a “(...) ‘dialética’ em questão” - redigida assim, entre aspas – “não pode ter fim, sendo então a expressão de uma decepção permanente, induzida e assumida, onde nada se acumula a não ser o negativo, porém sem reviravolta final” (ARANTES, 2002, p. 73). E outra vez mais em “Dialética e psicanálise”, em que Ruy Fausto declara que se, na terceira parte de seu próprio ensaio, “(...) os textos de Lacan serviram para em alguma medida ‘dialetrizar’ as análises de Freud, nesta quarta parte, pelo contrário, o lacanismo aparece assim antes como bloqueio da dialética” (FAUSTO, 2002, p. 142). Diante dessas suspeitas, deveremos sustentar, junto a Vladimir Safatle, que a escrita da inexistência de uma relação sexual, por mais contra-intuitivo que isso possa afigurar-se, na verdade tangencia o momento efetivamente “positivo-racional” da dialética:

*Fracassa-se uma relação sexual quando o outro não se submete todo ao pensamento fantasmático. E, em uma perspectiva dialética, a experiência desta não-submissão nos abre à possibilidade da relação sexual e do acesso ao objeto. Isso explica porque se faz necessário fracassar a relação sexual para que ela seja possível* (SAFATLE, 2006, p. 134).

Sob um certo aspecto, o processo de verdade iniciado pela análise deverá sempre permanecer inconcluso, de fato. Mas isso não é exatamente um defeito, porque esse processo de verdade diz respeito a uma outra prática que não aquela em que se confrontam, através do discurso, analista e analisante.

Pelo fato de Badiou ter encontrado na psicanálise lacaniana um novo acesso ao real, segue-se que o exemplo que ele tem no ensino de Lacan é também o de uma nova ética: o trabalho esclarecido da análise e da política faz-se necessário porque, em vez de se fundar sobre a evidência dos dados empíricos ou sobre uma reflexão que soubesse deduzir a si mesma sem o amparo de quaisquer outros pressupostos, ele depende da decisão dos analistas e dos militantes partidários de levar adiante uma prática que, a princípio, não teria garantias. Mas a prática a propósito da qual o filósofo reconhece que a psicanálise faz menção ao sujeito não é apenas a da interpretação do inconsciente. Em *Théorie du sujet*, pouco antes de advogar a unidade da teoria do sujeito, Badiou explica sob que circunstâncias o psicanalista francês teria falado da *Aufhebung* como nada mais do que um sonho de filosofia: “Lacan fala de história

aqui, e, como lhe convém, de história de amores” (BADIOU, 1982, p. 131). Ao perseguir o rastro que essa pista quase que solitária faz adivinhar, entende-se que, para Badiou, a localização do sujeito tal como encontrado pela psicanálise tem o que ver com o amor. Trata-se, como seria de esperar, de um amor dividido, que nenhuma *Aufhebung* poderia reconciliar:

É questão [, na ocasião em que Lacan se refere à *Aufhebung*,] de elucidar aquilo que de absolutamente novo fez acontecimento [*événement*] no século XIII sob o nome de amor cortês. Ele [Lacan] responde que lá alguma coisa se cinde, algo cuja vitalidade nenhuma reabsorção superior alterará (BADIOU, 1982, p. 131).

Amor condenado a declarar-se em face da distância infinita que se interpõe entre os dois sexos, ele não está de maneira alguma prevenido do risco de construir-se como uma ponte imaginária, obra fantasiosa que o Um logra ao reconduzir cada território insulado a domínios que seriam desde sempre os seus. Sem sombra de dúvida, esse é um dos sentidos possíveis que depara a interpretação da seguinte proposição de Lacan, proferida no vigésimo ano de seu seminário: “O que vem em suplência à relação sexual, é precisamente o amor” (LACAN, 1985c, p. 62). Existe, portanto, uma interpretação dessa proposição que coloca a ênfase em seu valor narcísico: por muito pouco, o amor não se converteria integralmente em nada mais que uma peça a ser encenada na corte, espetáculo afetado em que reinam as paixões fingidas, e tanto mais dispostas às armadilhas do fingimento quanto mais se permitam crer sinceras. A bem da verdade, esse aspecto está pressuposto no elogio do não-amor por meio do qual, em *Théorie du sujet*, Badiou entende que os cientistas, os psicanalistas e os militantes políticos buscam depurar a sua prática em meio a suas respectivas sociedades: entre seus pares, eles professam o que às vezes toma a forma de uma “desconfiança polida” uns para com os outros, a traduzir, assim, um “não-amor essencial”, que é capaz de veicular a força de uma singularidade e trazer consigo a novidade que efetivamente divide (Cf. BADIOU, 1982, p. 58). De igual maneira, o indivíduo pode advir como sujeito precisamente quando sabe não amar muito a si mesmo, o que respaldaria o desprezo votado por Pascal contra o eu [*moi*], e apontaria para a justeza do princípio lacaniano de que o isso [*ça*] faça um Eu [*Je*] (Cf. BADIOU, 1982, p. 59). No entanto, surpreendentemente, haveria um equívoco em torno do significante amor, e – o motivo para que isso seja surpreendente – equívoco através do qual se entrevê uma reviravolta positiva: a despeito de ser pensável como essa modalidade imaginária de gozo das próprias fantasias, o amor seria também a prática que dá-se em confronto persistente com a diferença absoluta dos

sexos. O amor cortês, aliás, que Badiou diz ter feito acontecimento no século XIII<sup>765</sup>, nada tem que ver com a mascarada de salão com que se divertem, arruinando-se, os cortesões: antes, ele é a elaboração poética, bem atinente ao corpo do significante, que se ocupa de tematizar a distância intransponível entre o amante e a amada. Suplementação fantasiosa quando alimenta a crença de que seria possível fundir os amantes em uma unidade perfeita, o amor oferece uma outra face ao reconhecer que o Dois é verdadeiro desde que não seja derivado da soma de cada um dos sexos. Para retomar, num sentido ligeiramente modificado, uma expressão muito feliz criada pelo escritor cubano Guillermo Cabrera Infante, diremos que a verdadeira prática do amor colocaria em cena o "absoluto relativo ao dois" (Cf. INFANTE, 2010, p. 10).

No início da década de 1980, como se pode ver, Badiou ensaiava uma leitura bastante ousada do psicanalista francês, e isso mesmo para os parâmetros atuais da recepção do pensamento lacaniano. Para percebê-lo, não seria preciso muito mais do que a recordação de que uma chave interpretativa amplamente utilizada para acessar o tópico da infinita diferença dos sexos na psicanálise lacaniana é a que fornece o guardião de seu texto, Jacques-Alain Miller, para quem "*não há relação sexual* quer dizer que o gozo no fundo é idiota e solitário" (MILLER, apud BALMÈS, 2007, p. 105). Problema que está muito longe de encontrar-se resolvido em searas um pouco mais heterodoxas, onde a polêmica também deixa ver trilhas inconclusas. Quanto a isso, justamente, observemos que, em nota de rodapé a um ensaio de *Dieu, le sexe et la vérité* [*Deus, o sexo e a verdade*], de 2007, François Balmès explica que, tal como Colette Soler, ele também registra no seminário XX uma mudança de tom no que diz respeito à abordagem do amor pelo psicanalista francês; porém, diferentemente dela, ele não acredita que essa abordagem continue sendo "compatível com a manutenção de seu caráter puramente narcísico": "Nós não estamos tão seguros quanto ela de que Lacan, a despeito de tantas declarações depreciativas, jamais tenha sido um entusiasta do amor" (BALMÈS, 2007, p. 130). De sorte que, então, o problema pode ser formulado da seguinte maneira: "O pensamento do amor em Lacan é assombrado pela questão: pode haver um amor que não seja puramente narcísico, capturado pelas redes do imaginário?" (BALMÈS, 2007, p. 143). A escolha de Badiou, portanto, mesmo que esteja muito distante de ser inequívoca, pretende levar Lacan até o extremo de um novo momento positivo-racional do pensamento da divisão que seria a dialética, momento que não seria, no entanto, indiferente a algumas das ideias mais importantes do ensino do psicanalista. E, coincidência ou não, o mesmo François Balmès que

---

<sup>765</sup> Acrescente-se que, no ensino de Lacan, o amor é vinculado ao *événement*, o acontecimento, em pelo menos uma ocasião, a saber, no seminário 21, intitulado *Les non-dupes errent*. Cf. LACAN, 1973/74, p. 27.

havia escrito junto a Badiou um pequeno livro sobre a ideologia, defenderá, em circunstâncias outras (que nada têm que ver com a militância política), a pertinência de falar do amor no ensino de Lacan. É a esse respeito, aliás, que ele descortina toda uma dialética em que Lacan figuraria quase como o momento do Saber Absoluto de uma outra *Fenomenologia do espírito*: ao comentar o livro de Jacques Le Brun, *Le pur amour – de Platon à Lacan* [*O puro amor – de Platão a Lacan*], Balmès assinala a sua inspiração autenticamente hegeliana (Cf. BALMÈS, 2007, pp. 166 e 167), manifesta na decisão do autor de apreciar o psicanalista como princípio e fim de uma série de figuras históricas em que se desenvolve uma certa temática, qual seja, a do puro amor. Nessa série, Lacan apareceria como termo final de uma sequência que não só permite relê-lo, mas que ele também faz ler sob uma nova luz: “Como o saber absoluto, Lacan, no livro, é a uma só vez a última figura da série e a figura de fechamento que lhe permite a inteligibilidade - não que a história se detenha nele, mas é a última historicamente produzida” (BALMÈS, 2007, p. 166). Sequência que compreende o Platão de *O Banquete*, Moisés e São Paulo, sem falar no Santo Agostinho que distinguia entre o gozo [*frui*] e o uso [*uti*], ela deixa-se pensar verdadeiramente como o desenvolvimento do puro amor a partir do comércio singular de ideias que, em fins do século XVII, entretiveram Fénelon e Madame Guyon: a partir do encontro dessas personagens históricas, nasce de fato o projeto de Fénelon, que se manteve apenas esboçado, de escrever uma obra sobre o puro amor. Uma tal hipótese interpretativa, a qual constitui uma nova sequência dialética ao alinhar o psicanalista com um momento incrivelmente peculiar da tradição mística do cristianismo, aparenta contrair as feições de um mero exercício de erudição acadêmica: no limite, essa nada mais seria que uma curiosidade intelectual alcançada pela pesquisa diletante, a qual, por seu turno, talvez satisfazendo as veleidades nacionais dos franceses, autorizaria declarar Lacan um descendente legítimo de Fénelon (como se a boa apreciação de um requeresse o gosto refinado que o outro teria possibilitado cultivar). Inserir o psicanalista na linhagem de uma obra que nunca veio à luz – a “grande síntese sobre o puro amor não será escrita; sem dúvida, ela não poderia sê-lo” (LE BRUN, 2002, p. 211) – parece ser uma empresa ainda mais desprovida de sentido, posto que a problemática do puro amor é de tal maneira radical que nem a filosofia, e nem mesmo a teologia, saberia dar-lhe um fim adequado. Contudo, para-além dessas impressões, essa problemática que se desenha através da reconstituição de uma outra série dialética que não a hegeliana coloca em causa a alteridade do amor de maneira verdadeiramente decisiva para o ensino de Lacan.

Como de certa maneira o destaca Balmès, seria possível enxergar nessa problemática o papel desempenhado pelo ateísmo absolutamente singular de Lacan (Cf. BALMÈS, 2007): a saber, aquele que se caracteriza pelo ato de servir-se de Deus para melhor abandoná-lo. Assim, a mencionada problemática evidencia a sua importância no instante em que faz entrar em jogo o arbítrio de um Deus soberano, comparável de certa maneira ao Deus absolutamente equívoco de Descartes, mas que, nessa outra circunstância, ajuda a configurar a problemática do puro amor no momento em que Fénelon toma notícia do

ato último dos místicos, [que seria o d]a suposição impossível: no caso de, por [uma suposição] impossível, Deus condenar aquele que o houvesse amado, o homem deveria continuar, apesar dessa condenação e da perda de toda recompensa possível, a amá-lo com um amor então perfeitamente puro e desinteressado (LE BRUN, 2002, p. 126).

Esse puro amor, que instala-se numa “visada paradoxal”, pois ele se faz acompanhar de “(...) destruição e perda do sujeito do amor em seu objeto, desaparecimento que é o termo e o critério de sua pureza e de sua perfeição” (LE BRUN, 2002, p. 159), ele seria um amor de uma entrega completa, em que não existe mais espaço para o narcisismo porque não resta mais nada do eu [*moi*] a ser conservado em seu exercício. Ou, como o precisa o comentário de Balmès: “A pureza do amor, fora de toda utilidade, interesse, recompensa e punição, fora mesmo de toda perspectiva de sacrifício, é realizada por essa experiência do desejo, do desejo desinteressado” (BALMÈS, 2007, p. 181). Dessa perspectiva, ocupar-se de uma obra que nunca houve não representaria nenhum verdadeiro absurdo: “Como o indicou muito bem Jacques Le Brun, o fato notado por Lacan, de que essa teoria não pode se formular sem se contradizer, não o foi para condená-la, mas contém antes o apelo a um pensamento e a um dizer à altura do impossível” (BALMÈS, 2007, p. 207). O impossível, aqui, está implicado por um amor que se vota ao outro enquanto tal, em sua alteridade mesma. Daí a importância do gesto sumamente contraditório de servir-se de Deus para melhor abandoná-lo: quando indaga uma alteridade absoluta e a entrega completa que ela torna passível de hipótese, o psicanalista indicaria que, ainda que Deus não tenha substância, não sendo um Outro de quem fosse esperável qualquer recompensa, esse nome impossível faz experimentar algo de completamente outro que, não obstante as probabilidades tendentes a zero, teria lugar nesta vida.<sup>766</sup> O que, diremos mais uma vez, é comparável àquela espécie de momento inaugural da ciência moderna, a dar-se com o surgimento de um *Ego* absolutamente despido de determinações mundanas que constrói as suas

---

<sup>766</sup> É nesse sentido preciso que se diz, no ensino de Lacan, que mulher é um dos nomes de Deus. E é também por isso que a política da análise favorece o lado da mulher: “A política do psicanalista é, portanto, solidária à posição feminina” (CHECCHIA, 2015, p. 360).

cadeias de raciocínio bem ordenadas fiando-se na certeza de que Deus não o enganaria quanto à adequação de seus pensamentos à realidade percebida: apesar de a matematização do mundo físico não ser decorrente de nenhuma evidência absoluta ou inequívoca, ela será capaz de render este mesmo mundo como tendo parte com o infinito. Podemos ler por esse prisma, sem qualquer prejuízo, a seguinte declaração de Balmès: "A experiência analítica, mas não só ela, fornece assim frequentes exemplos de que é ao ter levado uma formulação a seu extremo que se faz surgir a verdade oposta enfim possível" (BALMÈS, 2007, p. 211). E, entendamos bem, é essa disposição de lidar com o impossível que vincula o filósofo Alain Badiou ao anti-filósofo Jacques Lacan.

**III. 13. Anti-filosofia como prevenção contra a vinculação essencial entre *philos* e *sophos***  
Não podemos evitar mencionar aqui como é estranho que um vínculo tenha se estabelecido entre Badiou e Lacan. A seguinte declaração do filósofo, que consta de *Théorie du sujet*, em nada contribui para diminuir essa impressão: "Eu não aprovo – e o digo francamente – o desdém em que os sectários de Lacan têm a filosofia, registrada univocamente no imaginário. Eles jactam-se de ser valentes anti-filósofos" (BADIOU, 1982, p. 250). Essa referência aos "valentes anti-filósofos" – se não irônica, sumamente desconfiada – deve ser uma prova suficiente de que, quanto às aspirações da filosofia, uns e outros não estavam exatamente de acordo. Com efeito, estando ciente desse desacordo, é o puro amor que melhor explica como um tal encontro impossível, a dar-se entre um filósofo e um anti-filósofo, na verdade acontece a propósito do impossível. Tendo isso em conta, talvez convenha ser um pouco mais literal, sobretudo quando se está apreciando o pensamento de Lacan: a sua anti-filosofia admite ser interpretada como o posicionar-se contrariamente ao *sophos*, o saber, que o *philos*, o amor, supostamente entesoura em seu âmago. E, mais uma vez, é o anti-aristotelismo de Lacan que se afirma aqui. De saída, nós reconheceremos que a insistência nesse tópico pode causar algum espanto nos leitores mais experientes de Lacan, afinal, de acordo com as referências que guiam o ensino dele próprio, a *práxis* e sua conformação ética teriam uma primeira formulação no pensamento aristotélico. No sétimo ano do seminário, viabilizando o pensamento de uma ética da psicanálise, de fato, ele não só o diz, como o diz com uma admiração confessa:

De todos aqueles que fizeram antes de nós a análise de uma ética, Aristóteles situa-se entre os mais exemplares e seguramente os mais válidos. A leitura de sua obra é apaixonante, e só posso aconselhar-lhes com insistência, como um exercício, a tirarem a prova disso – vocês não se entediarão nem um instante (LACAN, 2008c, p. 32).



Como o observa Guy Le Gaufey, no texto “Lacan-Aristote, aller-retour” [“Lacan-Aristóteles, ida e volta”], em que se discute as idas e vindas das ideias do estagirita no ensino de Lacan, se o nome Aristóteles fosse recenseado em suas muitas menções pelo psicanalista, ele muito provavelmente “ficaria bem colocado no pódio do *Index nominum*” (GAUFEY, 1992, p. 384). Contudo, quanto ao sétimo ano do seminário, a perspectiva aristotélica serve apenas de contraponto, como não deixa de observar Christine Buci-Glucksmann em seu texto “Lacan devant Aristote” [“Lacan diante de Aristóteles”]: “Mas essa articulação do *ethos* não servia senão como ponto de partida conceitual para melhor diferenciar a ética da psicanálise, que encontra sua verdadeira origem no ‘entre-duas-mortes’ do trágico grego” (BUCI-GLUCKSMANN, 1992, p. 365). E, apesar das idas e vindas, segundo o que nota, por sua vez, Gaufey, por mais que haja interlocuções relevantes com o filósofo grego no ensino do psicanalista, em 1978, Lacan é muito assertivo na oposição que ele move aos que chama de “freudo-aristotélicos”, deixando claro que não haveria traço de topologia em Aristóteles (Cf. GAUFEY, 1992, p. 389). De sorte que, ao mesmo tempo em que é citado diversas vezes por Lacan, atitude em que seria possível divisar uma proximidade na formulação dos problemas que ocupam um e outro, Aristóteles é provavelmente o filósofo contra quem o psicanalista se previne mais cautelosamente – prevenindo-se, assim, do ser que o estagirita cinge em sua unidade. Dessa maneira, mesmo que no vigésimo ano do seminário ele remeta à *philia* aristotélica como um possível antecedente da problemática do puro amor<sup>767</sup> – posto que o estagirita já houvesse considerado uma relação afetiva ao outro que não fosse derivada do amor a si<sup>768</sup> –, é compreensível que essa referência não seja levada mais adiante, pois ela aparece no exato momento do ensino do psicanalista em que a lógica clássica será deposta em favor de um outro posicionamento em face do ser considerado quanto à sua causa e à sua consistência.

Conceda-se a excelência de Aristóteles na sua maneira verdadeiramente inovadora de propor a abordagem da ética como uma *práxis*, e isso, contudo, não impedirá Lacan de sublinhar, desde o sétimo ano do seminário, a existência de uma desproporção irreduzível entre Freud e o estagirita – para quem, aliás, questões relativas à ordem sexual não seriam

---

<sup>767</sup> Cf. LACAN, 1972/73, p. 61.

<sup>768</sup> No livro *Philia – la notion d’amitié dans la philosophie antique* [*Philia – a noção de amizade na filosofia antiga*], pouco depois de explicar que, para Aristóteles, a *philia* (entendida como amizade) não é derivada de qualquer *philautia* (que se traduz como amor a si), Jean-Claude Fraisse depreende uma consequência que repercutiria nas filosofias contemporâneas cujo enfoque privilegia a intersubjetividade: “Está, portanto, fora de dúvida que, já para Aristóteles, a diferença entre minha relação aos outros homens e minha relação aos objetos do mundo tem um alcance ontológico, e que a passagem da ideia de amigo como duplo de mim mesmo àquela de uma associação anterior a todas as projeções recíprocas deve ter consequências decisivas para a definição de uma vida feliz, que é ao mesmo tempo aquela de nossa mais autêntica existência” (FRAISSE, 1974, pp. 244 e 245).

contempladas pela ética, pois, antes, constituiriam “anomalias monstruosas” (Cf. LACAN, 2008c, p. 15). Com efeito, o filósofo antigo estava perfeitamente ciente de que, sendo uma *práxis*, a ética visa alcançar um fim próprio, objetivando com isso dar lugar a uma ação bem sucedida (Cf. AUBENQUE, 2003, p. 161). A essa perspectiva, acrescentava-se uma outra característica, a qual acarreta uma série de dificuldades, por entrar em conflito com as pretensões da filosofia de pensar racionalmente os seus problemas: a característica em questão é a de que a ética sempre tem de lidar com circunstâncias singulares, donde a necessidade de considerá-la em referência a um tempo oportuno, um *kairos*, que se subtrai a toda ciência estrita porque não seria completamente antecipável pela razão. É em meio a essas dificuldades que teriam se desenvolvido as investigações éticas de Aristóteles, da *Ética Eudêmia* à *Ética Nicomaquéia*. Delas, resulta uma questão sobre o senso que saberia reconhecer e aproveitar a oportunidade em que uma deliberação [*bouleusis*] e uma escolha [*proairesis*] conformariam uma ação propriamente ética, questão que um grande especialista nessa filosofia, Pierre Aubenque, sintetiza do seguinte modo: “Qual ‘senso’ que, como vimos, não é ciência e tampouco unicamente favor divino, nos permitirá fazer o bem no tempo, ou seja, a tempo, *en kairo*?” (AUBENQUE, 2003, p. 170). A resposta de Aristóteles foi dada com a prudência, a *phronêsis*: esse “senso” é o que conviria aos homens, uma vez que, estando sujeitos a um mundo repleto de contingências, onde o caos nunca viria a ser completamente submetido à ordem, eles não podem valer-se da sabedoria, que é adequada somente à eternidade (Cf. AUBENQUE, 2003, p. 156). Como o indica a sua etimologia, a ética se veria relacionada ao caráter do homem, o seu *éthos* – que, por sua vez, não seria “senão um conjunto de hábitos (*éthe*)” (AUBENQUE, 2003, p. 211) –; mas, na filosofia que ora discutimos, esse caráter é então apreciado sob uma certa perfectibilidade, porque, a despeito de não perfazer uma ciência estrita, a prudência comportaria deliberações e escolhas. Ou seja, ela diz respeito a uma avaliação racional sobre as possibilidades que, embora não sejam demonstráveis, são discerníveis no futuro. E, uma vez feita essa avaliação, ela diria respeito igualmente à melhor escolha em vista da qual adotar certos meios com o fim de obter os resultados vislumbrados pela deliberação sobre o futuro. É nesse sentido que a ética diferencia-se da moral, porque o que se escolhe efetivamente não é o fim da ação (digamos, a felicidade ou a castidade) – que certamente a orienta, porém, sempre através de uma série de mediações para a sua consecução –, mas, em vez disso, os meios, incertos, para realizá-lo: “A escolha aparece desprovida de toda responsabilidade moral, visto que não põe o fim, mas somente escolhe *ex hypotésheos*, sob a condição de um fim já posto e pelo qual não é responsável” (AUBENQUE, 2003, p. 197). Uma tal elaboração da ética como *práxis* aparenta ser apropriável pelo psicanalista: o mito dos três

prisioneiros, escandido de acordo com um *kairos* particular, não comportaria ele precisamente os tempos de uma deliberação e de uma escolha (tempos que, aliás, aparentam ser identificáveis ao que Lacan chamava de “tempo para compreender” e “momento de concluir”)? Com efeito, a prudência teorizada por Aristóteles instaura uma espécie de procedimento dialético que, atinente à impossibilidade de assimilar a ação humana a uma verdadeira ciência, propõe-se apreendê-la em sua singularidade temporal. Só que, contrariando essa proximidade aparente, o estagirita pensava a sua ética num contexto histórico muito específico, em que a ciência matematizada do mundo físico ainda estava longe de ser bem-sucedida. A bem da verdade, prevenindo contra a ideia de uma “estrutura matemática da ação” (Cf. AUBENQUE, 2003, p. 180), o filósofo concebia a prudência nos antípodas do platonismo (o qual, por sua vez, enxergava o Bem como o fim efetivo para o qual concorre a verdadeira Ciência). Tratava-se, assim, de uma consideração racional que se torna capaz de colocar ao alcance da ação humana o que se compreende efetivamente como sendo o melhor, mas isso somente à condição de que se saiba renunciar ao impossível (Cf. AUBENQUE, 2003, pp. 213 e 214).

Por mais pertinente que seja recuperar a especificidade do termo *ética* – como realmente intenta fazer Lacan no sétimo ano de seu seminário –, haveria esse algo de irreduzível que inviabiliza confundir a psicanálise com o aristotelismo. Por um lado, não é difícil entender a admiração que Lacan mantinha por Aristóteles: ao desencorajar a busca pelo Bem, o filósofo antigo concebe, ainda assim, a possibilidade de apreciar racionalmente a singularidade de um tempo em que um bem seria realizável por intermédio de uma ação humana. Observe-se que haveria aí um claro prenúncio do tratamento dialético que Hegel dedica à moralidade: se a escolha dá-se quanto aos meios, e não quanto ao fim que orienta a ação, isso não ocorre porque ela seja indiferente ao valor do fim objetivado, mas porque ela não se contenta em ser uma mera vontade que sobrevoasse o mundo e não alcançasse realizar o bem que se propõe. Longe de entronizar os meios, o que a ética de Aristóteles empreende é pensar uma outra relação entre meios e fins, num condicionamento mútuo de teoria e prática. Mas, apontando a sua diferença irreduzível para com a psicanálise, se os fins não desaparecem por completo de seu horizonte, é porque essa filosofia estaria norteadada pela unidade do ser: mesmo que não seja estritamente científica, a ética seria dotada de razão porque orientada ontologicamente. Do ponto de vista dessa filosofia, a prudência é imaginável como um substituto humano para a sabedoria divina. E isso porque o motor imóvel, que corresponde ao ser por excelência na filosofia aristotélica,

imprimiria movimento ao cosmos, não por uma qualquer tração mecânica<sup>769</sup>, e sim através do amor que inspira nos seres mais ou menos sujeitos ao movimento, à mudança e à contingência: pelos meios que encontram-se disponíveis a cada ente, todos eles se esforçam por refazer a unidade que lhes é negada em sua própria existência, dispondo-se, então, a imitar a perfeição da natureza de Deus.<sup>770</sup> Justamente em referência a esse aspecto, em seu clássico *Le problème de l'être chez Aristote* [*O problema do ser em Aristóteles*], Pierre Aubenque esclarece um elemento fundamental da ontologia aristotélica: nela, “a mediação é o substituto da unidade” (AUBENQUE, 1962, p. 501). E, por meio disso, ele dá a ver como a amizade compensaria no mundo sublunar a inexistência de uma coincidência do ser do homem consigo mesmo: “a mediação da amizade imita, por um desvio, a autarquia divina” (AUBENQUE, 1962, p. 501). Logo, se Aristóteles pensava a amizade como uma *philia* que se reporta verdadeiramente ao outro, porque o considera independentemente de qualquer utilidade ou prazer que a associação com esse outro traria, é porque o filósofo antigo imagina restabelecer, com essa espécie de desvio pela alteridade, a unidade do ser. Mas – ponto de discordância incontornável – a psicanálise não pertence ao tempo da unidade do ser: após Galileu, não existe mais nenhum motor imóvel que possa ser imitado, bem como não haveria uma estratificação ontológica por intermédio da qual discriminar os movimentos mais ou menos conformes à perfeição dessa unidade coincidente consigo mesma.

Se apreendêssemos essa sequência histórica que leva da ética clássica até a psicanálise como o lugar de uma disputa abstrata de duas visões de mundo – quais sejam, o platonismo e o aristotelismo –, é possível que ficássemos tentados a concluir que, com a revolução científica moderna, a doutrina do mestre prevaleceu sobre a de seu discípulo: no fim das contas, as matemáticas apresentam, sim, alguma prevalência formal sobre a matéria do mundo empírico. No entanto, em vez de reabilitar a ciência como doutrina cujo objeto último seria a ideia do Bem, a inteligibilidade da natureza possibilitada pelas matemáticas aprofunda a clivagem entre saber e moral em que Aristóteles já havia resvalado: contrariando as pretensões de Platão, as abstrações geométricas restituiriam ao mundo sensível qualquer coisa da ordem de uma efetividade própria, apreensível em suas leis matemáticas escritas (o que iria contra a concepção

---

<sup>769</sup> Essa tração mecânica faria supor, por regressão ao infinito – e, por conseguinte, de maneira nada menos que absurda aos olhos de um filósofo antigo –, sempre um outro motor que movesse o motor considerado como sendo o último, e assim indefinidamente.

<sup>770</sup> Com uma clareza exemplar, no trecho a seguir, Aubenque discrimina a hierarquia dos seres e a sucessão de imitações a que ela dá lugar: “A natureza sublunar imita a Natureza subsistente dos Corpos celestes da mesma maneira que o movimento circular do Primeiro Céu imita a imobilidade do Primeiro Motor. O ciclo das estações imita o movimento das esferas celestes. A geração circular dos seres viventes imita o eterno retorno das estações” (AUBENQUE, 1962, p. 498).

de que os entes desse mundo não seriam senão modelos empobrecidos de cópias ideais) – e isso contribuirá para que a ação humana se veja cumulada de uma série de variáveis, o que acaba por expô-la, no registro da ciência propriamente dita, a uma indeterminação quase que insuperável. De certa forma, desamparada de qualquer Bem supremo, a ação humana ficaria, de fato, vulnerável ao cálculo de uma utilidade que a nivelaria com todo o comércio restante da Natureza. O que não representaria exatamente um problema grave para o pensamento racional, caso esse cálculo fosse realmente preciso e a indeterminação que deve pesar ainda por muito tempo sobre os assuntos humanos não indicasse haver neles algo mais do que a férrea determinação das leis naturais, muitas vezes a dar a impressão de que rebrilha aí o signo de uma incomensurabilidade a render vãos todos esses esforços. Aqui, justamente diante desse impasse, Hegel tem de surgir como uma figura imponente, porque ele saberá trabalhar essa indeterminação sem ceder um milímetro que seja ao irracionalismo: pensando a negatividade das determinações dialéticas, a sua filosofia recuperará a singularidade de um tempo histórico que, sem evadir-se do mundo, não se confunde com a mera passagem do tempo físico. E é importante lembrar que, de sua parte, situando-se muito claramente na modernidade, Hegel não admite a estratificação do ser prevista pelo aristotelismo; mas, aspecto ainda mais importante, na contramão de Galileu, ele tampouco suprime os limites a separar o mundo sublunar das esferas celestes com o só intuito de dar a ver que na superfície do sol existiriam manchas que comprovam a corruptibilidade do empíreo, atestando, desse modo, a sua igual sujeição à mudança e à contingência. Na verdade, ampliando um certo núcleo do aristotelismo para a totalidade do ser, ele mostra que, apesar de corruptível, o mundo ainda pode constituir o palco em que o conceito se apresenta sob um figurino sempre renovado, e sempre igual a si mesmo na sua potência de uma e outra vez continuar renovando-se. Como que revivendo Aristóteles em circunstâncias inteiramente novas, o filósofo alemão empreenderá o feito impressionante de reabilitar a política como espaço de uma efetividade que de maneira alguma estaria restringida às determinações naturais finitas prescritas pela ciência moderna: assim, tal como o estagirita, evitando ceder à quimera de uma República ideal, ele pensará a organicidade de um corpo estatal onde a eticidade (que, como tal, diz respeito ao conjunto de hábitos de um povo) atualizaria as abstrações das disposições morais em que o pensamento racional mais prontamente gostaria de reconhecer o bem a que aspira. Mas, à diferença de Aristóteles – porque a estratificação ontológica já não é mais sustentável, e o espírito do mundo é entendido soprar os ares da infinitude em todos os graus do ser –, o filósofo alemão pensará a efetividade dessa liberdade a partir da totalidade de um Estado que esteja em condições de assegurar o estatuto de indivíduo a cada um de seus cidadãos: doravante, o universal realiza-se tendo em

conta o indivíduo, e o indivíduo frutifica apenas no solo fertilizado pelo universal (o que se traduz na famosa proposição de Hegel: “Ich, das Wir; und Wir das Ich ist” [“Eu que é Nós, e Nós que é Eu”]). Situação contraditória que toca de perto à invenção de Freud, posto que, inversamente, esta última tenha revelado o indivíduo em sua insolúvel remissão a um Outro. Desde a ética clássica até à psicanálise, a dialética hegeliana representaria, pois, um avanço importantíssimo, em especial pelos acontecimentos históricos que recapitula como sendo essenciais em sua constituição: limitemo-nos a citar a tragédia ática, o cristianismo e o *cogito* cartesiano, os quais correspondem, justamente, a momentos em que o limite de uma alteridade absoluta é franqueado por uma razão que se encarna no indivíduo sem a ele se limitar. No entanto, em seu ensino, um dos possíveis motivos para que Lacan passe a entender e a insistir que o sujeito do inconsciente é o sujeito da ciência moderna é o fato de Hegel não ter se apercebido do radical desamparo ontológico em que o impossível das matemáticas haviam lançado o pensamento racional. Desde a perspectiva aberta por ele, é como se o Todo do filósofo alemão nada mais fosse que uma maneira bastante astuta de ressuscitar o Um aristotélico: por mais que a *philia* tenha aprendido a encarar nos movimentos de divisão da dialética uma alteridade completamente Outra – digamos, no arco trágico de Antígona ou na Paixão de Cristo –, ela arrisca a extraviar-se na via do Mesmo no instante em que promete reconciliar-se sob o signo de um Saber Absoluto. Assim, a despeito de a doutrina hegeliana não se querer limitada à ação dos homens, a fantasia desse Um a condenaria a reinstalar a sua razão em tais domínios: afinal, a *Aufhebung* não passaria mesmo de um belo sonho de filosofia.

A ética da psicanálise, tal como a ética aristotélica, tem que ver com o que se percebe como sendo uma certa indeterminação que envolve a ação humana: elas pensam um agenciamento que, apesar de ser relacionável a alguma imputabilidade, não teria como equilibrar-se sobre o precário trapézio do livre-arbítrio.<sup>771</sup> No entanto, porque não transige mais com qualquer estratificação ontológica, desassistindo-se do exemplo providenciado pelo motor imóvel quanto à unidade do ser (que é almejada por tudo o que é, e justamente enquanto é), ela não poderia contentar-se com a finitude do homem para dar conta disso que é percebido como indeterminação: a sua tarefa nada tem que ver com restabelecer, dentro de uma certa jurisdição do cosmos, o substituto da unidade que então lhe seria possível mediar. Sob esse aspecto, a dialética hegeliana estaria mais próxima da ética da psicanálise, porque, situando-se em um

---

<sup>771</sup> Seguimos Aubenque quando ele diz que o “que não se encontra [em Aristóteles] é uma doutrina da liberdade e da responsabilidade. O que pode ser encontrado é uma nova ontologia e uma antropologia da ação” (AUBENQUE, 2003, p. 203).

mundo físico governado por leis estritas, não pretende manter apartado o homem do Absoluto. Só que, ao mesmo tempo, a totalidade almejada por essa filosofia seria uma outra maneira, ainda que incomparavelmente mais labiríntica e tortuosa, de restabelecer o Um do Deus aristotélico. Rechaçando as utopias do impossível, como se este só pudesse assumir as feições de uma ideia abstrata (o que, na ética aristotélica, não por acaso correspondia à forma platônica), Hegel não percebe que precisamente ele, o impossível, teria contraído uma nova relevância na modernidade, na medida em que fosse pensável como o limite a ser franqueado pelas formalizações lógico-matemáticas. Mais do que isso até: o filósofo alemão não teria entendido que a revolução científica moderna, verdadeira responsável por suprimir os limites ontológicos de estruturação do cosmos, havia exposto o Um aristotélico como nada mais do que uma projeção imaginária das limitações humanas sobre o real. De sorte que, tentando ampliar o núcleo do pensamento do absoluto presente no aristotelismo para que este se expandisse à totalidade da essência, a sua dialética compunha uma Ideia monstruosa, que incessantemente supera e restaura os limites que se supõe a cada vez ultrapassados: ela daria lugar a um movimento composto da divisão, o qual afirma simultaneamente um mau e um bom infinito, sem colocar-se em posição de reconhecer quando e a propósito do quê o faz, posto que o expediente para tanto, que seria o do Todo, é o que torna impensáveis tais circunstâncias. Postulando a identidade entre o verdadeiro e o Todo, ela tem de fabricar um Absoluto incrustado de particularidades que, ao invés de harmonizar um registro ao outro (ou bem, porque fantasia tratar-se de uma *Aufhebung*, que seria tanto uma superação como uma conservação), implica a negação da verdadeira singularidade: Marx é quem primeiro o explicita, quando encontra no proletariado a classe revolucionária que, sendo virtualmente dotada da qualidade de emancipar a humanidade, poderia também concretizar os anseios dessa filosofia. Por seu turno, indo ainda mais longe, Lacan procurará sustentar ao longo de seu ensino a subversão do *subjetum* que a invenção da psicanálise havia anunciado, levando-a ao extremo de confrontá-lo com o absoluto de uma *philia* que não comporta mais nenhuma harmonia ou proporção: doravante, nenhum saber poderá reunir num Todo os desvãos de infinitos em que as matemáticas desnudaram a moderna dilaceração do ser. Com efeito, não se trata mais de anunciar a concretização do programa filosófico de Hegel através de sua inversão ou transformação materialista, pois o que está em questão é a sua ineludível divisão.

Esse grande desvio que nos obrigou a realizar mais uma incursão no percurso que acreditamos conduzir de Aristóteles a Hegel, é possível que ele provoque a impressão de ser uma escolha completamente desnecessária, arbitrária até, que nada diz sobre o próprio Badiou

ou suas relações com Lacan. Mas, contrariamente a essa impressão, é importante prestar atenção ao fato de que, quando fala, na passagem citada há pouco, dos “valentes anti-filósofos” que pretenderiam ser os sectários de Lacan, Badiou não desmerece por completo as objeções do psicanalista francês à filosofia. Seguramente, ele não perde a oportunidade de provocar esses “valentes anti-filósofos”, que, segundo ele, veem-se perdidos tão logo a “perseguição ontológica do mestre” nada mais queira senão trançar “a corda real do destino” (Cf. BADIOU, 1982, p. 250): ou seja, eles não suportam a divisão do sujeito senão até um certo ponto, a saber, aquele a partir do qual se reconduz o seu destino à tapeçaria que lhe seria fiada pelo grande Outro. Mas o que Badiou faz logo em seguida é, sob um certo aspecto, apreciar a justeza das objeções de Lacan. De maneira que o capítulo em que uma tal passagem se encontra, “Si peu d’ontologie” [“Tão pouca ontologia”] (seção de 3 de março de 1978), porque recupera a problemática do ser em função de que ele se diga segundo “a causa ou a consistência” (BADIOU, 1982, p. 250) – o que corresponderia a nada menos que “o mais velho tema da filosofia” (BADIOU, 1982, p. 250) –, levará em consideração a improcedência, alertada desde Heidegger, de estabelecer uma “*garantia da consistência pela causa*” (BADIOU, 1982, p. 251). O problema, como de hábito, toma uma forma política, pois aquilo que os marxistas de então queriam é dar um basta ao tema de uma “*garantia do comunismo pelo Estado socialista*” (BADIOU, 1982, p. 251). E, prosseguindo com a sua argumentação, a qual versa sobre um ser de exceção – como, para alguns marxistas, o seria o Estado socialista –, ser que é esse elemento singular que poderia garantir a consistência do ser em geral, ele enfim diz o seguinte: “Vejam Aristóteles: toda a natureza se mantém no movimento, é a lei do mundo. O supremo motor, ser por excelência, é bem o objeto-causa do movimento geral, mas ele aí está excetuado, sendo ele mesmo imóvel” (BADIOU, 1982, p. 251). Ele adverte então, retomando “o mais velho tema da filosofia”, que, nessa seara, não existe uma “exigência mais imperiosa do que a de manter o desnível da causa e da consistência como divisão dialética dos efeitos-do-real” (BADIOU, 1982, p. 251). E, como é o sujeito que estaria concernido nesses efeitos-do-real, ele assevera:

Se uma filosofia não tem outra definição que não a de prover, por seus motores imóveis, seus sujeitos transcendentais, suas negações da negação, seus seres-que-não-são-aquilo-que-são, o preenchimento do desnível, então, é verdade, nós não podemos ser filósofos (BADIOU, 1982, p. 251).

De nosso ponto de vista, esse é um momento decisivo, em que pode recobrar o seu pleno valor a declaração assinalada por Gaufey, de acordo com a qual Lacan, em 1978, teria dito que não há traço de topologia em Aristóteles: momento que reputamos decisivo porque, para Badiou, é



em referência às "redes elementares da álgebra e às intricações partitivas da topologia" que seria praticável manter o desnível entre consistência e causa através do qual pensar a "compatibilidade conflituosa" (Cf. BADIOU, 1982, p. 252) da força e do lugar em que se divide um sujeito. Não pode mais surpreender, assim, que Badiou, instado a pensar uma nova teoria do sujeito, prefira manter-se em companhia de Lacan a seguir os exemplos disponíveis na França que seriam encontráveis nas filosofias da intersubjetividade, de certa maneira, todas elas filosofias da amizade – como o era, bem entendido, a filosofia aristotélica<sup>772</sup>: se realmente "há do Um", a verdade dessa proposição não deverá manter-se ao preço de que a alteridade que se abre para o sujeito confine-se à identificação narcísica com uma dada Lei de construção do ser em geral, mesmo que essa Lei seja a de sua negação.

Quanto mais próximo do anti-filósofo, mais Badiou poderá valorizar aqueles filósofos que, mesmo não sendo particularmente afeitos às matemáticas, puderam apreciar as "intrações partitivas da topologia", antecipando-se, dessa forma, à necessidade de evitar o erro que corresponderia a preencher o desnível entre a causa e a consistência do ser. Isso vale no caso de Heidegger que, querendo abrir a filosofia à "ilimitação topológica do ser", não teria se guardado de "evocar à saciedade a dialética do próximo e do distante" (Cf. BADIOU, 1982, p. 251). E, com mais propriedade, vale também no caso de Hegel, por ser ele um crítico notório da noção kantiana de representação e de sua correlata delimitação do dentro e do fora. De fato, desde 1977, como o evidencia este trecho de *Le noyau rationnel de la dialéctique hégélienne*, Badiou entendia que o seguinte era verdadeiro:

Hegel antecipa todo pensamento que entende romper com os esquemas espaciais imediatos, fundados sobre a oposição do Dentro e do Fora (o Dentro escondido sendo a verdade de que o Fora seria o semblante). Apreender o ser como autodesenvolvimento contraditório, cisão afirmativa, é estabelecer que o exterior é o ser mesmo do interior. Hegel sustenta, contra Kant, *uma nova topologia do conhecer* (BADIOU, (1977)/2012e, p. 228).

E, desde 1977, a procurarmos mais uma vez a prova nesse mesmo trecho, é Lacan quem indica o que deve ser feito dessa construção autenticamente topológica que, de maneira paradoxal, ansiava solucionar-se como uma ressurreição do motor imóvel aristotélico: "O destino histórico dessa topologia é a sua divisão inevitável" (BADIOU, (1977)/2012e, p. 228). Com isso, o

---

<sup>772</sup> "Se é verdade que as filosofias da amizade são aquelas que, sob os traços do sentimento, dialetizam o prazer e motivam ontologicamente a razão a um interesse pelo outro, elas são particularmente aptas a romper com as aporias nascidas das oposições factuais entre o amor de si e o amor por outrem, [entre a] busca da felicidade e [o] respeito da só lei" (FRAISSE, 1974, p. 17).

psicanalista teria mantido que a “(...) verdade do Um é, mas não pode ser dita *por inteiro*, porque o inteiro existe em todo ponto como o ato de uma partição, de um Dois” (BADIOU, (1977)/2012e, p. 229). É verdade também que a divisão proposta por Lacan, dita "puramente estrutural" (Cf. BADIOU, (1977)/2012e, p. 228), já era percebida então como limitada devido a seu caráter pontual, essa própria divisão sendo, por conseguinte, passível de uma operação que soubesse afirmar-se mais resolutamente em seu movimento. Só que essa outra operação, a qual decorre de assumir que a sequência da cisão do interior-exterior deveria ser concebida como um processo, depende de manter a não-sobreposição entre as forças e os lugares:

No terreno comum (hegeliano) da topologia dialética, que destrói a oposição representativa interior-exterior, é preciso opor ao Sujeito-Corte de Lacan, cuja causa fixa é a falta, o Sujeito-cisão do materialismo dialético, cuja causa móvel é o não-recolamento [*non-recollement*] da força e do lugar (BADIOU, (1977)/2012e, p. 229).

Tema que, como acabamos de ver, será desenvolvido em *Théorie du sujet* como a exigência imperiosa de manter o desnível entre a consistência e a causa do ser, para o que seria preciso recorrer, de um lado, às “redes elementares da álgebra” e, de outro, “às intrincações partitivas da topologia”. Apesar de apontar para-além do psicanalista, o uso nessa passagem do termo *non-recollement*, o não-recolamento, evoca o “efeito de cola” [*effet de colle*] de que o psicanalista gostaria de prevenir a formação de seu Cartel, a fim de que o coletivo então organizado não se transformasse numa massa na acepção discutida por Freud. A partir dessa evocação, proporemos a interpretação que se segue: desde Lacan, não se tem mais como levar a sério uma filosofia que não reconheça a radical disjunção entre o *philos* e o *sophos*, e que não tenha aprendido, assim, que ela só vale a pena se não se ama a si mesma a ponto de fechar-se em sua própria doutrina do saber – de outra maneira, fechamento que daria a ver somente a sua vontade de nada saber sobre como é sempre imprevista a cisão que o real afeta ao seu *subjectum*.

No final do capítulo "Si peu d'ontologie", a conclusão derradeira, que deixa de simplesmente anunciar para enfim enunciar um sujeito pós-laciano, não se faz tardar. Diz então Badiou, retomando, com uma outra densidade, as cogitações que ele já havia desenvolvido em *Le noyau rationnel de la dialéctique hégélienne*:

Eu infiro desse percurso do materialismo que já se opõem duas definições do sujeito: (...) o sujeito é uma repetição consistente, em que o real ex-iste (Lacan); (...) o sujeito é uma consistência destrutiva, em que o real ex-cede (BADIOU, 1982, p. 255).

O sujeito lacaniano, nessa passagem, tende a ser reduzido à condição de cisão "puramente estrutural", como espaço intervalar que se expõe pontualmente por intermédio de uma repetição. Com efeito, esse é o sujeito que mais facilmente se reconhece em Lacan, afinal, é o sujeito da enunciação tal como o psicanalista o teorizou pelo recurso a uma série de hipóteses laboriosamente trabalhadas e retrabalhadas ao longo de vários anos. Precisamente esse sujeito, diremos, pode ser tido como a fonte de todas as dúvidas quanto à relevância política da dialética que porventura se deixa pensar no ensino do psicanalista. Ele faria perguntar, com alguma justiça: Lacan, esse leitor matreiro, que muito pouco parece ter feito para ser lido pelos outros; esse artífice de palavras lavradas com o primor de um poeta barroco, que demonstra assim um virtuosismo linguístico a reservar ao sujeito, ao que tudo indica, nenhuma outra parte senão a do oco de um discurso; esse apóstolo do negativo, que flerta despididamente com os arcanos da teologia; esse incurável burguês cético que parece ter aprofundado ainda mais o sentido de um mal-estar civilizatório, o que teria ele a dizer a quem acredita na possibilidade de que o mundo devesse algo de completamente outro? Ora, é razoável supor que deve existir algo de outro em seu ensino, nem que seja um algo apenas entrevisto, para que o seu pensamento seja passível de uma nova divisão, pois ele não teria cativado a atenção de Badiou se a sua anti-filosofia não renunciasse já uma cisão afirmativa. Pois bem, arriscaremos dizer que esse algo é o impossível do puro amor: nele, divisa-se a depuração de uma prática que suplementa uma distância intransponível. Completamente distinto de uma pousada idílica onde se pudesse gozar a bem-aventurança bucólica do estar apaixonado, se essa hospedaria organizar-se, ela virá a fazê-lo em face do abismo da absoluta diferença entre os sexos, onde excederia qualquer Todo de um saber em que se quisesse erguê-la. A seu propósito, por conseguinte, vale a seguinte afirmação de Badiou: "Ora, para nós, cantorianos, que haja um todo do conhecimento [, isso] se mantém abaixo da verdadeira ilimitação, a qual é movimento imanente do excesso sobre toda totalidade concebível" (BADIOU, 1982, p. 295). Vai-se da ex-istência até àquilo que excede porque a imanência pôde recuperar o seu curso no real através do movimento dos sucessivos infinitos que terão se interposto em sua incomensurabilidade à simples continuidade da vida.

Talvez se quisesse imaginar a elaboração de *Théorie du sujet* como a cena de um sequestro, em que o psicanalista fosse abruptamente deslocado de uma situação a outra, sendo obrigado então a trabalhar sob uma disciplina que não a sua. Na verdade, por mais que as divergências existam, que as cisões se processem e que as passagens se franqueiem, a coisa toda, acreditamos, é um tanto menos dramática, porque é como se Badiou aguardasse o

psicanalista na soleira de seu consultório, limiar de um espaço em que a divisão pontual do sujeito constitui um outro tempo, o do início de uma trajetória desde onde eles poderiam encaminhar-se a uma nova destinação.

\*\*

Quando começamos a propor o amor como chave interpretativa para dimensionarmos melhor a inesperada aproximação entre Badiou e Lacan, tivemos o cuidado de observar que a menção às histórias de amor do psicanalista era uma pista quase que solitária. Considerando que uma outra pista, de certa maneira negativa, era a referência ao “não-amor”, entendemos que o verdadeiro desempate vem depois (e só-depois, *nachträglich*, como alguém talvez queira acrescentar), na última sessão de *Théorie du sujet*, em que se enuncia a seguinte fórmula: “Ame aquilo em que você jamais acreditaria duas vezes” (BADIOU, 1982, p. 346). Fórmula estranhíssima, demasiado próxima da bizarrice, ela parece conter em si a ameaça de revigorar, pelas artimanhas do negativo, quase que uma outra descendência para Tertuliano: amor e crença assim atados, o seu fundamento não seria em verdade o absurdo que dispensaria os seus eventuais sectários de proceder segundo uma lógica bem definida ou mesmo em conformidade com a exposição pública de suas razões? Mas, se o absurdo não está totalmente excluído do jogo, ele tampouco pode corresponder ao fundamento do amor, por ter então perdido o direito de solicitar a repetição da crença: desde então, não haverá mais a base sólida de nenhuma pedra onde fundar a sua Igreja. Amor que tangencia o absurdo, talvez, mas, mais precisamente, amor por aquilo que interrompe a repetição.

Assim, ao retomar a carga das discussões sobre a organização política dos comunistas, é certo que haverá a ocasião para lembrar que o partido “se orienta em direção à crença” (BADIOU, 1982, p. 346). Mas, Badiou argumenta no final de *Théorie du sujet*, no que diz respeito à militância política, a crença não se sustenta por si mesma, necessitando do amparo da confiança: a confiança, por sua vez, não depende da espera quanto ao momento em que as organizações populares ganharão finalmente, de uma hora para outra, adesão maciça (Cf. BADIOU, 1982, p. 338). O que, ainda assim, não é uma desculpa para defender uma confiança cega, porque essa distinção oferecerá uma oportunidade para dizer que uma “(...) confiança indivisa no partido não engendra senão uma crença medíocre” (BADIOU, 1982, p. 346). Se é verdade, pois, que toda “confiança é abandono e disciplina” (BADIOU, 1982, p. 346), tais processos subjetivos só alcançarão efetuar a sua cisão positiva porque decorrem de um excesso imanente, e precisamente à medida em que se mostrem à altura desse excesso:

A confiança suspende [*lève*] o paradoxo do espírito de partido, porque não é senão do comunismo, fonte imanente do excesso comprovado na ruptura [*coupure*] histórica das tempestades populares, que procede, *em segundo lugar*, a confiança no partido e a aceitação de sua dura regra (BADIOU, 1982, p. 346).

Não seria incorreto concluir que a ética em questão continua sendo sumamente desconfortável, posto que assume uma feição simplesmente absurda: ela não se caracteriza por proceder segundo a melhor das escolhas disponíveis, mas de acordo com uma decisão inflexível a respeito do impossível. Contudo, não se trata de maneira alguma de por meio dela reencenar tal e qual as vicissitudes do cristianismo, porque não se está a evitar o confronto com o absurdo das promessas de uma vida que teria lugar num outro mundo que não este. Muito pelo contrário, a questão é saber como enfrentá-las num terreno melhor delimitado: lição aprendida com o singular ateísmo do anti-filósofo, que sabia que, quanto ao *subjectum* do amor, a religião cristã apresenta inclinações materialistas mais pronunciadas que as da filosofia clássica. Isso, claro, não bastará para convencer a reencarnação moderna de São Tomé, que seriam os idólatras dos fatos e dos dados: conceder, com Lacan, que “há do Um”, que grande vantagem isso teria sobre a pretensa fantasia aristotélica da unidade do ser? Muito menos razoáveis do que Aristóteles – que, de todo modo, tinha alguma vocação para a ciência e para a observação empírica, ainda que lhe faltasse método –, os nossos heróis põem-se a apontar as suas lanternas, debaixo de um sol escaldante sob o qual nunca há nada de novo, não para procurar um homem, o que ainda seria desculpável, mas para encontrar entidades imaginárias indiscerníveis enquanto tais, às quais se dá os nomes inconsistentes – e, hoje, um tanto antiquados – de inconsciente e classe revolucionária: perto deles, a irreverência de um Diógenes, que pelo menos se imunizava assim contra a seriedade dos universais, passaria como sendo a atitude a mais lúcida concebível. A sua falta de humor, seriedade que se imagina como um dos efeitos negativos da gravidade do puro amor, sempre fará suspeitar quanto à severidade do terror que, de forma inevitável, aparentemente, o fanatismo de sua ética absurda prepararia em seu próprio âmago.

Porém, com essa desconfiança, esses santos modernos preservariam apenas a fé de que os dados e os fatos constituem um arsenal suficiente para combater tudo aquilo que se entende como decorrência necessária da crença e do fanatismo (o que, aliás, nenhum dado ou fato teria comprovado de maneira que sequer se aproximasse de ser incontestável). Por seu turno, nem Lacan e nem Badiou precisam denegar os fatos: nenhum deles recomenda esquecer as dificuldades e os descaminhos da teoria e da prática analíticas, nem varrer o entulho acumulado pelo retumbante fracasso das revoluções comunistas para debaixo do tapete de uma

historiografia especialmente tramada com esse fim. Em resposta, eles se valem do princípio de que os fatos nunca são o bastante para constituir uma verdade – nem a verdade própria às ciências, diga-se de passagem: “A cura, a revolucionarização... Como sempre, os fatos não trincham nada” (BADIOU, 1982, p. 162). E eles exortam a abandonar a trincheira dos dados e dos fatos porque sustentam a hipótese de que o amor e a política, para-além do que poderia lhes subscrever a ciência, não correspondem a signos da finitude do homem – hipótese que, muito embora encontre nos dois pensadores o amparo de uma teoria do sujeito, não depende de nenhuma representação meramente subjetiva para que seja apreciável em sua pertinência quanto à efetividade das práticas humanas. Reclamando um campo específico, a verdade que concerne a cada um desses registros faria menção a um domínio eminentemente prático: nem o amor e nem a política admitiriam qualquer resolução ideal, como se, em caso contrário, estivesse à mão do filósofo debelar os males que advêm à falta de uma existência verdadeira por meio do magro remédio de um novo discurso sobre o ser, com o qual ele viria a curar, respeitando desde as circunstâncias originárias até a diversidade das forças vitais, a doença que então se apossa do ente e o impede de verdadeiramente ser. Apreendido como excesso imanente ao mundo, em lugar de identificar-se com a representação mental que cada época histórica lhe teria feito, o pensamento que o amor e a política colocam em causa exige uma aposta - e, lembremos, uma aposta no impossível -, afinal, ele nasce em meio a uma indecidibilidade radical por ser um órfão da unidade do ser. Assim, colocando-se em condições de reconhecer que são inevitáveis os riscos, e o fazendo porque tem a coragem de a eles se expor, a teoria que se ocupa do *subjectum* desse pensamento é tão decidida em expandir a sua matéria cindida quanto a explosão convulsiva de que tratava André Breton em sua declaração sobre a beleza<sup>773</sup>: o amor e a política serão divididos, ou não serão.

---

<sup>773</sup> Como é dito em *Nadja*: “A beleza será CONVULSIVA, ou não será” (BRÉTON, 2007, p. 146). Bréton pensava a surrealidade como sendo imanente à realidade (Cf. WILLER, 2008, p. 335), e a sua busca por sinais propiciatórios quando flanava por Paris – a qual define tão marcadamente o percurso ao mesmo tempo banal e extraordinário deste singular anti-romance que é *Nadja* – corresponde a um irrecusável testemunho de sua convicção de que nas ruas da metrópole ele receberia “(...), como em nenhum outro lugar, o vento do eventual” (BRÉTON, apud in WILLER, 2008, p. 327). Essa busca por encontros mágicos com a alteridade, a dar-se em função de um “acaso objetivo”, apresenta certas afinidades com os conceitos de Badiou de acontecimento e de sujeito: ainda que seja estranha à síntese entre marxismo e psicanálise que Bréton se esforçou por alcançar, a filosofia de Badiou de alguma maneira é herdeira desse excesso em torno do qual o surrealismo pretendia se organizar, especialmente ao reportar-se, a uma só vez, à política, ao amor e à arte. Pode-se argumentar que um dos transmissores desse legado foi Jacques Lacan, cuja tese de doutorado, como é bem sabido, recebeu uma resenha favorável de Salvador Dalí. O que não é nem um pouco surpreendente, porque, à sua maneira, as ideias do então recém-formado psiquiatra colocavam em causa a crítica a uma razão que precisaria excluir a loucura para assegurar-se dos domínios que ela poderia reclamar exclusivamente para si, crítica que também se faz legível nessa espécie de protesto que encerra *Nadja*, ao posicionar o autor contra o internamento da personagem-título num hospital psiquiátrico: “Nadja foi feita para servir a essa causa, nem que fosse só para demonstrar que se deve fomentar em torno de cada ser uma conspiração muito particular, que não existe apenas em sua imaginação, a

---

qual seria conveniente, do simples ponto de vista do conhecimento, levar em consideração, e também, mas muito mais perigosamente, para passar a cabeça, depois um braço, entre as grades assim afastadas da lógica, ou sejam, da mais odiável das prisões” (BRÉTON, 2007, p. 132). Com efeito, a ética que Lacan divisa para a psicanálise, que é a de não ceder do desejo, pode ser vista como legatária da compreensão de Bréton segundo a qual o desejo é o único rigor que o homem deve impor-se (Cf. WILLER, 2008, p. 345). Muito obviamente, Badiou não transige com essa visão da lógica como a mais odiável das prisões: se ele pensa algo da ordem de um surrealismo, ele não o faz em completa exceção à lógica, mas, antes, seria o caso de falar num surrealismo imanente às matemáticas e à lógica; ou poderíamos dizer ainda que, na filosofia de Badiou, o prefixo “sur-”, que acusa a suplementação de um excesso, passa a concernir o real das matemáticas e da lógica. E, uma vez posta essa diferença, é preciso observar que, em contraste com os surrealistas, Badiou (que não deixa de seguir aqui um rastro de Lacan) se esforça por elaborar uma lógica do excesso, para a qual não convém a espontaneidade de quaisquer associações que fizessem corresponder a um signo ou a um prenúncio o advento de um efetivo acontecimento: pensado em função do rigor de um procedimento de verdade, o que é subjetivo, mesmo na arte, não encontra amparo nessa junção originária de realidade e sonho.

**Parte IV – De como o sujeito faz ser a falta através de uma torção que se acusa no eclipse em que uma determinada estrutura tem a sua jurisdição posta em questão**



De certa forma, nós já alcançamos o objetivo deste trabalho: dar a ver a nova teoria do sujeito que, graças ao aporte do ensino de Jacques Lacan, Alain Badiou tornou possível com as suas elaborações teóricas de meados da década de 1970. Para concluí-lo, no entanto, falta expor de maneira um pouco mais detalhada a articulação conceitual dessa teoria tal como ela é apresentada e desenvolvida em *Théorie du sujet*. Na parte anterior deste trabalho, nós trabalhávamos numa espécie de zona cinzenta, espaço que em sua indistinção compreendia tanto as obras publicadas durante os *années rouges* (*Théorie de la contradiction*, *De l'idéologie*, *Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne*) como *Théorie du sujet*. Esse procedimento, é preciso dizê-lo, mostra-se totalmente justificado porque, na referida parte, nós tentamos recuperar a pertinência de toda uma sequência da história das ideias em referência à qual situar o desenvolvimento da teoria de Badiou, especialmente no que diz respeito à sua conformação política; com isso, pudemos mostrar também como se processa a transição de um período a outro, dos *années rouges* até a publicação de sua primeira obra de filosofia autenticamente original<sup>774</sup>, que é *Théorie du sujet*. Além do mais, a rigor, as separações cronológicas entre uma fase e outra da produção do filósofo não existem: *Théorie de la contradiction*, o primeiro livro da série dos *années rouges*, é de 1975, *De l'idéologie*, de 1976, e *Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne*, de 1977; *Théorie du sujet*, por sua vez, é um livro que só virá a ser publicado em 1982, mas que consiste na transcrição de um seminário que se estendeu de janeiro de 1975 a junho de 1979 (com o seu prefácio tendo sido escrito em julho de 1981). É basicamente esse o motivo pelo qual, na seção anterior, nós nos permitimos embaralhar os elementos pertencentes aos dois períodos e assinalar, dessa maneira, as continuidades entre eles: conferimos, por exemplo, um certo destaque ao tema da verdade, que é explicitamente abordado em *Théorie du sujet*, como um dos focos em tornos dos quais gravita a sua discussão; no entanto, esse é um tema menos saliente nos escritos políticos, que estariam mais preocupados com a descendência prática da dialética. Mas, uma vez notada uma tal diferença, torna-se inevitável passar à consideração cerrada dessa inovadora obra de filosofia, porque é como se ela elaborasse de fato a verdade que estaria como que pressuposta nos escritos mais militantes de Badiou. De sorte que, apesar de essas obras terem sido elaboradas na mesma época, *Théorie du sujet* é que corresponde, digamos assim, ao trabalho que inicia o difícil processo de dar corpo efetivo à verdade tal como ela será pensada por Badiou. Com efeito, é

---

<sup>774</sup> A designação nos parece pertinente porque, muito embora *Le concept de modèle* seja de fato a sua primeira obra de filosofia, ela era ainda muito tributária de princípios que acabavam estorvando desenvolvimentos conceituais mais consequentes. Isso não impede, claro, que *Le concept de modèle* seja considerado sob certos aspectos como o lugar de formulações originais. Mas essas formulações continuam existindo sob princípios ainda muito adventícios.

tomando notícia dos conceitos que essa obra propõe e da articulação que eles então assumem que se pode compreender como a sua teoria do sujeito constitui-se através da divisão do pensamento lacaniano, e, ao mesmo tempo, como Badiou espera renovar com essa divisão a tradição da dialética e do materialismo em filosofia: decerto, em 1988, haverá uma mudança na articulação conceitual mais definitiva, com a publicação de *L'être et l'événement*, que é a primeira parte de seu ambicioso projeto filosófico a caracterizar-se pela equivalência entre a ontologia e as matemáticas; mas, além do *sujet* e do *événement* apresentarem-se, já em 1982, em sua irrecusável densidade conceitual, as ideias avançadas em *Théorie du sujet* reverberam profundamente em suas obras tardias (sobretudo nos tomos II e III de *L'être et l'événement: Logiques de mondes e L'immanence des vérités*).<sup>775</sup>

Se estamos justificados em dizer que uma certa verdade começa a tomar corpo efetivamente com *Théorie du sujet*, teremos a oportunidade de lançar um olhar retrospectivo sobre a nossa própria caminhada até aqui, discernindo melhor a demarcação de nossa lenta progressão, pelo trajeto que então se desenha. Poderemos reparar, assim, que alguns de seus marcos confundem a tal ponto os viajantes que – poderia crer-se – o seu propósito não seria nenhum outro senão o de despistá-los: esses marcos são representados por palavras de suma importância que, como talvez fosse de se esperar, não deixam de ser equívocas. E, para satisfazer qualquer senso de ironia, a verdade seria uma dessas palavras, provavelmente a mais importante delas. Por um lado, isso ocorre porque se trata de uma questão relativa à didática, com que se debate toda verdade: um tal equívoco se deve à necessidade, na ordem de apresentação do problema de que se ocupa o nosso trabalho, de antecipar a verdade muito antes que ela pudesse aparecer em sua “última” conformação. Se nos lembramos que, em seus escritos “epistemológicos” da década de 1960, Badiou não fazia grande caso da verdade, deixará de parecer absurdo que ela assuma configurações diversas à medida em que desenvolvemos o nosso argumento, que tem de recuperá-la no contexto da elaboração de uma nova teoria do sujeito. Que a verdade tenha se antecipado em nossa exposição, não deverá surpreender, igualmente, que ela tenha fornecido a matéria para um outro grande equívoco, porque, antes de mais, foi preciso o desvio da anti-filosofia de Lacan para chegar à filosofia madura de Badiou e a uma nova concepção de verdade. Assim, em nosso trabalho, por um longo trecho, a verdade aparece prioritariamente sob a sua face negativa, que é aquela que adquire uma certa preeminência no ensino do psicanalista. Como explicado em outra seção

---

<sup>775</sup> Nesse quesito, nós nos mantemos alinhados com Bruno Bosteels, que sempre enfatizou a importância das obras da década de 1970 para compreender a filosofia madura de Badiou.

deste trabalho, essa verdade não corresponde a nenhum conteúdo secreto que, como tal, devesse ser desenterrado e trazido à luz da evidência empírica. Em vez disso, ela se apresenta em meio a um processo discursivo estruturado em torno da falta onde o desejo do sujeito do inconsciente condena-se a se deslocar metonimicamente. Essa verdade, que se escuta através da pontuação de um discurso, ela não chega nunca a interromper o *nonsense* da vida humana tal como esta vem a se tramar nos equívocos do significante, porque não estaria investida do poder de suprir a perda que a fez falar. A tal perda, como nos lembra Balmès na seguinte passagem, tem um nome muito preciso: "a psicanálise mostra que o ser falante está disposto a tudo, a todos os sacrifícios, às operações as mais ruinosas para se furtar a essa perda específica que se nomeia castração, e o amor está predestinado a cobrir a operação" (BALMÈS, 2007, p. 178). Eis uma das funções da verdade, que é também uma das funções em que ela se alia a uma determinada modalidade do amor: cobre-se com o véu do amor à verdade a perda da castração.<sup>776</sup> Temos aí um dos melhores ângulos para ver porque a verdade, para Lacan, teria a estrutura de uma ficção: a estrutura da verdade é tal que ela se dispõe muito prontamente a fingir que não há castração. Muito embora o tema da verdade adquira com as inquirições do psicanalista uma complexidade toda especial, em seu ensino, ela jamais desfilará com o mesmo porte com que a retratou a filosofia: ela não poderá apresentar-se toda, restando, então, somente a descoberta oblíqua de seu perfil a se dar pela fenda de um meio-dizer. Com efeito, no vigésimo ano do seminário, esclarece-se que, no que diz respeito à verdade, o gozo se mostra como um limite<sup>777</sup>: complicando ainda mais as relações entre saber e verdade no ensino de Lacan, o gozo se interpõe outra vez, agora como se a sabotar em definitivo as intenções de toda e qualquer filosofia de chegar-se de seu bem supremo. Evitando nos alongar mais nesse tema – que recebeu o cuidado merecido no belo trabalho de Gilson Iannini, *Estilo e verdade em Jacques Lacan*<sup>778</sup> –, baste a nós dizer que essa verdade cindida, sempre vista pela metade, não é toda a verdade que mobiliza o Badiou de *Théorie du sujet*, ainda que, a partir de então, o filósofo não volte mais a conceber a verdade como um todo. Mas, ao mesmo tempo, a preocupação de mantê-la em seu horizonte sob esse nome sedutor, que acabou por render a filosofia como a sua mais célebre prisioneira, uma tal preocupação, estranha a boa parte dos pensadores pós-estruturalistas, antecipa o processo da cisão afirmativa que o filósofo pensará

---

<sup>776</sup> Como diz o próprio Lacan no décimo sétimo ano de seu seminário: "O amor à verdade é o amor a essa fragilidade cujo véu soubemos levantar, é o amor ao que a verdade esconde, e que se chama castração" (LACAN, 1969/70, p. 30). Cf. também o parágrafo 67 de IANNINI, 2013.

<sup>777</sup> Cf. LACAN, 1972/73, p. 72.

<sup>778</sup> A argumentação de todo o livro nos é cara, mas, para a elaboração desse parágrafo em particular, remetemos o leitor aos parágrafos 67 e 68 de *Estilo e verdade em Jacques Lacan*.

em seus próprios termos. Se a verdade é reduzida por Lacan a um meio-dizer, o fato, todavia, é que ela continua lhe sendo indispensável.<sup>779</sup>

É nessa situação contraditória, de ver-se obrigada a reduzir a verdade sem dela poder se dispensar, que a psicanálise, apesar de não se colocar no mesmo nível do marxismo, de certa maneira o respalda: a verdade é apreciada então em sua singularidade irreduzível, que, como tal, é inapreensível para qualquer doutrina filosófica confiante de sua própria capacidade de depará-la por algum procedimento de absoluta dedução ou reflexão. Por isso, como dito na parte anterior, as duas tradições teóricas teriam reformulado o sujeito, porque, se houver realmente algum sujeito, ele perdeu qualquer vínculo orgânico com o pensamento, devendo agora ser encontrado através de um trabalho "árido e esclarecido" (Cf. BADIOU, 1982, p. 296). O percurso de Badiou indica, assim, que foi com o radical questionamento do amor à verdade professado pela filosofia que, de alguma maneira, a verdade do amor pôde apresentar-se como tal para uma nova filosofia. Nesse sentido, se reparamos que em *L'être et l'événement* o amor corresponde de fato a um dos quatro procedimentos de verdade (ao lado da arte, da ciência e da política), entendemos como é fundamental o passo avançado em *Théorie du sujet*: com efeito, esse é o espaço em que se materializam de forma mais explícita as evidências da filiação de Badiou a Lacan. E, se é correto dizer que esse espaço se estrutura à medida em que o filósofo avança o seu passo, indo com ele além do anti-filósofo, um tal procedimento ainda assim poderia ser enxergado assumir uma conformação aproximadamente lacaniana. Por um lado, a verdade poderá então separar-se de uma certa experiência da equivocidade, muito própria da clínica analítica. Por outro, no entanto, vai-se além do impasse por meio de um passe lacaniano: em vez de alienar-se nessa espécie de grande Outro em que o psicanalista talvez fosse entendido converter-se para o filósofo, Badiou se separa de suas diretrizes teóricas, como que a se parir em meio aos limites do corpo estrutural do ensino de Lacan. De sorte que, se se passa de uma cisão puramente estrutural em que o real ex-iste a uma consistência destrutiva em que o real ex-cede (Cf. BADIOU, 1982, p. 255), no desenvolvimento das ideias de Badiou, essa passagem realiza-se, digamos assim, como uma ex-cisão de uma filosofia no espaço providenciado por uma anti-filosofia: aquilo que no pensamento de Badiou mostra-se excessivo relativamente ao de Lacan, a ele se extrai – ou se subtrai – cortando-se deste último. Extração que – bem entendida – não pode ser somente um colocar-se fora do ensino do psicanalista, porque, para tanto, ele faz expandir algo interno ao pensamento do próprio Lacan.

---

<sup>779</sup> O que, aliás, são palavras suas, tal como proferidas no seminário XX: "Ela [, a verdade,] é reduzida, mas indispensável" (LACAN, 1985c, p. 147).

Na continuação do desfecho de nosso trabalho, tentaremos detalhar um tal processo de excisão. Advertimos desde já que o se segue é mais aparentado a um ensaio do que a um comentário exaustivo, que o texto do filósofo certamente demanda, pela sua complexidade e riqueza. No entanto, preferimos essa abordagem ensaística porque, longe de pretender encerrar a leitura de *Théorie du sujet*, gostaríamos de contribuir para a ocasião de seu recomeço – ou bem de seu *recommencement*, para recuperar o termo em boa hora.

#### **IV. 1. Formalização da cisão de Hegel: o algoritmo do limite e o limite do algoritmo**

A primeira parte de *Théorie du sujet*, nomeada “Le lieu du sujetif” [“O lugar do subjetivo”], não dá a ver imediatamente a ex-cisão de que falamos há pouco, porque Lacan ainda não será tematizado diretamente no livro. Mas essa seção estaria, mesmo assim, orientada segundo esse processo, porque ela consiste numa releitura “formalizada” da cisão de Hegel: é como se, desde o princípio, o *matema* houvesse reclamado o seu lugar na apreciação da dialética. E, a bem da verdade, esse é um dos melhores lugares, se não o melhor, para entender como Lacan redefine as relações de Badiou com Hegel e com a tradição dialética.

De saída, na primeira sessão (a ter lugar em 7 de janeiro de 1975) transcrita nesta seção<sup>780</sup> de *Théorie de sujet*, procede-se de acordo com a recomendação a ser feita em 1977, no texto “Hegel en France”, qual seja, a de que o filósofo alemão fosse lido sobretudo a partir da *Ciência da lógica* em vez da *Fenomenologia do espírito*: a preocupação de Badiou recairá então sobre a noção de “alguma coisa”, tal como ela consta da explanação sobre o ser-aí que contém o capítulo da Doutrina do Ser sobre a qualidade (Cf. HEGEL, 1972, p. 93). A ideia, ao debruçar-se sobre essa noção em específico, é a de fazer ver que, na exposição da *Lógica* de Hegel, o Dois antecipa-se ao Um (como, aliás, a Qualidade anteciparia a Quantidade): isso porque essa noção, retida em sua generalidade, coloca não o “alguma coisa” por si mesmo, mas sempre o “alguma coisa” por intermédio de sua diferença em relação a uma “outra coisa” [*Etwas und Anderes*] (Cf. BADIOU, 1982, p. 23). Com isso, Badiou pretende evidenciar a existência de um núcleo da dialética hegeliana, autenticamente materialista, onde a cisão afirma-se de maneira bastante consequente, em contraposição a um outro núcleo, em que a reconciliação idealista seria a regra: para dizê-lo de forma bem simplificada, haveria, de um lado, as intricações da divisão, enquanto, do outro, haveria um movimento que se desdobra e retorna a si mesmo para se perfazer. Se discriminamos os dois núcleos com o auxílio de

---

<sup>780</sup> Falamos em sessões e seções porque, lembrando mais uma vez, o livro *Théorie du sujet* é uma reunião das sessões de um seminário ministrado de 1975 a 1979, ao mesmo tempo em que se divide em seis seções.

categorias emprestadas a Gerard Lebrun, tal como foram empregadas em outra parte de nossa exposição, é provável que ficássemos tentados a identificar um desses núcleos com a dialética propriamente dita, ao passo que o outro seria designado como o momento “positivo-racional” do pensamento especulativo. Mas isso seria precipitado. De fato, em uma parte anterior de nossa exposição, talvez tenhamos dado a entender que a dialética seria facilmente destacável do momento positivo racional do pensamento especulativo. No entanto, esclarecendo esse ponto, notaremos que o próprio Lebrun explica que não é esse o caso: “Seguramente, o especulativo não é como um conhecimento do terceiro gênero que viria a encobrir o pensamento propriamente dialético” (LEBRUN, 2006, p. 276). Diga-se, pois, que uma das maiores virtudes da leitura empreendida por Badiou é a de atentar para o fato de que esse núcleo racional da dialética hegeliana, tal como o referia Marx no prefácio de *O Capital*, não pode destacar-se do invólucro místico como se fosse um fruto que se descascasse e se tornasse, assim, integralmente assimilável em sua substância comestível. Nas palavras do filósofo francês, as quais deslocam a metáfora do invólucro para o esfacelamento de seu conteúdo: “É o próprio núcleo que está fendido, como nesses pêssegos, de resto bem irritantes de se comer, que, sob o golpe dos dentes, quebram de súbito em duas partes pivotantes” (BADIOU, 1982, p. 21). Mas, se o pêssego pode reduzir-se ainda ao núcleo interno de seu caroço, mesmo essa imagem acaba revelando-se inadequada, porque, em contraste, não existiria uma unidade ulterior para o núcleo da dialética hegeliana: em vez disso, nela, encontram-se dois núcleos enredados e intrincados ao extremo, dificultando e mesmo impossibilitando separá-los e identificá-los como tais de maneira inequívoca – como aconteceria se, em situação contrária, houvesse duas metades (ou bem duas unidades) claramente discerníveis entre as quais dividir a totalidade da obra do filósofo alemão. Em verdade, para deslindá-los, seria preciso fazê-lo em ocasiões específicas providenciadas pela filosofia em questão – como seria o caso, aliás, com a noção de “alguma coisa”.

A referência à dupla composição da filosofia de Hegel explica a leitura errada que Badiou dela fará ao longo de *Théorie du sujet*: ela não é sistemática, ou pelo menos não no sentido de seguir, do começo até o fim, a sequência dos raciocínios estabelecida pela *Lógica* (ainda que nos pareça necessário advertir que nem por isso Badiou possa ser considerado ignorar uma tal sequência e as dificuldades particulares que dela sucedem). Em vez disso, ela se concretiza como uma leitura a contrapelo, levando a efeito um exame muito fino de passagens específicas onde alguma coisa de contrário ao movimento da reconciliação se destaca. De sorte que a leitura de Badiou diz muito sobre a sua maneira de encarar a filosofia

de Hegel: entre outras coisas, uma tal escolha significa uma firme recusa de conceder validade, não exatamente à dialética, mas à pretensa integridade sistemática lograda pelo pensamento especulativo. O que, por outra, quer dizer que, doravante, a dialética não deverá perfazer nenhum Todo onde se encerrar. Pondo-se a trabalhar de acordo com esse programa, muito oportunamente, Badiou arriscará uma caracterização para o núcleo sistemático dessa filosofia, esforçando-se, assim, por explicar como Hegel retomava ao avesso o projeto dos pais da Igreja, referidos então como esses “grandes fundadores da história conceitual” (Cf. BADIOU, 1982, p. 22): se estes pretendiam cumprir com a difícil tarefa de provar a existência de Deus a partir das maravilhas da natureza, depreendendo da perfeição do ordenamento desta a necessidade de um arbítrio que o houvesse decretado e mantido desde a sua criação, o filósofo alemão como que teria se disposto à tarefa inversa, muito mais exigente, que seria a de provar as maravilhas da natureza e o desenrolar da história a partir da unidade de Deus. Sob um certo aspecto, é aí que se reconhece mais prontamente Hegel, ou bem os traços de seu rosto que se prestam com mais facilidade a uma caricatura: é esse o perfil do idealista megalomaniaco, que quer engendrar o múltiplo a partir da unidade indiferenciada do ser e do nada; está-se na presença, portanto, do auto-proclamado biógrafo da Ideia (para nos valermos, de maneira aproximada, de uma célebre expressão do jovem Marx). Nessa face, espelha-se a vontade desmedida de tramar o Um e o Todo de forma inédita, segundo uma necessidade nunca antes apreciada na vastidão de suas consequências. Vontade que Badiou desvenda da seguinte maneira: “Em lugar de que houvesse criação do Todo pelo Um, Hegel mostra que o Todo é a história do Um, que o espaço do múltiplo é o efeito do tempo que se faz necessário ao conceito” (BADIOU, 1982, p. 23). Com essa formulação, torna-se compreensível o motivo para que, muito embora o tempo seja dotado pela filosofia hegeliana de uma inquestionável potência de dividir o espaço, o pensamento especulativo não se realize propriamente como uma concepção temporal da razão: em Hegel, é como se o Um se servisse do tempo na exposição da totalidade em que o conceito se desdobra e se perfaz, excetuando-se, pois, a qualquer tempo. Em outras palavras, o tempo nada mais é que uma mediação do processo do conceito em sua relação consigo mesmo, mediação que, ao fim, deveria ser por ele reabsorvido, a descrever então um círculo perfeito: as coisas finitas estariam divididas entre um antes e um depois – ou seja, elas estariam sujeitas ao tempo – porque nelas haveria uma diferença entre o ser e o seu conceito (Cf. ARANTES, 2000, p. 101), diferença que a Ideia, infinita, suprime no movimento de sua autodeterminação. No entanto, como antecipado, ligeiras incorreções desarranjam esse círculo: mesmo quando em face da tentativa de fazer triunfar o Conceito nessa logomaquia deslumbrante, uma luz de qualidade totalmente outra difrata-se pelas fissuras do edifício sistemático erigido por Hegel.

O “alguma coisa”, categoria apresentada bem no início da *Ciência da Lógica*, difrataria essa outra luz da dialética hegeliana: a diferença de “alguma coisa” para com uma “outra coisa” tem de fazer obstáculo à integridade do si, e um obstáculo todo especial, de natureza propriamente conceitual e lógica, posto que, por reportar-se à ossatura da qualidade (Cf. BADIOU, 1982, p. 24), não haveria ainda, a essa altura da exposição hegeliana, nenhuma qualidade efetiva que permitisse opor uma coisa à outra. O que se tem, em vez disso, é uma diferença mínima, acessível, não à percepção, mas ao enunciado dessa diferença: “Isso não difere daquilo senão pelo enunciado da diferença, pela posição literal” (BADIOU, 1982, p. 24). Assim, na sequência de *Théorie du sujet*, a referência que o “alguma coisa” faz a uma “outra coisa” ganha uma leitura bastante aparentada ao formalismo estrutural: concedendo-se escrever o “alguma coisa” como A, e como P o lugar de posicionamento [*placement*] de A relativamente a todos os elementos contidos no ordenamento estrutural em que ele se encontra, Badiou entende que a inscrição de A em P, formalizada como  $A_p$ , alcança a diferença mínima colocada em causa pela categoria hegeliana, pois essa diferença não tem qualquer substância, dizendo respeito apenas à discrepância que “alguma coisa” experimenta relativamente a si mesma quando situada num determinado posicionamento. Uma tal formalização dá a impressão de tratar-se de uma leitura estruturalista de Hegel, como se o filósofo alemão fosse absolutamente traduzível no simbolismo dos significantes. Ora, mas é preciso deixar bem claro que não é exatamente isso o que está em questão na elaboração de Badiou. A conferir o prosseguimento do texto, que o A, no dizer de Badiou, seja passível de uma cisão entre teoria e prática (Cf. BADIOU, 1982, p. 24), ou mesmo que o *placement* não tenha de ser espacial ou geométrico, podendo igualmente referir-se ao tempo (Cf. BADIOU, 1982, p. 25), isso tem de representar uma pista de que não se está mais dentro do estruturalismo *tout court*: o próprio ordenamento estrutural, ainda que apenas por um brevíssimo instante, é visto não coincidir consigo mesmo em sua rígida disposição espacial. E a teorização de Badiou vai além dessa limitada referência a uma rigidez espacial, de que o próprio estruturalismo teria conseguido vez ou outra esquivar-se: é a evidência ou ainda a auto-referência da estrutura que se veem contestadas pela cisão presente na categoria hegeliana do “alguma coisa”. Se é verdade que, como dirá Jean-Claude Milner em *Le périple structurel*, a compreensão estrutural traz consigo uma outra visão do ser, o algoritmo providenciado por Badiou coloca esse ser elidido em causa, de forma a confrontar o estruturalismo com algo que ele aparentemente se empenha em esquecer. Como não é muito difícil de constatar, a literalização de Hegel não é indiferente ao estruturalismo: de fato, por trabalhar com elementos cuja “(...) característica mais exata é ser o que os outros não são” (SAUSSURE, 2006, p. 136), pode-se entender que ele tratava com uma espécie de  $A_p$ , isto é,



“alguma coisa” situada num determinado posicionamento estrutural (conforme essa “alguma coisa” fosse, digamos, um elemento considerado quanto ao ordenamento dos graus de filiação de um certo agrupamento humano, ou ainda um elemento apreendido em função dos pares fonéticos tais como seriam estruturados numa dada língua). Porém, longe de ser o ponto de partida da inquirição de Badiou, o estruturalismo ficaria pelo meio do caminho, consistindo, antes, no resultado do abandono do processo que a cisão incitaria: denegando a cisão, "(...) o princípio de todo estruturalismo" seria o de manter que o "(...) A se deixa determinar exhaustivamente na sua instância indicial  $A_p$ " (BADIOU, 1982, p. 30).

Tendo o cuidado de subtrair a tradição dialética à modorra estrutural, Badiou precisará: “A dialética divide A a partir da contradição entre A e P, entre o existente e o seu lugar. É essa contradição, cujo tema latente é mallarmaico (‘nada terá lugar senão o lugar’), que, introjetado em A, funda seu ser efetivo como cisão” (BADIOU, 1982, p. 25). E a cisão de A será escrita como  $A = (AA_p)$ , dito “o primeiro algoritmo da unidade dos contrários” (BADIOU, p. 27). Donde se segue a escrita do processo de sua determinação, que, reconhecendo a assimetria entre P e A – porque é sempre P a englobar A, e a componente de A decorrente da cisão que se torna determinante para o processo iniciado pela cisão tem de ser, portanto,  $A_p$  (Cf. BADIOU, 1982, p. 26) –, admitiria dois possíveis desfechos:  $A_p(A)$  e  $A_p(A_p)$ . Isto é, num caso, a determinação de A relativamente aos demais elementos de P não se restringe ao seu posicionamento, valendo-se, pois, de sua qualidade intrínseca para reagir sobre essa ordenação estrutural, o que faria entrever a possibilidade de alteração desta última; ou, no outro caso, A não se determina senão como  $A_p$  – enquanto  $A_p$  –, deixando-se, assim, engolir por esse posicionamento. Ora, tudo isso teria sido bem pensado pela tradição dialética, a ponto de que Hegel houvesse providenciado um nome para o processo em questão, bem como para o desfecho em que A se veria impedido de determinar-se em P: seriam eles *Bestimmung* (Cf. BADIOU, 1982, p. 27), a determinação, e *Rückfall* (Cf. BADIOU, 1982, p. 28), a recaída. Com a referência à recaída, o estruturalismo pode ser visto como um dos braços mortos do desenvolvimento dialético (Cf. BADIOU, 1982, p. 28), e, por acréscimo, mais uma importante característica da argumentação de Badiou em sua leitura de Hegel vem à luz: em sua performance ziguezagueante, essa leitura se aventura a demonstrar os limites do estruturalismo por meio da referência a Hegel, e, seguidamente, a demonstrar os limites do pensamento especulativo hegeliano por meio de uma múltipla referência, que, se bem que priorize Marx, Lênin e Mao, também faz apelo a Lacan e a Mallarmé. Em verdade, como veremos um pouco mais adiante, é de uma exposição em face do limite de que se trata – que nada mais é que aquilo

o que Hegel chamava de *Grenze* (Cf. BADIOU, 1982, p. 30). E o problema assume essa conformação porque, a despeito de pensar muito bem a cisão, o filósofo alemão a esconderia reiteradamente, através de um artifício que, ao mesmo tempo em que se pretende lógico, oblitera algumas de suas maiores contribuições para a elaboração de uma lógica verdadeiramente materialista: o próprio “alguma coisa”, quando é referido a uma pretensa “outra coisa”, dissimularia a cisão, na medida em que sugeriria uma substancialidade qualitativa impossível de ser concedida no início da *Lógica* - um pouco como se Hegel, pretendendo tornar as categorias de sua exposição tão rarefeitas até que restasse apenas o ponto de partida absoluto de uma Ciência sem pressupostos, visse o seu Um dividir-se irremediavelmente em Dois, e tentasse, então, esconder essa divisão. Por desvios inesperados, que o desenvolvimento puramente lógico não conseguiria antecipar de todo, Badiou fará ver, por exemplo, que é desconfiando do encaminhamento pretensamente lógico que Hegel teria dado à categoria do “alguma coisa” que o marxismo, por sua vez, se tornaria capaz de apreender o contrário do proletariado como sendo, não a burguesia (essa “outra coisa” diante da qual ele poderia ser pensado constituir-se como um oposto), e sim o mundo burguês: o desfecho da determinação que se escreve como  $A_p(A)$ , desfecho que nesse caso desdobra a novidade que o proletariado faria valer relativamente ao ordenamento do mundo dividido em classes, estabelece o projeto político da “(...) desaparecimento do espaço de posicionamento das classes” (BADIOU, 1982, p. 25), em vez de recomendar a destruição de uma classe em particular. A propósito do quê, pensando naquilo que se chamou de P e de A, Badiou aprimorará a sua terminologia, cunhando os termos *esplace* e *horlieu* (Cf. BADIOU, 1982, p. 28): de um lado, o espaço [*espace*] que assina a cada coisa um posto [*place*], e, do outro, aquilo que, mesmo tendo um posto nesse espaço, encontra-se “foralugar”. E, precisamente, será em relação a esse elemento fora de lugar, o *horlieu*, que se apreciará qualquer efeito de um processo que venha a ser dito subjetivo.

Uma vez que a exposição de Badiou se destina a mostrar certos limites da lógica hegeliana – ou, mais precisamente, uma vez que ela se propõe a mostrar como a lógica hegeliana se posiciona diante de *Grenze*, o limite – a impressão que se tem ao acompanhá-la, impressão que vai se intensificando com a leitura de *Théorie du sujet*, é a de que a literalização de Hegel de alguma forma contradiz a letra do filósofo alemão. E ela o faz, não exatamente por falhar na interpretação dessa letra, mas porque encontra na contradição um novo escopo, ou ainda uma nova maneira de posicionar-se ante o ser. Repare-se, assim, que a seguinte afirmação nada contém de banal, embora pareça não realizar nenhum grande acréscimo, em vez disso, a

reduzir significativamente a inteligibilidade da contradição: “A *contradição não tem nenhum outro modo de existência que não o da cisão*” (BADIOU, 1982, p. 32). Com essa afirmação, a qual reduz a contradição a um horizonte estrutural, está-se preparando a tomada de distância em relação à empresa sistemática da *Lógica* de Hegel, que, como de hábito, constrói-se desde uma trama bem peculiar de generalidade e totalidade. Na teorização do filósofo alemão, como repara o próprio Badiou, o “alguma coisa” pode ser qualquer coisa, até uma ficção (Cf. BADIOU, 1982, p. 25). O que quer dizer, nesse caso, que o “alguma coisa” tem um alcance sobre a existência tal que é como se ele pudesse antecipá-la quase que irrestritamente: em outros momentos de sua edificação sistemática, nada impediria recorrer ao “alguma coisa” na compreensão filosófica de existências tão díspares como o som enquanto fenômeno físico e o Estado enquanto fenômeno político. A redoma da totalidade garante que o arco daquilo que supostamente é efetivo tenha o mesmo diâmetro do pensamento especulativo, coincidindo, pois, com o princípio estrutural da contradição. Para Badiou, no entanto, de maneira contrária a essa trama de generalidade e totalidade, a questão é sustentar que o momento primeiro de uma dialética que se quer consequente em seu materialismo é o do Dois da cisão (o que é uma outra maneira de dizer que não existe um momento absolutamente primeiro para a consideração filosófica do sujeito): não se falará em contradição a justo título a não ser lá onde a cisão de alguma coisa houver oposto à totalidade de um ordenamento estrutural de um *esplace* o que resta fora de lugar como o seu *horlieu*. Em outras palavras, as do próprio filósofo: “É preciso repeti-lo com força: a existência em ato da contradição entre o *esplace* e o *horlieu*, qualquer que seja, é a cisão do *horlieu*” (BADIOU, 1982, p. 33). A esse respeito, Badiou chega a comentar que, por entremear reiteradamente em sua exposição elementos relativos à tradição revolucionária com o objetivo de exemplificar a lógica da cisão, a impressão que se pode ter é a de que essa leitura de Hegel acabaria por ser arbitrária, como se o conteúdo do marxismo a contradissesse e a inutilizasse (Cf. BADIOU, 1982, p. 33). Mas, em resposta, ele argumenta que, por ser marxista, é o conteúdo que deve drenar as formas, não o inverso (Cf. BADIOU, 1982, p. 33); e, ademais, argumenta também que Hegel teria pensado, sim, o modelo exato de uma cisão, desde a sua determinação até o seu limite, modelo que em larga medida orienta a sua dialética, e que não é nenhum outro senão o do cristianismo. Assim, Badiou faz ver que o “golpe de gênio necessário do cristianismo”, o qual caracteriza uma façanha que Hegel teria percebido e depreendido em sua lógica, seria o de “historiar em cisão”, isto é, “fazer ex-istir o infinito no finito” (BADIOU, 1982, p. 33): nessa lógica, A seria Deus e P o mundo terreno. Do que se segue uma surpreendente leitura formal, em que a inscrição de A em P corresponde à encarnação de Cristo: com  $A = (AA_p)$ , tem-se uma cisão entre o Pai e o Filho, patenteada, por

exemplo, na geração divina deste último que, não obstante dispensar o intercuro sexual, necessita de um ventre humano para dar à luz o filho de Deus. As muitas determinações de A em P, seus diferentes desfechos, bem como suas iterações, pontuariam, pois, a história do infinito no finito.

Essa reconstituição “literalizada” do cristianismo tal como apreendido pela perspectiva da dialética hegeliana, ela não é propriamente literal, na acepção de reproduzir tal e qual o texto das Sagradas Escrituras, aspirando, isso sim, a seu dimensionamento histórico. O que significa que ela se quer apta a recompor, desde a cisão de A entre A e  $A_p$ , algumas das vicissitudes de sua doutrina. Para a consolidação do catolicismo, então, tem-se dois momentos fundamentais desse processo em  $A_p(A)$  e  $A(A_p(A))$  (Cf. BADIOU, 1982, p. 36): o primeiro corresponderia à determinação que o *horlieu* que é Cristo experimenta em seu posicionamento no mundo, quando encontra-se sujeito à Paixão, e a sua infinidade confronta-se então com a fragilidade de seu corpo mundano; já a segunda seria o da Ressurreição, quando A retroage sobre a determinação, determinando-a de tal maneira que o *horlieu*, o A, supera a fronteira que lhe assinará a finitude do *esplace*, o P. Esse último momento, inspirado pela terminologia de Hegel, é precisamente o que Badiou chama de limitação ou limite (Cf. BADIOU, 1982, p. 30), porque ele consiste no franqueamento de um limite que o P imporia ao A. Mas, em adição aos momentos fundamentais da Paixão e da Ressurreição, seria possível discriminar ainda, na ótica do catolicismo, os desvios interpretativos, ou o que se poderia chamar de os “braços mortos” do cristianismo, que seriam o arianismo e a Gnose: se, por um lado, o arianismo afirmava que Cristo nunca ressuscitou – porque, sendo humano, seria irremediavelmente mortal –, isso se deve a que uma tal visão do cristianismo tenha se comprometido absolutamente com  $A_p(A_p)$ , ou seja, com o desfecho do processo de determinação da cisão ocasionada pela contradição entre A e P que esgotaria por completo o elemento fora de lugar em sua instância indicial; por outro lado, se a Gnose entende que a Paixão e a Ressurreição não passariam de um semblante, ou mesmo de uma fábula – porque Deus, por ser eterno, nunca poderia ter encarnado no mundo –, a razão para tanto é a de que ela sustenta uma outra forma de bloquear a determinação de A em P, a qual consiste em afirmar que o elemento fora de lugar só pode existir no exterior absoluto do espaço de postos, em sua pureza original – (não-)determinação de A em P que pode ser escrita como  $A(A)$ . De sorte que o cristianismo é entendido fazer história na medida em que se revela capaz de afirmar a cisão de A em P: o concílio de Nicéia, dito por Badiou “o primeiro em data dos grandes congressos político-ideológicos modernos” (Cf. BADIOU, 1982, p. 34), terá resguardado a determinação ulterior da Ressurreição, prevenindo-se contra o

arianismo ao tomar partido pela determinação estrita – determinação que se lê como  $A(A_p)$ , e que nada mais é que a afirmação contraditória da consubstancialidade do Filho ao Pai (Cf. BADIOU, 1982, p. 34). Não sem causar algum espanto, a argumentação de Badiou valida até certo ponto um paralelo entre cristianismo e marxismo: em sua estrita dependência da capacidade do proletariado de cindir-se em meio ao ordenamento do capitalismo, a história do marxismo também estaria pontuada por desvios à “direita” – como o seria o arianismo – e à “esquerda” – como o seria a Gnose. Com esse paralelo, entre outras coisas, o filósofo pretende tornar evidente que, para dar prosseguimento à cisão característica do processo revolucionário, não basta manter-se sempre “à esquerda”, como se o fracasso de uma determinada sequência de acontecimentos políticos (como o Maio de 1968) fosse inteligível por referência a um radicalismo ausente, quando muito reconhecível numa classe trabalhadora que não mais existe ou que nunca sequer existiu: o ultra-esquerdismo é igualmente um dos braços mortos do marxismo, por sua tola convicção de que a essência da classe revolucionária é indiferente à sua cisão em P.

Uma tal conclusão, a desaprovar o "ultra-esquerdismo" em seus sonhos vãos de absoluta pureza revolucionária, até poderia ser entendida como o reconhecimento de que o *horlieu* não pode instalar-se no mundo senão através da prática de homens dispostos a sujar as mãos com a manutenção terrena de sua verdade celeste. O que seria uma fonte inesgotável de suspeitas contra essa filosofia: afinal, para uma razão minimamente esclarecida, nada parece mais comprometedor do que esse paralelo entre a doutrina cristã e o marxismo, a sugerir, se não uma incômoda filiação com um messianismo incurável, então o encaminhamento inevitável de uma enorme violência que seria necessária para assegurar a aceitação generalizada de seus respectivos dogmas. Esse até poderia ser o caso, realmente, se a limitação final a que o cristianismo impele o processo de determinação da cisão para-além de seus desvios de “direita” e de “esquerda” fosse tida como o paradigma insuperável daquilo o que o marxismo deveria almejar enquanto prática de transformação do mundo: o desfecho da Ressurreição que se dá com o retorno do Filho junto ao Pai, na ascensão que ele então passa a prometer a cada homem, e que conserva o ordenamento do mundo tal e qual o havia encontrado antes do nascimento de Cristo, a não ser pela existência de um sepulcro que, paradoxalmente, sustém a fé dos crentes em seu vazio. Não é uma crença desse tipo que o marxismo exige de seus partidários, com a ligeira diferença de que o corpo de Lênin estaria muito bem localizado em seu mausoléu? Sendo comparáveis as vicissitudes do marxismo àquelas que experimentou a doutrina cristã em seu desenvolvimento histórico, isso não seria uma prova muito clara de que a consolidação

do primeiro tem um modelo perfeitamente simétrico na instituição da Igreja Católica? Pois bem, se essa proximidade causa algum incômodo, ela o faz por bons motivos: a admitir a reprodução de uma e mesma lógica num caso como no outro, o futuro político do marxismo poderia ser tudo, menos emancipador. Mas, como o atesta a argumentação do filósofo, Badiou está plenamente consciente de que o Estado socialista que promove os julgamentos de Moscou apresenta semelhanças com a Igreja responsável pela Santa Inquisição que o escrutínio dialético não pode ignorar: “Semelhante deter-se, semelhante círculo não é senão o apanágio do imaginário e da teologia. Para gozá-lo plenamente, faz-se necessário queimar os heréticos” (BADIOU, 1982, p. 34). Sem abandonar a perspectiva de historicização da cisão, a qual diz respeito a um processo que faz “ex-istir o infinito no finito”, a questão, para Badiou, é livrá-la da necessidade de que ela permaneça emoldurada pela lógica “ascensional” do cristianismo, defeito que continua limitando a dialética hegeliana. O modelo de cisão que Hegel depreende para a dialética a partir da religião cristã seria suficiente para aguçar a sensibilidade dos marxistas não somente contra o fanatismo dos “esquerdistas” - para quem nenhuma revolta é radical o bastante -, mas também contra o objetivismo dos “direitistas” - para quem o mundo nunca é verdadeiramente cindido, sofrendo unicamente desestabilizações momentâneas (Cf. BADIOU, 1982, p. 35): municiando-se de seu aparato conceitual, em ambos os casos, pode-se entender bem que tais desvios contrariam o advento do novo. O que ele não previne, entretanto, é a recaída final no grande horizonte que o *esplace* dispõe desde o princípio (e, não por acaso, como o seu princípio): se bem que Hegel não acredite na redenção de um além-vida, para o filósofo alemão, a superação da finitude dá-se sempre através de uma totalidade que conserva o momento superado. O que quer dizer que o franqueamento do limite, no pensamento especulativo de Hegel, mantém uma estrita dependência em relação a P, como se A, enquanto infinito, só pudesse desdobrar-se em sua verdade graças a um determinado espaço de finitude que lhe serve de palco, ou bem graças a esse patíbulo que indica o Gólgota a ser galgado em sua *via crucis*.<sup>781</sup>

---

<sup>781</sup> Num ensaio intitulado “o *biathanatos*”, Jorge Luis Borges propõe uma surpreendente interpretação para um texto de John Donne sobre o suicídio: o poeta inglês teria defendido nas entrelinhas desse texto que Cristo na verdade sofreu uma morte absolutamente voluntária. Próximo da conclusão do ensaio, o escritor argentino desfecha o seguinte parágrafo, o qual sintetiza um argumento que guarda alguma relevância para entender em que sentido Hegel ainda se mantém no horizonte de uma lógica “ascensional”: “Para os cristãos, a vida e a morte de Cristo são o acontecimento central da história do mundo; os séculos anteriores o preparam, e os seguintes o refletem. Antes que Adão fosse feito do pó da terra, antes que o firmamento separasse as águas das águas, o Pai já sabia que o Filho haveria de morrer na cruz, e para teatro dessa morte futura criou a Terra e os céus. Cristo morreu de morte voluntária, sugere Donne, e isso quer dizer que os elementos e o mundo e as gerações e os homens e Egito e Roma e Babilônia e Judá foram tiradas do nada para destruí-lo. Talvez o ferro tenha sido criado para os pregos e o espinho para a coroa de escárnio e o sangue e a água para o ferimento. Essa ideia barroca pode

É aqui que o algoritmo de Hegel – formalizado por Badiou na sequência  $A=(AA_p) \rightarrow A(A_p) \rightarrow A(A_p(A))$ , a ser lida como o processo em que cisão, determinação e limite se sucedem – indica ser insuficiente. E é aqui que o genitivo da expressão "cisão de Hegel" demanda uma torção, porque, quanto a esse aspecto, a dialética hegeliana não pode passar indivisa: Badiou insistirá então numa oposição, que de certa maneira seria interna à dialética hegeliana, entre a periodização e a circularidade (Cf. BADIOU, 1982, p. 36). Alternando entre essas duas movimentações, o filósofo alemão teria optado, no fim das contas, por submeter a escansão que caracteriza a primeira ao nivelamento em que se encerra a segunda. Com isso, longe de franquear o limite do novo, ele teria se detido defronte a este último. No dizer de Badiou, Hegel teria então vacilado ante o limite da rocha que os marxistas chamam de “primado da prática”, e que Lacan designou como sendo o real (Cf. BADIOU, 1982, p. 37); ou, nas palavras que o filósofo francês toma de empréstimo a Mallarmé: “uma rocha/ solar falso/ de súbito/ evaporado em brumas/ que chantava/ um marco no infinito” (CAMPOS, CAMPOS & PIGNATARI, 2006, p. 167). Em face do limite dessa rocha, marco evanescente do processo de cisão de A em P, desenrola-se todo o drama de saber se a periodização poderia escapar ao destino de ser reconduzida ao horizonte estrutural do *esplace*, a reencontrar nele, assim, o centro de uma movimentação circular – um pouco como se P viesse a ser a superfície em que coincidiriam a emergência e a submersão do que estaria fora-de-lugar: se o *horlieu* compraz-se perfeitamente em seu posto, então a novidade que o processo de sua cisão acarretava tende a anular-se. Aqui, retornando aos exemplos oriundos do marxismo, torna-se imprescindível reparar que, acima de tudo, Hegel é demonstrado não bastar a uma tradição prática da dialética que se queira consequente em suas ambições políticas de emancipação humana. Se a periodização das lutas revolucionárias, por exemplo, na escansão que a Revolução Russa efetua da Comuna de Paris, devesse seguir o princípio hegeliano da unidade da “ideia prática e da ideia teórica”, a sua concretização teria alcançado de fato o seu limite histórico na década de 1930<sup>782</sup>, com a terrível

---

ser entrevista por trás do *Biathanatos*. A de um deus que fabrica o universo para fabricar seu patíbulo” (BORGES, 2007b, p. 116). Certamente, a ideia não se aplica de imediato a Hegel: em sua filosofia, como sabemos, a história do mundo não tem um roteiro pré-definido pelo Conceito. No entanto, como que pelo avesso, uma tal ideia não deixa de insinuar a sua pertinência no que concerne à apreciação da dialética do filósofo alemão, graças à arquitetura que o Todo acabada impondo a esta última: ainda que a criação do universo não possa ser entendida como se possuísse uma destinação prévia, com a operação da *Aufhebung* tem-se de fato um Deus que não pode determinar a si mesmo a não ser fabricando, retrospectivamente, o patíbulo desde onde ele ascende à identidade consigo mesmo. Nas palavras de Badiou: trata-se da “falta secreta em direção à qual tudo se move”, a consolidar-se, assim, na dialética hegeliana, uma “teodiceia” (Cf. BADIOU, 1982, p. 41).

<sup>782</sup> Não podemos deixar de notar aqui uma interessante, mesmo que breve, convergência com o Adorno dos *Três estudos sobre Hegel*: “São os elementos mais reacionários de Hegel e não os progressistas-liberais que prepararam o solo para a crítica socialista posterior do utopismo abstrato; é verdade que para fornecer mais tarde, na própria história do socialismo, os pretextos para uma repressão renovada. A difamação atual, frequente nos países do

fusão entre partido e Estado que o marxismo conheceu sob o jugo de Stálin (Cf. BADIOU, 1982, p. 38): admitindo-se que o conceito pode comandar com absoluta segurança o desenvolvimento da cisão pelo só recurso a seus arcanos lógicos, nada restaria à novidade desse processo senão retornar ao esquematismo de seu posicionamento na velha ordem das coisas. Pois é mirando o novo que as periodizações efetuam que Badiou procurará pensar o *horlieu* como uma força que escandiria o processo de cisão em meio ao ordenamento do *esplace*, força que não poderia derivar-se integralmente deste último: recorrendo a Lacan, ele se arrisca então a inverter o dito do psicanalista segundo o qual o real seria o impasse da formalização (Cf. LACAN, 1985c, p. 125), agora a propor que a formalização seria o im-passe do real (Cf. BADIOU, 1982, p. 41). E ele o faz a fim de que o confronto com a rocha do real seja a ocasião para que a força desdobre-se em passe do novo. Na ordem da exposição de *Théorie du sujet*, não é de maneira alguma insignificante que, logo após a tematização desse im-passe, Badiou revise os ensinamentos de Mao Tsé-Tung sobre a contradição: retomando em parte o que havia sido desenvolvido em *Théorie de la contradiction*, mas num contexto de formalização e de escrita do algoritmo da cisão, fala-se dela conforme a diferença implicada pela divisão seja forte ou fraca, assim como segundo a natureza da heterogeneidade dos termos que a diferença colocaria em causa. Haveria, pois, uma diferença fraca, puramente indicial, do termo considerado relativamente aos demais, assim como do termo considerado relativamente a si mesmo; e haveria a diferença a mais forte, que não seria representável de acordo com a inscrição em P, sendo inferível na sua existência, se muito, quando da destruição de sua indexação. Quanto à heterogeneidade dos termos postos em causa pela divisão, haveria a correlação de uma cisão que faz o Um a partir do Dois, tal como o capitalismo se arranja desde a contradição de classes que opõe proletariado e burguesia; e, em outro registro, haveria a efetiva luta dos heterogêneos, a qual é “correlação como a ruína do Um” (Cf. BADIOU, 1982, p. 42). De sorte que a contradição permanece dividida, apresentando um verso estrutural e um verso histórico, os quais não seriam sobreponíveis um ao outro: “todo processo dialético real intrinca uma contradição estrutural e uma contradição histórica, *afetando os mesmos termos*” (BADIOU, 1982, p. 43). Que a primeira “se escore na segunda”, constituindo o “nó da questão do Sujeito” (Cf. BADIOU, 1982, p. 43), uma tal divisão é antecipada pelo senso lógico-matemático de Lacan que, acusando o real como impasse da formalização (o que impede que o *esplace* assimile de todo o *horlieu*), antecipa a formalização do im-passe no real. O mesmo

---

Leste, em relação a todo pensamento que se eleva por sobre a obstinada imediatez daquilo que lá é posto sob o conceito de práxis, é a prova mais drástica disso” (ADORNHO, 2013, p. 171).



im-passe no real, diga-se, que Mao havia tentado escrutinar enquanto processo de cisão afirmativa: se, como diz Badiou, “todo sujeito é político” – razão pela qual “há poucos sujeitos, e pouca política” (Cf. BADIOU, 1982, p. 46) –, isso se deve a que o sujeito requer uma nova política da verdade, uma que saiba manter dividida a contradição entre o seu verso estrutural e o seu verso histórico.

À tentativa de pensar a força como motor da periodização, acrescenta-se a dificuldade de lidar com a contradição em sua referência cindida à correlação: esta palavra, que evoca de pronto os sentidos de correspondência e de interdependência, até que não oferece grande oposição quando o caso é pensar o Um que se faz a partir do Dois; o problema, no entanto, muda completamente de figura quando é questão de pensar a “correlação como a ruína do Um” (Cf. BADIOU, 1982, p. 42). E, justamente, porque a correlação posta em causa pela luta envolve uma heterogeneidade que faria ruir o Um do *esplace*, ela pressupõe a distinção entre o Um e o Todo (Cf. BADIOU, 1982, p. 48). Para manter essa distinção e sustentar uma correlação forte, o nome de “força”, como diz Badiou, é que deverá então cobrir “(...) o que sobredetermina a exclusão de todo posto em que se comprova o *horlieu*” (BADIOU, 1982, p. 49). Pode-se dizer, assim, que a correlação da luta é uma “relação [*rapport*] de forças” (Cf. BADIOU, 1982, p. 49): isso, claro, desde que seja assinalada, nessa locução, a palavra *rapport*, bem conhecida dos leitores de Lacan, a qual inevitavelmente fará da luta uma correlação de outro tipo que não uma simples correspondência ou interdependência de contrários, posto tratar-se de um processo em que não existe verdadeira proporção entre as forças que nele atuam contrariamente uma à outra. Motivo pelo qual a relação das forças não pode representar-se nunca por meio de qualquer espaço homogêneo que, contendo-as, daria a ver que uma se torna ativa na exata proporção em que a outra recua em sua passividade: mesmo na circunstância, digamos, de o proletariado subjugar a burguesia pelas armas, um tal processo não pode ser condicionado à representação desse embate, porque isso seria ainda dimensionar a heterogeneidade da força do *horlieu* pela medida que lhe dá o *esplace*, como se a atividade de um não fosse mais do que a passividade da outra. É nesse contexto que se percebe, por exemplo, a impotência das revoltas que se mobilizam em torno da defesa dos valores “liberais”, insurgidas apenas contra a repressão excessiva promovida pelo Estado (e nunca contra a existência do próprio Estado): no final das contas, o seu combustível não é nada mais do que a força do Outro; tendo cessado o excesso do outro lado, tende a cessar a política da revolta que ele ocasiona (ainda que os revoltados saibam muito bem que as causas para a ocorrência dos excessos do poder estatal prosseguem existindo inalteradas). Por sua vez, pensar uma

correlação forte, que tem de ser mais do que pensar a capacidade de reprimir a repressão (Cf. BADIOU, 1982, p. 50), deverá mostrar que “(...) aquilo que me coloca reativamente contra o ativo do Outro deve ser também o ativo de uma força em que o Outro não é mais representado” (BADIOU, 1982, p. 50). A esse respeito, Badiou encontrará ainda mais de uma oportunidade para sustentar que Hegel foi um grande pensador da cisão: em algumas passagens da *Ciência da Lógica*, como naquela dedicada à “relação essencial” (Cf. BADIOU, 1982, p. 50), a força reativa seria pensada em sua interioridade ativa, não determinada em sua essência pela força contra a qual é solicitada a se opor. Nesses momentos, afirma-se uma lógica de perpétua alternância e evanescência, em que o Um nunca se assegura na permanência do Todo, porque o Um da força de uma das partes contradiz a inclusão do Um do Todo em que ela estaria posicionada: lógica da vacilação, do “eclipse alternante”, Badiou a enxerga como uma legítima antecipação lacaniana de Hegel (Cf. BADIOU, 1982, p. 51). Trabalho conceitual bastante importante, o de revelar esse “eclipse alternante” – diz Badiou, a antecipar com essa declaração desenvolvimentos futuros de *Théorie du sujet* –, porque um “pensamento consequente do termo evanescente é o apogeu realista da dialética estrutural” (Cf. BADIOU, 1982, p. 52). Claro, o problema de Hegel, “o erro de sua verdade” (Cf. BADIOU, 1982, p. 52), continua sendo o fato de que, mais cedo ou mais tarde, o eclipse alternante terá de ceder lugar às órbitas circulares descritas pela Ideia, como se a força houvesse sido engendrada pelo movimento de choque com o seu oposto. De qualquer modo, mesmo que Hegel finja não saber que a força unicamente se aloja sobre a correlação em eclipse do sistema de postos, não sendo deduzível neste último, o filósofo possibilita pensar que 1) a força é um fazer; 2) que a sua solicitação por uma outra força não esgota sua determinação, sendo esta caracterizada por uma expansão da própria força a dar-se pela depuração de si mesma, e contra si mesma; e que, decorrente do segundo aspecto, 3) a força é infinita e, como tal, exterioriza a sua infinidade em sua ação prática (Cf. BADIOU, 1982, pp. 52 e 53). De sorte que complicam-se as relações entre exterior e interior, e a correlação forte não pode mais ser pensada como processo em que o *horlieu* é colocado como o simples exterior-excluído do *esplace*: fica entrevista uma outra unidade, topológica, no caráter não-orientável da força, quando ela comprova “excluir-se de toda inclusão e proceder a uma cisão afirmativa” somente por meio da exteriorização e expansão daquilo que nela é infinito (Cf. BADIOU, 1982, p. 55).

No vai e vem da leitura que por ora acompanhamos nessa sua oscilação bem conforme à navegação da dialética, talvez haja ainda a ocasião para um ligeiro espanto ante o fato de que, ao que tudo indica, o termo “força” é retido por Badiou a ninguém menos do que Hegel: termo

que, no emprego que lhe atribuía o idealista alemão, parece transparecer uma vontade insensata de conservar a prerrogativa da filosofia quanto a pensar a Natureza e a realidade em sua efetividade e sua totalidade, em oposição aos progressos cada vez maiores realizados pela ciência moderna. Pois bem, não seria a assimilação desse termo um indicativo preocupante de que Badiou teria capitulado àquilo que em Hegel continua sendo metafísica? Que força poderia ser pensada racionalmente que não seja calculável segundo a aceleração que imprime a um determinado corpo – isto é, que força seria apreciável pela razão moderna que não a newtoniana? A legitimação desse termo faz-se tanto mais estranha na medida em que se repare que, apesar de considerar-se próximo de Hegel no que diz respeito a certos aspectos, o vocabulário de Badiou destoa significativamente do da tradição filosófica que reclama para si o legado de sua dialética, quer na França ou alhures. Então, por que motivo assimilar o termo força? Ora, a questão é que, de fato, essa força a que se refere Badiou é muito pouco afeita à razão, encontrando-se fora de qualquer proporção. Isso, contudo, não a torna avessa ao pensamento, porque, embora não seja mensurável quantitativamente, ela seria verificada atuar em meio aos corpos, a partir das transformações qualitativas que afetaria em seu arranjo. Em verdade, sendo pensada a propósito do que nela seria infinito, a força é, a um só tempo, o que melhor dá a ver a qualidade topológica do pensamento hegeliano, como também a necessidade de dividi-lo: por um lado, Hegel teria intuído muito bem que a força é tanto pura quanto impura, isto é, o filósofo alemão teria intuído que ela tem de expandir-se na pureza do que nela é infinito através da exteriorização em meio ao posicionamento, finito (e, assim, a implicar para ela uma impureza), que a limita; no entanto, o seu pensamento tem de ser dividido quando ele devém sistemático, graças à imperiosa necessidade unitária que o comanda, de deduzir a força em sua pureza desde a impureza de seu posicionamento. Logo, estaria indicado aí o viés por onde cortar-se do sistema e da metafísica hegelianos, a saber, na afirmação de que, em toda contradição, “(...) a força manifesta sua impureza pelo processo aleatório de sua depuração” (BADIOU, 1982, p. 56). Ou seja, ao reconhecer como aleatório o processo de depuração e concentração da força, não será mais possível revestir com um disfarce lógico o caráter prático desta última, cujo desdobrar-se não é antecipável e nem reintegrável à totalidade de qualquer esquematismo ou exposição sistemática. Pois é em relação à aleatoriedade de um tal processo que as seguintes definições começam a dar o relevo da empresa teórica de Badiou: “chamaremos de *subjetivos* os processos relativos à concentração qualitativa da força” (BADIOU, 1982, p. 59) – assim como, em contrapartida, deverá ser chamado de “(...) ‘objetivo’ o processo pelo qual a força encontra-se posicionada, [sendo,] portanto, impura” (BADIOU, 1982, p. 59). Aqui, na afirmação da aleatoriedade dos processos ditos subjetivos,

estaria implícita a proposição segundo a qual Marx seria o divisor de Hegel, porque o marxismo deixa então de corresponder a uma ciência, seja na acepção pretendida por Althusser, seja no sentido a que aspirava Hegel: ao contrário do que sustentava o antigo mestre de Badiou, Marx teria se conservado muito próximo do autor da *Ciência da lógica*, separando-se deste efetivamente apenas no momento em que abdica da totalidade de uma ciência para apreciar a lógica dialética de um novo sujeito. Donde a seguinte observação de Badiou, que contesta aos partidários do marxismo o auto-contentamento que muitos deles obtêm com a ideia de que esse discurso garantiria o acesso a uma inequívoca ciência das estruturas da história: “Ciência da história? *O marxismo é o discurso desde o qual se sustenta o proletariado como sujeito*” (BADIOU, 1982, p. 62).<sup>783</sup>

Com absoluta certeza, o marxismo faz pensar com rigor uma determinada história – a história da luta de classes, como o indicam as célebres palavras que abrem o primeiro capítulo do *Manifesto do partido comunista*. A questão, no entanto, é que essa história só poderia ser pensada efetivamente em relação à prática política, não comprovando nenhuma consistência ulterior, digamos, no desenvolvimento das forças produtivas. O que significa que, longe de entronizar a História como uma totalidade unívoca que fosse pensável em sua consistência auto-referida, a questão decide-se, antes, em referência ao absoluto de uma política que se faz em meio à história, e, sobretudo, em excesso a ela. Assim, estariam em jogo, não a História e os juízos científicos que se acredita poder emitir a seu respeito, mas a política e os tempos históricos que esta periodizaria, porque o “subjetivo é a política feita pelas classes nas massas” (BADIOU, 1982, p. 61), enquanto a história diria respeito à dialética objetiva que dispõe as massas de acordo com uma certa divisão estrutural a opor as classes num posicionamento “estatal” (disposição a ser verificada, por exemplo, no fenômeno da revolta das massas, o qual evidencia a cisão do *horlieu* no *esplace*, mas que não se faz valer necessariamente como força). Daí a seguinte precisão conceitual de Badiou: “*compreender a distinção entre a história e a política, entre as massas e as classes, é exatamente a mesma coisa que compreender a distinção entre o Todo e o Um*” (BADIOU, 1982, p. 61).<sup>784</sup> É com essa distinção em mente que

---

<sup>783</sup> A título de esclarecimento, é preciso ter bem certo que Badiou não está dizendo que o marxismo nunca tenha se pretendido científico em sua consideração da história. O que ele está dizendo é que essa pretensão não pode lhe valer grande coisa.

<sup>784</sup> O que antes aparecia como verso estrutural e verso histórico sofre uma ligeira torção aqui, já que, no caso do par história e política, a história faz as vezes de verso estrutural. Esse ligeiro equívoco não é propriamente um defeito da teoria, porque ela pode muito bem valer-se de uma distinção gramatical, entre um adjetivo ou advérbio (“histórico”) e um substantivo (“história”): excedendo a totalidade de qualquer História, existem movimentações que historicizam o infinito no finito, por intermédio das transformações qualitativas que ocasionam.

se deve interpretar a afirmação temerária, que se alinha à passagem de *De l'idéologie* em que a organização proletária era dita o corpo da nova lógica (Cf. BADIOU & BALMÈS, (1976)/2012e, p. 180), a qual enuncia: “o partido é depuração” (BADIOU, 1982, p. 59). Aparentando ceder sem remissão ao mais crasso sectarismo religioso, Badiou evita-o, contudo, ao observar que isso não “(...) quer dizer que ele [, o partido,] é puro, nem que ele tenda à pureza. Muito menos que cortar as cabeças seja a essência de sua ação” (BADIOU, 1982, p. 56). A esse propósito, inclusive, o filósofo tem o cuidado de esclarecer: “A seguir essa via sanguinolenta, Stálin não chegou a nenhum lugar senão ao desastre” (BADIOU, 1982, p. 56). Contestar ao marxismo a sua prerrogativa de ciência da História é uma maneira de prevenir que o partido se identifique com a figura de um mestre que, ocupando a posição de uma autoridade indiscutível a ditar os rumos da emancipação humana, estaria investido do poder de decretar de uma vez por todas o que é e o que não é História, assim como o que é e o que não é humano: depurar a força, concentrá-la, tem que ver, sim, com cisões que opõem frações do povo e do partido umas às outras; a depuração não consiste, entretanto, na instituição de um poder que, colocando-se acima do drama histórico, dirigiria o espetáculo desde fora de suas vicissitudes. O partido não é um *deus ex machina* da luta de classes, que adentraria inopinadamente o palco com o único intuito de justificar e manter a novidade inconsistente do ulterior Estado de coisas a que o espetáculo foi conduzido. Muito pelo contrário: como lhe foi reconhecida a tarefa de concentrar e depurar a força, em hipótese alguma ele pode vincular-se essencialmente a um tal Estado, porque a novidade que essa força traz consigo, na expansão daquilo que nela é infinito, não pode ser nenhuma outra senão a da destruição de um tal posicionamento. É por isso que, contrastando uma com a outra as contribuições políticas daquele Marx que analisa a emergência e o fracasso da Comuna de Paris e do Lênin que prepara a Revolução de Outubro, Badiou faz ver que *Que fazer?* não dever ser reputado de maneira alguma como uma teoria do partido, e sim como um “breviário da política marxista”, na proporção em que seja pensável como uma “teoria do subjetivo da força” (Cf. BADIOU, 1982, p. 64): se, à diferença de Marx – que, mesmo reconhecendo um novo sujeito político nos *communards*, não concebia uma nova política que, naquelas circunstâncias, lhes fosse útil –, Lênin vem a propor diretrizes positivas que teriam orientado a luta em seu próprio tempo, seria um absoluto contrassenso hipostasiar essas diretrizes como determinantes para todo e qualquer partido indiferentemente às circunstâncias em que eles deveriam atuar. Essa escansão da história na política, através da periodização da Comuna de Paris que teria sido efetuada pelo novo papel que o partido desempenha ao concorrer para o triunfo da Revolução de 1917, atesta a dupla determinação dos termos da contradição e da força (Cf. BADIOU, 1982, p. 62),

evocando os quatro componentes de suas cisões – o posto [*place*] e a força, o objetivo e o subjetivo –, uma tal escansão, dizíamos, só pode restabelecer o primado da prática: “Para o materialista, não há começo que não seja assinado pela novidade ininferível do fechamento periodizante” (BADIOU, 1982, p. 66). Ou seja, para o materialista, numa periodização, a força nunca é reposicionada no *esplace*, porque o processo subjetivo pressupõe uma nova prática que, em vez de nivelar o desfecho com o começo, ressignifica este último ao indicar o vão que separa o processo objetivo do processo subjetivo: o que é uma outra maneira de dizer que, qualquer tenha sido o sucesso do aporte leninista à prática revolucionária, ele não é subsumido por completo em nenhuma recomendação inequívoca a respeito de como o partido deveria posicionar-se objetivamente na aparelhagem do Estado.<sup>785</sup>

Pensar as consequências do “primado da prática” e dos “impasses do real” para uma lógica dialética que se queira afirmativa em suas cisões históricas, essa é a grande diretriz que orienta a nova teoria do sujeito proposta por Badiou. De um ponto de vista prático, percebe-se então como pode ser perniciosa a ideia hegeliana de “(...) um todo integral que indexaria retrospectivamente cada sequência” (BADIOU, 1982, p. 32): ela tem por efeito a obliteração do próprio subjetivo, a ser inferida pela pressa que demonstra apossar-se dessa ideia quando encaminha o fechamento de um processo que, por não ter sido ainda escandido por uma nova prática, restaria inconcluso.<sup>786</sup> Apesar de visar o universal, a unidade de sua temporalidade histórica deixa, assim, entrever uma parcialidade generalizada, pelas singularidades que vem a

---

<sup>785</sup> Como a matéria é particularmente sujeita a mal-entendidos, vamos nos alongar um pouco em sua explicação. O problema que a organização leninista soluciona, nas palavras do próprio Badiou, é o seguinte: “de que tipo de organização o proletariado tem necessidade para arrebentar [*briser*], de maneira real e durável, a máquina do Estado adverso? O que é, então, uma insurreição *vitoriosa*?” (BADIOU, 1982, p. 220). Dessa maneira, ela realmente envolve o partido e o Estado. No entanto, como ela não prevê nada sobre as relações entre Estado e comunismo, ela não pode estabelecer em definitivo como o partido deve posicionar-se na aparelhagem do Estado, sob pena, em alternativa, de atravancar o comunismo.

<sup>786</sup> Em *A paciência do conceito*, Gerard Lebrun observa que: “Ser hegeliano não é de modo algum descobrir, custe o que custar e onde quer que esteja, o sentido aceite, mas perguntar se a intimação do não-sentido não provinha de uma das fixações arcaicas, que tornaram o discurso filosófico *dogmático* – entenda-se: apressado demais para traçar as fronteiras, incapaz de seguir até o seu termo o encadeamento das mutações que constitui uma significação” (LEBRUN, 2000, p. 279). Em contraste com essa passagem, pode-se ler o seguinte trecho de *Théorie du sujet*, sobre como Hegel mantém-se indiferente à dupla escansão de que se ocupa a dialética “histórica” (em oposição à “dialética estrutural”, tradição que Hegel de certa forma acaba por integrar): “Progressão e retroação não podem se fundir. A posição da relação força/posto não permite deduzir a cisão da força segundo o objetivo e o subjetivo: é preciso esperar o *segundo* tempo. Mas, justamente, Hegel está fora de condição de esperar por Outubro de [19]17 para fixar a essência histórica eterna da Comuna. É-lhe necessário colocar-se de saída no fim dos tempos, desde onde o círculo é traçado, para saber quem é quem na unidade do progressivo e do retroativo” (BADIOU, 1982, pp. 66 e 67). Talvez esse seja o melhor indicativo de que, em vez de discordar fundamentalmente quanto à meta de uma nova sintaxe filosófica, o que aparta Badiou de Hegel são os meios de que este teria lançado mão para seguir “até o seu termo o encadeamento das mutações que constituem uma significação”: certas significações, o filósofo alemão não nos teria colocado em condições de seguir até um termo positivo, e isso porque, em larga medida, ele teria se deixado fiar exclusivamente no operador conceitual da totalidade.

desprezar como irrelevantes em sua grande marcha, parcialidade que só no detalhe se contradiz: “Se Hegel faz círculo, é que ele quer sempre um só tempo. Ele ignora por princípio as retroações diferidas, ainda que as tolere insidiosamente no detalhe” (BADIOU, 1982, p. 65).<sup>787</sup> No entanto, o detalhe, que é também onde mora o diabo da dialética, faz com que Badiou declare que Hegel “é capaz de esquecer localmente o seu esquecimento global” (BADIOU, 1982, pp. 65 e 66), fazendo ressaltar, com essa expressão que se assemelha a uma paródia de Heidegger, que o ser dividido que busca o materialismo desponta vez ou outra nos interstícios do idealismo hegeliano. Sem abandonar a oscilação que lhe dá ritmo, a leitura crítica de Hegel por Badiou prossegue nas quatro últimas páginas da primeira seção de *Théorie du sujet*, que, como dissemos, se chama “Le lieu du subjectif”: preparando uma inversão do “lugar” do sujeito – que além de se ver vinculado ao *horlieu*, o “foralugar”, também devém força capaz de subverter e inverter o lugar que lhe é assinado pelo sistema de postos do *esplace* –, o filósofo francês observa que, na *Ciência da lógica*, o capítulo “objetividade” faz parte da seção nomeada “Lógica subjetiva”, encontrando-se, assim, entre os capítulos “subjetividade” e “Ideia”. De sorte que a objetividade, para Hegel, seria “a mediação entre a pura subjetividade formal e o conhecimento” (BADIOU, 1982, p. 65): um pouco à maneira de Marx, que, vendo a dialética de cabeça para baixo na filosofia hegeliana, gostaria de colocá-la com os pés firmes sobre o chão, Badiou acusa a inversão idealista obviada na precedência do objetivo pelo subjetivo. Mas, além desse reconhecimento da inversão dos lugares, o qual o leva a dizer que a transição hegeliana do subjetivo para o objetivo é “um dos exercícios mais tortuosos de toda a *Lógica*” (BADIOU, 1982, p. 67), o maior problema para Badiou é que, depois de tornar evidente, pela citação de uma passagem da *Ciência da lógica*, que Hegel trabalha em determinada ocasião com um operador conceitual de quatro termos o qual evoca claramente a dupla cisão de que ele mesmo fala em *Théorie du sujet* – ela própria dividida igualmente em quatro termos, quais sejam, *posto*, *força*, *objetivo* e *subjetivo* –, o filósofo alemão reabsorve a divisão da força na unidade abstrata de uma negação da negação, esse solvente pretensamente universal que ele aplica de forma indiscriminada desenvolvimento do Conceito afora: Hegel não avançaria, portanto, um passo que seja sem apagar os traços de suas intuições materialistas.

---

<sup>787</sup> Com a dialética histórica que tem um de seus princípios em Marx, o tempo já não coincide mais com a categoria natural que explicita a negatividade do espaço. Afirmando mais decisivamente o seu poder de divisão, ele passa a ser o intervalo aberto de uma periodização que se inicia com o advento, no plano da matéria, de algo verdadeiramente novo. Apesar de ter entrevisto a temporalidade desse algo de novo que advém, Hegel não sabia como abri-lo a não ser transubstanciando algumas contingências da Natureza em necessidades do Espírito: vale dizer que, ainda que não corresponda à totalidade do tempo, a história em Hegel muitas vezes dá a impressão de perfazer a totalidade dos acontecimentos significativos para o Espírito. Eis a pertinência de uma nova teoria do sujeito, uma vez que ela privilegie o acaso em detrimento da contingência, visando, assim, indicar a propósito de quê é preciso buscar a abertura desse tempo.

Apesar de dar lugar à formalização de um algoritmo do limite, o limite do algoritmo hegeliano acaba revelando-se em seu formalismo aristotélico: “Como o subjetivo é puramente formal (que outra coisa ele poderia ser ao vir antes do objetivo?), encontra-se aí a lógica de Aristóteles. Trata-se, então, de deduzir a teoria do mundo físico desde as figuras do silogismo” (BADIOU, 1982, p. 67). Pavimentação derradeira, que tem o mérito de conceder um lugar ao subjetivo, mas ao preço de cimentá-lo logo na sequência, na mediação de uma objetividade para a qual ele não poderia ser senão puramente formal. De sua parte, Badiou convida a encarar e adentrar o processo subjetivo num outro sentido, um em que a objetividade nunca poderia mediar por completo a sua efetividade porque não há nenhum Todo onde ele possa ser compreendido de uma só vez. Pois bem, na exposição desse outro processo subjetivo, recuando diante da cisão afirmativa da força, Lacan e Mallarmé vão se mostrar fundamentais a Badiou para entender o que é uma dialética que, testando incessantemente os seus limites estruturais, não logra jamais encerrar o subjetivo.

#### **IV. 2. Demócrito e Mallarmé como figuras da dialética estrutural**

Pelo escopo de nosso trabalho, escolhemos não nos ocupar tão detidamente da segunda parte de *Théorie du sujet*, “Le sujet sous les signifiants de l’exception” [“O sujeito sob os significantes da exceção”], porque ela é em larga medida dedicada a Stéphane Mallarmé - tido por Badiou, junto a Pascal, Rousseau e Lacan, como um dos quatro grandes dialéticos franceses (Cf. BADIOU, 1982, p. 59). Mas a referência a esse grande poeta, com quem Lacan apresentava uma inegável afinidade, não pode ser esquecida sem mais, porque ela indica as reviravoltas do percurso trilhado por Badiou em sua busca por uma nova teorização da cisão afirmativa da dialética. Por um lado, diga-se, pois, que ela aprofunda as distâncias entre Badiou e a terminologia dialética estrita: se Mallarmé é enxergado como se integrasse essa tradição, e os seus poemas são vistos como verdadeiras máquinas dialéticas (Cf. BADIOU, 1982, p. 90), eles têm de acusar em sua operação uma discrepância para com a negação hegeliana. Como diz Badiou: “A lógica de Mallarmé não se estabelece mais sobre a negação do que sobre a afirmação. A causalidade da falta [*manque*] nada tem que ver com o trabalho do negativo” (BADIOU, 1982, p. 111). E logo na sequência: “Os procedimentos dialéticos [trabalhados nesta seção de *Théorie du sujet*] (...), de outra maneira irreduzíveis uns aos outros, não têm outro fim senão a produção do conceito” (BADIOU, 1982, p. 111). O que quer dizer que, contrariando a opinião segundo a qual a arte seria “algo do passado” – essa coisa que se encontraria destituída de sua vitalidade e de sua efetividade antigas, tal como mantinha Hegel



em seus *Cursos de Estética* (HEGEL, 2001, p. 35) –, os poemas de Mallarmé não só constituem operadores dialéticos os mais atuais e eficazes, como indicam assim alguns dos limites do próprio discurso hegeliano. Por outro ângulo, Mallarmé é considerado, junto a Lacan, como um dos nomes mais representativos do que se chama então de *dialética estrutural*. Essa denominação, que alude certamente à ascendência teórica do psicanalista, visa explicitar a modalidade propriamente idealista da dialética, identificada dessa feita, não com a permanência de algum núcleo metafísico que invertesse as coisas mundanas em Ideia, mas com a escolha do termo principal na correlação das forças, e com o correlato privilégio teórico do *esplace* sobre a emergência do *horlieu*: “O que caracteriza a dialética estrutural reside antes de mais na atividade dissolvente complexa através da qual se encontra constantemente restabelecida, o mais próximo de um real que a desaloja, a autoridade da estrutura” (BADIOU, 1982, p. 72). Uma tal denominação tem de ser interpretada como se a nos comunicar que, na dupla há pouco referida, o psicanalista é quem assume um lugar de precedência. Isso não significa, certamente, que Mallarmé não virá a ser escrutinado muito de perto, afinal, a sua análise cerrada permitirá constatar a necessidade de ir além dessa dialética: “(...) o poema atesta que é preciso dialetizar para-além dela mesma a dialética estrutural” (BADIOU, 1982, p. 115). No entanto, se não descuida da letra do poeta – e, de fato, a interpretação de Mallarmé demonstra um enorme cuidado não só com os poemas analisados, mas com toda a estética que guia a sua escrita –, as próprias categorias que são utilizadas para interpretá-la tem uma assinatura lacaniana: para não falar nada do lugar ocupado pela angústia nessa apreciação, observaremos somente que metáfora e metonímia, se bem que correspondam a técnicas usuais da poesia, tal como aparecem em *Théorie du sujet* rubricam-se com uma inconfundível assinatura lacano-jakobsiana. Assim, cabe dizer que, se se trata de avaliar a dialética estrutural em sua ambivalência quanto ao real, até o defeito de Lacan sugere ser mais produtivo do que o de Hegel, possibilitando mesmo uma recuperação do legado do filósofo em novos termos.

Na apresentação dessa dialética que carregaria em seu nome a tentação diante da qual ela se esforça por não ceder<sup>788</sup> (como a ética da psicanálise consistiria em não ceder de seu desejo; Cf. BADIOU, 1982, p. 72), rubrica-se quatro conceitos principais: o *efeito de cadeia*, o *termo evanescente*, a *causalidade da falta* e a *clivagem*. Para explicar esses quatro conceitos, Badiou não vai diretamente a Mallarmé ou a Lacan, mas dirige-se ao atomismo antigo como se a encontrar aí a primeira figura histórica de uma dialética estrutural: passo que pode ser entendido assinalar um percurso materialista em meio a essa dialética, sobretudo se se recorda

---

<sup>788</sup> Isto é, não ceder à possibilidade de tornar-se um estruturalismo *tout court*.

que essa caminhada em direção a uma teoria do sujeito de certa maneira emparelha-se com a trajetória do jovem Marx, cuja tese de doutorado havia sido dedicada às diferenças entre as filosofias da natureza de Demócrito e de Epicuro.<sup>789</sup> De forma geral, o que se intenta mostrar com os conceitos referidos acima é que a “(...) dialética estrutural repousa sobre a ideia de que, no fundo, a diferença forte é impensável” (BADIOU, 1982, p. 78). E, surpreendentemente, o atomismo antigo vai dar a ver que, para tomá-lo como impensável, uma tal dialética não saberia partir de nenhum outro lugar senão dessa mesma diferença forte; ou bem se trata de enxergar, por meio do prisma dessa filosofia, que a estruturação do *esplace* da dialética estrutural pode ser dita pressupor a diferença forte, ao mesmo tempo em que tem de mantê-la, digamos, fora do palco de seu teatro. Toda a argumentação de Badiou baseia-se, assim, em que os elementos que essa doutrina filosófica entende como fundamentais para a constituição da realidade, os seus constituintes mesmos - quais sejam, os átomos e o vazio -, seriam essencialmente heterogêneos um ao outro: não sendo apenas diversos, e sim o contrário absoluto um do outro, átomos e vazio não poderiam ser entendidos combinar-se e estruturar todo um universo por si mesmos, porque os seus princípios de atuação e existência seriam excludentes. Logo, o problema do atomismo passa a ser o de articular os átomos e o vazio para obter um mundo bem estruturado, e a primeira solução que se oferece a esse problema é a de que o vazio seja encarado como a própria causa do movimento dos átomos: segundo essa explicação, o vazio não se combina aos átomos, mas é a causa do movimento do qual poderia resultar alguma combinação entre eles, porque é exatamente ao excluí-los de seus domínios que os átomos seriam dotados de um impulso antes inexistente, sugerindo a possibilidade de colocar toda a realidade em funcionamento. Solução que não demora para apresentar a sua insuficiência, afinal, aquilo mesmo que elege o vazio como causa do movimento dos átomos é também o que impossibilita que esse movimento assuma qualquer configuração diferenciada, quem dirá a configuração desde a qual estruturar todo um mundo: como o vazio é absolutamente heterogêneo aos átomos, a sua relação com cada um deles só pode ser essa, a saber, a de sua completa exclusão, e o movimento que ele lhes imprime só poderia ser indiferenciado, de sorte que ele tem de incidir sobre cada um deles de uma mesma maneira. A confiar que o vazio causa o movimento dos átomos, o mundo não passaria de um espetáculo completamente monótono, o de inúmeros átomos deslocando-se paralelamente uns aos outros numa queda sem fim.

---

<sup>789</sup> Uma tal investigação, que prenuncia a virada materialista de Marx, também pode ser vista como a origem de uma espécie de cisma na filosofia francesa contemporânea. Enquanto Deleuze se posicionava ao lado de Epicuro e Lucrecio, Badiou retrança o seu caminho a partir de Demócrito: duas maneiras distintas, mais ou menos desalinhadas em relação à dialética hegeliana, de retornar a Marx, como o provam *O Anti-Édipo* e *Théorie du sujet*.

Motivo pelo qual Badiou diz tratar-se de um: “Desastre que não faz mais Todo do que essa chuva de astros” (BADIOU, 1982, p. 75).<sup>790</sup> Em vez de suprimir a diferença forte, o vazio enquanto causa do movimento dos átomos a reforça, porque esse quadro de átomos que se deslocam paralelamente uns aos outros é praticamente idêntico a um em que os átomos permanecessem imóveis em suas respectivas posições.<sup>791</sup>

A dificuldade inicial do atomismo antigo, avatar de ocasião da dialética estrutural, pode ser resumida como a impossibilidade de produzir a diferença fraca, puramente indicial, desde a diferença forte, propriamente qualitativa e absoluta: a assunção dessa filosofia, segundo a qual há alguma coisa, contraria flagrantemente a ideia de que os átomos permaneceriam isolados em seu próprio movimento, pois assim eles restam incapazes de configurar o que quer que seja. O que é o mesmo que dizer que o Um resultante do Dois a opor átomos e vazio não corresponde ainda ao de um universo bem estruturado, homogêneo em sua múltipla composição. No entanto, é este último Um que se trata de sustentar: “Mas há alguma coisa ao invés de nenhuma. É com isso que os atomistas fazem obstáculo de real à dualidade rígida dos princípios” (BADIOU, 1982, p. 75). E é aqui que o *clinamen* faz a sua imprescindível aparição, afetando então o *efeito de cadeia*, um dos conceitos centrais para a dialética estrutural: pressuposto da existência de alguma coisa, ele assinala um desvio singular de um átomo qualquer que, retirado à sua trajetória inicial, provoca uma reação em cadeia, interrompendo, assim, o desastre de uma perpétua chuva de astros. Como o diz Badiou: “Um átomo é desviado, o mundo pode advir” (BADIOU, 1982, p. 76). A involução ocasionada pelo *clinamen*, que faz passar de uma diferença forte a uma diferença fraca, indica que um “todo é sempre a morte de um Um” (BADIOU, 1982, p. 76). E o desvio imprevisto desse movimento sumamente oblíquo assinala a excepcionalidade do átomo que o realiza, o qual marca o vazio ao contrair com ele uma relação singular: “Se um átomo sustenta com o vazio uma relação que não aquela da generalidade dos átomos, ele pode funcionar como *denotação atomística do vazio*” (BADIOU, 1982, p. 76). Ou seja, o átomo que sofre o *clinamen* destoa de todos os demais átomos porque atravessa o heterogêneo como se com ele estabelecesse alguma relação, mas de maneira tal

---

<sup>790</sup> É de se reparar na inspiração lacano-mallarmaica da formulação original, a qual depreende alguma força de sua diagramação frásica (para nos valermos das palavras de Haroldo de Campos quando este aborda a proximidade entre o psicanalista e o poeta): “*Désastre qui ne fait pas non plus Tout, que cette pluie des astres*” (BADIOU, 1982, p. 75). Ou seja, além do “mais” (“*plus*”) que se transforma em nada mais que uma “chuva” (“*pluie*”), a simples diagramação dos extremos da frase - “Désastre” que se fragmenta em “des astres” - faz ver que o desastre ocasionado pelo vazio não chega a conformar nenhum Todo que vá além dessa mera chuva de astros mantidos separados uns dos outros.

<sup>791</sup> Isso porque, se os átomos mantêm a sua distância uns em relação aos outros, indicando que a variação de seu deslocamento paralelo é constante, ainda que o façam com uma velocidade diferente de zero, o seu movimento não seria perceptível, posto que não existe mudança a ser verificada em seu deslocamento.

que, concorrendo para colocar em cadeia o movimento geral de combinação dos átomos entre si, não houvesse nenhuma marca do heterogêneo senão a do índice desse átomo singular. Dessa forma, ele marca a transição entre duas fronteiras, ou ainda entre dois tempos distintos, que seriam o antes e o depois de sua ocorrência: “O *clinamen* é o átomo como *horlieu* do vazio, dialetizando o vazio como lugar dos átomos” (BADIOU, 1982, p. 77). Mais do que isso, ele o faz subtraindo-se a qualquer tempo<sup>792</sup>, porque não há maneira de situá-lo em referência ao Um do antes ou do depois que ele separa um do outro: “O *clinamen* é a-específico, fora de necessidade, absolutamente fora-de-lugar [*hors-lieu*], inesplacável, infigurável: o acaso” (BADIOU, 1982, p. 77). E, como tal, justamente, ele não pode se conservar, porque a sua obliquidade imprevisível desarranjaria qualquer universo: por conseguinte, para que o Um então composto de átomos e vazio mantenha-se, tão logo tenha acontecido, o *clinamen* deve ser abolido (Cf. BADIOU, 1982, p. 79), o que faz com que ele adquira a dimensão exata de sua própria desapareição. Sob essa forma, característica daquilo que se destina à abolição por sua excepcionalidade, ele providencia a definição de mais um dos conceitos fundamentais para a dialética estrutural, a saber, a de um *termo evanescente*: trata-se de nenhum outro senão daquele “(...) que, tendo marcado no homogêneo dos termos do processo a diferença forte do real, deve desaparecer para que a diferença mais fraca possível – a diferença de postos – regule sozinha o devir” (BADIOU, 1982, p. 79). E, em referência a esse termo – que faz as vezes do que Badiou chama de sujeito ou, mais precisamente, de subjetivação (Cf. BADIOU, 1982, p. 77) –, entende-se que somente “(...) o que faz falta a um Todo pode lhe dar consistência” (BADIOU, 1982, p. 82).

A dialética estrutural avança-se desde esse “lance de força” [*coup de force*] do termo evanescente que, sendo o responsável pelo passe da heterogeneidade dos princípios à consistência homogênea de um Todo, é ao mesmo tempo o que explica a configuração geral de um mundo, e aquilo a que não se pode recorrer na explicação de nenhuma das coisas particulares que têm lugar nesse mundo. Nas palavras de Badiou, especialmente talhadas para enquadrar o paradoxo em questão: “Isso que funda a possibilidade do pensamento faz naufrágio no impensável” (BADIOU, 1982, p. 80).<sup>793</sup> E é porque repousa sobre um lance dado ao acaso

---

<sup>792</sup> O *clinamen* é propriamente inlocalizável, porque, depois que se constitui a ordem do mundo, as leis que o regem agem retroativamente, configurando tanto um passado como um futuro em que não pode figurar nenhum átomo desviante.

<sup>793</sup> Poderíamos dizer também, seguindo um jogo de palavras em alemão – a saber, o que relaciona o *Grund*, que é o fundamento, ao *Abgrund*, o abismo (Cf. PRADO JR., 2017, p. 90) –, que isso que funda o pensamento se afunda no impensável.

que repugna a ela nomear a força como tal (Cf. BADIOU, 1982, p. 72), afinal, se ela sustenta muito firmemente que nada terá lugar senão o lugar, é porque ela pretende abolir tanto a força como o acaso que define esta última. Detendo-se nessa conformação assumida pela dialética estrutural, a argumentação de Badiou é nada menos que impressionante, porque, considerando a primeira parte de *Théorie du sujet*, verifica-se uma rotação de 180 graus, ou bem a ocorrência de uma cesura no fluxo de sua exposição. Essa rotação se mostra com particular clareza na formalização da clivagem: para tanto, escreve-se o vazio como 0, e os átomos como a sequência indistinta a, a, a, a, a... – pelo que se pode ver que a heterogeneidade dos princípios de alguma maneira é respeitada pela heterogeneidade dos signos numérico (0) e alfabético (a). A sequência 0, a, a, a, a... - sequência que, nessa sucessão inconsequente, pode ser entendida tematizar a impossibilidade de totalizar um sistema cuja composição não se resuma à mera iteração de a's – necessita de um termo para franquear o limite entre 0 e a: esse termo é  $a_0$ , isto é, o a que tem 0 como índice. Mas, em vez de simplesmente completar a sequência, dispondo-a finalmente na sucessão de sua consequente linearidade, esse  $a_0$ , ainda que nela irrompa somente para desaparecer, estaria onipresente em toda a cadeia de a's: ele é o pressuposto de todas as suas combinações, digamos, entre  $a_1$  e  $a_2$ , ou, de forma mais genérica, entre um  $a_m$  e um  $a_n$ . De outra maneira, pode-se estabelecer que, no sistema que se estrutura depois do advento do *clinamen*, cada um dos elementos escreve-se como sendo clivado,  $a = aa_0$ , porque a sua combinação só é possível pela mediação de  $a_0$ . O que permite, por fim, enunciar a relação entre dois conceitos fundamentais da dialética estrutural, que seriam a causalidade da falta e a clivagem: “para que se exerça a causalidade da falta, é preciso que todo termo seja clivado” (BADIOU, 1982, p. 89). A escrita da clivagem aponta, assim, para o fato de que ela é formalmente idêntica ao algoritmo da cisão de alguma coisa (Cf. BADIOU, 1982, p. 88) - que, como sabemos, se escreve  $A = (AA_p)$ . Idêntica, realmente, a não ser, é claro, pela operação que a precede (e que caracteriza a rotação que a argumentação de *Théorie du sujet* sofre a essa altura): trata-se do mesmo processo, mas visto agora de “(...) um outro viés, porque a indexação pelo posto sucede à cisão pela causa” (BADIOU, 1982, p. 88).

A maneira zigzagueante de Badiou de expor a clivagem, apresentando-a em *Théorie du sujet* logo depois de formalizar o algoritmo da cisão, evidencia a peculiaridade da falta com que a dialética estrutural lida: “O termo evanescente, portanto, não é nada, mas, [sendo] causa do Todo, ele é consubstancial à sua consistência” (BADIOU, 1982, p. 87). Uma tal falta aparenta não comportar nenhuma outra saída que não a da resignação com a Lei que se impõe soberana sobre o *esplace* então estruturado, o que seria o fim de toda dialética concebível. No

entanto, essa falta seria mais justamente apreciada como a centelha de infinito – evanescente, sem dúvida, mas ainda assim entrevisto - que faz desconfiar quanto à identidade entre a causa e a consistência da cadeia. Por referência a essa causalidade da falta, configura-se um campo operatório muito amplo, que não se limita a dialetizar os átomos e o vazio: se o *clinamen* parecia ter levado para muito longe do psicanalista francês, isso não passa de um breve engano, porque é nesse mesmo campo em que fazem cadeia os significantes clivados de Lacan, os quais representam, cada um deles, um sujeito (isto é, um termo evanescente que cliva cada elemento estrutural) para um outro significante; e é também nesse campo que trabalha-se a inscrição da letra no branco da página, como o prova Mallarmé, esse Demócrito dos signos (Cf. BADIOU, 1982, p. 87). Num tal campo, aliás, o método alusivo do poeta toma forma efetivamente: se o objeto nunca é descrito ou propriamente nomeado por seus poemas, é porque ele é a causa ausente deles (Cf. BADIOU, 1982, p. 90), o que faz com que cada palavra de um poema de Mallarmé seja clivada, como palavra e não-palavra, verbo e silêncio, luz e sombra expressa (Cf. BADIOU, 1982, p. 90). A dificuldade de colocar em funcionamento a sua máquina dialética – que não é nenhuma outra senão a do poema ele mesmo – corresponde a fazê-lo servindo-se apenas de palavras, as quais, contudo, não podem reduzir-se aos operadores de um mero intercâmbio: toda a estética mallarmeana pensa-se em subtração ao valor comercial que as palavras contraem em seu uso cotidiano. Daí os expedientes que Mallarmé teria elegido para fazê-los operar, como o da “forçagem de uma exceção”: em grande parte de seus poemas, um advérbio ou uma locução adverbial – como “senão” ou “exceto que” (Cf. BADIOU, 1982, p. 107) – preparam um segundo lance de força, que anula uma primeira abolição, qual seja, aquela do objeto apenas aludido (isto é, o objeto causa do poema). Exatamente dessa maneira, num poema em que se descreve de forma cifrada um possível naufrágio, cuja única evidência seria a espuma remanescente de um tal desastre, introduz-se, pela discreta articulação de um “ou que...”, a exceção que faz entrever nessa espuma “um flanco infante de uma sereia” (CAMPOS, CAMPOS & PIGNATARI, 2006, p. 77): toda a ação, incrivelmente próxima do nada, enquanto é percebida desenrolar-se na superfície riscada do mar<sup>794</sup>, seria atribuível a um navio que afunda...a não ser que, em vez de a causa da espuma consistir no desaparecimento do elemento que antes encontrava-se deslizando sobre o verso que lhe seria navegável, o que se subtrai à visão fosse uma maravilha normalmente esquiva ao olhar, mas que agora, no exato momento em que o poema se desenrola, vem a mergulhar no abismo. Assim, o poema se constrói de tal forma “(...) que procede à abolição do abolido. Anula-se o que estava suposto [ser] de ausência

---

<sup>794</sup> O que não deixa de ser uma metáfora para a página branca em que o poeta vem inscrever os signos.

eficaz” (BADIOU, 1982, p. 99). Ou seja, mesmo o objeto ausente que se deixa adivinhar no início do poema como a sua causa não constituiria um referente seguro ou mesmo um equivalente para as palavras de Mallarmé. E a consequência que o filósofo infere disso é a seguinte: “Não é senão abolindo uma primeira causalidade que vocês darão consistência ao conceito da causalidade ele mesmo” (BADIOU, 1982, p. 100).

Esses poemas, que podem ser considerados como verdadeiros milagres históricos da arte (Cf. BADIOU, 1982, p. 115), tornam mais palpável a eficácia da falta em sua causação. Mais importante, eles expõem o excesso que está em causa na falta da falta [*manque du manque*] – que é precisamente o que Lacan chama de *angústia*: está-se mais próximo de entender como se afirma esse algo que falta, não uma, mas duas vezes, e que nem por isso se esfuma na pura irrelevância. O que viabiliza a compreensão da seguinte declaração de Badiou: “Todo verdadeiro dialético – mesmo que, [sendo] estrutural, ele a subordine ao jogo de postos – reconhece à passagem, ‘de maneira fulgurante’, a emergência da força em que o *horlieu* se inclui destrutivamente no *esplace* que o exclui” (BADIOU, 1982, p. 107). Lição que não tem um conteúdo meramente negativo, o que a potência das palavras de Mallarmé já indica: ela apresentaria um alto valor para os marxistas, pois, em sua prática política, o Estado deveria faltar pelo menos duas vezes, não só na abolição do estado burguês, mas também na abolição do estado que aboliu o estado burguês – como o provaria a União Soviética imperialista da época em que *Théorie du sujet* foi escrito (Cf. BADIOU, 1982, p. 101). Ser um socialista, se muito, apenas como Mallarmé era um simbolista (Cf. BADIOU, 1982, p. 115): ou seja, fugindo à fuga do castelo de Axel.<sup>795</sup> No entanto, mesmo que o poeta tenha visto na destruição a sua Beatriz (Cf. BADIOU, 1982, p. 105), a lição a respeito da destruição e do excesso que torna esta possível só poderá ser incrementada com um confronto mais cerrado com Lacan, com quem também cabe aperfeiçoar o ensinamento sobre a falta: é chegado o momento de percorrer as vias torcidas da verdade, e de encaminhar-se, assim, às redes elementares e às intricações partitivas de sua álgebra e de sua topologia.

---

<sup>795</sup> Remontamos ao célebre livro de Edmund Wilson, *Axel's Castle [O castelo de Axel]*, em que o crítico norte-americano se propõe a estabelecer uma relação entre o simbolismo francês e a literatura modernista de sua época (destacando-se seis escritores que recebem, cada qual, toda a atenção de um capítulo: W. B. Yeats, Paul Valéry, T. S. Eliot, Marcel Proust, James Joyce e Gertrude Stein). Como se sabe, ao final do livro, Wilson toma uma ficção de Villiers de l'Isle-Adam como representativa de uma tendência que estaria presente no simbolismo e, por conseguinte, na literatura modernista: a de se consagrar ao gozo de sonhos que nunca são corrompidos, porque nunca devem se realizar, e a fazê-lo tão resolutamente que a renúncia à vida se torna a única alternativa (Cf. WILSON, 2007, pp. 821 e 822). Em direção contrária, a filosofia de Badiou se sustenta, entre outras coisas, sobre a convicção de que a rigorosa dedicação de Mallarmé à poesia não leva necessariamente a nenhum encarceramento na matéria onírica das ficções.

#### **IV. 3. Em direção a um além da meia-verdade “mal-dita” de Lacan**

Ainda que Mallarmé de certa forma reconheça o excesso da falta da falta, a ele faltam dois elementos que viabilizarão uma outra abordagem da cisão afirmativa, a saber, dois elementos que podem ser encontrados no aporte teórico que Lacan trouxe com o seu ensino: eles seriam a novidade do real e aquilo que a ela obsta, a saber, a precariedade do Um (Cf. BADIOU, 1982, p. 131). Com efeito, é para ressaltar a novidade desse aporte que, doravante, *Théorie du sujet* elegerá Lacan como a sua principal referência teórica. Note-se, assim, que já no início da terceira seção do livro, nomeada "Manque et destruction" ["Falta e destruição"], Lacan é dito o “nosso Hegel”, a significar com isso que o psicanalista seria o avatar da “dialética (idealista) de nosso tempo” (BADIOU, 1982, p. 150). Se essa maneira de apresentá-lo tem qualquer relação com o fato de que o psicanalista é entendido opor alguma coisa às máquinas hegelianas (Cf. BADIOU, 1982, p. 150) – e isso porque, sob certos aspectos, ele as teria ultrapassado –, então ela explica, afinal, que, para Badiou, Lacan seja "essencial e divisível" (Cf. BADIOU, 1982, p. 150). Portanto, torna-se perfeitamente aceitável o raciocínio que entende que, de forma geral, a proximidade que o texto de *Théorie de sujet* assume em relação ao ensino de Lacan ocasiona uma escansão do discurso do próprio Badiou. O que significa que, por um lado, ele vem a ser pontuado muito claramente pela terminologia lacaniana: de pronto, os registros do simbólico e do real passam a ser vinculados, respectivamente, àquilo o que o filósofo chama de verso estrutural e de verso histórico da dialética (Cf. BADIOU, 1982, p. 132). Mas a escansão possui um alcance ainda maior do que esses pontos de contato discursivos dão a ver – os quais, de resto, não poderiam ser considerados alterações tão drásticas assim, afinal, praticamente não há uma seção do livro sequer em que Lacan e a sua terminologia não estejam presentes, a única coisa nova registrável nessa passagem sendo a disposição do filósofo de associá-las explicitamente ao seu vocabulário e assimilá-las em sua pretensa concordância. O que está em questão nessa escansão, lembremos, é uma concepção completamente nova do sujeito.

Quanto a esse aspecto, uma mudança mais significativa tem de ser identificada na maneira como o processo de expansão da força virá a ser concebida: em certo sentido, a partir dessa terceira seção do livro, recusa-se o que havia sido dito em 1975, tanto no início de *Théorie du sujet* quanto em *Théorie de la contradiction* (Cf. BADIOU, 1982, p. 159), e isso porque não pode mais haver nenhuma relação de forças. Se a teorização de 1975 estava avisada da impossibilidade de conceber essa relação como uma efetiva proporção entre os dois lados em



disputa, o passo avançado em 1977 (data a partir da qual acontecem as sessões de “Manque et destruction”) é o de que nem mesmo essa prevenção evite agora a indevida simetrização do proletariado e da burguesia: o filósofo acredita então que enunciar – como se fazia antes – que a sociedade burguesa tem de ser concebida, não só como substância, mas também como sujeito (Cf. BADIOU, 1982, p. 60), não pode levar a nenhum outro lugar senão à ideia totalmente inapropriada da luta de classes como se fosse um duelo (Cf. BADIOU, 1982, p. 159). A afirmação mais decidida que o texto passa a fazer da inexistência de uma relação entre as classes (Cf. BADIOU, 1982, p. 143), a acompanhar de muito perto a proposição lacaniana que diz não haver uma relação sexual, é um indicativo de que o filósofo busca no psicanalista uma outra maneira de pensar o passe da força. E essa outra maneira consistirá em dispô-la em sua dupla passagem, na divisão do próprio processo, que é apreendido então em sua bifurcação, ou bem em sua encruzilhada, a saber, aquela em que se cruzam os processos da falta e da destruição. Pois é em meio ao duplo processo em que a dialética viria a operar – dividida, pois, entre uma falta e uma destruição – que Badiou poderá situar-se de uma nova maneira, tanto quanto às várias concepções de verdade pensadas ao longo da história da filosofia como em relação à tradição do materialismo: em verdade, é essa a real escansão de seu discurso que lhe permitirá o psicanalista.

Mirando esse duplo processo, não é por menos que Badiou, pouco depois de nomear Lacan o “nosso Hegel”, assinale a “anfibiaologia sintática” (Cf. BADIOU, 1982, p. 132) que empresta uma qualidade tão singular à escrita do psicanalista, anfibiaologia que caracteriza-se por conjugar numa mesma frase o verso estrutural e o verso histórico da dialética.<sup>796</sup> E, precisamente, é com o objetivo de destacar esse seu aspecto que ele submete a uma breve análise aquela frase que para nós já se tornou uma espécie de refrão: “(...) quando um faz dois, não há retorno jamais. Não volta a fazer de novo um, mesmo um novo. A *Aufhebung* é um desses bonitos sonhos de filosofia” (LACAN, 1985c, p. 115). Badiou faz ver então que, reverberando um dos sentidos possíveis para a proposição intermédia, de forma geral o enunciado de Lacan pode ser entendido como a derradeira interdição da dialética em sua cisão afirmativa: nesse caso, o peso da negação presente no enunciado recai sobre o novo, e o que ele diz, portanto, nada mais é que a ladainha estrutural de sempre, a estabelecer muito firmemente que a lei da clivagem nunca pode ser ultrapassada. Mas, lido com uma outra ênfase, em que o peso da negação é repassado ao um, pode-se recuperar o novo: haverá o novo, desde que se esteja em condição de reconhecer que, uma vez dividido, o um não poderá retornar

---

<sup>796</sup> Como já entrevimos, aliás, a propósito da frase sobre o papel do amor ser o de suplementar a relação sexual.

jamais. Assim, é o próprio simbólico que sofre a divisão, e a sofre com uma intensidade tal que ele se vê posto em xeque pela novidade do real. Antes de dar continuidade à nossa argumentação, faz-se absolutamente imprescindível chamar a atenção para o fato de que, aos olhos de Badiou, o mérito de Lacan não é somente o de apreender o aspecto positivo para-além do negativo, como se o seu enunciado inadvertidamente escondesse uma verdade que, por ora, se apresenta de maneira ainda equivocada, afinal, o faz através de uma ligeira distorção. Em vez disso, o mérito do psicanalista é exatamente o de apreender esses dois aspectos *ao mesmo tempo*, em sua irreduzível tensão, a apontar, assim, os lineamentos de uma passagem em que o negativo como que se torce juntamente com o positivo. Esse quiasmo lacaniano, que entrecruza os processos da falta e da destruição num mesmo ponto - qual seja, aquele em que se encontra o sujeito -, ele não seria essencial apesar da torção que o conforma, mas, ao contrário, justamente em virtude dela.

Para seguir Badiou na primeira grande escansão de seu discurso que lhe possibilita o psicanalista, é preciso acompanhá-lo até o atalho que conduz desde um breve sumário das concepções filosóficas da verdade até a acima mencionada torção lacaniana. O atalho, ao que tudo indica, teria sido aberto pelo firme passo do marxismo: trata-se de um caminho bem modesto, mas que muito rapidamente avança entre as grandes estações do pensamento e do ser, quais sejam, o materialismo e o idealismo, a dialética e a metafísica. Quanto a essas grandes estações filosóficas, explica-se, um tanto abreviadamente, que é materialista quem “reconhece o primado do ser sobre o pensamento”, e idealista, quem postula o contrário; dialético quem “faz da contradição a lei do ser”, e metafísico, quem a reconhece na identidade (Cf. BADIOU, 1982, p. 135). Como se pode adivinhar, disso resultaria uma combinatória bem simples, a resolver-se a partir de dois termos que se ajustam um ao outro: arranjam-se, pois, um idealismo metafísico e um idealismo dialético, bem como um materialismo metafísico e um materialismo dialético. Combinatória que Badiou manipula de bom grado, mas não sem uma considerável dose de ironia – o que se verifica, por exemplo, quando ele diz que, sendo pacífico que para os marxistas a pecha de idealista ou de metafísico é sempre ruim, a classificação de materialista dialético é que poderia render aos que a ela se adequam o prêmio Stálin da paz dos conceitos (Cf. BADIOU, 1982, p. 135). Mas, isso que aparenta nada mais ser que uma combinatória insuperável em sua precariedade intrínseca, Badiou recupera-o com o fim de apresentá-lo em sua imprevista vocação topológica: diz-se topológica porque, desde a enumeração desses quatro arranjos, será possível ordenar o temário da verdade filosófica em relação "(...) à posição do exterior e do interior, à questão da borda [*bord*] do pensamento, [e] a uma logística das

fronteiras" (BADIOU, 1982, p. 136). Com o que o idealismo metafísico – para começarmos por esse que é provavelmente o mais simples dos arranjos – é visto nem mesmo tomar conhecimento dessa borda, já que evita comunicar o interior do pensamento com qualquer exterioridade do ser: contentando-se em afirmar que a realidade é toda ela uma criação da atividade do pensamento, ele identificaria a sua verdade com a figura da *coerência*. A propósito, Badiou não se furta a providenciar uma imagem para esse arranjo – como ele fará, aliás, com as demais categorias –, identificando o seu mais ilustre porta-voz na pessoa de Berkeley, aquele de quem se diz que seus argumentos não admitem réplicas, mas também não suscitam nenhuma convicção. A breve recapitulação de Badiou, se bem que minimalista ao extremo, é sensível o bastante para captar uma diferenciação interna ao idealismo metafísico, muito embora este não parecesse capaz de apontar para fora dos limites do pensamento: a borda externa teria começado a ser margeada por um de seus maiores representantes, pois Kant, entendendo ainda que o pensamento legisla de maneira suficiente sobre a experiência sensível, antecipa enlances topológicos desde aquilo o que ele chama de juízos sintéticos *a priori*, os quais nomeariam a capacidade de “(...) engendrar o novo num percurso em que o exterior real, ainda que não atravessável, dita de longe ao interior subjetivo a estranheza de uma produção sobre si mesmo” (BADIOU, 1982, p. 137).<sup>797</sup> Em seguida, desenvolvendo em sua radicalidade o princípio do novo que a variação kantiana do idealismo metafísico não pudera levar até as suas últimas consequências, nessa recapitulação, viria o idealismo dialético, o qual, de acordo com Badiou, entende que “(...) o interior produz a sua própria exterioridade” (BADIOU, 1982, p. 137): mais facilmente reconhecível em sua disposição topológica, uma vez que se afirma como uma movimentação expansiva que leva de dentro para fora, num vai e vem em que cada um dos termos devém incessantemente o seu contrário, ele até poderia ser dito reabrir constantemente os conjuntos que perfaz, se não lhe fosse necessário programar de muito longe “(...) a abertura transgressiva como retorno-sobre-si, de sorte que a exteriorização local nunca seja nada mais que a efetuação de uma interiorização global” (BADIOU, 1982, p. 137). Para esse arranjo entre pensamento e ser, a verdade, nós já sabemos, seria o *todo*.

Sem completar-se ainda o percurso das verdades que têm lugar nesse pequeno jardim filosófico em que se demora Badiou, ainda que não possamos nos guardar da impressão de que teríamos sido interrompidos no meio do caminho, não nos custa estimar a razão para que apareça aqui, neste exato momento, Jacques Lacan. Um tal reparo nos parece pertinente, já que

---

<sup>797</sup> Por isso, Badiou distingue as posições de Berkeley e de Kant como sendo, respectivamente, de um idealismo metafísico subjetivo e de um idealismo metafísico objetivo.

se trata de um psicanalista convocado a se intrometer nos assuntos dos filósofos. Diremos, então, que, se ele é convocado no meio do caminho, ele o é para pontuar a questão que, a essa altura, ocupa o autor de *Théorie du sujet*: o meio-dizer do psicanalista segue-se imediatamente ao todo hegeliano, destituindo-o de sua pretensão de encerrar o processo da verdade. Que ele apareça aqui, antes que sejam apreciados os arranjos materialistas da verdade, é perfeitamente compreensível, afinal, Lacan ainda é tido como um representante da dialética em sua vertente idealista. O importante, no entanto, é que ele venha logo depois de Hegel, recuperando um movimento discernível já na primeira parte do livro, movimento que é agora ampliado e adensado em seu efeito histórico crucial: o de pontuar a própria história da dialética e, assim, de toda a filosofia. Essa situação de Lacan, se bem que pareça a alguns desproporcional, é fundamental para o prosseguimento da argumentação de Badiou, pois é apenas em referência ao todo hegeliano que o meio-dizer de Lacan adquire alguma relevância filosófica. Como se pode constatar, a posição de Badiou não se confunde com a daqueles que simplesmente tomam partido pela anti-filosofia em detrimento da filosofia: a sua atitude em face de Lacan não é a de assumir de pronto, sem mais, que a meia-verdade de que fala o psicanalista é toda a verdade a que pode aspirar a filosofia, o que seria um evidente contrassenso. Como trata de esclarecer Badiou, fornecendo uma chave interpretativa para a sua relação filosófica com o anti-filósofo: “A verdade é uma função, uma variedade, uma superfície, um espaço. É com isso que toda filosofia, que não queria que ela fosse nada mais que um código comercial, se constrange no mais alto grau” (BADIOU, 1982, p. 138). E, nessa medida, o meio-dizer de Lacan pressupõe o percurso histórico que conduz ao todo de Hegel, a de-totalização a que procede o primeiro só podendo depreender de fato os seus efeitos depois de incidir sobre a integralidade a que aspiraria o discurso do segundo: que a metalinguagem seja impossível, isso só seria verificável no ato mesmo de tentar realizá-la – como parece ser, aliás, uma clara exigência do expediente teórico da contradição. Deixando bem claro que a verdade com que opera apresenta-se enquanto função e espaço, Badiou trata de retomar a sua caminhada em meio ao jardim há pouco visitado, topando, enfim, com o materialismo metafísico, que se encarna nas figuras de Lucrecio e de La Métrie, dois filósofos para quem a exterioridade do ser, de acordo com aquele que os comenta, contém tudo, até o pensamento: para eles, nada distinguiria o conhecimento dos demais componentes da realidade, a não ser a sua capacidade de reduplicar de maneira mais ou menos abrangente os domínios dessa própria realidade. O que significa que, para esse arranjo, a verdade tem de atender pelo nome de *repetição*. Pois bem, quase completada a trajetória do espaço da verdade filosófica, vai-se dar conta então de que, se o aporte lacaniano à questão da verdade traz realmente alguma novidade, ela não consiste em erradicar por

completo a referência à coerência, ao todo ou à repetição, mas sim na possibilidade de tramar esses mesmos operadores de uma outra forma: com efeito, é a torção lacaniana que restitui à verdade o seu valor de espaço e de função, pois é através dela que o seu caráter topológico vem a ser redimensionado, uma vez que a torção indica uma outra passagem do global ao singular (Cf. BADIOU, 1982, p. 138).<sup>798</sup> Por isso é que, contrariando em parte o destaque que se costuma dar ao motivo da precedência do ser do homem pela estrutura da linguagem no ensino do psicanalista (motivo que, no limite, na perspectiva do filósofo, confinaria com o idealismo), Badiou recorre a uma passagem do texto “A ciência e a verdade” em que Lacan estabelece o seguinte: “O sujeito está, se me permitem dizê-lo, em uma exclusão interna a seu objeto” (LACAN, (1966)/1998, p. 875). E é por meio dessa exclusão interna, em que a *torção* se patenteia, que o meio-dizer lacaniano mostra-se capaz de de-totalizar a dialética. Nem tanto por expor o inescapável enredamento da verdade nos equívocos da linguagem, mas porque a sua torção seria capaz de fazer a mediação entre o todo, a repetição e a coerência, ela mesma sendo comunicação torcida entre esses diferentes momentos: “Visando o todo, o processo-sujeito da verdade repete sua diferença sob uma nova lei cuja coerência escondida não se situa senão em torção da regra inicial” (BADIOU, 1982, p. 140). E, por mais que Lacan não possa ser representado de imediato como uma das figuras do materialismo dialético, ele tem de ser entendido antecipar o sítio em que Badiou investigará a possível consistência desse ulterior arranjo de pensamento e ser: referindo-se o mesmo “A ciência e a verdade” citado há pouco, pode-se lembrar que, apesar de também ter falhado em perfazer uma metalinguagem, isso não impede que o psicanalista encare a matemática como sendo mais fecunda do que o fechamento do discurso hegeliano, pois, com o teorema da incompletude de Gödel, ela mesma provara ser impossível suturar o sujeito (Cf. LACAN, (1966)/1998, p. 875), a indicar, assim, que uma

---

<sup>798</sup> É preciso notar que, logo antes de definir a verdade como função, variedade, superfície e espaço, Badiou diz: “Aprende-se desde cedo nas escolas que dar o perfil para uma função não corresponde a um domínio automático quanto àquilo que se passa de confuso ou de caquético nos arredores de tal valor em particular” (BADIOU, 1982, p. 138). O que essa passagem indica é que a matemática dá uma outra ideia da dificuldade que se enfrenta - pois ela dispõe de uma outra maneira de lidar com essa dificuldade - quando é questão de realizar a transição do global ao singular (transição que, aí, aparece tematizada pelo par “função” e “valor em particular”). Nós já tivemos a oportunidade de constatar essa dificuldade quase que exatamente a propósito do exemplo de que se vale Badiou aqui: como explicado na seção dedicada a Lacan, se pensamos no que se chama de função inversa, a ser escrita em sua forma mais simples como  $1/x$ , o valor zero funcionaria para ela como uma indeterminação, da qual resultaria a impossibilidade de escrever o correlato valor de  $1/x$ . Mais precisamente, ele poderia ser dito corresponder ao marco da assíntota vertical da função  $1/x$ : ou seja, para  $x = 0$ ,  $f(x)$  resta indeterminado, mesmo que se possa antecipar que, à medida em que  $x$  aproxima-se de zero, o valor de  $f(x)$  torna-se cada vez mais alto, tendendo, assim, ao infinito. Pois é isso que indica a assíntota: esse movimento infinitamente prolongado que, muito embora seja apreciável em sua tendência de aproximar-se de um determinado valor (quando  $x = 0$ , fica-se tentado a dizer que  $f(x) = \infty$ ), nunca se define como tal. Nós teremos a oportunidade, no prosseguimento do trabalho, de compreender como Badiou faz operar conjuntamente esse aspecto assintótico com o caráter topológico da verdade.

álgebra não lhe é suficiente. Ora, se na mesma página de “A ciência e a verdade” o psicanalista se propõe a pensar o sujeito como estando em exclusão interna a seu objeto, é porque seria preciso suplementar a sua álgebra com uma topologia que não se fecha num todo.

A argumentação de Badiou é um tanto surpreendente, porque, a acreditar nela, é essa maneira toda peculiar de lidar com a verdade – que procede a torcê-la, ou bem a colocá-la de viés –, é ela, no final das contas, a responsável por aproximar Lacan dos grandes nomes da tradição materialista que se destacam por sua preocupação para com a cisão afirmativa da dialética (como o teriam sido, em diferentes graus, Marx, Lênin e Mao). Isso surpreende porque, a um primeiro olhar, colocar as coisas de viés parece uma falsificação da verdade, e uma das piores possíveis, afinal, que outra atitude pode caracterizar melhor a incapacidade de encarar a realidade de frente, tal como ela é de fato? Ora, mas um dos trunfos de Lacan seria precisamente o de reparar que mesmo essa expressão, aparentemente simples se julgada do ponto de vista daquilo que ela comunica ou visa comunicar, não deslancha sem veicular a sua pretensa verdade através do recurso oblíquo a uma metáfora: que realidade há para encarar de frente? Essa maneira de encará-la, tal como ela supostamente seria, não pressupõe uma determinada forma de verdade, como se esta última possuísse um rosto, ou ainda uma característica bem definida que a distingue e que a torna reconhecível aos olhos de quem a procura em meio à multidão da existência? Essa verdade, que possivelmente se deixa reconhecer a um passante no meio da rua, a dialética hegeliana já havia colocado sob suspeita: ela não demoraria a se tornar irreconhecível, tão logo se transformasse no seu contrário. Mas mesmo a dialética hegeliana tem de se revelar insuficiente em face da verdade, porque, atenta para o movimento contraditório a que esta última se vê sujeita, ela gostaria de reencontrar para essa verdade uma garantia no todo – esse dispositivo em que viriam a superar-se, de uma só vez, as significações imediatas que a sujeitam à contradição. A questão, no entanto, é que não sendo reconhecível em seu perfil cotidiano, e nem na totalidade em que estaria situado, o proletariado ganha em inteligibilidade graças à lição lacaniana sobre um sujeito que se pensa em exclusão interna a seu objeto. Donde se segue a seguinte afirmação de Badiou: “*de agora em diante, é preciso pensar a interioridade da burguesia à classe trabalhadora*” (BADIOU, 1982, p. 147). Caso o proletariado dependesse exclusivamente da totalidade do sistema produtor de mercadorias para ser pensado, ele se veria reduzido a um objeto do capitalismo: “Se o proletariado nada mais é que essa exterioridade produtiva (explorada), melhor seria – com Marx – nomeá-lo ‘força de trabalho’ ou ‘capital variável’” (BADIOU, 1982, p. 147). Que o proletariado seja um nome para a perpetuação do capital, autorizando a hipótese de que *Das*

*Kapital* permaneça mesmo na ausência dos capitalistas, foi isso exatamente o que conseguiram provar os soviéticos: a seguir a coerência da regra estrita divisada pelo economista, mesmo que em chave crítica, não se pode alcançar nada senão a repetição do lugar-todo (Cf. BADIOU, 1982, p. 148). Assim, se for para levar a sério a lição lacaniana a respeito do sujeito, é necessário dizer que a política do proletariado está em exceção interna à política burguesa (Cf. BADIOU, 1982, p. 148). Aperceber-se disso permite encarar o marxismo sob um outro viés, um em que ele desponta em sua dimensão de novidade política radical. O que, ademais, permite também apreciá-lo em sua irrupção histórica:

O proletariado se indica, no começo, como uma figura particular da burguesia, a figura cindida de sua política. O que começou o marxismo outra coisa não foi senão as insurreições operárias e populares dos anos 1830-1850, elas mesmas enxertadas no movimento democrático burguês na Europa (BADIOU, 1982, p. 148).

Uma vez que se queira pensá-lo como sujeito, o proletariado não deve ser entendido como se estivesse em um duelo com a burguesia, porque os dois não podem estar em exceção um ao outro: isso ocorreria apenas se a exceção de que se fala não passasse do signo de uma falta, e uma falta essencialmente diminuída, fraca, indicial – inteiramente compreensível então como uma distância relativa a ser complementada pelo acréscimo de propriedade privada que tornaria o proletariado proporcionalmente tão rico quanto a burguesia (ou, inversamente, a ser colocada em questão pelo decréscimo de propriedade privada que tornaria a burguesia tão pobre quanto o proletariado). Somente em referência à torção do verdadeiro, que realiza “(...) a topologia de sua coerência, a cesura de sua repetição, e a falha em seu todo” (BADIOU, 1982, p. 145), é que o marxismo pode ser o discurso que sustenta o proletariado como sujeito: torção que atesta, não uma falta analisável em termos econômicos mais ou menos proporcionais, e sim a absoluta desproporção de um excesso que faz entrever uma outra falta e, mais além, uma nova consistência para a política.

O que Badiou traz ao centro do palco com a sua teorização é a própria essência fugidia do proletariado, já que, doravante, para reclamar-se como sujeito, não haverá para ele qualquer garantia encontrável quer numa designação empírica, quer no pensamento especulativo que reflete uma substância. Essa é uma das principais razões para que o filósofo se disponha a frequentar com tanto afincos os domínios da dialética estrutural, a despeito de saber muito bem dos limites que ela impõe ao processo da cisão afirmativa: por meio dela, pode-se avaliar como uma determinada ordenação política que se estrutura desde a divisão de classes não admite o desvio que o movimento de massa insinua, a não ser pela sua quase que imediata exclusão. Não

é outro o motivo para que, tendo explicado a importância do chamado termo evanescente para uma tal dialética, o filósofo diga:

Que se possa descrever o movimento de massa, sua clareza memorável, sua coragem invencível, sua divisão particular, suas assembleias patibulares, seu terrorismo fraternal, [isso] não autoriza a acreditar que lá se mantém um termo fixo do ser político-social (BADIOU, 1982, p. 80).

Ao vincular o seu destino ao proletariado, o marxismo não pode ignorar nem mesmo por um segundo que o “movimento de massa tem por ser o desaparecer” (Cf. BADIOU, 1982, p. 81). Claro, isso não deve desencorajá-lo quanto a sustentar esse nome improvável, afinal, como dito acima, o marxismo, desde o seu início, só existe graças ao acontecimento das insurreições operárias e populares; e, dessa forma – como não se cansa de repetir Badiou ao longo de *Théorie du sujet* –, ele só tem alguma relevância se existe em função da efetiva organização política do proletariado. O ponto, entretanto, é o de que, não encontrando amparo em qualquer identidade ou substância, o marxismo tem de referir o proletariado quanto à novidade do real que este coloca em causa, a saber, ao reportar-se à revolução, que é a única existência histórica possível para o antagonismo de classe (Cf. BADIOU, 1982, p. 146). Eis que a caracterização do acontecimento fornece a ocasião para mais uma aproximação com o vocabulário laciano: a revolução é um “(...) acontecimento [*événement*] impossível, como todos os verdadeiros acontecimentos” (BADIOU, 1982, p. 146). Nesse sentido, o proletariado alude a uma falta em sua aceção forte, que é a de algo que não pode existir em absoluto no ordenamento político atual. E o seu lance de força [*coup de force*], que se comprova no impossível do acontecimento revolucionário, obriga a encará-lo desde uma visão ampliada, que se estenda para muito além das definições sócio-econômicas: “O proletariado existe por toda parte em que se faz um *horlieu* político (BADIOU, 1982, p. 148). É o que explica que o proletariado

(...) possa ser, na China de 1966, o movimento da juventude escolarizada, em Portugal deste momento, os camponeses do Sul. O aparente erro de posição recobre a verdade da oposição, o falso do posto é o verdadeiro da força (BADIOU, 1982, p. 89).

Mas, como o acontecimento compartilha com o *clinamen* toda a obliquidade do acaso, ele não chega a preservar os marxistas do conhecido dilema enfrentado por Novalis: “*Procuramos por toda parte o incondicionado [unbedingt] e encontramos sempre apenas coisas [Dinge]*” (NOVALIS, 2009, p. 37). Da mesma forma como a instituição da Associação Internacional de Psicanálise nunca foi suficiente para garantir a existência do inconsciente, tampouco o Estado soviético ou mesmo o Estado chinês poderiam arrogar-se os legítimos guardiões do



proletariado tal como ele teria sido entrevistado nos acontecimentos revolucionários a que esses dois entes políticos devem a sua existência (Cf. BADIOU, 1982, p. 152). O proletariado, em sua matéria evanescente, continua faltando como sujeito político mesmo lá onde ele teria feito a sua decisiva aparição: “Do proletariado, nós não possuímos jamais, com a exceção do corpo (partido), senão traços: fatos históricos populares cuja evidência nominal nos fulmina com incerteza” (BADIOU, 1982, p. 151). Assim, se nos lembramos da lição de Mallarmé sobre a abolição do abolido, diremos que, uma vez demonstrada a improcedência do Todo como garantia de sua verdade, a causalidade de uma tal falta tem de ser suplementada em sua consistência: o que é falta do ponto de vista da álgebra, deverá mostrar-se excesso do ponto de vista da topologia, para que o processo tenha continuidade em sua torção.

O caráter evanescente do proletariado, a transluzir nesse brilho vacilante que faz com que ele periodicamente ofusque a objetividade em meio à qual irradia, é o que possibilita, de maneira mais explícita, a aproximação entre a tradição política do marxismo e o ensino de Lacan. Isso porque os dois acabam por requerer a função de uma periodização – termo que tem de ser compreendido aqui literalmente, como o que faz período, tanto no sentido de escandir a história, como no de perfazer uma frase que contém uma ou mais orações. De sorte que o proletariado, esse elemento fugaz que, não obstante, seria capaz de historiar em cisão o estado da política, pode ser pensado em termos aproximados aos do sujeito do inconsciente, o qual só se deixa apreender no intervalo mínimo aberto entre dois significantes, a descreverem, em sua irreduzível diferença, o período de uma enunciação:

O sujeito segue de parte a parte a sorte do termo evanescente, tendo estatuto de intervalo entre os dois significantes,  $S_1$  e  $S_2$ , que o apresentam um ao outro. Exatamente como o proletariado não é senão o que uma revolução (nomeada) apresenta a uma outra revolução (nomeável). Exatamente como o navio naufragado ( $S_1$ ) apresenta o sujeito da escrita à sereia ( $S_2$ ), sem que nada estabilize essa apresentação, nem mesmo o sonho mallarmeano de uma cifra do universo, contida no Livro no qual esse universo deveria logicamente resultar (BADIOU, 1982, p. 152).

A esse propósito, Badiou não perde a oportunidade de explorar os paralelos entre uma e outra tradição de pensamento, recobrando o valor da comparação que o próprio Lacan arriscou no vigésimo ano de seu seminário, ao equiparar-se com Lênin, continuador de Marx num mesmo sentido em que ele o seria de Freud (Cf. LACAN, 1985c, p. 132): o marxismo, assim como a psicanálise, começa duas vezes (Cf. BADIOU, 1982, p. 143). E, a bem dizer, ele só começa de

fato quando recomeça<sup>799</sup>: é por meio da escansão do intervalo compreendido entre os dois “começos” que o seu verso histórico se desdobra, movimento a ser comprovado tanto na possibilidade então aberta de antecipar as heresias que com ele entrarão em contradição absoluta, como na fundação, retroativa, de sua origem. Não é difícil perceber que essa é a mesma lógica a operar na história do cristianismo, o qual, segundo Badiou, também teria começado duas vezes: uma vez com Cristo, e a outra, com São Paulo. E teria começado realmente apenas com este último, posto que tenha sido ele o responsável, na contramão de Pedro, pela política de universalização da mensagem trazida pelo messias (Cf. BADIOU, 1982, p. 143). Pois bem, tendo dado a entender mais uma vez que a comparação com a Igreja Católica talvez seja inescapável, seremos obrigados a prestar atenção à seguinte pergunta feita por Badiou: “devemos sustentar que a organização sozinha pode fazer de um acontecimento uma origem?” (BADIOU, 1982, pp. 143 e 144). E não poderemos descuidar da resposta dada pelo próprio filósofo, que se baseia, muito obviamente, no exemplo de Paulo: “Sim, na medida em que um aparelho é requerido como suporte histórico de um sujeito, e em que não há origem sem uma política determinada” (BADIOU, 1982, p. 144). Dessa maneira, sendo a determinação de uma política entendida como a responsável pela instituição de uma origem, não seria razoável chegar à conclusão de que há aí margem para que se aceite a instituição de uma origem fictícia? A periodização, sendo postulada tanto para o marxismo como para a psicanálise, não poderia ela reduzir os dois ao efeito arbitrário de uma escrita, cujo único testemunho passa a ser aquele encontrável no texto que os crentes transmitem entre si de geração a geração? Valeria de maneira irrestrita, pois, para a política dos marxistas, o dito lacaniano segundo o qual a verdade tem estrutura de ficção? E, se a consequência disso for a disponibilidade de edição e de reedição dessa verdade conforme o queiram as autoridades, o órgão do Conselho do Comissariado do Povo não estaria, assim, mais do que autorizado a decidir o que é admissível e o que não é na escrita da gloriosa história do Estado socialista que carrega adiante os ideais da Revolução? Se todas essas questões fossem respondíveis inequivocamente com um “sim” -

---

<sup>799</sup> Mantendo-nos no plano da política, o mesmo pode ser dito da Revolução Francesa: seguindo uma indicação de Vladimir Safatle, diremos que essa Revolução nomeada só toma a sua verdadeira dimensão de universalidade quando a sua política recomeça com um acontecimento que se torna nomeável enquanto Revolução desde o seu predecessor imediato, a saber, o acontecimento da Revolução Haitiana, que concerne precisamente ao *horlieu* do sistema colonial francês. C. L. R. James, em seu clássico *The Black Jacobins [Os jacobinos negros]*, chega a registrar o episódio propriamente lacaniano em que os soldados da República Francesa recebem de volta a sua própria mensagem sob uma forma invertida: “A posição política desonesta do exército francês estava agora pagando o seu preço. Os soldados ainda pensavam a si mesmos como um exército revolucionário. Mesmo assim, eles ouviam durante as noites os negros nos fortes cantando a *Marseillaise*, o *Ça Ira*, e outras canções revolucionárias. Lacroix registra como esses infelizes desorientados, ao escutar as canções, começaram a olhar para os oficiais como se a dizer ‘Os nossos bárbaros inimigos têm a justiça a seu lado? Não somos mais soldados da República Francesa? Nos tornamos meros instrumentos da politicagem?’” (JAMES, 1989, pp. 317 e 318).

a bem da verdade, se uma única delas o fosse -, teríamos de posicionar os marxistas numa clivagem inultrapassável entre o velho e o novo, condenando-os à espera por uma política do proletariado que, de fato, nunca poderia chegar, afinal, ela teria sido definida inteiramente por sua falta. E, no entanto, se o fizéssemos, ignoraríamos o fato de que Badiou tem o cuidado de assinalar, logo depois de responder à pergunta que ele mesmo colocou, que o acontecimento possui um valor inesgotável de crítica quanto àquilo o que antecipa (Cf. BADIOU, 1982, p. 144): se um outro acontecimento o periodiza, é porque este último faz vacilar o ordenamento mesmo que tornava impossível a emergência de seu antecessor.

Decerto, isso não quer dizer que a periodização constitua um obstáculo infalível ao retorno daquilo contra o quê o acontecimento teria se insurgido em primeiro lugar.<sup>800</sup> Quer se trate de Outubro de 1917 ou da Revolução cultural da segunda metade da década de 1960, a tentativa de fazer estado a partir desses acontecimentos vem a contradizer, mais cedo ou mais tarde, a própria irrupção do proletariado: “Os soviéticos depois de 1920, os comitês revolucionários chineses depois de 1970, não efetuam senão a desapareição estatal de sua aparição histórica” (BADIOU, 1982, p. 81). Com efeito, praticamente todas as revoluções proletárias foram sucedidas por Estados socialistas que, apoiando-se na suposta ciência do marxismo, acreditavam-se justificados quanto a exercer o controle rigoroso – para não dizer de uma vez, controle pura e simplesmente autoritário – da narrativa de sua própria história. A esse respeito, convém esclarecer, então, que

“Comuna de Paris”, “Outubro de [19]17”, “Revolução cultural” não são configurações empíricas cujo relato seria proposto por algum historiador “marxista”. São conceitos do marxismo pelos quais nós alcançamos pensar a relação do sujeito político ao real, quer dizer, à impossibilidade existente das revoluções (BADIOU, 1982, p. 146).

Que cada um desses acontecimentos não seja propriamente identificável a uma determinada configuração empírica do mundo, não se segue dessa interdição precisamente a sua livre manipulação pelos marxistas como uma espécie de fábula a ser contada segundo os critérios que eles, e somente eles, entenderiam por bem definir e respeitar, de acordo com a sua só conveniência? Ora, não, porque o que está em questão não é a verdade factual dessas

---

<sup>800</sup> O que é um problema bastante familiar a um cristão tão conseqüente como se atrevia a ser Dostoiévski: de certa forma, ele constitui o tema dessa assombrosa ficção dentro de uma ficção que é o “Grande Inquisidor”, o qual corresponde a uma das passagens mais famosas de *Os irmãos Karámazov*. Como se sabe, o grande inquisidor, que dá título à peça fictícia imaginada por Ivan Karamázov, uma vez que se veja diante do retorno do Messias, resolve preservar o ordenamento dos crentes ao condenar ao exílio a própria verdade, ela mesmo insuportável, que Cristo traria consigo. Ou seja, sob este prisma, todo o papel institucional que a Igreja poderia cumprir é o de manter proscrito o *horlieu*, que é Cristo.

revoluções, verdade que, muito embora exista e não possa ser ignorada na complexidade mesma de seu enredamento mundano, não escapa ao circuito que as restringiria à coerência, à repetição e ao todo das circunstâncias objetivas em meio às quais elas teriam irrompido. Ainda que seja presumível que estejam particularmente preocupados por essa verdade, porque com ela deveriam estar mais preocupados que os seus possíveis falsificadores, os marxistas não detêm um acesso exclusivo a tais fatos, e nem deveriam pretendê-lo: a crítica da economia política não lhes garante uma posição mais segura para estabelecer o que, do ponto de vista do desenvolvimento histórico, teria sido inevitável e mesmo necessário numa dada sequência de fatos. Se eles se ocupam de sua verdade num sentido que seria inacessível aos demais observadores e participantes históricos, esse sentido só pode ser o da torção ocasionada pelos acontecimentos revolucionários. O que significa que, sob um certo aspecto, a verdade se encontra, sim, do lado do que falta em absoluto ao ordenamento político presente. Consequentemente, sendo ela impreenchível pela só matéria dos fatos, não poderia ser admissível fazê-lo com qualquer estofo que as autoridades estatais acreditassem ser conveniente à sua conservação – procedimento que, em última instância, não poderia ser outro senão o de um taxidermista que se aplicasse a empalhar uma tal verdade. A torção, como dito acima, diz respeito ao real. E o real das massas que fazem política na história consiste no seguinte: “As massas não são a substância da história, mas *a interdição de repetir*, que traz ao ser o sujeito aleatório do qual o marxismo faz discurso” (BADIOU, 1982, p. 154). E, nesse sentido, elas até podem ser vistas colocar em causa uma verdade que tem estrutura de ficção, mas que, como tal, não se reduz a um mero ente imaginário ou à estruturação simbólica de um mito, porque, seguindo Lacan em suas inquirições sobre o inconsciente, elas subvertem a oposição entre ser e não-ser: “É por esse viés que Lacan nos abre um acesso, que nos convém, à ontologia: o inconsciente é esse ser que subverte a oposição metafísica entre ser e não-ser” (BADIOU, 1982, p. 152). E, com a ajuda do psicanalista, concebe-se o proletariado (tal como o inconsciente) para-além da falta-a-ser em que a dialética estrutural lacaniana tende a confinar o sujeito: “Ser a ‘metonímia da falta-a-ser’ não o identifica senão pela metade, a outra metade sendo isso pelo que ele faz *ser a falta*, destruição irreduzível a todo ato de pura substituição” (BADIOU, 1982, p. 159).

Apostar que um novo acesso à ontologia possa ser encontrado no ensino de Lacan é arriscar-se a bater de frente com o que dizia o próprio psicanalista, que, como sabemos, foi ele mesmo um assumido anti-filósofo. Mas Badiou não se mantém alheio à reticência do mestre em declarar de uma vez por todas qual seria a sua ontologia, ocasião que lhe teria sido

proporcionada por Jacques-Alain Miller, que, não satisfeito com essa indagação à queimadura, aproveitara para emendar: “o inconsciente, o que é ele?”. Não sem antes referir esse episódio (Cf. BADIOU, 1982, p. 152), em que o psicanalista escolhera uma saída à francesa, Badiou procede a mostrar, no entanto, que a modéstia de Lacan, sempre tão preocupado em condicionar o alcance de seu ensino aos limites da *práxis* analítica, não convence de todo, porque o sujeito por ele tematizado seria capaz de contrapor à jurisdição da ciência moderna o abismo da castração (Cf. BADIOU, 1982, p. 153), subtraindo-lhe, assim, o desejo e a sua causalidade: ao que tudo indica, a subversão que o inconsciente afeta à oposição metafísica entre ser e não-ser excede de muito a clínica. E é pensando nesse excesso que Badiou virá a discriminar dois momentos do ensino do psicanalista em que seriam discerníveis “(...) dois Lacans sucessivos, o de uma falta-a-ser, e o de uma ontologia do buraco [*trou*], do *topos* nodal, portanto, do ser da falta” (BADIOU, 1982, p. 151). Dois momentos que se caracterizam, assim, por uma passagem do “(...) primado do simbólico à consistência do real” (BADIOU, 1982, p. 151). A maneira de Badiou de lidar com Lacan, portanto, é a de mostrar que existe uma contradição interna ao ensino deste último que aponta para além do espaço em que ele pretendia se assentar. E essa forma torcida de trabalhar a verdade do psicanalista – verdade que, afinal, se comprova enquanto torção – não poupa nem mesmo o seu ceticismo político: se certa vez Lacan declarou que na política não há progresso, porque, mesmo sem que o percebamos, todo ganho é compensado por uma perda (Cf. BADIOU, 1982, p. 156) – o que apenas atestaria como o sujeito desconhece a perda que o constitui –, o filósofo enxergará, pela via do sujeito então aberta, a possibilidade de uma “mestria da perda” [*maîtrise de la perte*] (a subverter, percebase, o encaminhamento que levaria da perda constitutiva à mestria, desde o qual o assujeitamento se tornaria inevitável). Possibilidade que, na ótica do marxismo, toma a dimensão de uma *destruição*: nela, o real, mesmo que caia sem resto no buraco da falta, não seria redutível à desapareição que essa queda ocasiona, já que, além dessa perda, ele se divide num efeito segundo, “(...) cujo desempenho é o de delegar uma virtualidade de *excesso* sobre o posicionamento repetitivo colocado em movimento pela falta-a-ser” (BADIOU, 1982, p. 156). Passo suplementar que não seria viável se o próprio Lacan não houvesse feito alguma incursão nesse outro campo:

Se Lacan é dialético, ele deve perceber o que ele não percebe. Eu quero dizer [com isso] que, por mais longe que ele tenha levado o primado do estrutural da lei da falta, não o reconheceremos como sendo o nosso Hegel sem ele pelo menos apontar o outro verso, o da destruição, do mais-de-real, da força (BADIOU, 1982, p. 162).

Todavia, concedendo-se que ele o tenha feito, está bem claro que, se Lacan pensou esse outro verso, ele não o fez diretamente em referência à política: para ele, a única periodização que os acontecimentos revolucionários realizam é de uma natureza quase cíclica, estando ela implicada na falta em torno da qual esses acontecimentos gravitariam – motivo pelo qual, em eclipse alternante, eles fazem retornar sempre ao mesmo lugar. O que tampouco se confirma pelo emprego da palavra “força” que, como Badiou lembra muito a propósito, despertava em Lacan uma suspeita invencível, como se ela convergisse necessariamente com as obscuridades de uma compreensão energética da vida anímica (Cf. BADIOU, 1982, p. 162). De sorte que a hipótese de Badiou é a de que a destruição se deixa pensar no ensino de Lacan sob os nomes de *angústia* e de *supereu*.

A possibilidade de apreciar os acontecimentos revolucionários desde a perspectiva da destruição, ou bem daquilo que neles seria interruptivo, manifesta o seu duplo caráter: eles se veem propriamente referidos à contradição, uma vez que tenham sido divididos entre a sua impossibilidade estrutural, ao mesmo tempo em que obrigam a reconhecer a efetividade do real que colocam em cena, posto que, contra todas as expectativas, eles tenham tido lugar. De outra maneira, diremos que, ao nomear a destruição, eles podem ser, enfim, situados no cruzamento em que o sujeito se encontra entre dois processos. Ou nas palavras de Badiou: “Esse acontecimento, traço do sujeito, cruza a falta e a destruição” (BADIOU, 1982, p. 160). E, aventurando-se na passagem aberta por esse cruzamento de falta e destruição, o filósofo não se intimida em dar-lhe uma ilustração histórica: “Assim a revolução, que cruza a curva ascendente do preço do trigo, ou os mortos durante a guerra, e a multidão insurrecional contra a Bastilha, ou a ordem política bolchevique”(BADIOU, 1982, p. 160). O que, longe de sugerir que a multidão insurrecional que se amontoou em torno da Bastilha fosse completamente inteligível por referência à ascensão do preço do trigo na véspera do acontecimento revolucionário, tem precisamente o objetivo de apontar a descontinuidade entre uma e outra coisa: a falta-a-ser, refletida na fome generalizada ou na perda de inúmeros soldados, até pode ser considerada a causa da revolta popular, a qual, em última instância, acabaria por manifestar uma insatisfação impossível de ser correspondida por uma disponibilidade de pão relativamente maior ou pela manutenção mais eficaz das boas relações com as demais nações (o que, para a dialética estrutural, se confirma na insuficiência da substituição de um poder pelo outro, dos dominantes pelos dominados); mas isso não altera o fato de que fome e guerra, nem tão incomuns assim na história da Europa e do mundo, nunca foram suficientes para que o povo se organizasse e destituísse o soberano (seja ele um rei ou um czar), abrindo espaço, logo em seguida, para que

tenha corpo a ideia de uma universalidade política efetiva. A falta até poderia explicar o acontecimento, não fosse a destruição a marcar o acaso ineludível da aparição cindida do *horlieu*: como dito acima, a força não se deduz do posicionamento no *esplace*. Se os acontecimentos não garantem aos marxistas que o incondicionado tem a partir de então um lugar assegurado no mundo, eles não deixam de insinuá-lo com uma persistência incontornável: interromper o prosseguimento das velhas práticas políticas, tal como elas sempre deram expressão às diferenças de classe, coloca-se na ordem do dia. A essa altura, não é difícil ver que o comunismo, tal como o pensa o filósofo, não é um monstro histórico de porte igual ao do Leviatã que tivesse a sua coluna vertebrada com os ossos de todos os mortos durante os expurgos estalinistas – a exemplo do que Isaac Bábel lembrava, sugestivamente, a respeito da estrada que levava de Brest a Varsóvia, a qual teria sido construída por Nicolau I sobre os ossos dos camponeses (Cf. BÁBEL, 2006, p. 21): a via comunista, se ela toma efetivamente lugar em meio ao mundo, não poderia ser outra senão a de descontinuar a sombria estrada construída pelo czar. Mas será que Badiou se mantém cego para o fato de que a União Soviética não só fracassou em descontinuar essa estrada, como a multiplicou em direções com que nem mesmo o czar havia sonhado (e isso desde a década de 1920, como indica Bábel em *O Exército de Cavalaria*)? A decisão de encarar a angústia e o supereu como as duas verdadeiras incursões de Lacan no plano da destruição é um bom indício de que não é esse o caso, porque elas dão a ver o duplo caráter dos acontecimentos revolucionários num outro sentido: elas permitem reconhecer o excesso da força em toda a ambivalência de seus desdobramentos, tanto positivos quanto negativos. Diga-se, então, que o caso não é o de agir em favor de qualquer ignorância a respeito do número de pessoas mortas pelos Estados socialistas porque, em primeiro lugar, como discutido mais de uma vez, a força que se comprova no acontecimento não depende de nenhuma causa suficiente que a explique, como tampouco autoriza postular uma sequência necessária que a ela se suceda: os assassinatos levados a cabo pelo terrorismo estalinista não são uma decorrência lógica de Outubro de 1917. Mas, mais importante, esse não é o caso porque, ainda que não sejam a sua decorrência lógica, Badiou nem por isso ignora que esses assassinatos foram cometidos em nome de Outubro de 1917 e da própria revolução comunista. Dessa forma, o que coloca a teorização de Badiou à altura do problema em discussão é que, para entender a ocorrência dessa catástrofe, não lhe será preciso apelar a um outro *clinamen*, dessa vez maligno, que houvesse desviado no sentido errado a revolução: o excesso que marca o cruzamento em que se encontra o sujeito, não estando assegurado na conclusão de sua cisão

afirmativa, pode muito bem mostrar-se insuportável<sup>801</sup> em seus efeitos caso essa mesma cisão afirmativa não tenha prosseguimento.

Contrastando com a imagem que talvez se tenha fixado sobre as ideias e mesmo sobre a pessoa de Alain Badiou, o seu pensamento não se define em nenhum sentido pela pretensão de justificar a história real das experimentações comunistas como se ela houvesse sido absolutamente necessária em cada uma de suas etapas, especialmente em suas derivas terroristas. O autor de *Théorie du sujet* não recua quando é preciso reconhecer alguns dos enormes fracassos que relatam essa história, declarando, por exemplo, que “(...) os partidos leninistas *puderam* transformar-se, de fato, em partidos burgueses que oprimem a classe trabalhadora e os povos de maneira quase fascista” (BADIOU, 1982, p. 221). De outra maneira, nesse momento de nossa argumentação, a questão é a de enfatizar que o filósofo enxerga muito bem a ambivalência da destruição em seu caráter excessivo. E, em *Théorie du sujet*, como não poderia ser de outra forma, ele o faz com a indispensável ajuda do ensino de Lacan. O prosseguimento da argumentação do filósofo oferece, pois, mais uma bela oportunidade para surpreender-se, porque, ao reconhecer que Lacan teria efetivamente realizado uma incursão no plano da destruição, ele também alcança indicar como o marxismo, a despeito de sustentar o desejo político o mais elevado, pode rebaixar-se a tal ponto que vem a dar lugar ao que, na política, é absolutamente indesejável. Seria esse um descaminho inerente ao desejo revolucionário? A resposta, como antecipado com a menção à ambivalência, é: sim e não. De certa maneira, esse descaminho é estritamente contemporâneo de um tal desejo, constituindo-se enquanto processo que decorre do excesso que ele porta: “Nenhum sujeito preexiste à angústia, e nem dura para-além do supereu, se a angústia subjetiva e o supereu são modos de consistência do efeito de sujeito” (BADIOU, 1982, p. 172). A angústia, que nada mais é que a falta da falta, surge desde um “real em demasia” [*trop de réel*] (Cf. BADIOU, 1982, p. 172) em que a força vê-se impedida de posicionar-se por inteiro no *esplace*: no instante em que o sujeito ex-iste em sua cisão, vem a faltar, portanto, a falta, e o deslocamento metonímico não é mais possível. Esse efeito de sujeito, que Lacan dizia não enganar, pois ele esgota em absoluto o ordenamento simbólico, um tal efeito, em certo sentido, faz divisar nos tempos de turbulência a oportunidade para enxergar melhor, afinal, ele possibilita ver que o simbólico não estaria dotado de uma consistência insuperável (motivo, segundo Badiou, para que Mao dissesse que “as turbulências são uma coisa excelente”); mas, como tal, ele é insuportável [*invivable*], porque a angústia, sendo precisamente a turbulência de aí enxergar com clareza (Cf. BADIOU,

---

<sup>801</sup> Ou para usar o vocabulário original: *invivable*.



1982, p. 172), é também a ocasião para ter a visão ofuscada ou submersa no real. De sua parte, o supereu corresponde à aderência da lei à destruição que traz consigo a não-lei, adesão sob a qual o sujeito cindido perdura em eclipse. Ele conjuga, pois, os dois aspectos inconciliáveis que caracterizam essa instância desde Freud, os quais podem ser discriminados como sendo, de um lado, o imperativo da mais estrita obediência e, de outro, a impossibilidade manifesta de a ela se conformar. Sobre esse efeito de sujeito, lembra-nos Badiou, “(...) Lacan nos diz que o supereu faz abertura – certamente, sinistra. A não-lei é o que se dá como afirmativo da lei: do que se segue que o supereu pode ser índice simultâneo da lei e da sua destruição” (BADIOU, 1982, p. 163). Se o supereu, por ser excessivo, também interrompe a lei do *esplace*, é porque, na sua dilaceração irreconciliável, ele se torna paralisante (o que, a propósito, seria reconhecível no quadro clínico da obsessão). De maneira que ambos os efeitos de sujeito, tanto a angústia como o supereu, apresentariam uma vinculação essencial à falta, à qual, no final das contas, eles têm de reconduzir: afogamento no real, na falta de uma torção que leve para uma outra ordem simbólica que não a que foi então destruída; e, na falta de uma nova lei, a afirmação da velha sob uma nova modalidade, o que quer dizer, uma lei que se faz acompanhar de uma não-lei, que em sua essência mostra-se arbitrária, destrutiva e terrorista. E, tendo-se investigado esse sítio de destruição que a psicanálise descobriu na angústia e no supereu, vai-se logo deparar a insuficiência do ensino de Lacan em sua apreciação dos efeitos-de-sujeito: “Meio-dita, a verdade é mal-dita” (BADIOU, 1982, p. 173).

A compreensão política aberta por uma nova teorização do sujeito do proletariado está muito longe de basear-se em alguma pressuposição ingênua sobre a essência angelical ou simplesmente bondosa daquilo que atende pelo nome de massas: “As massas, por fazer a história (tanto a má como a boa), são registráveis do lado da não-lei. Elas são a única força anti-estatal, é a sua definição” (BADIOU, 1982, p. 190). As massas, esse elemento fugaz avesso a qualquer representação, serão apreendidas por uma tal teoria tendo em vista a sua invariância comunista, que nada mais é que a de excederem o Estado (Cf. BADIOU, 1982, p. 190). E, como tal, elas fazem história, tanto a má como a boa, porque carregam em si um excesso que nenhum Estado saberia comportar dentro de seus limites. Ora, ciente dessa ambivalência, a qual faz exceder tanto para o bem como para o mal os encaminhamentos históricos da política, alguém poderia indagar: de todo modo, não seria preferível manter a sociedade no equilíbrio de uma situação mais ou menos estável, afinal, a possibilidade da melhora nunca poderia compensar os enormes danos que provavelmente adviriam dos efeitos-de-sujeito, estes últimos sendo reconhecíveis na incapacidade de escapar tanto ao afogamento

no real da angústia quanto à não-lei destrutiva e terrorista através da qual o supereu se afirma como lei? A hipótese, além de colocar-se alheia ao longo processo de lutas populares responsável por transformar as práticas políticas num sentido minimamente positivo, acaba revelando-se mais ingênua do que a teoria contra a qual ela gostaria de prevenir, uma vez que, impossibilitados de comportar a sua emergência, os Estados não poderiam durar no tempo a não ser porque se ocupam continuamente de interromper o excesso das massas. Os bem-intencionados que advogam pela estabilidade, ignorando que inexiste uma história em que o desvio imprevisível das massas não esteja pressuposto, só poderiam crer que defendem assim o bem comum ao preço de denegar a violência para a qual concorrem: qualquer governante entende muito bem que dominar é "*interromper a interrupção*" (BADIOUS, 1982, p. 200). Restabelecer a ordem, eis uma divisa capaz de reunir todos os dirigentes estatais, inclusive o assim intitulado Pai dos Povos.<sup>802</sup> E não pode mais impressionar que ela seja sempre restabelecida, porque, dependendo fundamentalmente da exclusão das movimentações de massa, ela tem necessariamente de estabelecer-se num tempo segundo, sem que lhe possa valer qualquer efetiva consistência que, de saída, fosse inteligível como tal: é quase que inevitável o gesto dos conservadores de transferir a Deus o encargo de conhecer a razão para que o mundo continue sendo como é, dadas as inúmeras evidências de que este último se governa pela lei de uma ordem repleta de desordens. Talvez um pouco menos convictos do dogma da estabilidade, é certo que os afeitos ao equilíbrio ainda poderiam argumentar que a política do universal só conseguiu instituir-se até agora como um universal terror: privilegiando o coletivo, essa política aparenta ter como fatais consequências tanto a morte indiscriminada dos indivíduos quanto a impossibilidade de individualizar a responsabilidade dos funcionários criminosos do Estado revolucionário. Logo – prosseguiriam eles –, tomar partido pelo universal, pelo coletivo, insistindo, assim, no poder emancipador das massas, não tenderia, na verdade, a ser apenas

---

<sup>802</sup> No posfácio ao livro de Perry Anderson sobre os processos revolucionários que tiveram lugar na Rússia e na China durante o século XX, Rosana Pinheiro-Machado nos lembra logo de saída que Deng Xiaoping se manteve sempre bastante convicto quanto ao papel fundamental, para o estrondoso progresso econômico que o seu país começa a experimentar mais claramente da década de 1990 em diante, a ser desempenhado tanto pelas reformas liberalizantes quanto pelo zelo de conservar a ordem a qualquer custo: compreende-se, pois, o fato de ele nunca "(...) ter demonstrado arrependimento por acionar a lei marcial contra os estudantes de Tiananmen em junho de 1989" (PINHEIRO-MACHADO, 2018, p. 113). Através dessa evidência, arriscamos dizer que a famosa declaração de Xiaoping sobre a eficiência de um Estado que se classifica quer como socialista, quer como capitalista, é de uma ambiguidade ontológica comparável ao do experimento mental do gato de Schrödinger: "Não importa a cor do gato, conquanto ele cace o rato". Sem dúvida, essa declaração pode ser lida como um indício muito persuasivo da ineficiência econômica do socialismo realmente existente. Mas, longe de provar de uma vez por todas que a eficiência das sociedades de mercado seria a única via para a edificação da liberdade política, o que o destino da China indica é que, cada vez mais, tornam-se indiscerníveis quaisquer supostas fronteiras que alguém quisesse enxergar entre o livre mercado e o autoritarismo estatal: atualmente, o Estado chinês é tanto socialista quanto capitalista, sem que haja qualquer prenúncio razoável de que os valores políticos "liberais" prevaleçam sobre a sua pretensa contraparte.

uma outra maneira de se tornar conivente com a morte da enorme massa de indivíduos assassinada pelos regimes socialistas? Mas, antes de dar qualquer resposta, caberia perguntar: acaso a ordem vigente do mundo garante que esses mortos serão honrados, quando, em contraste, a sorte dos vivos continua sendo tão precária? E Badiou poderia ainda nos lembrar, como ele fará mais adiante, que o conjunto de todos os conjuntos que abarcaria a totalidade dos fatos históricos – a ser identificado possivelmente com a História universal – não é dotado de qualquer consistência. Certamente, ele não o faria para nos dizer com isso que, inexistindo a História, inexistem também os mortos (o que seria mais do que absurdo, beirando a pura má-fé); mas porque, não havendo um conjunto histórico que os compreenda a todos como indivíduos, resta-lhes como irreduzível o nome legião, impossível de ser inscrito, na singularidade que lhe seria própria, dentro do enquadre de qualquer ordenamento estatal. Parafraseando Walter Benjamin, seria preciso dizer então que o dom de despertar no passado as centelhas da esperança é o privilégio exclusivo do militante político convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer (Cf. BENJAMIN, 1987, pp. 224 e 225). E o inimigo, de cujo interior o próprio proletariado se cinde, só deixará de vencer se houver uma sequência para o aspecto positivo dos efeitos-de-sujeito, o qual não se pensa apenas como destruição, mas que é também interrupção e recomposição.

O esforço de pensar o processo subjetivo em sua cisão afirmativa deixa logo de ser traduzível numa quimera utópica originada de alguma limitação intelectual que incapacitasse o filósofo de enxergar como na verdade a própria realidade seria precária ou limitada. Um tal esforço pode muito bem ser entendido como uma resposta à insistência, no presente, desse mesmo processo, o qual não deixa de implicar a angústia e o supereu como efeitos que assediam constantemente as muralhas da vida cotidiana: ele faz ver então que a tão louvada estabilidade política não é uma maneira de evitar por completo esses efeitos-de-sujeito, e sim uma tentativa de domá-los, de governá-los ou bem de administrá-los – de uma forma, é preciso dizê-lo, mais ou menos fantasiosa, porque, por definição, eles são o que não se doma, nem se governa e tampouco se administra. Se a ela pode ser reconhecida alguma validade, como vimos, esta não vai muito além da legitimidade que lhe outorga a interrupção do processo subjetivo no momento presente. Daí a importância de pensar como se cinde o plano mesmo disposto pela angústia e pelo supereu para o processo subjetivo, a fim de que então ele não se veja limitado a uma verdade mal-dita, a ser encaminhada quer para o insuportável afogamento no real, quer para a inapelável sujeição à não-lei da lei. Uma consideração sobre outros dois efeitos-de-sujeito, que seriam a *justiça* e a *coragem*, deve advir, portanto. E ela pode começar desde a

percepção de que, no horizonte do comunismo, opõem-se absolutamente o supereu da legalidade burguesa e a justiça a ser instituída para-além de suas limitações intrínsecas:

O supereu aí tem por correspondente que o nó essencial, constitutivo, do Estado, sendo da ordem da dominação de classe, é sempre ditatorial. Sob a aparência do dispositivo legal, da democracia parlamentar, o Estado é, em sua essência, o ser ilegal de toda legalidade, a violência do direito, a lei como não-lei. Inversamente, o propósito comunista é justiça, a sustentar, na categoria do desaparecimento das classes e do Estado, que a não-lei possa ser a lei última da política proletária (BADIOU, 1982, p. 176).

E, assim como a justiça cinde a lei em não-lei, em vez de fixar a lei sob o signo da não-lei, a coragem faz valer a ruptura da insubmissão: “A coragem é insubmissão à ordem simbólica, sob a injunção dissolvente do real. Que o real esteja em excesso – a coragem, a esse respeito, é idêntica à angústia – [disso] ela faz inversão das valências, força de ruptura no *esplace*” (BADIOU, 1982, p. 176). O que, pagando ainda tributo ao excesso que é comum aos dois, pode ser dito de acordo com um contraste mais evidente: “A angústia é carência do lugar, a coragem, assunção do real por onde o lugar se cinde” (BADIOU, 1982, p. 177). Muito embora seja indissociável da angústia e do supereu, o processo subjetivo deixa de ter um fim certo na destinação trágica de sua verdade mal-dita, uma vez que se assume a possibilidade do desfecho em que o seu prosseguimento depara algo de positivamente novo: a incomensurabilidade da força ao lugar é reavaliada quanto a ser absolutamente desejável ou indesejável o processo que ela desencadeia, porque, através da coragem e da justiça, posicionado “(...) em força, o sujeito força o excesso sobre o posto” (Cf. BADIOU, 1982, p. 174).

Basicamente, o que Badiou está a dizer nesse momento de sua argumentação, quase que a reverberar a trovoada d’*O Anti-Édipo*, é que a cena teatral em que se instala a psicanálise não serve ao desenvolvimento do drama político. Todavia, se Deleuze e Guattari veem essa mesma limitação dramática, eles a veem por um prisma mais ou menos nietzscheano, através do qual a luz do trágico é filtrada de tal maneira que tudo o que não seja afirmação apareça como “(...) niilismo, *pathos* dialético, caricatura do trágico, comédia da má consciência” (DELEUZE, 1962, p. 41): a compreensão maquínica do desejo, se bem que esteja prevenida quanto à possibilidade de extraviar-se num mecanicismo simplista, ainda assim reafirma o gesto de La Métrie contra Descartes, a sustentar um homem-máquina em oposição à cena teatral de um sujeito humano, a qual, posta à parte da natureza, não faria mais do que providenciar uma outra ocasião para a depreciação metafísica do sensível em nome do suprassensível (Cf. DELEUZE, 1962, p. 40). Ou seja, para Deleuze e Guattari, por não ter sido capaz de conceber um

inconsciente estritamente produtivo, recaindo, assim, na ideia de uma realidade psíquica separada, a psicanálise teria se mantido dentro dos limites de nosso pensamento (Cf. DELEUZE, 1962, p. 40), a reiterar, portanto, a sua impotência e o ressentimento que o condiciona. Por seu turno, Badiou também criticará o encaminhamento da psicanálise para uma reencenação do teatro de Sófocles: em todo caso, segundo a sua maneira de ver as coisas, a verdade mal-dita de sua tragédia não admite a emergência daquilo que seria realmente novo no plano da política. Ao contrário de Deleuze e de Guattari, no entanto, ele não se evade do teatro para levar adiante a sua crítica: a solução de Badiou, a dar a falsa impressão de ser meramente cabotina, é a de contrapor ao teatro de Sófocles o teatro de Ésquilo. Afirmando o anti-humanismo por outras vias, o que Badiou acaba estabelecendo com a sua formulação teórica é que supereu e angústia não são nomes para o ressentimento que condiciona a nossa maneira demasiado humana de pensar, mas verdadeiros efeitos-de-sujeito: eles não afirmam uma realidade separada, e sim o processo em que a própria realidade vem a ser cindida, complicando sobremaneira as relações entre ser e não-ser (como vimos, aliás, a propósito da importância que a visada lacaniana do inconsciente demonstra ter para uma nova teoria do sujeito). E o recurso ao teatro, longe de pressupor uma cena separada, faz considerar a cisão afirmativa na dupla escansão de um processo subjetivo: com a sua dupla referência dramática, dividida então entre Sófocles e Ésquilo, o sujeito é mais uma vez apreendido em sua paradoxal existência de intervalo entre dois acontecimentos. Mas, nessa ocasião, o processo subjetivo é afirmado em sua dupla escansão de modo a assinalar ainda outros dois aspectos. O primeiro deles é uma espécie de caráter trans-histórico que o sujeito assume na teorização do filósofo: por isso é que Badiou diz que “(...) Sófocles e Ésquilo são aqui significantes, se se quiser conceitos, não nomes e nem obras, ainda que sejam textos, mas de teatro, o que muda tudo” (BADIOU, 1982, p. 178). Indo na direção contrária à de Deleuze e de Guattari, que reprovavam Freud por não ter sequer providenciado a cena de um teatro de vanguarda para o seu inconsciente (Cf. DELEUZE & GUATTARI, 2010, pp. 77 e 78), Badiou adentra tranquilo a cena da tragédia clássica porque, a seus olhos, ela manteria a sua validade para-além de seu condicionamento histórico. Mas, mais importante, assinala-se um segundo aspecto quando Ésquilo é feito aparecer depois de Sófocles, mesmo que, como todos sabem, o autor de *Prometeu acorrentado* preceda no tempo o de *Édipo-rei*: com isso dá-se a ver que a operação da verdade representada por Ésquilo é de alguma maneira independente daquela que ganha o palco com Sófocles. O que é uma outra forma de dizer que o lado positivo da destruição não se deduz desde o lugar em que a falta se marca. Aqui, justamente, percebe-se que a divisão de Hegel por intermédio de Lacan conduz a uma outra concepção de dialética, de alguma forma desatrelada do trabalho

do negativo: se ela continua dizendo respeito à contradição entre o finito e o infinito, a teorização que Badiou propõe para o sujeito a partir de sua cisão, por deixar de vincular essencialmente a contradição à sua resolução, nunca chega a opor absolutamente pensamento e vida. Sob um certo aspecto, assim, *Théorie du sujet* também é tributário da equação trágica que Nietzsche teria descoberto, qual seja, a que se escreve como "querer = criar" (Cf. DELEUZE, 1962, p. 41).<sup>803</sup>

Tanto em *O Anti-Édipo* como em *Théorie du sujet*, tem-se obras que de alguma maneira reclamam o legado ético do ensino de Lacan, mas visando ultrapassá-lo: o que está em disputa nesses dois textos é uma nova incursão política que adentre o real para-além daquilo o que a psicanálise nele pôde divisar. Contudo, se Deleuze e Guattari pensam o real sem o amparo de qualquer simbólico ou imaginário (Cf. DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 76), Badiou acredita que o tríplice registro lacaniano mantém a sua pertinência. E, com essa referência, ele demarca uma diferença fundamental relativamente ao pensamento de Deleuze e de Guattari: uma vez que pode se efetuar tanto como afogamento quanto como paralisia, o sujeito de que fala Badiou não poderia jamais reconhecer-se de imediato na posição ocupada pelo *cogito* cartesiano, a qual identifica o *Ego* do pensamento com a qualidade de um puro criador, destinado, assim, a comandar, segundo o bom ordenamento da razão, toda a *res extensa* da natureza; mas, apesar de ter abandonado a cena desse teatro separado em que o homem representaria a si mesmo como um ser excepcional já que dotado de consciência, Badiou tampouco reconhece a virtude criativa da destruição como uma qualidade que concerniria à realidade na univocidade de seu ser. Se o aspecto positivo da destruição não se deduz no lugar da falta, isso não quer dizer que a sua dedução aconteça sem nessa falta poder escorar-se: para todos os efeitos, o procedimento da cisão afirmativa é o da resolução de um impasse – o qual não se apresenta assim, sob a forma de um limite que o pensamento consideraria inultrapassável num dado momento, quer sem a estruturação simbólica que se recusa a validar para a nova solução qualquer coerência, quer sem a identificação imaginária que a exclui fora de sua totalidade. Dispensar-se por inteiro da tragédia sofocleana em que a verdade de Lacan se veicula seria um erro, afinal, a face lógica do ensino do psicanalista – onde o filósofo divisa a possibilidade de ensaiar um novo im-passe no real – não se descobre senão através da figura

---

<sup>803</sup> Uma outra pista interessante sobre o caráter "imanentista" da filosofia de Badiou pode ser rastreada no fato de que ele recorre a Espinosa e a sua definição de *fortitudo*, dita a "firmeza da alma", para pensar a coragem como o contrário da angústia. Cf. BADIOU, 1982, p. 177. É possível ler aqui também qualquer coisa como uma referência cifrada à ação política de Jean Cavallès, como sabemos, provavelmente o filósofo francês do século XX que melhor exemplifica uma "(...) ação que segue de uma afecção referível à alma na medida em que ela entende", ação que faz a sua força a partir da "(...) ausência radical de toda segurança" (BADIOU, 1982, p. 177).

do impossível. É pensando nisso que, a partir desse trabalho brilhante que seriam as *Observações sobre Antígona*, de Friedrich Hölderlin, Badiou reencontra em Sófocles, sobretudo na peça admiravelmente analisada e traduzida pelo poeta alemão, uma espécie de operador universal que funcionaria segundo a oposição entre o originário e o formal, os quais vem assumir aqui as posições do Um e do Todo, dividindo, pois, a estruturação da greccidade numa cisão interna: na tragédia sofocleana, exemplificada em *Antígona*, entram em contradição a consistência ilimitada do Um, que se encarna então na personagem que nomeia a peça, e a potência de figuração do Todo de regular o múltiplo numa organização fechada, a qual resumiria os feitos civilizatórios dos gregos (arquitetura, matemática, política etc.), ganhando voz, portanto, no arbítrio do regente em exercício (Cf. BADIOU, 1982, p. 178). Desencadeada por um ato de rebeldia, que é aquele que toma lugar quando Polinice se volta contra Tebas, a contradição entre o Um e o Todo revelaria um excesso de ambas as partes: na obstinação de Antígona, que, desrespeitando os decretos do regente, afirma irrestritamente o seu direito originário de enterrar o irmão; e na lei insensata de Creonte, que, com a sua proibição, dispõe uma regra em tudo avessa à norma então vigente sobre os rituais fúnebres devidos aos mortos.<sup>804</sup> O antagonismo da peça, que se divide entre angústia e supereu, realiza-se, contudo, como a unidade de uma verdade mal-dita: o excesso do originário, que demanda um reviramento [*retournement*] no espaço natal desde aquilo que havia sido excluído pela lei desregulada da *pólis*, tem de perfazer o seu processo como morte.<sup>805</sup> E – retomando a polêmica sobre o legado ético do ensino de Lacan - é em contraste com essa verdade mal-dita que a tragédia esquiliana coloca de fato em questão um outro aspecto da verdade: em vez de um reviramento natal que, por sua contradição e pelo seu excesso, leva necessariamente à morte, essa outra tragédia depara a possibilidade de um reviramento não-natal, ou bem de um reviramento de exílio. Assim, no final da *Oresteia*, depois de ser confrontado pela insubmissão da coragem<sup>806</sup>, o círculo vicioso da vingança é interrompido, e a justiça de uma nova lei,

---

<sup>804</sup> É o que mostra Kathrin Rosenfield em *Antígona, Intriga e Enigma*, ao fazer ver que os dois, a fim de purificar a *pólis*, tentam levar a termo atos insustentáveis em seus respectivos extremos (Cf. ROSENFELD, 2016, p. XXXIV): Antígona, em razão de que, ao reivindicar o legado de sua família, ela só possa dar continuidade à sua linhagem afirmando a filiação incestuosa que a condena à morte (Cf. ROSENFELD, 2016, pp. XXIII - XXVII); e Creonte, porque a decisão de enterrar Etéocles e não Polinice não condiz com o miasma que estaria vinculado aos dois irmãos, sem falar na arbitrariedade de proibir quaisquer ritos fúnebres dispensados ao segundo, quando eles seriam um direito concedido à família dos inimigos e dos rebeldes, desde que o enterro acontecesse fora dos muros da cidade e sem monumentos funerários (Cf. ROSENFELD, 2016, p. XXVII).

<sup>805</sup> E, note-se, morte que afeta os dois lados: a própria Antígona morre, mas a sua morte de certa maneira é a ruína de Creonte, que perde o filho e a mulher logo em seguida.

<sup>806</sup> Por contraponto, entrevê-se que a concepção de coragem trabalhada por Badiou em *Théorie du sujet* desvela a possibilidade de que a coragem de verdade pensada por Foucault a propósito dos parresíastas não evite de todo um encaminhamento que leve tão somente à morte (a qual, aliás, já era uma componente fundamental de sua

instituída. Ora, esse reviramento de exílio não dá a ver o alcance de sua verdade senão quando em face do impasse natal, onde o impossível primeiro se apresenta:

O que não é simples é que é vão esperar o processo de reviramento de exílio sem o escoramento em estrutura sobre o natal. Porque é do impasse materialista do segundo que procede a existência prática do primeiro (BADIOU, 1982, pp. 184 e 185).

A tragédia de Ésquilo contém os lineamentos de uma outra teoria do sujeito porque ela deixa ver o que pode ser uma decisão, a saber, uma cisão "(...) na essência do Direito" (BADIOU, 1982, p. 182).<sup>807</sup> Essa constatação de Badiou pode afigurar-se estranha, pois *Coéforas*, a peça que conclui a *Oresteia*, aparenta providenciar nada menos que um registro fictício para a cena inicial de instituição do Direito no Ocidente, ao representar alguma coisa muito próxima do nascimento da própria democracia ateniense.<sup>808</sup> Mas o ponto do filósofo é precisamente o de que, por intermédio dessa tragédia, possa dar-se conta do cruzamento da "(...) inerte e civilizada lei da falta à barbárie interruptiva da destruição" (BADIOU, 1982, p. 164). O que se visa mostrar então é a ideia, em tudo contra-intuitiva, de que, para ser consequente na assunção de qualquer coisa que se possa chamar de civilização ou de cultura, faz-se necessária a barbárie de uma força destrutiva. E essa barbárie é traço característico de um dos personagens mais célebres do teatro esquiliano, a saber, a personagem-título de *Prometeu acorrentado*, esse titã escravizado que afronta o criado do tirano (no caso, Hermes, que se comporta como um mero criado de Zeus) opondo à sua condição de "servidão voluntária" (Cf. VIDAL-NAQUET, 2008, p. 238) a qualidade de uma insubmissão que, mesmo momentaneamente sujeita, faz vislumbrar uma nova justiça. Mais uma vez, esclareçamos que o aspecto afirmativo da destruição não segue propriamente da falta: o embaralhamento de barbárie e civilização, indicando a proximidade limítrofe entre as duas, aponta também que nenhuma civilização vale a lei de um novo ordenamento se não vai além da barbárie que é intrínseca ao Direito – isto é, ela não advém como novo se não se efetua como torção.<sup>809</sup> E é

---

definição). É isso o que explica que, contrariando todas as expectativas, mesmo que esteja mais próximo da tradição dialética, Badiou critique Foucault por não ter uma concepção afirmativa da política.

<sup>807</sup> Entenda-se bem: cisão não deste ou daquele direito, mas de sua essência mesma.

<sup>808</sup> "A *Oresteia*, de Ésquilo (458) pode ser considerada um testemunho das reformas democráticas de Elfiates, de quem Péricles foi adjunto e, em seguida, o sucessor" (VIDAL-NAQUET, 2008, p. 268).

<sup>809</sup> Experimente-se ler por esse viés a famosa tese de Benjamin, que se poderia crer envolta numa contradição insuperável: "A tradição dos oprimidos nos ensina que o 'estado de exceção' em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção" (BENJAMIN, 1987, p. 226). As afinidades com Badiou se tornam mais claras quando Benjamin procede ao elogio da confiança e da coragem (Cf. BENJAMIN, 1987, p. 224), ou quando diz que o "sujeito do conhecimento histórico é a própria classe combatente e oprimida" (BENJAMIN, 1987, p. 228). Ainda que Badiou discrepe da maneira de Benjamin de enxergar o passado, o pensador alemão talvez seja o seu maior precursor na consideração materialista de um tempo



isso o que o Prometeu esquiliano denuncia: ele torna evidente que vale para os Urânidas (a linhagem de Zeus) o mesmo que vale para os Átridas (a linhagem de Agamênon e de Orestes) e para os Labdácidas (a linhagem de Édipo e de Antígona), a saber, que a continuidade de suas linhas sucessórias reafirma a repetição de uma inesgotável violência – o que significa que não existe o divino como lei separada, uma vez que vale para os deuses o que vale para os homens. Conjunção mal-dita de Lei e morte testemunhada pelo detalhe de que a tragédia encenada por Ésquilo faça aparecer lado a lado *Kratos*, a dominação, e *Bia*, a violência (Cf. VIDAL-NAQUET, 2008, p. 229). A destruição afirmativa dessa lei civilizada deve acontecer como uma *ruptura instituinte* (Cf. BADIOU, 1982, p. 183), na qual se comprove a interrupção do velho e a recomposição do novo. E é por meio dessa cisão da destruição, e não através de uma vingança e de um ressentimento bárbaros, que se pode apreciar verdadeiramente a política do proletariado, se houver alguma:

Quanto mais a revolução tem capacidade de ser radical, e não travada no sobressalto sangrento que rege a angústia da repressão, [e] o supereu do terror, mais ela se encontra no basculamento corajoso da destruição, [e] na audácia justiceira da recomposição, mais se comprova que ela é o ato de um povo, de quem o proletariado não faz mais que nomear o Um, enquanto Um da política (BADIOU, 1982, p. 189).

Desde Ésquilo, Badiou indica que a coragem e a justiça podem escrever-se basicamente com recurso aos mesmos elementos que formalizam o supereu e a angústia: a força (F) em excesso sobre o posicionamento (P); a destruição (d); a verdade (V) e o sujeito (S); o lugar ou a lei (L); a falta [*manque*] (m). Com a sua ajuda, pode-se entender que a decisão de Lênin de precipitar a Revolução de Outubro é uma das ocasiões em que o proletariado comprova-se como sujeito, porque rejeita-se aí toda espera prescrita pelas só circunstâncias objetivas: mais arte do que ciência, a política desse sujeito veicula o excesso da força por meio de uma cisão do Direito. Mas se, em sua escrita algébrica, coragem e justiça são vistas favorecer o excesso da força sobre o seu posicionamento no *esplace* – donde resulta que, ao contrário da angústia e do supereu, a verdade e o lugar sejam divididos em vez do sujeito –, uma tal escrita corre ainda o perigo de sugerir uma simples inversão do negativo em positivo. Em outras palavras, com o

---

acontecimental, ao ver a história como um “tempo saturado de ‘agoras’” (BENJAMIN, 1987, p. 229), e a recomendar que se faça “saltar pelos ares o *continuum* da história” (BENJAMIN, 1987, p. 231). Os dois são pensadores da absoluta heterogeneidade do tempo. De sorte que, primando pelo heterogêneo, se Badiou se aplicou a pensar uma guerra verdadeiramente antagonica - a qual, na progressão de suas ideias, faz prevalecer cada vez mais o antagonismo da verdade em detrimento da guerra -, essa guerra nunca é referida nos mesmos termos em que o foi a primeira guerra mundial, dita por alguns a “guerra para acabar com todas as guerras”. Ou seja, a sua filosofia nunca se pretendeu como uma exortação a tomar parte na maior das guerras, tentando, em vez disso, reorientar as práticas políticas em meio às guerras existentes.

seu esquematismo, ela continua deixando de fora o qualitativo da força: representar a decisão de Lênin segundo um tal algoritmo não ajuda em muita coisa se for realmente questão de pensar como perdura o Um do proletariado, já que ele nunca deixa de ser assediado de muito perto pela possibilidade de dispersar-se na angústia e no supereu (o que, aliás, se comprovou na sequência da Revolução de Outubro). E pensar melhor essa qualidade elusiva é todo o desafio de Badiou: “O que esperar de uma teoria do sujeito senão que ela esclareça um pouco o mistério da decisão?” (BADIOU, 1982, p. 192). Pois bem, sem se dispensar do referencial lacaniano, caminhando agora em direção ao arranjo de pensamento e ser que corresponderia ao materialismo dialético, uma vez constatado o limite inultrapassável para a álgebra, o filósofo vai procurar estabelecer mais claramente o que a topologia ensina sobre o Um do sujeito.

#### **IV. 4. Álgebra e topologia, ou de como os matemas fazem repensar o materialismo e a dialética**

Após redefinir a função da verdade a partir de sua torção, a segunda grande escansão que o ensino de Lacan permite ao discurso de Badiou diz respeito ao estatuto do materialismo. E, em larga medida, é dessa segunda escansão que se ocupa a quarta parte de *Théorie du sujet*, “Retournement matérialiste du matérialisme” [“Reviramento materialista do materialismo”]. Certamente, não terá escapado ao leitor o cuidado que o nosso trabalho teve de assinalar o fato de que a materialidade da *práxis* analítica e a materialidade da *práxis* política não devem e nem podem ser entendidas coincidir uma com a outra. Mas, tendo possibilitado uma nova apreciação da dialética, é mais do que razoável concluir que Lacan possibilita recolocar uma pergunta fundamental para o marxismo: para que a dialética alcance o materialismo, bastará posicioná-la firme sobre os seus próprios pés, situando-a de uma vez por todas na concretude do mundo sensível? Pela precedência que concede à linguagem, é de se esperar que a saída lacaniana, se alguma saída assim pode adjetivar-se, desperte uma enorme suspeita nos marxistas: se a concretude prática do mundo tende a ser dissolvida na espessura incorpórea de um discurso, o que resta então a não ser a rua sem saída de mais um idealismo, agora perdido numa verbosidade equívoca? Mas Badiou não desperdiça a oportunidade que ele aí encontra de devolver-lhes a aporia, lembrando-nos, em tempo, que boa parte dos marxistas não saberia fazer coisa melhor com o proletariado quando este é visado em suas relações com a ordem capitalista (Cf. BADIOU, 1982, p. 142): a confiar em sua maneira de enxergar a realidade, com todo o peso das forças produtivas com que tendem a sobrecarregar a pretensa classe revolucionária, se garantem a referência material de seu pensamento, eles fazem desaparecer,

no mesmo gesto, o lugar de tudo o que possa ser considerado subjetivo. Em outras palavras, querendo deduzir o novo desde o todo em que se encerra o velho, eles espelhariam a precedência estrutural que Lacan certas vezes advogou para a linguagem em sua determinação inconsciente do sujeito. Ora, em resposta, caberia dizer, mais uma vez, que, para-além de qualquer precedência, o psicanalista veio a pensar um sujeito em exclusão interna a seu objeto. E, através dessa torção, vislumbra-se uma outra maneira de conceder o primado da matéria sobre o pensamento sem que isso resulte numa hierarquia em que a primeira determine por completo a sua contraparte ideal, e sem que o sujeito perca, assim, a sua virtude de historiar em cisão a realidade.

É mais do que espontânea a impressão de que as volutas do discurso lacaniano, torcidas ao extremo como manda o seu estilo barroquizante, não poderiam jamais abrigar a verdade rústica do materialismo: uma vez que o materialismo, normalmente avesso a quaisquer sutilezas, caracteriza-se – como o diz o próprio Badiou - por uma espécie de grosseria, é normal estranhar a tentativa de construir o seu edifício tendo a (des)medida de Lacan como parâmetro. E, de fato, como não cansamos de repetir, a empresa teórica de Badiou não consiste em conciliar o marxismo à psicanálise, como se fosse então questão de pensar o coletivo da política como uma enorme reunião de sujeitos do inconsciente que seriam adicionados uns aos outros por sabe-se lá que truque de magia: ora, já fomos advertidos (Cf. BADIOU, 1982, p. 133) de que, numa tal empresa teórica, não se trata de propor uma nova travessia da ponte de asnos – o que em francês se diz *pont aux ânes*<sup>810</sup> – do freudo-marxismo, ainda que a sua edificação fosse elaborada nos seus detalhes mais excruciantes; e isso porque uma tal ponte, independentemente do quão bem projetada ela venha a ser, não deixa em momento algum de representar um obstáculo para o verdadeiro problema. A razão para admitir a inexistência de uma construção que comunicasse através de uma mediação bem pensada as ordens distintas do marxismo e da psicanálise é a de que, mantidos em sua inacessibilidade um para o outro, eles podem encontrar-se realmente - ou vem a encontrar-se no real - na consideração do sujeito. Daí a pergunta crucial, posta logo depois de estabelecer-se que o sujeito, em sua apreciação afirmativa, aparece no marxismo como um problema relativo à organização política: quem é o

---

<sup>810</sup> Ambas derivadas do latim, *pons asinorum*, expressão com a qual se indica um raciocínio que, a despeito de ter a sua coerência lógica apresentada em toda a sua evidência, ainda assim não é aceita pelo interlocutor: a metáfora baseia-se no pretense comportamento de um asno diante de uma ponte em arco, o qual, vendo o centro desta elevar-se acima de seus extremos, não consegue entender que aquilo o que acredita ser um obstáculo é na verdade o que lhe permitiria contornar o verdadeiro obstáculo à progressão de sua travessia. Como a expressão se tornou famosa para designar a demonstração do teorema de Pitágoras, o uso que Badiou faz dela aponta que, ao contrário do que a sua inclinação matemática talvez desse a pensar, a questão não é a de demonstrar como se reconciliam o marxismo e a psicanálise ao tornar evidente a ponte que comunica um ao outro.

sujeito do verbo fazer na periodização da política? O pequeno levantamento que uma breve inspeção dos anais do marxismo proporcionaria tem de deparar rapidamente pelo menos três nomes: massas, povo e proletariado. Mas, não contente com o que esses nomes dão a ver da organização política propriamente dita, Badiou pensa ser necessário acrescentar pelo menos mais um nome: o de comunistas, que, no movimento histórico, seriam “(...) o sujeito político” (BADIOU, 1982, p. 199). Acréscimo importantíssimo, que nada tem que ver com a vaidade de identificar-se com um nome mais distinto nas altas rodas dos intelectuais: como demonstra a reiterada preocupação do filósofo de preterir o socialismo e as querelas a ele associadas (como a que diz respeito à capacidade do Estado de, sob a inteira tutela do partido, realizar a transição material a fim de que se alcance a etapa em que a emancipação humana se torna finalmente possível), para Badiou, o comunismo é o problema que deveria realmente concentrar os esforços dos marxistas, na atualidade dos impasses práticos em que ele se veria enredado. Por isso, em face das adversidades que o discurso do marxismo enfrentava na época em que se deram os seminários de *Théorie du sujet*, com o seu progressivo descrédito e eventual repúdio, a exortação do filósofo é impiedosa: “Defender o marxismo é, hoje, defender uma fraqueza. É preciso *fazer* o marxismo” (BADIOU, 1982, p. 198). E, como esse fazer, por não se encontrar dado na objetividade do atual estado de coisas, estaria indissociavelmente vinculado a um sujeito, não pode ser assim tão absurdo que se pretenda reter ao ensino de Lacan alguma lição a seu respeito, quando um tal ensino demonstra ter na *práxis* e no sujeito do inconsciente dois de seus principais elementos norteadores.

Ao localizar a organização política como a matéria mesma de que se ocupa uma interrogação subjetiva originada no marxismo (Cf. BADIOU, 1982, p. 196), o que o filósofo quer tornar evidente é que um materialismo afim às cisões da dialética não tem como encontrar propriamente satisfação na banalidade que seria o deter a última palavra sobre a verdadeira estruturação da realidade. Com efeito, de acordo com Badiou, de uma perspectiva histórica, o materialismo frequentemente emergiu com o recomeço que lhe possibilitaram as polêmicas com os idealistas (Cf. BADIOU, 1982, p. 202), como, por exemplo, a que foi levada a cabo pelos mecanicistas que se empenhavam em refutar o dualismo substancial cartesiano (esse próprio dualismo tendo feito pensar uma *coisa extensa* que funcionasse de forma estritamente mecânica). De sorte que, se ele toma a palavra por último, é para que o discurso filosófico não decrete como uma Lei inamovível aquilo o que o idealista entende como a regra perene de estruturação do mundo. O que é tanto mais patente se se pensa o problema em referência à política, onde se tem o hábito de colocar a lei do lugar ao abrigo do real, tal como se ela fosse

uma entidade celeste que exercesse a sua tirania sobre a realidade desde uma altura a todos inalcançável:

A indivisibilidade da lei do lugar a excetua do real. Amarrar essa exceção equivale em teoria a postular a anterioridade radical da regra, a qual, em verdade, não é definida (estabelecida) senão retroativamente, pela torção desde a qual a sua coerência aparece como disjunta da nova coerência. (...) A posição dessa antecedência se elabora em filosofia como idealismo. É preciso fundar em absoluto o lugar das séries repetitivas (BADIOU, 1982, p. 200).

Definindo-se por seu caráter polêmico, muitas vezes grosseiro, a tornar muito claro que ele não se intimida quando é questão de mandar às favas as sutilezas, e deitando, assim, por terra a sub-reptícia eternização da lei do lugar que promove o idealismo (a qual camufla, como explicado acima, o processo mesmo que faz advir uma tal lei), o materialismo afim à dialética vem a ser dito, pois, uma “filosofia de assalto” (Cf. BADIOU, 1982, p. 202): ele não toma a sua forma mais consequente senão lá onde pode contribuir para a contestação da fatalidade da repetição da lei que rege um certo lugar. E, um pouco como se a justificar a repetição do gesto de Marx de dividir Hegel – gesto que agora tem Lacan como alvo –, diz-se que o que ele assalta é nada menos que os domínios do próprio idealismo: reconhecendo a relativa coerência da lei que este último guarda, o materialismo como que o obriga a tornar-se ainda mais firme em seu pensamento, extremando-o para-além do limite que o seu adversário estava disposto a ter como válido. Esse o motivo para que, mesmo discordando fundamentalmente da precedência que se concedeu ao discurso na determinação da subjetividade, o filósofo acredite ser preciso investir sobre o terreno do estruturalismo. Se a tendência que o estruturalismo faz nascer no pensamento francês pode ser chamada de idealinguística – a exemplo de Lacan, que falava numa linguística –, então o filósofo vai enunciar que a “idealinguística, hoje, é isso de cujo assalto o materialismo faz a sua causa” (BADIOU, 1982, p. 204). Pois, de maneira perfeitamente contra-intuitiva, é confrontando esse pensamento que reconhece a primazia do discurso como uma instância impreterível de mediação à realidade que o filósofo tentará evitar que o materialismo, por seu turno, não se resuma a um pobre discurso sobre a estruturação da realidade: aproveitando o fato de que a operação conceitual resultante do estruturalismo implicava num descentramento do sujeito, divisa-se uma outra operação de situação do sujeito na realidade, que não prometa mais a este último nenhuma ultrapassagem “(...) em nenhuma reconciliação, nem de si com o real, nem de si consigo mesmo” (BADIOU, 1982, pp. 196 e 197). O que, ademais, permitirá enfatizar a contradição que deve afetar um materialismo verdadeiramente consequente para com a cisão da dialética, porque, se, por um lado, o

materialismo se identifica pelo emprego unívoco do nome matéria para designar a realidade em sua inteireza, ele não pode se encerrar aí, posto que, por outro lado, a primazia da matéria sobre o pensamento não tem qualquer relevância se os dois não são considerados em sua irreduzível diferença e, ao mesmo tempo, em sua intrincada relação um com o outro.

Para não perdermos por completo as nuances do problema, diremos que é com todo o direito que o materialismo reconhece a imagem de seu pensamento na postulação de uma realidade que se diz univocamente como matéria: essa sua grosseria é fundamental, pois, com a chamada teoria do reflexo, tem-se um dos polos desde onde se origina a contradição que lhe dá a sua verdadeira força. E essa contradição se resume na afirmação de duas teses opostas: "Há o Um", que se nomeia com o significante matéria; e "Há o Dois", que advém com esse algo de absolutamente heterogêneo à matéria que se faz conhecer pelo nome de pensamento. Diga-se, assim, que é por sustentar essa contradição que o materialismo afim à dialética evita a identidade entre "idealismo absoluto e materialismo estrito" (Cf. BADIOU, 1982, p. 208), duas maneiras praticamente indiscerníveis de afirmar o monismo. Mas só podemos dizer isso se não falharmos em perceber que ele não pode sustentar uma tal contradição da mesma maneira que um certo idealismo, que faz sobrevir ao Dois a amarra indivisível de um operador de conexão (Cf. BADIOU, 1982, p. 207): em última instância, como observa Badiou, esse aparenta ser o propósito do nó borromeano no ensino de Lacan, que, ex-istindo à própria consistência, faz-se integrável à longa tradição de pensamento preocupada em manter, através de semelhante juntura excepcional, a indivisibilidade mesma da distância que separa duas regiões do ser heterogêneas uma à outra.<sup>811</sup> No materialismo atravessado pela dialética, a transcendência na imanência serve a outro propósito, a saber, o de "fraturar a unidade de nomeação em que ele [, o materialismo,] bloqueia o ser" (Cf. BADIOU, 1982, p. 207). Por essa razão é que, tomada num sentido imprevisto, a dialética estrutural ainda ministra uma lição muito importante sobre como a verdade do sujeito vem a torcer a realidade, por possibilitar uma consideração do pensamento como um termo evanescente. O que testemunham as palavras de Badiou, que não por acaso aparecem logo depois de o filósofo observar que a álgebra, mesmo que afirme uma verdade fundamental na igualdade  $a = a$ , não escreve praticamente nada que não seja a reiteração desse  $a$  se não houver pelo menos um outro significante – por exemplo,  $b$  – através do qual as equações podem adquirir um novo significado: "O que isso quer dizer senão que o pensamento é, para o materialismo, o termo evanescente desde onde se sustém que

---

<sup>811</sup> Como o faz, a propósito, a encarnação, para o cristianismo, e a participação, para o platonismo: elas juntam, num caso, o finito e o infinito, noutro, o sensível e a ideia, assinalando a intransponível distância que os separa.

nada há a não ser a matéria?” (BADIOU, 1982, p. 209). Sem o real desse Dois, o materialismo não tem como afirmar de forma significativa o Um da matéria. Portanto, para desdobrar-se em sua cisão dialética - a qual, é importante pontuar, é ela mesma estrutural e histórica -, ele se vê obrigado a descrever um duplo movimento em sua relação com a ideia, que deve ser decomposto em reflexão e aproximação: eis as duas teses que organizam a “divisão metafórica do processo de conhecimento”, compondo, assim, o “poema barroco do materialismo” (Cf. BADIOU, 1982, p. 209). Se, por um lado, como dizíamos na abertura desse parágrafo, o materialismo está perfeitamente justificado em apreender o pensamento como um reflexo da realidade, porque ele encontra no espelho a metáfora do homogêneo – isto é, um fragmento da matéria que, ao mesmo tempo, a reduplica (Cf. BADIOU, 1982, p. 210) –, ele perde qualquer consistência se ignora que o pensamento nunca é um perfeito reflexo da realidade, dela aproximando-se sempre assintoticamente. Recordando o erro de Engels, de desprezar de pronto a “ficção” de um mamífero que botasse ovos, Badiou propõe, a partir do duplo movimento aludido acima, um novo provérbio para o “materialismo militante”: “a quem se fia muito no espelho, o ornitorrinco desafia” (BADIOU, 1982, p. 211).<sup>812</sup> Provérbio particularmente rico, pois, contra todas as expectativas, um membro do partido comunista, possuidor das características que distinguem esses honrosos espécimes, também pode vir a ser um representante da nova burguesia (Cf. BADIOU, 1982, p. 212). Por seu turno, articulando reflexo e assíntota, o materialismo que se quer consequente com as subversões que o real faz experimentar mesmo após as revoluções conceituais e políticas não deixa de postular um resto que o reflexo nunca alcança: “O materialismo opera a cisão unificante de uma estrutura de reduplicação e de um efeito de aproximação. Ele postula o Mesmo, mais o seu resto” (BADIOU, 1982, p. 213).

A dialetização que o materialismo realiza entre o reflexo e a assíntota, ao defrontar nestes dois aspectos os momentos cruciais do processo de conhecimento, tem implicações práticas muito importantes, a primeira das quais sendo a rejeição expressa de tomar o partido como uma imagem capaz de representar à perfeição a política proletária, o que acaba por conferir àquele um estatuto sempre “histórico, conjuntural” (Cf. BADIOU, 1982, p. 214). A argumentação, por mais que ela soe dissonante, possui o mérito de produzir reverberações insuspeitas, ao ampliar a intensidade de um timbre particular que estaria presente em autores a

---

<sup>812</sup> Francisco de Oliveira parece ter dotado esse provérbio de alguma consistência teórica, ao tematizar um semelhante animal disforme a propósito do que terá sido o governo do partido dos trabalhadores no Brasil. Cf. DE OLIVEIRA, 2015.

um primeiro olhar incongruentes uns aos outros: aproveitando a ocasião para retomar algumas passagens de Marx e de Engels em que as metáforas do reflexo e da assíntota vêm a demonstrar a sua importância histórica para o materialismo (Cf. BADIOU, 1982, pp. 210 e 211), Badiou dá prosseguimento à sua exposição teórica recorrendo a um trecho de “O estádio do espelho como formador da função do eu” em que Lacan aborda a insubmissão do sujeito à totalidade que lhe depara a sua imagem refletida, posto que essa identificação se coloca numa “linha de ficção” que “só se unirá assintoticamente ao devir do sujeito, qualquer seja o sucesso das sínteses dialéticas” (Cf. LACAN, (1949)/1998, p. 98). Porém, apesar de Lacan vir logo depois de Marx e de Engels, sendo evocado com o claro objetivo de manter a dialética livre de uma totalidade última, nem por isso o sujeito implicado na política será identificado com o sujeito do inconsciente: para o marxismo, o real não produz apenas o sujeito como efeito de um objeto que seria a causa de seu desejo, uma vez que ele produz também o processo mesmo do conhecimento. Consequência do assalto feito à idealinguística pelo materialismo, o real deixa de ser considerado apenas como a juntura que se mantém indivisa na existência de uma meia-verdade em que o sujeito se divide, para então ser pensado na consistência mesma que faz dividir essa própria verdade, no movimento através do qual advém uma nova. Esse im-passe no real, como deve ter ficado bem claro ao longo de nosso trabalho, não depende de nenhum retorno a uma epistemologia ingênua, tal como seria o caso se a verdade fosse simplesmente identificada à empiria do mundo. Para utilizar o vocabulário de Badiou, diríamos que o conhecimento não dispensa a mediação de uma periodização – aspecto esse que já havia ficado bem assente com a abordagem *sui generis* da epistemologia francesa donde nasceu a chamada filosofia do conceito. O que significa que uma tal movimentação, apesar de impulsionar o marxismo muito além dos impasses da psicanálise lacaniana, ainda assim faz justiça ao anti-humanismo que emergiu com a prevalência estrutural no pensamento francês da década de 1960: “Com efeito, não depende do homem, enquanto existe o animal assim nomeado, que um problema nele ecoe como um problema” (BADIOU, 1982, p. 214). Para refletir o mundo, é imprescindível que a problematização a partir da qual se constitui o conhecimento seja atravessada pelo real, esse “sal insolúvel da verdade”, o qual, paradoxalmente, possibilita que se alcance alguma solução: para retomar uma formulação de Engels, Badiou explica tratar-se do mesmo paradoxo de um número que, sendo inumerável, faz com que contar seja uma operação exata (Cf. BADIOU, 1982, p. 215). Entenda-se, pois: é em razão de a lei de construção dos números inteiros exceder a representação de qualquer número em particular (já que qualquer número pode ser adicionado de mais um) que contar se tem como uma operação exata, a qual, não obstante esse resto infigurável, esgota em absoluto a ordem que lhe é própria



(assim, fosse dado o tempo para tanto, o contar poderia estender-se indefinidamente, pela simples reiteração de sua lei).<sup>813</sup> E, dando lugar à periodização, esse excesso do real torna impraticável representar, como se por um progresso linear e contínuo, o próprio processo do conhecimento: “O sistema donde procede que tal seja o real desde onde eu possuo a verdade não é figurável no processo dessa verdade” (BADIOU, 1982, p. 214).

Ao que parece, não existe aqui nenhuma grande novidade quanto à apreciação do conhecimento, se consideramos a importância da epistemologia francesa para a formação do pensamento filosófico de Alain Badiou. Nenhuma grande novidade, realmente, exceto pelo fato de que não se está mais pensando a verdade da política em função do conhecimento científico. Se o irrepresentável desse processo pode ser elucidado com o auxílio da história das matemáticas, a reatar, assim, com a vocação primeira da filosofia do conceito, o motivo para tanto é o de que uma incursão nos domínios das matemáticas deve responder às inquietações que o ensino de Lacan suscitava a respeito dessa outra relação entre ser e não-ser que a condição evanescente do inconsciente obriga o psicanalista a ter na mais alta gravidade. A propósito, é bem significativo o exemplo que o filósofo escolhe para elucidar como o sistema de uma nova verdade não é figurável no processo mesmo que faz advir essa verdade: esse excesso pode ser muito oportunamente considerado em relação ao impasse que os pitagóricos teriam enfrentado quando postos diante dos números irracionais. Significativo, dissemos, porque o conjunto dos chamados números reais – que, se não constitui a origem do termo lacaniano, deve ser tido como um operador conceitual que providencia um de seus desdobramentos mais consequentes – constitui-se a partir da incorporação dos números que não podem ser escritos como a razão de dois números naturais, ou seja, ele constitui-se a partir da incorporação dos assim denominados números irracionais: assim, por exemplo, ele compreende a raiz quadrada do número dois, que seria exatamente a medida a que corresponderia a diagonal de um quadrado de lado igual a 1 (como se pode constatar pela aplicação do teorema de Pitágoras). Em um ligeiro contraste com a época em que suas reflexões estavam mais próximas da epistemologia, o entendimento de Badiou agora é o de que o número irracional não configuraria nenhum problema estritamente intra-matemático, já que, de uma perspectiva histórica, pelo menos tal como relata uma certa fábula (Cf. BADIOU, 1982, p. 219), a sua formulação depende da miragem pitagórica que encara o mundo como sendo constituído pelos números e pelas

---

<sup>813</sup> Ou seja: se tomamos o exemplo dos números naturais, muito embora não seja possível apresentar o maior número de todos, a lei de construção do número subsequente, dada em  $n + 1$ , é suficiente para fornecer sempre um número maior que o precedente. O que mostra que, apesar de serem finitos os significantes da álgebra elementar, a sua combinatória não o é.

relações que estes entretêm uns com os outros: de outra maneira, a diagonal de um quadrado de lado igual a 1 seria relegada ao inumerável, e o matemático poderia muito bem desembaraçar-se da questão ao admitir, sem maiores dificuldades, que número e realidade não mantêm entre si qualquer relação mais significativa. É importante assinalar essa ligeira discrepância no desenvolvimento das ideias do filósofo, e isso pela simples razão de que, se à matemática e à lógica continua não faltando nada que justificasse pressupor às duas um sujeito do inconsciente (como argumentava Badiou em “Marque et manque”), doravante, entretanto, elas são vistas como se atravessadas do real que coloca o ser do sujeito do inconsciente em cena. A assunção do matemático por nós imaginado há pouco, que era suposto tomar a diagonal do quadrado muito simplesmente como sendo inumerável, acaba por dispor dos números como se eles fossem bastante limitados em sua matéria racional – o que é perfeitamente compreensível, já que os números com que ele trabalha fundamentam-se na exclusão dessa diagonal. Comprovou-se muito mais frutífera, entretanto, a posição de Eudoxo, com certeza o mais célebre matemático da academia platônica (e um dos mais célebres de toda a antiguidade clássica), quem teria sustentado a verdade dos pitagóricos num outro contexto, ao submetê-la a uma singular torção: após a sua forçagem do impossível, com a nomeação corajosa de algo que até então não existia como tal, o que antes era inumerável passa a ser pensado como número. Outra maneira de dizer que o que possa existir de inesgotável nos números é percebido e afirmado por Eudoxo de tal forma que esse caráter de infinidade passa a concernir ao real num outro nível, ainda que para isso tenha sido necessário subverter em sentido imprevisto as expectativas dos pitagóricos a esse respeito: a bem da verdade, é só com a ultrapassagem da velha regra que torna-se viável dar-se conta efetivamente dos seus limites. Do mesmo modo, seria a Revolução Cultural Chinesa a responsável por demonstrar que, se o partido leninista pôde resolver a contento o problema da relação entre revolução e Estado, ele não é nada apropriado para resolver o problema da relação entre Estado e comunismo (Cf. BADIOU, 1982, p. 222): as cisões históricas dos impasses das matemáticas, expostos enquanto tais pelos im-passes no real que se comprovam nas grandes revoluções do conceito, seriam a fonte de uma lição genérica sobre as verdades em sua relação com o que é infinito no *horlieu*. Sem se servir das matemáticas como se prescrevesse à realidade modelos (Cf. BADIOU, 1982, p. 171) concebidos por um pensamento finito e meramente humano – interdição que de certa maneira estaria presente no pensamento do filósofo pelo menos desde *Le concept de modèle* –, Badiou acompanha entusiasticamente Lacan na admissão de que, como a lógica, elas seriam ciências do real.

Talvez seja insuficiente identificar essa disposição de Badiou de percorrer a via das matemáticas como se elas fossem “ciências do real”, já que o filósofo, de maneira bastante evidente, pretende ir mais longe que o psicanalista, visando alcançar a outra metade dos efeitos-de-sujeito, que é a margem onde se encontram a coragem e a justiça. Por isso é que os dois aspectos desse materialismo que se vê cindido pela dialética, que seriam o reduplicativo e o aproximativo, serão compreendidos como se tivessem uma real aptidão matemática, a serem abordados de agora em diante, respectivamente, como uma vertente algébrica e como uma vertente topológica. Procedendo a essa abordagem, é como se o filósofo demonstrasse a sua vontade de seguir até o fim a pista que fornece o emprego recorrente pelos materialistas da metáfora da assíntota: ela não poderia indicar, afinal, a verdadeira consistência a que essa filosofia aspira, consciente ou inconscientemente? Mas, ao seguir essa pista, o filósofo não daria a entender, mesmo contra os seus propósitos, que o materialismo deve ser traduzido em termos estritamente matemáticos? Para articular uma álgebra e uma topologia no seio do materialismo será preciso então um uso exato de suas noções matemáticas correspondentes, de outra maneira, arriscando-se a incorrer numa impostura intelectual (para utilizarmos a expressão celebrizada por Alan Sokal e Jean Bricmont)? Decerto, alguma relação com a álgebra e com a topologia tal como são pensadas pelos matemáticos deve preservar-se na teorização de Badiou. Mas a questão não é propriamente a de fazer com que os interessados em dotar de uma real consistência o materialismo dialético socorram-se dos manuais e dos tratados que versam sobre essas duas disciplinas, para que então toda a filosofia fosse substituída por uma linguagem formal. O autor de *Théorie du sujet* está ciente de que o emprego algo livre que ele faz desses vocábulos desagradará a ambos os especialistas, tanto ao matemático como ao filósofo (especialmente, diga-se, o filósofo da ciência). Ele o sabe e assume o risco de se enveredar por aí: “Esse caminho de interpretação bífido é o meu” (BADIOU, 1982, p. 225). Em momento algum ele tenta nos convencer, no entanto, de que a sua filosofia obedece exatamente ao mesmo rigor que poderia ser dito reger uma demonstração matemática, como se os resultados a que ela conduz fossem de igual maneira confiáveis, certos ou inequívocos. A questão, antes, é a de fazer com que o materialismo tome ciência desse outro rigor que a matemática possibilita ao pensamento, como se a sua precisão conceitual fosse uma lâmina (Cf. BADIOU, 1982, p. 226) que, uma vez acoplada à haste do materialismo, cindiria com precisão ainda maior o real. E, a partir da aplicação dessa lâmina, é como se se destacassem dois modos de ser distintos – mais exatamente: duas multiplicidades (Cf. BADIOU, 1982, p. 235) – relacionados a duas regiões das matemáticas (Cf. BADIOU, 1982, p. 226), que não se confundem uma com a outra, e que são pensáveis em sua contra-distinção. Dessa forma, o

filósofo terá o cuidado de esclarecer, em primeiro lugar, o que ele entende por álgebra, não sem procurar algum amparo nos matemáticos:

O que é que o matemático nomeia álgebra? Sejam triviais, como eles dizem. Supondo-se dado um conjunto – figura provisória do Todo – a álgebra procede ao estudo sistemático das relações “interessantes” entre os elementos desse conjunto. Seu conceito mais geral é o de lei de composição: a dois elementos do conjunto, associa-se um terceiro, de modo regrado – como a dois números associa-se sua soma ou seu produto (BADIOU, 1982, p. 226).

E, pouco depois de expor a matéria estruturalmente fechada da álgebra, que se caracteriza pela homogeneidade de sua combinatória (e que desponta em sua vocação “transcendental”, de legislação externa sobre um certo campo, como haverá de recordar o exemplo kantiano do  $5 + 7 = 12$ ), ele cuida de esclarecer o que é a topologia, propondo a sua diferença relativamente à primeira ao confrontar o enfoque nos elementos com o privilégio concedido às partes (subconjuntos, conjuntos abertos) e às vizinhanças:

A legislação algébrica faz diferença sobre o outro (elemento) enquanto mesmo. A disposição topológica faz identidade do mesmo segundo o múltiplo-outro de suas vizinhanças. (...) A rigor, o elemento não interessa – em si – à topologia. Ela é uma disciplina do heterogêneo, nisso em que ela tende a determinar o ponto por meio das famílias de partes, o incluído pelo entorno. Sua visada faz regra desde a aproximação. Menos que o ser do termo, [o que] ela quer [é] o seu sistema de diferenças próximas. (...) A alteridade algébrica é combinatória, a identidade topológica é diferencial (BADIOU, 1982, p. 227).

Com efeito, a distinção é de suma importância, pois é na confrontação dessas duas regiões das matemáticas que se pode considerar em seu ponto crítico a cisão do Cidadão Sujeito, uma vez que o Um da política adquire a sua consistência quando “(...) se determina topologicamente como Um heterogêneo ao múltiplo da igualdade” (Cf. BADIOU, 1982, p. 229), esta última a corresponder à homogeneidade algébrica a partir da qual os elementos identificam-se em função de sua pertença a um conjunto fechado – como o seria a circunstância histórica da democracia liberal, em que cada um dos eleitores é, formalmente, um indivíduo, isto é, um elemento determinado segundo a lei de composição do Estado burguês.<sup>814</sup>

---

<sup>814</sup> Observe-se, assim, que para Badiou as eleições têm o efeito de interromper a verdade política, como teria acontecido na sequência de Maio de 1968, com a reeleição de Charles de Gaulle: “Manipulação algébrica dos postos parlamentares, ela barra no povo, essa união suposta, a via topológica do contínuo, da consistência ativa” (BADIOU, 1982, p. 228). E é por isso também que Badiou declara: “Uma heterogeneidade política mínima e depurada é cem vezes mais combatente que uma armada parlamentar de lutas representadas” (BADIOU, 1982, p. 62).

A essa altura de sua exposição, no momento em que se aproxima vertiginosamente das matemáticas, por vislumbrar um inesperado aporte conceitual que elas podem trazer à filosofia, continua sendo importante para Badiou afirmar a sua filiação à dialética: não satisfeito em discernir as duas vertentes do materialismo, como se bastasse escolher uma em preferência à outra, afirma-se a dialética por visar a álgebra e a topologia como dois processos que se cruzam em sua contradição, a situar, assim, o sujeito nesse ponto singular de articulação em que o Um heterogêneo da política, a constituir-se em sua identidade por uma inédita convergência de partes e vizinhanças, irrompe em meio à homogeneidade da lei de composição de uma determinada circunstância que, na pressuposição de uma irreduzível diferença estrutural, assina a cada elemento um posto. Motivo pelo qual, sem necessariamente referir um complexo, convém ter em mente que Édipo responde à pergunta da esfinge num cruzamento (Cf. BADIOU, 1982, p. 217). E ocasião perfeita para reler a passagem da *Lógica* em que Hegel, abordando a transição da qualidade para a quantidade, pensa o nascimento especulativo do número como o cruzamento do discreto e do contínuo, momento conceitual em que se encontram atuantes, em sua contradição, os processos de repulsão e de atração (Cf. BADIOU, 1982, p. 228): um determinado Um repele a homogeneidade de um devir de múltiplos Uns, sendo capaz de exercer atração em torno de si, na emergência da novidade que ele traz consigo, precisamente na medida em que afirma essa repulsão em relação à homogeneidade anterior – um Um heterogêneo que o filósofo alemão teria chamado de *das Eine Eins*, o Um Um (Cf. BADIOU, 1982, p. 229). Confirmando a sua inclinação à ortodoxia quando se trata de posicionar-se em relação ao duplo legado da psicanálise e do marxismo, o assalto à ideialinguística proposto por Badiou, a dar-se num duplo ataque – que é tanto algébrico quanto topológico –, consiste numa tentativa de evitar os desvios à direita e à esquerda tal como os explicita o pensamento francês das décadas de 1960 e 1970: à direita, com o estruturalismo, haveria a inviolabilidade da lei do lugar (exemplificado então com Lévi-Strauss); à (ultra-)esquerda, com a filosofia da diferença (exemplificada com Deleuze e Guattari), haveria o radicalismo da novidade, dos fluxos através dos quais se almeja estilhaçar todos os espelhos (Cf. BADIOU, 1982, p. 223). Apesar de reconhecer a importância de cada uma dessas tendências, de uma perspectiva dialética, o que sobressai de fato é a unilateralidade de ambas, pois cada uma delas cede àquilo que pretende ignorar: o estruturalista, por colocar-se alheio ao resto, resta (ou permanece) no mesmo lugar; por sua vez, o filósofo da diferença, na esperança de quebrar todos os espelhos, não faz mais que espelhar o devir do mundo (Cf. BADIOU, 1982, pp. 224 e 225), tanto nas irrupções do *horlieu* quanto em seu eventual estrangulamento. Mas, para reatar com o desdobramento lógico da dialética mencionado acima, ao mesmo tempo em

que se quer evitar o retorno ao Todo hegeliano, será preciso reconhecer que Cantor, tendo providenciado com a sua teorização dos conjuntos um novo nome para o Um da matéria, foi uns dos que melhor exploraram a junção da álgebra e da topologia em que o materialismo se dialetiza: “Que maravilha de materialismo dialético é esse famoso raciocínio em diagonal de Cantor, pelo qual o que se encontra como resto funda o que tem valor de excesso” (BADIOU, 1982, p. 234). E isso pela simples razão de que a consequência generalizada por esse famoso raciocínio é a de que, mesmo no caso de conjuntos com infinitos elementos, “(...) não se pode correlacionar biunivocamente o conjunto das *partes* de um conjunto e o conjunto de seus *elementos*” (BADIOU, 1982, p. 233). Ou seja, o conjunto das partes de um conjunto sempre existe em excesso ao conjunto de seus elementos, e não pode ser esgotado por este último. Daí a conclusão que o filósofo estende à consideração da história, desancando mais uma vez quaisquer aspirações científicas que o marxismo ainda pudesse ter a seu respeito:

Conclui-se, entre outras coisas de admirável modéstia, que a história mundial, concebida por exemplo como totalidade dos acontecimentos políticos, é uma noção inconsistente. Há uma dispersão histórica incontornável. É uma das razões que invalidam o marxismo como “ciência da história”, porque a história não é um objeto (BADIOU, 1982, p. 233).

De igual maneira, não existiriam, como objetos rigorosos do pensamento, nem *o* proletariado mundial e nem *o* povo oprimido (Cf. BADIOU, 1982, p. 233). Em verdade, trata-se, como se pode ver, da conclusão de coisas “de admirável modéstia”, pois nega-se terminantemente tanto a prerrogativa do marxismo de acessá-las quanto a existência mesma dessas entidades ideais que viriam a designar-se de forma imediatamente unívoca ou por intermédio de uma maiúscula reverente. Conclusão que, no entanto, não renuncia a seu caráter afirmativo, uma vez que o excesso das partes sobre os elementos pode ser lido como uma discrepância entre o que vale para o coletivo e o que vale para os indivíduos que o compõem (Cf. BADIOU, 1982, p. 235). Da constatação de que a história não é um objeto, segue-se que a dialética não dispõe de sua materialidade como se se tratasse de um mapa, sendo necessário aos militantes, tanto no que diz respeito à história quanto ao proletariado, agir politicamente na junção em que se diferenciam os processos algébrico e topológico, para dar-lhes dessa maneira – como dizíamos, tanto à história como ao proletariado – o relevo do Um heterogêneo de que se falava há pouco. Pois, no final das contas, a “(...) álgebra é uma lógica do pertencimento, a topologia, da

aderência. (...) Inscrever-se – ter o mapa – é álgebra, unificar-se é topologia” (BADIOU, 1982, p. 232).<sup>815</sup>

Uma faceta que só agora se desveste do mistério em que antes estava envolta é a que se insinuava no instante em que começamos a explicar a maneira como Badiou procura escandir o seu próprio discurso em *Théorie du sujet* a partir do ensino do psicanalista, pois o grande mérito de Lacan deve comprovar-se como sendo o de ter antecipado esse cruzamento de álgebra e de topologia em que o sujeito se encontra – ponto virtual onde antes dizíamos cruzarem-se a falta e a destruição. Por não ter se detido na lei de composição da estrutura – mesmo que, em mais de uma ocasião, houvesse se disposto a pensar uma forma extrema de sua algebrização (Cf. BADIOU, 1982, p. 240) –, ao buscar uma consistência alhures, nos invariantes da topologia, o psicanalista faz entrever o que possa ser a unidade divisível do materialismo. É certo que a apresentação da álgebra e da topologia empreendida por Badiou nesta seção de *Théorie du sujet* é muitíssimo mais clara do que qualquer coisa que nesse sentido tenha sido escrita ou dita por Lacan: pode-se até ficar com a impressão de que o psicanalista só se torna verdadeiramente inteligível depois da leitura do filósofo. Contudo, o que essa leitura torna patente é que ela não produz essas distinções de maneira arbitrária: preocupada em refazer a trilha percorrida por Lacan – razão pela qual ela dá a ver ao longo de sua exposição alguns dos principais trechos que integram a caminhada do psicanalista –, mesmo que dê a entender que o tesouro a que a aludida trilha conduz nunca foi percebido brilhar com igual intensidade quando acessado pelos meios oblíquos então em uso, uma tal leitura ainda assim mostra, de forma suficiente, que a fulgurância dessa luz irradiava através de uma série de lampejos – muitas das vezes, a ofuscar a vista dos desavisados, que costumam tomar a sua própria cegueira momentânea como um signo de que nada haveria nesse sítio para ser explorado. Como tivemos a oportunidade de verificar em parte anterior deste trabalho, experimentações teóricas realizadas a partir de operadores conceituais provenientes da álgebra e da topologia constam, sim, do ensino lacaniano, e o fazem como elementos de fundamental importância para o seu desenvolvimento. Em especial, durante a década de 1970, período em que essas experimentações se tornam particularmente férteis, posto que a via topológica tenha sido claramente percebida em sua diferença para com a via algébrica (Cf. BADIOU, 1982, p. 242): dessa maneira, o Um do nó borromeano é entendido diferir do um que, por iteração aditiva, constitui a cadeia dos números naturais. Ou, de acordo com a síntese de Badiou, que aproveita

---

<sup>815</sup> Suprimimos a frase intermediária, por ser uma interpelação dos ouvintes do seminário. Ela diz: “Reflitam sobre a diferença que há entre pertencer a um partido político e a ele ter aderido” (BADIOU, 1982, p. 232).

para explicar como não basta providenciar a lei de composição da sucessão algébrica, sendo necessário, ainda por cima, pensar a sua consistência: “Uma vez concebido que o um sucede ao outro, na causalidade que marca o zero, e que eles *pertencem* todos ao domínio do número, é preciso saber qual é o Um-dos-números, a *aderência* geral em que consiste a sucessão” (BADIOU, 1982, p. 244). A prevalência da álgebra, típica de uma dialética estrutural, não impede a emergência dessa outra multiplicidade no ensino de Lacan: o corte que o analista opera na superfície unilátera do discurso do analisante, o qual manifesta a causalidade da falta que teria no termo evanescente o seu fundamento, é corte apenas de um ponto de vista algébrico; se não houver uma operação inclusiva, da qual resulta a emergência de uma nova vizinhança entre analista e analisante – no caso, por meio do enlace a que o clínico deve proceder, das formações do inconsciente às pulsões –, a descontinuidade no real que se atesta no corte não pode ter prosseguimento em seus efeitos de desidentificação. Como diz Badiou: “Pensar a conexão do Um sem que a conexão seja externa exige a topologia, isso é claro” (BADIOU, 1982, p. 246). Na divisão lacaniana, portanto, encontra-se o movimento que condensa o essencial de pensar o sujeito como estando em exclusão interna a seu objeto e a verdade entendida como uma torção: admitindo-se que as massas são aquilo que dá consistência à política - ou seja, admitindo-se que são para ela o real -, os comunistas não podem limitar-se a pensá-las em sua condição evanescente, como aquilo que causa pontualmente a interrupção do Estado, devendo pensá-las também na consistência dessa interrupção. O que quer dizer que sondar o *kairos* e, na hora agá, proceder ao corte não resume por inteiro o que em política seria pensável como uma decisão:

Agarrar a ocasião pelos cabelos faz o talento algébrico do revolucionário. Trata-se de não perder o significante do que se evanece em real. Mas sustentar o princípio de consistência faz o gênio topológico do comunismo (BADIOU, 1982, p. 245).

O ensino lacaniano não concede tão somente a ocasião para compor uma pobre metáfora por meio da qual o revolucionário assumiria as feições de um clínico – como poderiam crer aqueles que se convencessem de que, ao comparar-se a Lênin, Lacan teria estabelecido que o militante político não tem atitude diversa da que toma um analista diante de um analisante, ao se colocar na posição de aguardar pelo *kairos* para então interpretar o discurso de um desejo inconsciente. A metáfora, mesmo que seja pertinente, não apreende o problema senão pela metade: até para a clínica analítica o raciocínio é insuficiente, afinal, se os lances interpretativos se baseassem por inteiro na decisão do analista, eles seriam totalmente extrínsecos ao desejo do analisante, denotando um voluntarismo e uma arbitrariedade em tudo alheias ao sujeito.



Para a política, de igual maneira, a álgebra não alcança em toda a sua extensão o real das massas, às quais é atribuível a consistência do nó da política que, uma vez desfeito, “(...) restitui o Estado ao seu ser morto e fechado de aparelhagem, e as classes ao imaginário histórico” (BADIOU, 1982, p. 244). Dessa forma, a verdadeira contribuição da psicanálise lacaniana à teoria do sujeito em que o marxismo teria de desdobrar-se é a de pensar o real das massas como o nó em que consistem e se enodam, num só enlaçamento, as classes, o Estado e as próprias massas (Cf. BADIOU, 1982, p. 245). E o partido – isto é, os comunistas – seriam uma parte especialmente ativa, a parte “enodante” [*nouant*] desse nó (Cf. BADIOU, 1982, p. 245). Com efeito, não há política comunista sem a imanência das massas, a qual se apresenta tanto em seus movimentos quanto em suas insurreições, ambas a traduzir uma capacidade de expandir-se em suas vizinhanças, constituindo intersecções extraordinárias, onde comunicam-se lutas de escalas distintas, de naturezas dessemelhantes e de tempos e memórias históricas desencontrados; processo desidentificante (Cf. BADIOU, 1982, p. 239) já que, nele, o “(...) indivíduo encontra-se sem outro nome que não o de suas aderências múltiplas” (BADIOU, 1982, p. 237), em razão de que todo “predicado topológico é plural” (Cf. BADIOU, 1982, p. 237). Uma vez que as massas sejam apreciadas como o nó borromeano da política, seria preciso então como que periodizar a figura do dirigente revolucionário quanto ao ato de sua decisão, pois ela não poderia corresponder apenas ao Lênin que fez irromper, contra todas as probabilidades, a revolução proletária no seio do Estado (imperial) russo, tendo de dividir-se também no Mao Tsé-Tung que exorta o povo, durante a Revolução Cultural Chinesa, a se mesclar aos assuntos do Estado (Cf. BADIOU, 1982, p. 245).<sup>816</sup> Na ausência de semelhante divisão, a interrupção do Estado pelas massas resta pontual, faltando-lhe qualquer consistência,

---

<sup>816</sup> Não queremos dizer com isso que a decisão de Lênin seja em sua essência mais “algébrica” que a de Mao Tsé-Tung. Sem sombra de dúvida ela evoca mais prontamente o que haveria de arbitrário no corte: a precipitação da Revolução de Outubro, tendo se dado através de um golpe de estado, assume de imediato a aparência de um ato arbitrário, como que imposto de cima a todos os que sofreriam logo em seguida, de maneira mais ou menos violenta, as suas drásticas consequências. Mas esse corte pressupõe um outro momento algébrico de interrupção, a saber, o corte realizado pelas insurreições de Fevereiro de 1917. E, mais importante, ela se dá a partir da formação de vizinhanças novas, com a articulação que prepara a revolução comunista, levada adiante sob a palavra de ordem que proclama “todo poder aos soviets”. O que quer dizer que, mesmo nesse caso, ainda seria possível sustentar, com Badiou, que o tempo direcional é um tempo topológico (Cf. BADIOU, 1982, p. 259). A diferença entre as decisões de Lênin e de Mao se deve ao fato de que elas tentam resolver problemas de ordens diversas: uma visa a relação entre Revolução e Estado, ao passo em que a outra visa a relação entre Estado e comunismo. De todo modo, não deixa de ser verdadeiro que, sem a periodização que a Revolução Cultural teria efetuado para a sequência histórica da Revolução Soviética, a utopia igualitária se arrisca a ceder por completo à consistência terrorista, tornando as seguintes palavras incontornáveis: “O corte nada mais é que a abstração algébrica da destruição. Assim como a revolução não passa de um momento abstrato do comunismo” (BADIOU, 1982, p. 260).

e o nome de classe – “proletariado” – não tarda para tornar-se “absolutamente imaginário” (Cf. BADIOU, 1982, p. 245), cedendo rapidamente o lugar a uma nova burguesia.

No entanto, de modo quase que perfeitamente contraditório, é aqui que Badiou começa a divergir em definitivo de Lacan: se o seu ensino leva a teoria do sujeito tão longe, até esse ponto em que ela se vê capaz de apreender a consistência do ser da falta por meio do operador conceitual do nó borromeano, ela não chega a transpor a ideia de uma consistência fraca, meramente imaginária. Diga-se, aliás, que é aqui também que o paralelo entre as figuras do analista e do revolucionário demonstra não ter um futuro assim tão brilhante: pelo menos segundo a teoria do sujeito de Badiou, o militante político não é suposto ter de fazer semblante do objeto a do proletariado. Observação tanto mais relevante quanto mais estivermos cientes de que era a partir de um semelhante enlace, das formações do inconsciente às pulsões, que o analista era entendido produzir as suas vizinhanças: nos exercícios topológicos de Lacan, como o vigésimo ano do seminário explicita muito bem, adquire uma certa prevalência a ideia dos enlaces, ou bem dos nós que são mostrados constituir nas suas cadeias. Ou seja, mais uma vez teríamos a oportunidade para constatar que, em Lacan, existe uma espécie de subordinação da topologia à álgebra. Assim, o Um, que Lacan dizia haver (“Il’y a de l’Un”), não se distingue suficientemente do Um da álgebra: sob esse aspecto, muito embora aponte para além da dialética hegeliana ao fazer pensar em uma outra consistência para o Um, o psicanalista permanece aquém de seu processo de cisão afirmativa – tanto assim que ele não consegue fazer justiça ao *Eine Eins* hegeliano (Cf. BADIOU, 1982, p. 248). E, como consequência, a consistência desse Um topológico, enfraquecida por não ultrapassar o encadeamento sucessivo dos nós, faz ressurgir o fantasma da interdependência (Cf. BADIOU, 1982, p. 248) – ideia que, traindo a sua insuficiência, sempre foi muito estimada por Engels e por Stálin. Por seu turno, desamarrando-se dos barbantes com que Lacan enlaça os seus nós, Badiou entende ser necessário pensar uma consistência forte, “(...) independente de toda interdependência” (BADIOU, 1982, p. 248), propondo, para tanto, uma alternativa e um suplemento à algebrização da topologia promovida pelo psicanalista, que seria, enfim, a topologização da álgebra (Cf. BADIOU, 1982, p. 249). Só assim a consistência das massas pode vir a ser algo mais que um enodamento imaginário, e os efeitos-de-sujeito que lhe seriam correlatos, outra coisa que não a angústia de não possuir um nome próprio nas movimentações políticas subsumidas nos nomes comuns do coletivo (dentre os quais, o nome do líder revolucionário) e, de outra parte, diversa do supereu de um Estado que sobrecarrega a sua rígida aparelhagem com uma lei destrutiva e terrorista. Com essa topologização da álgebra, assumindo-se a

precedência da consistência sobre a causa (Cf. BADIOU, 1982, p. 255) que deixa aberta a margem para que tenham lugar a coragem e a justiça, franqueia-se o im-passe de um sujeito que é repetição em que o real ex-iste até um sujeito que é consistência em que o real ex-cede (Cf. BADIOU, 1982, p. 255). Excluindo-se à exclusão interna de Lacan, Badiou deverá então pensar a lógica capaz de dar relevo ao excesso que faz com que esse ato de excluir-se não seja tão somente um corte abstrato.

#### **IV. 5. – A efetiva divisão do sujeito de Lacan e a consequente reposição de um materialismo afim à potência de cisão afirmativa da dialética**

Nas seções finais de *Théorie du sujet*, nomeadas “Subjectivation et procès subjectif” [“Subjetivação e processo subjetivo”] e “Topiques de l’éthique” [“Tópicos da ética”], como é de se concluir a partir de nossa exposição, o desenlace da obra se faz acompanhar de um novo enlace de topologia e álgebra, desembaraçado de certa forma das limitações que lhes impunham os nós lacanianos. Seria razoável, assim, acolher a expectativa de que o psicanalista não fosse mais encontrado nessas últimas páginas, como se a sua matéria houvesse sido de todo descartada devido à fibra pouco consistente que, na testagem de sua aptidão para teorizar o sujeito da política, acabou revelando-se trançá-la? Essa atitude, qualquer um pode ver, seria muito pouco dialética: o movimento de balança que define esta última, a desenhar a bem conhecida ida e vinda do conceito, se bem que não aspire mais ao balanço final de uma *Aufhebung*, continua fazendo oscilar entre os operadores utilizados ao longo do percurso de Badiou, de tal maneira que Lacan ainda pode ser visto pontuar o discurso dessa nova periodização. Tanto assim que os títulos de ambas as seções pagam um altíssimo tributo a ele. Com efeito, o primeiro desses títulos consiste na reapropriação de uma distinção proposta pelo próprio psicanalista (Cf. BADIOU, 1982, p. 260), numa nota de rodapé acrescida no ano de 1966 (ano de edição e publicação dos *Escritos*) a um texto de 1955 (Cf. LACAN, 1998, p. 62, nota 51): ali, a subjetivação aparecia vinculada à mais rigorosa álgebra do sujeito, tal como ela era formulada no apêndice ao texto “O seminário sobre ‘A carta roubada’”, e o processo subjetivo, a uma incursão então iniciada numa *analysis situs*, um dos nomes pelos quais atende historicamente a topologia. Já o segundo título isola o verdadeiro cerne do ensino laciano, a saber, a ética. No final das contas, portanto, é para repetir o lance teórico-prático de Lacan num outro nível que ultrapassá-lo e, mais importante, dividi-lo se tornou necessário. O saldo, ao cabo de todo esse complexo trajeto, tendo sido redesenhada consideravelmente a paisagem da dialética, não é o de providenciar uma visão pacífica, quase idílica, em que Hegel, Marx e

Lacan seriam percebidos à distância, como se a cada um deles fosse designado um lugar bem definido na história das ideias, rendidos assim à imobilidade de estátuas que se admira com o respeito que as coisas duráveis inspiram e a tristeza, em compensação, de que tenham sido feitas durar à condição de se transformarem em alvos certos para as aves que, livres, pairam sobre eles. É verdade que certos limites próprios a cada um desses três pensadores são agora melhor percebidos; mas, na apreciação em curso do sujeito, isso não os priva de movimento, e os seus nomes ainda avançam questões que, cruzadas com essa outra etapa da teorização de Badiou, cobram reposicionamentos. Resumamos dizendo que o Prometeu que inspira a ética a Marx e a Badiou, tendo de se dividir entre um e outro, nunca chega a desprezar verdadeiramente a Antígona que, por motivos distintos, deixou cativos Hegel, Hölderlin e Lacan.

O gesto de proceder a uma última grande divisão do psicanalista não deverá, portanto, surpreender: dando-a vê-la em ato – e comparando-a efetivamente à divisão da filosofia do direito de Hegel tal como teria sido promovida por Marx em 1843 (Cf. BADIOU, 1982, p. 264) –, Badiou retoma um texto do Lacan pré-estruturalista para estabelecer a pertinência da subjetivação e do processo subjetivo, marcando-se já, nessa anterioridade do psicanalista a si mesmo, a antecipação como um dos aspectos cruciais do sujeito. O texto em questão, em que figura o famoso mito dos três prisioneiros - que, para serem liberados, deveriam concluir ao mesmo tempo, expondo logicamente ao diretor da prisão as razões dessa conclusão, que todos eles se encontram numa mesma situação, já que carregam em suas costas discos de cor idêntica -, o texto, dizíamos, não é nenhum outro senão “O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada”. O mito aí apresentado, que Badiou diz ter sido pensado de acordo com “(...) o gênero sádico que engendram os despotismos ‘esclarecidos’” (Cf. BADIOU, 1982, p. 264), encontraria no Outro o “detentor exclusivo de toda premissa” (Cf. BADIOU, 1982, p. 265). Não obstante o sadismo que o conforma, como que a prometer tão somente uma sujeição a esse Outro que se encarna no diretor da prisão (imaginado então como o responsável por avaliar a saída dos prisioneiros), Badiou encontra nesse texto muito mais do que se faz anunciar a princípio, como se lê na passagem a seguir, que pode ser dita reverberar em todo o seu pensamento filosófico maduro:

Esse jogo pueril é fascinante. Não é fundamental, para que a classe trabalhadora se faça sujeito da política comunista, que ela saiba deduzir de sua só experiência o traço de universalidade de cuja miséria ela preserva a marca? E não devemos, em cada um dos momentos decisivos de nossa vida, tomar para nós a aposta quanto a um nome, um ato, uma glória, dos quais é dos outros, somente, que recebemos o índice de existência? É então que devemos tirar o melhor deles a partir

da convicção de que eles são *o mesmo*, e a fundar aí a inferência do que nos marca sob o modo segundo o qual esses mesmos praticam uma idêntica inferência (BADIOU, 1982, p. 265).

Entrevista a importância desse pequeno texto, recapitulemos que, como explicado em seção anterior deste trabalho, todo o desenvolvimento dialético do mito lacaniano deve-se a uma aparente insuficiência da álgebra na maneira como ela organiza o problema para os prisioneiros: dispõem-se cinco discos, dois pretos e três brancos, de modo que, empregando-se os três últimos, cada sujeito, ao verificar as costas de seus companheiros de prisão, não possa concluir, por um raciocínio imediatamente lógico, qual a cor do disco que ele mesmo carrega. A certeza não poderá alcançar-se senão por uma precipitação vinda logo depois da reflexão, e, em seguida, pela escansão dialética do raciocínio que então se desencadeia. É o que, segundo Badiou, faz a maravilha do título, por referir um “tempo lógico” em que se “(...) entende cruzar os efeitos assintóticos do tempo – antecipação, suspensão, retroação – e os efeitos-reflexos da lógica pura” (BADIOU, 1982, p. 268): nessa sorte de experimento mental, estariam entrelaçados os efeitos desemparelhados da subjetivação e do processo subjetivo, escandidos segundo a pressa e a pausa que os virgula e a certeza que os arremata. Nas palavras de Badiou, que esclarecem os dois efeitos, então evidenciados pelo texto de Lacan em seu necessário entrelaçamento: “Na subjetivação, a certeza é antecipada. No processo subjetivo, a consistência é retroativa” (BADIOU, 1982, p. 267). O que quer dizer que, a seguir a lógica do mito lacaniano, não pode haver consistência sem uma antecipação. Mas o motivo de o filósofo retomar esse texto, nem seria preciso dizê-lo, reside em suas ambivalências: apesar de antecipar a necessidade de manter juntos em sua disjunção a subjetivação e o processo subjetivo, a formulação do psicanalista teria fracassado em fazê-lo, porque ela, pressupondo que os três prisioneiros raciocinam de maneira idêntica – pelo que se exige então o transcurso de um mesmo tempo para que cada um deles alcance a conclusão esperada –, acaba restituindo à homogeneidade algébrica a sua prerrogativa e, assim, anula-se qualquer tempo fora de esquadro, anulando-se também qualquer verdadeira antecipação.

Imaginando os três prisioneiros como "máquinas lógicas idênticas" (Cf. BADIOU, 1982, p. 268), ou bem como “sujeitos algorítmicos idênticos” (Cf. BADIOU, 1982, p. 269), Lacan não parece se dar conta de que ele compromete aquilo mesmo que dava a pensar: se bem que haja a preocupação de assinalar uma certa insuficiência da álgebra, a qual, na circunstância em que são utilizados os três discos brancos, não basta para concluir qual a cor do disco que o próprio sujeito tem preso em suas costas, essa mesma insuficiência desaparece na hipótese de todos os prisioneiros levarem um tempo idêntico para raciocinar, por fazer toda possível dúvida

converter-se de pronto em certeza. Para demonstrar que é isso o que acontece ao mito lacaniano, Badiou discrimina três grandes linhas de raciocínio, simbolizáveis como R1, R2 e R3. O mais imediato deles, R1, ocorreria no instante em que o sujeito visse dois discos pretos pendurados nas costas dos outros prisioneiros: o seu disco – ele não demoraria praticamente nada para deduzir – é branco. Já R2 consistiria na situação em que o sujeito viesse a pensar que, diante de um disco preto e de um disco branco, como ninguém saiu de imediato, a única possibilidade restante é a de que ele mesmo porta um disco branco. R3, por sua vez, dá-se quando, ao ver dois discos brancos, o sujeito conclui que nenhum disco preto foi utilizado, pois, se fosse esse o caso, R2 teria se provado verdadeiro, e os dois prisioneiros já teriam saído. O que Badiou estabelece, assim, é que, dando-se em “extensões” distintas, a requerer tempos cada vez mais longos, R3 pode ser dito conter integralmente R2, e R2 pode ser dito conter R1. Pois bem, ao pressupor a simultaneidade dos tempos que cada prisioneiro despense com R1, R2 e R3, Lacan garante que ninguém se apressa fora de hora, concedendo o tempo necessário a que cada um dos prisioneiros desenvolva o raciocínio até o fim: apesar da incerteza que os discos trazem consigo, no vão da conta que eles não fecham, o mito se apresenta como se fosse milimetricamente pensado para que se encaixe nesse vão a reflexão que cada prisioneiro conduz a respeito de si e dos outros. Em última instância, talvez se explique assim o motivo de o próprio Lacan falar desse experimento mental como sendo um sofisma. De toda maneira, Badiou vai tão longe a ponto de contestar a argumentação de Lacan, afirmando que, uma vez que tenham chegado a R3, admitido o pressuposto que algebriza o mito, os prisioneiros não podem senão ter certeza: se um dos prisioneiros considera que os outros raciocinam em velocidade idêntica, que venham a se mover no mesmo instante, quando concluem R3, só pode servir de confirmação para a sua hipótese (Cf. BADIOU, 1982, p. 269) – não havendo na sequência, como supunha o psicanalista, a necessidade de nenhuma hesitação. De acordo com Badiou, circunstância totalmente distinta seria aquela em que os tempos requeridos por cada sujeito para raciocinar fossem supostos diferir uns dos outros, tendo-se estabelecido um não-idêntico originário a partir do qual o experimento relativo à subjetividade pode desenrolar-se: “O campo da experiência inclui, portanto, que cada sujeito reconhece a não-identidade eventual de cada outro” (BADIOU, 1982, p. 270). E é só assim, argumenta Badiou, que a função da pressa será verificável, ou seja, através da consideração de que o outro talvez seja um cretino (Cf. BADIOU, 1982, p. 270): nessas circunstâncias, como o sujeito pode se fiar na ação desse outro para concluir o que ele mesmo é? Afinal, quão capaz ou incapaz é esse semelhante de entender os princípios básicos do raciocínio em jogo? E quão próximo o sujeito se encontra dele? Para usar a terminologia topológica: quais as vizinhanças que eles compartilham neste

exato momento em que se põem a pensar sobre a cor dos discos que têm afixados em suas costas? Com a qualificação introduzida pelo heterogêneo, a dar ao sujeito a ocasião para pensar que os demais prisioneiros são possivelmente impulsionados por uma outra força que não aquela que o move, o tempo subjetivo reconhece-se ou bem na indecisão que causa a paralisia diante dessa esfinge que se revela ser o semelhante, ou na pressa que precipita o sujeito em direção à liberdade, dado que, para ele, sair “é o único real que vale” (Cf. BADIOU, 1982, p. 272).

Ao desabonar a formulação lacaniana quanto ao entrelaçamento de antecipação e certeza que ela gostaria de ter realizado, Badiou isola duas importantes conclusões. Uma delas, a de que a pressa é divisível, como o indicam os dois desfechos acima referidos para o mito então afetado de heterogeneidade, marcando-se, num caso, como a angústia que entrega o sujeito à paralisia e, no outro, como a coragem que o apressa no seu encaminhamento à liberdade (Cf. BADIOU, 1982, p. 273). Isolada essa divisão, a subjetivação, tempo subjetivo da pressa, passa a compreender esses dois efeitos-de-sujeito. Quanto ao outro tempo, o chamado processo subjetivo, que é definido pela retroação, ele reunirá então o supereu e a justiça. E na reconsideração do mito lacaniano, apreciado agora em função de um novo entrelaçamento de álgebra e topologia, despontam dois fios principais, a ligar de dois modos a subjetivação e o processo subjetivo: ou bem o sujeito angustiado, desesperado de todo raciocínio pela heterogeneidade irreduzível que a cretinice introduziu no desafio, vem a implorar ao diretor que o libere; ou o sujeito, sem esperar que se concluam tanto o seu raciocínio como o de seus pares, decide-se a concluí-lo diante do diretor, provando que “(...) a vitória pertence a quem se impõe pensar enquanto marcha” (Cf. BADIOU, 1982, p. 274). Donde a enumeração dos operadores conceituais através dos quais se dá a passagem em cruzamento do sujeito: “Há quatro conceitos fundamentais (angústia, coragem, justiça, supereu), dois tempos (subjetivação, processo subjetivo), dois modos: o modo  $\psi$ , que liga a angústia ao supereu, e o modo  $\alpha$ , que liga a coragem à justiça” (BADIOU, 1982, p. 274). A outra conclusão isolada pelo filósofo, a cruzar-se com a trama que acaba de ser exposta, é a de que a recomposição a ser efetuada pela certeza retroativa não é nunca consecutiva ao algoritmo com que entra em conflito, pois ela se realiza em vistas de sua interrupção. Por isso era fundamental insistir na consistência da antecipação através da perturbação introduzida no páreo dos prisioneiros pela cretinice (a qual, segundo diz o filósofo, pode ser vista como uma "desordem do pensamento"), porque Badiou lê na pressa “(...) uma distorção de uma álgebra por uma topologia” (BADIOU, 1982, p. 272). Dessa forma, o sujeito pode apresentar-se em

sua dupla face, de destruição e de recomposição. Ele seria definível, por conseguinte, em função da primeira: “Um sujeito é esse termo que, submetido à regra que determina um lugar, aí faz ponto [*punctualise*], contudo, com a interrupção de seu efeito” (BADIOU, 1982, p. 275). E ele seria apreensível também de acordo com a segunda: “Um sujeito é igualmente o que faz processo de recompor, desde o ponto da interrupção, um outro lugar e outras regras” (BADIOU, 1982, p. 275). Com efeito, para Badiou, uma teoria do sujeito deve habilitar-se a pensá-lo sob esses dois aspectos, no escoramento de um sobre o outro: onde o sujeito aparece como estando em exclusão interna a seu objeto, é precisamente aí que o excesso pode forçar o antigo posicionamento para que advenha um novo. Pois é assim a unidade dividida do processo de distorção de uma álgebra por uma topologia: interrupção num ponto do seu posicionamento, seguida de destruição do todo em que este se organiza, a qual é suplementada pela recomposição de um outro posicionamento, basicamente novo. A propósito dessa distorção, Badiou não pode deixar de retomar o materialismo cantoriano, em sua asseveração de que o conjunto das partes de um conjunto encontra-se sempre em excesso ao conjunto de seus elementos: indica-se com isso a razão de a topologia distorcer a álgebra, pois o primeiro conjunto não comportaria jamais a emergência do outro sem que haja um distúrbio de seu ordenamento. Dito de outra maneira, esse excesso seria bem apresentado como se segue: dado um conjunto E, se o conjunto das partes de E se nomeia F, então a cardinalidade<sup>817</sup> de F é sempre maior que a de E ( $\text{Card}(E) < \text{Card}(F)$ ). É de se reparar, assim, que Lacan veio a teorizar a lógica formal dos sexos tangenciando esse materialismo: admitindo-se que não há  $\text{Card}(F) > \text{Card}(E)$ , a restar em seu lugar apenas  $\text{Card}(F) \leq \text{Card}(E)$ , tem-se em E o Todo de um *esplace*; momento efetivo em que se tangencia Cantor, diz-se, entretanto, que nesse Todo, em que o homem figuraria como regra geral de determinação dos elementos, a mulher inexistente (Cf. BADIOU, 1982, p. 278). Mas se para o psicanalista o termo inexistente não alcança recompor o Todo, muito embora o interrompa num determinado ponto, para o filósofo, empenhado em dialetizar afirmativamente a lógica do significante, trata-se de sustentar, desde a multiplicidade imanente das partes de um conjunto E, a possibilidade de que advenha uma cardinalidade superior à da disposição atual de seus elementos: situando o problema na política, pode-se falar dos trabalhadores imigrados como o elemento inexistente no contexto dos Estados nacionais, em cuja impossibilidade de plena integração pela ordem imperialista vigente fica entrevista a política de um “internacionalismo popular imanente” (Cf. BADIOU, 1982, p. 279), a intricação

---

<sup>817</sup> Cardinalidade nada mais é que um conceito referente à grandeza de um conjunto em função do seu número de elementos.



partitiva multinacional desta última, se for capaz de tomar consistência, sendo entendida desalojar a lei de composição de qualquer nação.

O momento referido há pouco, em que Lacan poderia ser dito tangenciar o “materialismo dialético” de Cantor, é nada menos que crucial para a divisão da teoria do sujeito: valendo-se de operadores formais para pensar a inexistência de uma relação entre os sexos (inexistência de que já nos ocupamos), o psicanalista colocava-se numa posição ímpar, que era tanto limitada em sua estruturação algébrica quanto solidária de uma ilimitação topológica, tendo Lacan se apoiado na configuração estrutural de um conjunto fechado, mas não sem ensaiar, ao mesmo tempo, um passo em direção àquilo que se apresenta como impossível para esse conjunto. Nessa movimentação esboçada pelo psicanalista, em verdade, encontra-se a importância do referido momento: a argumentação de *Théorie du sujet* não faria rigorosamente nenhum sentido se o filósofo não concebesse alguma maneira de dar prosseguimento a esse passo. Até aqui, o andar do filósofo às vezes dava a impressão de vacilar: ele começou tomando muito decididamente o rumo que lhe apontava Lacan, ao percorrer o caminho em que a lógica do significante evitava o Todo como garante da verdade; mas, vendo bem o extremo a que essa lógica chegava, ele ainda mantinha em seu horizonte o processo de cisão afirmativa que Hegel acreditava ter levado às suas últimas consequências. No entanto, a essa altura de *Théorie du sujet*, nós não temos mais um Badiou a oscilar entre Lacan e Hegel, porque, dando um imenso passo para a elaboração de uma nova filosofia, ele afirma o sujeito em seu aspecto de força para-além das prevenções do psicanalista quanto ao emprego desse termo ou das recomendações do filósofo de reposicioná-la numa totalidade prévia: vai-se compreender o sujeito segundo o método de forçagem [*forcing*], inventado pelo matemático norte-americano Paul J. Cohen na elaboração da prova de que a negação da hipótese do contínuo seria coerente com a teoria dos conjuntos (Cf. BADIOU, 1982, p. 287). Ao afiar ainda mais a lâmina do materialismo com a ajuda dessa forçagem, Badiou faz ver que a precisão que as matemáticas podem suplementar ao pensamento da contradição é muito maior do que havia conseguido enxergar o próprio Lacan. Para tanto, o filósofo contrapõe o proceder de Cohen ao de Gödel, este último sendo ninguém menos que o responsável por demonstrar, em 1939, que a negação da hipótese do contínuo não poderia ser provada dentro da teoria dos conjuntos (ou seja, 24 anos antes de Cohen demonstrar que ela própria também não o poderia, dupla prova que acabaria, assim, rendendo as duas teorias como independentes uma à outra): para Gödel, a questão seria a de garantir, por uma auto-limitação do excesso imanente (Cf. BADIOU, 1982, p. 285), que a cardinalidade de F coincidisse com a ordem imediatamente superior a E. De

outra maneira, aquilo de que se tratava era de assegurar que todo excesso fosse posto sob estrita vigilância das leis de composição, fazendo-o acompanhar de conjuntos construtíveis através dos quais infere-se uma “expansão ordenada de conjuntos cada vez mais complexos” (Cf. BADIOU, 1982, p. 283): limitando ao extremo os recursos da multiplicidade dos conjuntos (Cf. BADIOU, 1982, p. 283), o que se quer assegurar é que “pequenez é hierarquia” (Cf. BADIOU, 1982, p. 284). A hipótese do contínuo, esclareçamos, tendo sido proposta por Cantor em consequência de sua extraordinária descoberta de que existem infinitos de diferentes magnitudes, estabelece que não há cardinalidade intermediária entre o conjunto dos números inteiros e o conjunto dos números reais – o que significa que ela pretende promover uma fusão da sucessão ordenada dos cardinais (álgebra) ao excesso do partitivo sobre o elementar (topologia), garantindo que o “que excede interiormente o todo não vai mais longe do que nomear o ponto limite desse todo” (BADIOU, 1982, pp. 282 e 283). No entanto, a dialética, não se contentando com a prova de Gödel – que apenas torna admissível a hipótese do contínuo, sem torná-la, porém, estritamente necessária –, recusa a mutilação do múltiplo que ela implica, sustentando, de sua parte, que “há o heterogêneo entre a lógica sucessorial dos postos vazios e o excesso interior do múltiplo” (BADIOU, 1982, p. 286). E o desenvolvimento mais consequente dessa recusa poderia ser encontrado no método de Cohen, em tudo oposto ao referido procedimento de Gödel: enquanto um exige o máximo de definição para limitar, o quanto pode, o excesso das multiplicidades, o outro pretere os conjuntos construtíveis em favor dos chamados “conjuntos genéricos”, cujos recursos não se descrevem senão minimamente. Nem mesmo a regra tão elementar da implicação (enunciável como: “se p, então q”) conserva-se intacta nesse proceder minimalista: com a forçagem, deixa de haver uma correlação necessária na afirmação de duas proposições. O que, por sua vez, traz consigo uma outra forma de pensar a negação: dizer que p força não-q não é o mesmo que dizer que p implica não-q, dado que na forçagem, em contraste com a implicação, p aparece desautorizado de sua capacidade absoluta de condicionar a emergência de não-q. E, para a dialética, as consequências disso seriam gravíssimas: contrariando Hegel num ponto fulcral de sua lógica, Badiou pode sustentar que, para antecipar algo que se determina como novo, uma negação não precisa ser determinada por aquilo que nega.

Sem desmentir a modéstia de Badiou, que nunca finge demonstrar que toda a filosofia poderia ser encolhida até caber dentro de um punhado de fórmulas matemáticas, é fácil de perceber que, ao tomar a teoria dos conjuntos e alguns de seus desenvolvimentos de maior alcance como o grande exemplo teórico a ser seguido pelo materialismo dialético, o incremento

lógico visado por ele é enorme. De maneira resumida, o que ele acredita ter feito possível com essa inusitada escolha filosófica é nada menos que o pensamento efetivo do processo de uma cisão afirmativa desatrelada de qualquer reconciliação. Pelo que se torna mais aceitável a ideia em que o filósofo insiste várias vezes ao longo da exposição dessa nova teoria, segundo a qual o sujeito nunca deve ser reposicionado no lugar em que irrompe: por ter dotado o excesso de uma lógica irrecusável em suas operações genéricas, Cohen o teria demonstrado. E, como era mais do que previsível, a política teria parte com o real desse excesso: “O ‘Não!’ da revolta não é implicado pelas condições locais. Ele é forçado pela inexistência de uma restrição absoluta que forçaria a submissão de modo transcendente às condições imediatas” (BADIOU, 1982, p. 289). Passo o mais ousado, que ele tenha atravessado Hegel em seu caminho, é de se esperar também que ele provoque as maiores suspeitas de extravio nos herdeiros da dialética. Mesmo entre os marxistas, que talvez fossem imaginados como os maiores beneficiários desse aporte lógico à teoria da contradição, o incômodo deve persistir: ao pensar o real dessa ilimitação topológica, sobretudo fazendo-o a partir de conjuntos cuja cardinalidade é dita ser “literalmente flutuante”, propriamente “arbitrária” pelo número sempre maior de conjuntos que a partir de agora poderiam ser produzidos (Cf. BADIOU, 1982, p. 289), não terá o materialismo sido sacrificado em nome de um sujeito ideal, que paira sobre a realidade, e que, de súbito, como que vindo do nada, decide visitar o mundo quando bem entende? Mas os dialéticos têm de encontrar algum conforto, nem que seja mínimo, no fato de que, para essa filosofia, o voo da coruja de Minerva continua sendo tardio. E, em verdade, é para que o filósofo não se antecipe indevidamente em relação à antecipação das massas que o passo lógico de Badiou pode comprovar-se em seu avanço: entende-se, assim, que, no campo da política, é em referência à pressa das massas que o filósofo tem de encontrar-se sempre atrasado. A questão, portanto, não é a de imaginar que cada indivíduo estaria situado a um simples assentimento de distância da efetiva *práxis* revolucionária, como se bastasse a sua só vontade para fazê-lo aderir ao processo de transformação radical da política. Em vez disso, o problema é preparar o pensamento para acolher o não da revolta em toda a radicalidade de sua recusa, auxiliando, dessa maneira, a elucidar o mistério da decisão que um coletivo toma a respeito de seu condicionamento pelo mundo ao se insurgir contra a lei de sua composição. Sem nunca procurar na vontade do indivíduo o modelo para pensar a vontade das massas, trata-se, antes, de apreciar esta última na ilimitação de que a investe a sua multiplicidade imanente<sup>818</sup>: reitere-

---

<sup>818</sup> É possível que haja aqui uma discordância maior com toda uma parcela da tradição marxista, na medida em que ela tende a se fiar na ideia de consciência de classe, como o fazia, por exemplo, Gyorg Lukács: o proceder de Badiou parece mais consequente quanto a evitar uma possível hipóstase da consciência (individual) na classe

se que a vontade de um povo é incomensurável à vontade de um indivíduo (e é incomensurável também a um conjunto de indivíduos, como o seriam os eleitores de uma democracia parlamentar). O que quer dizer que não se está advogando nenhum sujeito que, desde as alturas do mundo das ideias, aterrissasse na realidade e a transformasse irrevogavelmente, como entidade miraculosa que, vinda de lugar nenhum, redimiria os velhos pecados terrenos. Como no mito dos três prisioneiros, os elementos estão bem situados ali, pode-se até mesmo dizer, desde o início. O que não é certo, no entanto, especialmente para os sujeitos, é o que eles deverão tornar-se uma vez que tenha sido lançada uma aposta sobre a sua liberdade, a qual depende das relações que os sujeitos então contraem uns com os outros: respeitada a heterogeneidade que as diferentes forças colocam em causa, não haverá cálculo que possa deduzir essa incógnita. E, mais importante, o que não é certo é que eles devam esperar do diretor da prisão a decisão para descobrir se são livres ou não: quando afetados de coragem, a sua movimentação não só prova que o pensamento se inicia antes de qualquer cálculo efetivo, como evidencia que ela não precisa de uma instância externa para validar a sua justiça (Cf. BADIOU, 1982, p. 274). E o pensamento o mais rigoroso, aquele que se escreve com as letras cifradas das matemáticas, não falta com a lógica desse excesso: não é por menos que, na forçagem (Cf. BADIOU, 1982, p. 288), o quantificador existencial ( $\exists$ ) é preterido em favor do quantificador universal ( $\forall$ ), a indicar, assim, que este não depende daquele para ser pensado em seu extremo rigor.

Se, por um lado, é verdadeiro que Badiou não quer reduzir a filosofia a um mero apêndice das matemáticas, por outro, ele não só não recusa o rigor que elas possibilitam, como o reclama enfaticamente a propósito do sujeito: “Nós demonstramos o sujeito” (BADIOU, 1982, p. 302).<sup>819</sup> Nós dissemos que ele não finge ter procedido a nenhuma demonstração: o que quisemos dizer com isso é que Badiou não arroga para si o mérito de ser, em sua própria área, uma espécie de Pitágoras que houvesse provado com o seu teorema como obter a medida da hipotenusa de um triângulo retângulo qualquer. Com efeito, o seu objetivo não é o de provar que o sujeito possui tal ou tal medida, a ser calculada em sua dimensão exata, pelo que seria

---

(coletiva). A bem da verdade, em Badiou, a consciência - palavra que não é eliminada de seu vocabulário - aparenta tomar consistência, sempre hipotética, a partir de uma axiomática que envolve o indecível.

<sup>819</sup> Não se pode ignorar, entretanto, que, em francês, a frase "Nous démontrons le sujet" significa também, de modo muito menos pretensioso, "Nós demonstramos a matéria". Isto é, demonstra-se, não necessariamente o sujeito, mas a indecibilidade que a ele concerne. Acrescente-se que, em seguida, Badiou diz que Gödel, com o seu teorema da incompletude, teria demonstrado que o indecível possui um conceito. Cf. BADIOU, 1982, p. 302. E, seguindo os diagramas de Lacan, o próprio Badiou dedica toda uma seção de *Théorie du sujet* (aquela que tem lugar no dia 18 de maio de 1979, nomeada "Schéma" ["Esquema"]) para esquematizar o inesquematizável. Cf. BADIOU, 1982, p. 320.

possível antecipar sem maiores surpresas o que é que se pode esperar de um tal sujeito. Muito pelo contrário, como vimos, o sujeito introduz sempre a desmedida, o incalculável, vinculando-se impreterivelmente à surpresa quanto aos rumos que uma história deverá então tomar desde a sua emergência: ele teria surgido quando a medida da hipotenusa se comprova como um número irracional, pois, a partir daí, algo de completamente inesperado acontece, afinal, desde então, a medida da realidade não pode mais ser compreendida exclusivamente em função das razões entre os números inteiros. Dessa maneira, se Badiou reclama o rigor lógico das matemáticas, até mesmo propondo-se a demonstração de algo, ele o faz para estabelecer o caráter indecível da unidade divisível dos processos em que o sujeito advém: “Sem nada ceder ao indeterminismo, nós postulamos que o processo-sujeito se resolve no indecível” (BADIOU, 1982, p. 302). Tenhamos bem claro que essa filosofia não se assenta sobre nada que restasse indivisível em sua inacessibilidade ao pensamento. Como esclarece Badiou, a doutrina materialista do resto como excesso não se confunde com a assunção kantiana de uma Coisa-em-si incognoscível (Cf. BADIOU, 1982, pp. 217 e 218): “O incognoscível não existe, mesmo que todo conhecimento exija a sua posição” (Cf. BADIOU, 1982, p. 218). Por outra, a forçagem tampouco pressupõe uma transição mágica da não-existência à existência. Em vez disso, o que ela faz valer é que o pensamento advém em excesso em relação ao que apenas existe, e que, por conseguinte, o meramente existente não serviria nunca de parâmetro para pensar o que pode vir a existir, sobretudo aquilo o que pode vir a existir em função da emergência excepcional do pensamento: confinando-se aos conjuntos construtíveis, não se chega nunca a pensar os conjuntos genéricos.<sup>820</sup> De sorte que o que se tem em *Théorie du sujet* não é a demonstração algébrica da existência de um sujeito: “Um sujeito não é dado em parte alguma (ao conhecimento). Ele deve ser encontrado” (BADIOU, 1982, p. 294). No excesso que lhe é característico, o sujeito mantém-se hipotético. E cabe à psicanálise e ao marxismo o mérito de não ter cedido quanto a essa hipótese (Cf. BADIOU, 1982, p. 295): esse é o alcance ético de suas respectivas interrogações materialistas. Com efeito, é o que a ética do sujeito requer com máxima prioridade, já que “(...) ela não autoriza decidir senão isso: há do indecível” (BADIOU, 1982, p. 303). Sobre esse sujeito, que, sem encontrar apoio na autenticidade de qualquer estruturação originária, reposiciona o ser – no duplo processo em

---

<sup>820</sup> Em verdade, é a assunção de que há conjuntos genéricos e que eles concernem ao Real que mais propriamente qualifica Badiou como um filósofo platônico. Como explica Jairo José da Silva em *Filosofias da matemática*, uma das vantagens dos filósofos platônicos sobre os filósofos construcionistas ou intuicionistas é a de que, em face da preeminência que a teoria dos conjuntos assumiu nas matemáticas modernas, eles não precisam se constranger quanto ao fato de que, nessa teoria, “(...) admite-se a existência de conjuntos para os quais não há nenhum 'processo de montagem' ou caracterização” (DA SILVA, 2007, p. 68).

que lhe denuncia a falta, mas também na falta que ele faz ser –, a filosofia não recupera jamais a sua mestria.<sup>821</sup> Motivo pelo qual pode haver uma ética do marxismo, mas não uma ética marxista (Cf. BADIOU, 1982, p. 325): a análise conduzida sobre a estruturação de um determinado mundo (como o seria o da ordenação capitalista), que é absolutamente imprescindível para a elaboração da tópica de um sujeito, não deve hipostasiar-se como uma visão de mundo suficiente em si mesma. Cristalizar uma visão de mundo marxista significaria, por exemplo, discernir o perfil de Antígona, não como uma verdadeira figura ética, mas como uma simples “expressão das forças sociais arcaicas” (Cf. BADIOU, 1982, p. 325): gênero de constatações eruditas autorizadas pelo materialismo histórico que, se bem que sejam verdadeiras, não acrescentam uma vírgula sequer “do lado da energia de ruptura”, ficando mesmo abaixo da “inteligência histórica burguesa” (Cf. BADIOU, 1982, p. 325). Pois é aí que o indecível da ética tem de ser reconhecido: o revolucionário, por mais que esteja ciente de que seria preferível a via do excesso (a compreender a coragem e a justiça) à da falta (que, por sua vez, vincula a angústia ao supereu), não se furta à pressa da subjetivação (a reunir numa mesma linha a angústia e a coragem) e nem ao desfecho que instaura retroativamente o processo subjetivo (podendo dar-se ou como supereu ou como justiça).

Sendo uma “contradição de contradições” (BADIOU, 1982, p. 302), a encontrar-se na torção da trama dos liames que trançam os fios  $\psi$  (o qual conecta a angústia ao supereu) e  $\alpha$  (o qual conecta a coragem à justiça), o processo-sujeito é indecível precisamente porque não se dispõe a deslindar os seus fios como se um deles sobrepusesse o outro: “Que não se possa decidir quanto ao termo dominante, porque a dupla dominação enreda dois processos, é essencial para a teoria do sujeito” (BADIOU, 1982, p. 302). Apesar do que possa parecer, não há uma maneira infalível de agarrar o fio  $\alpha$  e, com isso, desembaraçar-se do fio  $\psi$ : a tópica do sujeito entrecruza a esses dois fios os tempos da subjetivação e do processo subjetivo, embaralhando-os. Nessa ganga, o sujeito não subsume nenhum ponto em particular de sua tópica (Cf. BADIOU, 1982, p. 301): ele advém nesse passe cruzado, onde surgem os seus

---

<sup>821</sup> É por isso que, em *L'être et l'événement*, Badiou diz, com um certo pesar, que a filosofia não gera nenhuma verdade. Cf. BADIOU, 1988, p. 269. E é unicamente em função desse duplo movimento, em que se explicitam tanto uma falta quanto um excesso, que o ser é interrogado. Ou seja, vai-se confrontar o ser em função do acontecimento, que é nada menos que a ocasião, ao mesmo tempo singular e universal, para que essa explicitação ocorra. Num ensaio simplesmente formidável, Luiz Philippe de Caux desenvolve o argumento de que, em seu projeto de uma dialética negativa, Theodor Adorno teria recusado terminantemente a empresa ontológica heideggeriana ao manter o seu pensamento vinculado à carência que impede que a filosofia se realize no presente. Cf. CAUX, 2020. A carência tematizada no referido ensaio talvez possa ser situada no plano da falta a que faz menção Badiou, e, desse ponto de vista, haveria uma via (meta-)ontológica que, subtraindo-se ao mistério originário em que se distinguem o ser e o ente, é também crítica da carência, porque não só se dispõe a confrontar a falta-a-ser, como se propõe a pensar o excesso que faz ser a falta.

impasses. Por isso, o que a ética prescreve é que é preciso “decidir conseqüentemente desde o ponto do indecível” – o que não significaria absolutamente nada, acrescenta Badiou, se o indecível não figurasse numa tópica (Cf. BADIOU, 1982, p. 303). Expõe-se, assim, a novidade da ética requerida por esse outro *hupokeimenon*, a ser contrastada, por exemplo, com a ética aristotélica: quando se fala de angústia e de supereu, ou de coragem e de justiça, não se está falando de capacidades ou de virtudes, como tampouco se está abordando experiências ou estados de consciência (Cf. BADIOU, 1982, p. 307). Trata-se, como vimos, de processos enredados e entrecruzados em suas contradições. E o que os complica ainda mais, comunicando-os em diagonal quando pareciam poder manter-se perpendicularmente uns aos outros os modos e os tempos que compõem o processo-sujeito, é o imaginário: ele conecta os fios  $\psi$  e  $\alpha$ , saturando-os (ou bem, suturando-os) com uma identidade inexistente, como se o ser do sujeito estivesse dado. Dá-se, então, com essa saturação dos processos, a ocasião para que ganhe espaço a moral, que é o que existe de mais avesso à ética (Cf. BADIOU, 1982, p. 315): se uma prima pelo indecível, a outra faz parecer que o processo estaria desde sempre decidido. Contraste a propósito do qual Badiou precisa explicar que o “(...) imaginário tem duas máximas: ‘garantido pelo outro, eu posso e devo tudo’ - ‘como não há outro, eu não posso e não devo nada’” (BADIOU, 1982, p. 315). Com o que fica claro que iniciar a subjetivação a partir de uma decisão que faça valer a coragem não previne quanto a uma recaída no supereu: “Pelo imaginário, a coragem *evoca* o supereu no tempo mesmo em que ela *convoca* a justiça” (BADIOU, 1982, p. 314). Para quem acompanhou até aqui o empenho do filósofo em pensar um processo de cisão afirmativa, deve causar pelo menos um ligeiro susto a declaração segundo a qual seríamos todos “extremamente morais” (Cf. BADIOU, 1982, p. 315), condição que sem dúvida obsta consideravelmente às grandes realizações éticas que os homens venham a se propor (em especial, a do comunismo). Mas o que é certo é que o filósofo não acredita ter interdito dessa maneira a realização de uma ética do marxismo. Em verdade, ele trabalha para possibilitar uma nova apreciação dessa ética, como que a proceder a um duplo ajuste de perspectiva, que é tanto externo como interno à tradição revolucionária. Por um lado, assim, recusa-se o consenso “liberal”, o qual se baseia na crença de que não existe um Outro senão aquele a configurar o espaço da política como um Estado mais ou menos arbitrário em seu ordenamento, visão que compreende o marxismo como estando desde sempre destinado ao totalitarismo. Por outro, rejeita-se a crença de que o Estado socialista possuiria a virtude intrínseca de realizar a transição para o comunismo, visão que, não por acaso, identifica o líder revolucionário como um garante de que tudo prosseguirá bem, de que todas as coisas estão

desde já encaminhadas para o triunfo, a não ser, talvez, pela ação dos traidores da revolução. Em resposta a ambos os casos, retorna inesperadamente Hegel para ministrar uma lição sobre o processo que culmina no supereu, tal como ela havia sido formulada no capítulo da *Fenomenologia do espírito* que versa sobre o terror revolucionário:

Retenhamos, do texto impecável de Hegel (o qual, de resto, não julga: o terror é um momento obrigatório do devir da consciência-de-si), que o terror é um fenômeno do sujeito, e não do Estado. O que quer dizer que o terror é uma modalidade da política, e não um produto mecânico do Estado moderno. Se vocês querem compreender e interditar o Gulag, ataquem a política de Stálin, caracterizada como determinação subjetiva racional. A ideia inversa, que quer determinar a política de Stálin, quiçá toda a política marxista, a partir do Gulag não leva a nada senão ao moralismo vulgar (BADIOU, 1982, p. 309).

Esquivando-se à maior fraqueza do moralismo vulgar, que seria a de sua impotência, o anseio do filósofo em momento algum é o de justificar o terror. Em vez disso, o seu propósito é o de possibilitar que se evite a dupla armadilha do imaginário que reconduziria a esse mesmo terror (Cf. BADIOU, 1982, p. 310).<sup>822</sup>

Para compreender e interditar as piores modalidades do terror revolucionário, vale muito saber que ele resulta primeiramente da impotência da angústia de efetuar a divisão da lei do lugar (Cf. BADIOU, 1982, p. 309). É essa a pertinência de lançar um olhar mais detido sobre os efeitos-de-sujeito, tornando-os um pouco mais explícitos em sua contra-distinção. Assim, próximo do fim do livro, volta-se a matizar cada um dos quatro efeitos, a começar pela angústia (Cf. BADIOU, 1982, p. 307), mais uma vez pintada em sua relação faltosa para com o excesso, do que resulta que, sob ela, a ordem resta como morta, encaminhando-se, então, uma destruição da destruição (a fazer dela, pois, o mais reflexivo dos efeitos-de-sujeito). O supereu segue bem ao ser considerado na sequência, porque ele responde aos apelos dessa morte inultrapassável da ordem, em nome da qual caberia sacrificar o excesso com o fim de restaurar o ordenamento de postos: é com excesso, portanto, que se instaura a sua lei feroz, a tornar todos suspeitos de ter faltado para com ela, independentemente de haver algum motivo factual que o comprove (Cf. BADIOU, 1982, pp. 308 e 309). Retornando ao ponto de irrupção da angústia, mas encarando-o no sentido oposto, a coragem seria o franqueamento do limite imposto pela ameaça de morte, na medida em que essa última possa ser entendida como "não-ser-mais-em-

---

<sup>822</sup> Poder-se-ia acreditar que Badiou está igualando as democracias liberais e os regimes socialistas realmente existentes. Mas, apesar de entender que o supereu atua efetivamente no Estado burguês, o que Badiou está dizendo é que, sem compreender os processos subjetivos que lhe deram lugar, faltará a compreensão de como “degeneram” uns e outros: tanto o Estado burguês quanto os acontecimentos revolucionários podem ceder lugar ao pior na ausência de uma sequência política que saiba afirmar a universalidade.



seu-posto": essa "divisão coloca à prova a lei, em vez de conclamar à sua restauração" (BADIOU, 1982, p. 311). E, dando prosseguimento a essa conclamação, enquanto o supereu absolutiza a lei, a justiça a relativizaria (Cf. BADIOU, 1982, p. 311): se "no supereu, a não-lei nada mais é que a barbárie universal da lei, na justiça, ela é corrosão da lei ela mesma" (BADIOU, 1982, p. 311). De sorte que, se o partido pode ser o "corpo da política" (Cf. BADIOU, 1982, p. 306), correspondendo dessa forma ao Um do duplo processo em causa (isto é, o processo que se conforma a partir da trama que trançam os fios  $\psi$  e  $\alpha$ ), é sua a tarefa de concorrer para que não se permaneça estacado diante da morte, e para que a instauração prevaleça sobre a restauração. No entanto, toda a dificuldade reside em que não haja instauração sem restauração (Cf. BADIOU, 1982, p. 310): desde o propósito igualitário encabeçado por Thomas Münzer, que, após a mobilização dos camponeses, dizia apenas cumprir com um desígnio de Cristo; chegando até as guardas vermelhas, que evocavam a "autoridade absoluta do pensamento de Mao Tsé-Tung"; passando pelas fabulações utópicas de um Fourier, cujo defeito insuperável era o de saturar o futuro com um "infinito de prescrições e de deveres" imaginados em seus mínimos detalhes (Cf. BADIOU, 1982, p. 314); em todos esses casos, a instauração do novo é vista cruzar com a restauração do velho, e o supereu pode servir de conforto à coragem (ao dar lugar ao dogmatismo) tanto quanto a angústia pode fazê-lo para a justiça (ao conformar-se no ceticismo). Mas, muito embora o filósofo tenha a ocasião para confessar ter feito parte do culto a Mao – aproveitando igualmente para tornar evidente como é pouco católica essa sua confissão, porque ela não trai nenhum arrependimento (Cf. BADIOU, 1982, p. 318) –, ao expor esse cruzamento do velho e do novo, a ser colmatado pelas identificações que fundamentam num grande Outro uma garantia ilusória de que os processos em curso já estariam decididos, a argumentação de Badiou não pretende de maneira alguma ceder a ética do marxismo às prerrogativas do imaginário (Cf. BADIOU, 1982, p. 319). Na contramão dessa expectativa, esforça-se para esclarecer um pouco a indecidibilidade e a dificuldade envolvida em sustentá-la, uma vez que o assédio do imaginário – a encontrar-se sempre muito próximo, já que investe os seus ataques desde os vãos internos entre os processos – logra algum sucesso em virtude da possibilidade, para os que aderem ao processo-sujeito, de incorrer em traição, que seria tida como o contrário absoluto de uma verdadeira decisão ética (Cf. BADIOU, 1982, p. 327): frequentemente, cede-se ao imaginário porque acredita-se evitar com esse expediente ceder de seu próprio ser.<sup>823</sup> Uma breve análise dos julgamentos de Moscou empreendida pelo filósofo aponta nessa direção, destacando como

---

<sup>823</sup> Pois, diga-se, para o sujeito, "ceder significa desaparecer". Cf. BADIOU, 1982, p. 327.

os réus podiam ser condenados por traição apenas porque, no espetáculo das falsas acusações que eram encenadas em plena corte, punha-se a política a uma distância cada vez maior deles, até que esta última viesse a ser esquecida por completo: para preservar a política como matéria indivisível, ao mesmo tempo em que se evita comprometer o horizonte de um futuro glorioso, foi necessário extorquir aos réus uma confissão que nada tivesse que ver com as relações de classe então restauradas, o alvo passando a ser então a espionagem e a conspiração contra o Estado soviético. Partindo desse exemplo, deixa-se bem claro que a ética do marxismo se inverte em seu contrário quando se “encontra reduzida à objetividade do partido-Estado” (Cf. BADIOU, 1982, p. 331). Badiou reatualiza, assim, o que possa significar a expressão “tomar partido”, enxergando a referida ética como a resolução dos paradoxos do partido, o qual está sempre dividido entre “a exigência da disciplina e a inevitabilidade da rebelião” (Cf. BADIOU, 1982, p. 332). De sorte que, na circunstância de o partido ter aderido de todo ao terror estatal, a hierarquia estabelecida é dita não poder mais garantir a coragem de seus membros: a exemplo de Wang Hong Wen, é preciso “ousar ir na contracorrente”, fazendo-se partido contra a instituição que se fundiu com o Estado, no estilo mesmo eternizado por Antígona (Cf. BADIOU, 1982, p. 332).

Ao contrário do que fazem acreditar muitas das críticas endereçadas a Badiou, custa muito pouco perceber que a ética proposta por sua filosofia não é a de devoção irrestrita à sigla do partido comunista (o que, aliás, a sua irredutível desconfiança para com o PCF não deixa de evidenciar). Em verdade, ainda que o reposicionamento afirmativo de Antígona sugira outra coisa, ela não pode nem mesmo ser identificada propriamente como uma ética do sacrifício: um indício dessa inadequação é facilmente encontrado no fato de que, para essa filosofia, o voluntarismo estalinista, baseado exclusivamente na abnegação e na obediência, não dispõe verdadeiramente de uma garantia de que o espírito de partido não acabe por ceder quanto aquilo mesmo pelo que era preciso zelar (Cf. BADIOU, 1982, p. 331). O que deve primeiro chamar a atenção quando se está defronte a essa ética, portanto, não é que ela comporte uma postura sacrificial, em que a decisão prescrita ao militante político seja a de colocar a sua própria vida em risco para resolver os paradoxos do partido; o que primeiro deve chamar a atenção é que, mesmo estando referida à figura de Prometeu, ela é incrivelmente móvel, descentrando até mesmo o excesso a que ela se vota. Note-se que, para o filósofo, qualquer ética é passível de consideração conforme ela seja abordada prioritariamente em função do *esplace* ou do *horlieu*; ou bem da subjetivação ou do processo subjetivo; ou ainda do possível ou do impossível (Cf. BADIOU, 1982, p. 333). De sorte que, se para Badiou a política é a arte do impossível (Cf.

BADIOU, 1982, p. 333), isso não significa que o exercício dessa arte esteja preservado de confrontar-se com os seus desfechos possíveis, e que não esteja, assim, sob constante ameaça de ser reposicionado no *esplace*. A múltipla consideração do filósofo – a proceder, como se disse, de acordo com as divisões entre *esplace* e *horlieu*, subjetivação e processo subjetivo, possível e impossível – permite realizar uma apreciação tópica que situa quatro éticas: a ética do elogio, em que "tem-se o seu posto num mundo estimável" (BADIOU, 1982, p. 335); a ética da resignação, em que "mantém-se o seu posto num mundo desestimado" (BADIOU, 1982, p. 335); a ética da discordância, em "que mantém-se o *horlieu* de um lugar intrinsecamente desestimado" (BADIOU, 1982, pag. 335); e a ética prometeica, em que "postula-se o posto por vir num mundo reestimável que recompõe o fogo do excesso justiceiro" (BADIOU, 1982, p. 336). No entanto, ainda que sejam discerníveis como elementos distintos uns dos outros, não cabe fantasiar com uma identificação estática com nenhuma dessas posições, a ética de Prometeu, por exemplo, não podendo ser tomada como uma ética que bastasse a si mesma, como se ela se erguesse inteira sobre a fundação da coragem: "A ética é uma posição no campo completo de seus quatro polos (elogio, discordância, resignação, Prometeu), onde [cada] um nunca é senão uma via de acesso aos três outros" (BADIOU, 1982, p. 336). Sem dúvida, uma certa prioridade é conferida pelo comunista ao discurso que sustenta a ética prometeica, e, a esse título, cabe distingui-lo dos que se orientam pelo discurso que sustenta as éticas do elogio: "A *crença* é o discurso das éticas do elogio. A *confiança*, a das prometeicas" (BADIOU, 1982, p. 337). O que faz ver que, realmente, não se trata de insistir no dogmatismo unilateral de qualquer crença. Mas tampouco é questão de purificar por inteiro a confiança de tudo aquilo que nela pudesse ser crença, pois o filósofo é cuidadoso o bastante para esclarecer que a crença seria uma confiança no *esplace*, ao passo que a confiança seria uma crença no *horlieu*: é preciso observar que a pureza da força não torna pura a sua reestruturação do mundo.

Ao nomear a sustentação discursiva de cada ética – o que se conclui na sequência, ao acrescentar à confiança e à crença os discursos do *nilismo* e do *fatalismo*, associados, respectivamente, às éticas da discordância e da resignação (Cf. BADIOU, 1982, p. 342) – Badiou encontra-se o mais próximo possível da teoria dos discursos uma vez acalentada por lacanianos e althusserianos. Ele se situa aí, realmente, a não ser pelo fato de que ele já se afastou bastante de uns e outros, encontrando-se talvez a um infinito de distância deles: em seu quadro teórico, as formações subjetivas da ética não coincidem com os conceitos do sujeito porque, se se pensa especificamente no caso da ética prometeica (a partir da qual as outras formações podem ser situadas), a sua formação pressupõe o infinito da multiplicidade imanente do

*horlieu*, a operar relativamente ao seu processo num regime de retroação. Obviamente, reconhecer essa distinção não significa reduzir os discursos a nada, como se eles não passassem de palavras lançadas ao vento. Com efeito, segundo acredita Badiou, toda a divisão da matéria evanescente a que se reporta o marxismo tem de sustentar-se através do liame desse discurso: “Em matéria de política e de sujeito de classe, não há senão uma maneira de ceder, e [essa maneira] é perder a confiança” (BADIOU, 1982, p. 339). Donde se pode concluir que, para o marxismo, a confiança é que possibilitaria decidir conseqüentemente desde o ponto do indecível. É por isso que, evitando estipular um posicionamento estanque para ambas, vai-se dar mais uma contribuição para pensar a irredutibilidade de uma à outra, isto é, da confiança à crença:

Se a crença postula a possibilidade da bem-aventurança, e, portanto, a eternidade potencial de um sujeito num esplacamento [*esplacement*] enfim real, a confiança se concentra na fidelidade à coragem como diferencial de uma recomposição mais porosa ao real, menos oferta à lei (BADIOU, 1982, p. 339).

Por meio dessa diferenciação, não se vislumbra exatamente uma confiança liberta de toda crença, e sim uma confiança que saiba tomar a crença em seu partido. De todo modo, é imprescindível que se diga que, na ótica dessa filosofia, continua sendo insuficiente acreditar que o sistema produtor de mercadorias prefigura a justiça do comunismo: de acordo com essa hipótese, por tê-la engendrado em seu interior, a única política restante nesse contexto seria a de completa transferência da posse dos meios de produção ao partido. Uma tal crença resume a conformação histórica a que o estalinismo submeteu a razão de seu pretenso materialismo dialético: “confiar ao ser o devir da justiça faz induzir, em retorno, que o Justo é *um* homem. (...) A crença na fatalidade produtiva e o culto à personalidade são duas faces da mesma ética histórica” (BADIOU, 1982, p. 340). Mas, porque se está prevenido quanto à força subjetiva dessa formação, sabe-se que o que é exigido para dar-lhe combate não é um esclarecimento geral sobre o atual funcionamento do Estado, e sim uma outra formação subjetiva: tal como, em sua *Ética*, Espinosa havia estabelecido que “um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado”<sup>824</sup> (SPINOZA, 2010, p. 275), Badiou, não tendo se conformado da mesma maneira aos imperativos da necessidade, entende que a uma crença é preciso opor uma outra crença (Cf. BADIOU, 1982, p. 340). Um pouco de moral, por conseguinte, deverá imiscuir-se na ética, e fazê-la tão elevada quanto possível torna-se uma obrigação do militante partidário: submetida à confiança, então, a crença

---

<sup>824</sup> Cf. *Ética*, quarta parte, proposição 7.

é entendida auxiliar na destruição de quaisquer obstáculos que porventura se interponham no caminho da recomposição política, porque faz crer, a quem confia, que os obstáculos não existem. Entenda-se, no entanto, que a ética que se sustenta por meio da confiança não é sucedânea de uma lógica do exemplo (Cf. BADIOU, 1982, p. 341): ela não retrata o líder revolucionário como um herói que, no que diz respeito à sua invencibilidade, deveria ser imitado em cada circunstância pelos seus adoradores. Antes, ela generaliza a confiança: não se fixa a infalibilidade num ponto específico, deslocando-se, em vez disso, os limites do impossível, nas fronteiras do qual cada um pode abandonar a sua resignação e tornar-se o "Prometeu de uma destruição particular" (BADIOU, 1982, p. 341). O que é o princípio mesmo de um verdadeiro partido comunista, que não se funda sobre a promessa do que quer que seja aos que a ele aderem: "Nós não prometemos nada, não há, portanto, nenhuma razão para nos seguir. Nós demandamos e organizamos a partilha de uma confiança" (BADIOU, 1982, p. 343).

O que distingue esse singular pós-estruturalista que ousa clamar, a um só tempo, por um novo sujeito e por uma nova universalidade não é nenhuma insistência malfadada em pensar os Estados nacionais como a escala irredutível em que deverá exercer-se toda política, e muito menos a manutenção indefinida da relíquia do partido bolchevique. Essas caracterizações, se aplicadas de forma indiscriminada a Alain Badiou, só podem resultar nas caricaturas as mais grotescas. Para não incorrer nesses mal-entendidos, é preciso estar bem atento para o fato de que, diante do fatalismo que costuma imperar nas fábricas, o filósofo divisa a necessidade de uma política cuja natureza seria de escala distinta, como o demonstra o apelo a uma "microconfiança organizada" (Cf. BADIOU, 1982, p. 343). E, se bem que não fosse de todo alheio às vicissitudes da ética e à microconfiança que muitas vezes elas demandam, tendo avançado um enorme passo nessa seara, o partido de vanguarda de Lênin não representa para o filósofo nenhum modelo inultrapassável de organização política: muito embora tenha se mostrado altamente capaz de dividir a precária posição ética dos trabalhadores russos, que, a princípio, era de resignação à sua condição sócio-histórica "imutável", a organização leninista não estava preparada para lidar com o elogio imoderado que caracterizou estes últimos após a sua adesão à Revolução (o que, mais tarde, deverá conduzir à angústia e ao terror estalinista). Assim, o balanço negativo de Badiou diante do desfecho de Maio de 1968 nada tem que ver com a frustração de, por um ou por outro motivo, não ter podido aplicar uma fórmula mecânica para o advento da Revolução e da Ditadura do Proletariado na França. Decerto, à diferença de todos aqueles que estavam plenamente contentes com o muito que

enxergaram no volume enorme das massas adensadas nas ruas de uma Paris tomada de barricadas, ele se distingue por ter visto ali, em primeiro lugar, o pouco, essa falta que, em não muito tempo, deveria comprometer o prosseguimento mesmo do processo político em curso: naquelas circunstâncias, evidenciava-se, para ele, “a precariedade subjetiva, política, a ausência de partido” (BADIOU, 1982, p. 342). Constatação que em nada se assemelha a uma lamúria sobre a inexistência de uma mão forte, centralizada, que, ao se apoderar do Estado francês, saberia elevá-lo sozinha ao paraíso do comunismo. Muito distante disso, o que o alarmava era que aquela momentânea brecha no ordenamento político da França não provocasse em seus entusiastas senão a crença em uma espécie de *parúisia*, em que as massas seriam imaginadas retornar em breve para trazer consigo um novo Reino; ou ainda a convicção de que a multiplicidade das massas já demonstrava existir em excesso suficiente à estruturação do mundo capitalista. Em outras palavras, o seu receio era o de que o acontecimento de Maio de 1968 não representasse nada mais que um momento excepcional para acreditar na existência positiva das massas. A teoria do sujeito de Badiou adverte, no entanto, que os niilistas ativos de ontem, ao passarem por essa experiência da crença, costumam se transformar nos niilistas passivos de amanhã: na ausência de uma nova estruturação do mundo político, a crença na existência da multiplicidade em sua positividade só pode levá-los à convicção de que, contra o ordenamento estatal do capitalismo contemporâneo, as massas não podem nada; ou, por outra, é-se levado à convicção de que, se as multiplicidades existem, elas não existem como massas capazes de uma política essencialmente nova. De sua parte, reportando-se à matéria evanescente das massas, Badiou encontra no pensamento matemático, que aparenta ser de todos o mais dogmático, uma incrível ocasião, não para acreditar na existência das multiplicidades, mas para pensá-las de tal modo que se possa confiar no seu poder de forçar um novo ordenamento. O que o distingue, portanto, é que a sua filosofia do excesso não parece ter de ceder nunca quanto àquilo que seria verdadeiramente novo: trata-se, com efeito, da singular fidelidade de um filósofo que recomenda amar aquilo em que jamais se pode acreditar duas vezes.

## Conclusão

Talvez seja difícil de acreditar a essa altura, mas esperamos que nem por isso se torne impraticável confiar que esse é de fato o fim de nossa caminhada. Um fim que, compreensivelmente, ainda poder deixar o leitor incrédulo, dado que esse curioso fim nem mesmo compreende aquela que é considerada por muitos a obra de filosofia mais importante de Badiou, qual seja, *L'être et l'événement*. Chega a ser embaraçoso, assim, constatar que o fim de nosso percurso – que reconhecemos ser tão longo e extenuante – nada mais é que o começo do caminho filosófico de Badiou: como deter-se nesse ponto da caminhada sem antes saber se algo da elaboração conceitual de *Théorie du sujet* permanece verdadeiramente relevante para a compreensão das obras posteriores, em que o filósofo se ocupa realmente de sua nova doutrina do ser? Não seria possível supor a existência de descontinuidades que invalidariam a maior parte das formulações de *Théorie du sujet*? Por óbvio, a prudência suposta guiar uma pesquisa realmente compromissada com a análise exaustiva de seu objeto de estudo aconselha considerar essa hipótese com um pouco mais de apuro do que aquele que se nos faz acessível no breve espaço dessa conclusão. De qualquer modo, sem entrar ainda em atrito com as limitações da aludida brevidade, não seria difícil encontrar uma evidência para sustentar a hipótese levantada acima. Pois diz Badiou, em certo momento de *L'être et l'événement*:

Eu devo dizer que havia me colocado um pouco fora de prumo em *Théorie du sujet*, no que diz respeito ao tema da destruição. Eu sustentava ainda a ideia de um vínculo essencial entre destruição e novidade. Empiricamente, a novidade (política, por exemplo) acompanha-se de destruições. Mas é preciso ver que esse acompanhamento não está vinculado à novidade intrínseca, a qual é sempre, ao contrário, uma suplementação pela verdade. *A destruição é o efeito antigo da suplementação nova no antigo.* (...) Matar alguém sempre coloca em relevo o estado (antigo) de coisas, não pode ser um requisito da verdade (BADIOU, 1988, p. 446).

Afinal, o recuo ante à importância do tema da destruição sinaliza uma transformação de que ordem no pensamento de Badiou? Concedendo sem maiores problemas que não teremos aqui como estimar corretamente a magnitude dessa transformação, é de se imaginar, contudo, que, quando dessa proposta de pensar a verdade nos termos de uma suplementação, haveria uma grande chance de que o caráter pronunciadamente beligerante do marxismo houvesse sido

atenuado ou até mesmo colocado de lado. E, dando a impressão de corresponder por inteiro a essa expectativa, no livro que o filósofo publica logo depois de *Théorie du sujet* – a saber, *Peut-on penser la politique?* [*Pode-se pensar a política?*], que veio à luz em 1985 –, enxerga-se o marxismo como se este último houvesse sido arrastado para dentro de uma crise de tal maneira avassaladora que nada dele parece sobrar: “Da crise do marxismo, é preciso dizer hoje que ela é completa” (BADIOU, 1985, p. 25). Um tanto surpreendentemente, assim, nesse livro, Badiou comprova descolar-se de forma tão decisiva dos referentes estatais do socialismo que o filósofo pode acabar dando a impressão de ecoar as denúncias que o Ocidente já há algum tempo fazia contra o terror a campear na União Soviética, em especial porque na supracitada obra dois dos maiores nomes da “literatura de gulag” dão título a uma das subseções do livro: Aleksandr Soljenítsyn e Varlam Chalámov (Cf. BADIOU, 1985, p. 31). Seria preciso concluir, então, que o sujeito pensado por Badiou se desvinculou por completo das raízes materialistas que ele uma vez ousou buscar à radicalidade política do marxismo? Admitindo-se que o próprio sujeito dessa política tenha sofrido alterações mais ou menos significativas no decurso entre uma obra e outra, seria preciso estabelecer que a política dos comunistas estaria agora inteiramente baseada numa ideia, desaparecendo completamente, portanto, o cuidado quanto à sustentação prática que poderia colocá-la de pé sobre o chão da realidade? Ora, se bem que o espaço aqui não ultrapasse determinados limites, poderemos declarar firmemente pelo menos o seguinte: seja pouco ou muito tempo após a publicação de *Théorie du sujet*, o sujeito só se encontra verdadeiramente concernido na filosofia de Badiou quando há uma exceção imanente a um mundo.

Alguém poderia objetar que isso não passa de mais do mesmo: ao aceitar essa formulação, nos encontraríamos de todo entregues a mais um jargão filosófico, de onde não se sai, e que, por si só, nada produz. Um argumento que, de um ponto de vista materialista, de maneira alguma poderia ser tido como desimportante; a não ser, é claro, pelo detalhe de que a doutrina filosófica em questão não clama para si a posse ou bem a fabricação exclusiva de qualquer verdade: a obrigação da filosofia de reportar-se às verdades, obrigação que Badiou aceita de bom grado<sup>825</sup> e que ele pretende manter viva à revelia de muitos de seus contemporâneos, não vem a ser um salvo-conduto para que ela se excetue da realidade e permaneça confinada dentro das fronteiras de seu discurso, pois as verdades, muito embora sejam indiscerníveis como tais, não podem advir senão em meio às circunstâncias mundanas.

---

<sup>825</sup> Obrigação que ele aceita, sim, mas não sem torcê-la um tanto: contrariando a ortodoxia, fala-se de verdades, e nunca de uma verdade única.



A pergunta que faz as vezes de título do livro há pouco citado, “pode-se pensar a política?”, não entrega um direcionamento transcendental da investigação filosófica que então tem lugar: o que move essa obra não é o perguntar-se pelas condições *a priori* do exercício racional da política, e sim o indagar-se sobre uma prática política que a princípio se apresentava como impossível, mas cujo excesso real traz consigo uma nova consideração racional. Ou seja, para essa filosofia, como explicado na seção anterior desta tese, a prática tem sempre de ser entendida antecipar-se à reflexão. Mas, poderia ser questionado, advogar por essa precedência não conduziria diretamente ao materialismo o mais vulgar? Ao colocar a razão como que em segundo plano, Badiou não teria dissolvido o pensamento na matéria de uma infinidade de práticas irrefletidas? Pois bem, o risco no limite do qual a filosofia de Badiou se coloca a operar não é nenhum outro senão esse: dar testemunho da mundaneidade inescapável da matéria, sem lhe ceder, contudo, o excesso daquilo que acusa o advento do novo. Materialista, sim, mas nunca sem o referente do Real que são as verdades. Essa última palavra, que ainda se associa a um certo dogmatismo metafísico, com certeza não deixará de alarmar todos os que se veem tomados pelo medo simétrico, que é o de que o pensamento agora se queira como um perfeito substituto para os defeitos da realidade: como se precaver quanto à possibilidade de que a menção às verdades seja uma transigência, ainda que infinitamente sutil, com um idealismo que faria perder a razão de qualquer prática? Pela perspectiva que franqueiam tanto um quanto o outro ângulo de ataque, o filósofo é solicitado a se defender. Contudo, as objeções vindas de lados opostos, longe de provar a sua inconsistência, apontam para uma tensão dialética na filosofia de Badiou. E o desafio dessa filosofia, precisamente, é o de preservar uma tal tensão, ao mesmo tempo em que recusa que haja para ela uma solução a dar-se de maneira estritamente dialética. Declarar que a morte de alguém não pode ser um requisito da verdade não é o sinal de uma filosofia que doravante se pretende pura no exercício de sua razão a tal ponto que tenham sido removidos de seu horizonte todo conflito ou luta. Em vez disso, o que essa declaração indica é que a eliminação física de um inimigo não pode servir nunca como um parâmetro para o advento da verdade, ainda que o advento da verdade tenha de se fazer acompanhar, em seu processo efetivo, da superação absoluta da circunstância em que esses inimigos apresentam-se enquanto opostos um do outro. E, por essa razão, o sujeito do proletariado, se houver algum, não se pode pensar jamais como o simples contrário da burguesia: se ele nada mais faz que reproduzir, mesmo que de maneira invertida, os movimentos de seu inimigo, ele nada mais é que a sua imagem espelhada.

Até agora, a aparência é a de que quase tudo o que foi dito aqui não entra em real contradição com aquilo em que acreditam os velhos partidários do materialismo histórico e dialético: se essa é a pretensa novidade da filosofia de Badiou, ela se arrisca a ser uma geringonça um tanto inútil, sendo classificável, talvez, como uma ornamentada metralhadora que disparasse obviedades a esmo. Quem dentre eles duvida que o proletariado deve ser algo de radicalmente diferente da burguesia? Qual deles coloca em questão a precedência da prática sobre a reflexão? Há realmente entre eles alguém que ignore a importância de apreciar em toda a sua complexidade a relação tensa resultante da dialética entre matéria e pensamento? A seus olhos, na verdade, é a filosofia de Badiou que se torna suspeita, graças ao desapego que ela demonstra quanto à importância de uma solução estritamente materialista e dialética para os impasses que o marxismo continua a enfrentar: tendo contribuído para refojar a análise do sistema produtor de mercadorias no óleo requentado dos formalismos abstratos da estrutura, a suplementação por uma verdade proposta a partir de *L'être et l'événement* não ultrapassaria uma tentativa de tornar palatável um indigesto voluntarismo que nada mais faria senão prescrever à realidade o rigor de uma lógica inalcançável em sua pureza. Para eles, Badiou não seria muito mais do que um rebento anacrônico de Platão, incapaz como tal de furta-se ao mundo das ideias, não podendo evitar, assim, o alheamento manifesto nas insuficiências das matemáticas quando é questão de pensar a realidade da sociedade humana e a Razão na História. Mas, a propósito dessas pretensas insuficiências, a vantagem deve ser reconhecida estar do lado do filósofo francês: hoje em dia, que ciência há do mundo que não tenha sido renovada imensamente pelas matemáticas, de maneira mais ou menos direta<sup>826</sup>? Quantas relações inimagináveis para a dialética as matemáticas não puderam atestar em níveis os mais distintos da realidade, ao redescobrir esta última através de expedientes cada vez mais inventivos, distendendo os sentidos e as ideias em escalas que não precisam sequer guardar uma proporção imediata com o homem, que é aquele que dizem saber que sabe? A dialética havia ensaiado tornar evidente a sua pertinência na modernidade filosófica a partir de uma “ciência da experiência da consciência”; e a sua crítica materialista havia se disposto a devolver esse processo espiritual à sua efetividade chã, a ser compreendida então nos termos prosaicos

---

<sup>826</sup> É conveniente lembrar que se mantém ainda hoje o assombro causado pela “unreasonable effectiveness of the mathematics in the natural sciences” [“eficácia irracional das matemáticas nas ciências naturais”], tal como muito apropriadamente a enunciou Eugene Wigner na década de 1960 – eficácia que se faz acompanhar também de uma “unreasonable effectiveness of data” [“eficácia irracional dos dados”], os quais apresentam-se como eficazes para além de qualquer razoabilidade porque as matemáticas enriquecem desmesuradamente os experimentos científicos. Desse ponto de vista, se nos é permitido o jogo de palavras, a decisão de Badiou de encarar as matemáticas como discurso sobre o ser não parece ser assim tão *unreasonable*; ou, de outra parte, pode-se dizer que o que nela aparenta ser irracional responde, na verdade, a um problema com que tem de se haver a própria razão.

da relação entre o homem e a natureza. Mas como o homem pode conservar-se como um ser tão digno de atenção se, a partir das matemáticas, a natureza foi pensada em escalas tão distintas dele, numa desproporção tão evidente para com o seu corpo e a sua sensibilidade, a abarcar regras tão díspares e tão singulares em cada legislação descoberta a propósito de um novo campo de pesquisa científica que ela mesma, a natureza, não se compreende mais como uma ordem a que pudesse ser atribuível um propósito unívoco, nem que fosse negativamente?<sup>827</sup> O que é que poderia ainda restar de absoluto no homem em suas relações com isso que se denomina univocamente como “natureza” apenas por conveniência? O que justificaria, por exemplo, a excepcionalidade do capitalismo como um modo de produção único na história humana? Assim, não é o aspecto prático da tradição dialética que se torna questionável, mas a pertinência de situá-lo em referência à dobradiça conceitual em que se articulariam o homem e a natureza. Se a história humana encontra-se atravessada de uma série praticamente inumerável de outras razões que as matemáticas revelam em sua pertinência lógica a despeito da consciência que o homem possui sobre elas, é de se suspeitar que não haja uma real consistência no ato de falar de uma história *humana*.<sup>828</sup> E, nesse quesito, não é por acaso que a filosofia de Badiou tenha sucedido o estruturalismo, que havia se ocupado do homem na exata medida em que interrogava as leis inconscientes a reger o seu pensamento, leis que ele entendia serem analisáveis de acordo com um verdadeiro rigor matemático e que, como tais, não precisariam se referir a um desenvolvimento histórico que as condicionasse.

Depois do longo percurso que nos trouxe até aqui, estamos suficientemente avisados de que Badiou não é propriamente um estruturalista, e que ele tampouco se adequa aos parâmetros teóricos de pensadores seus contemporâneos que se dispuseram a investigar sob a perspectiva da diferença vários domínios inexplorados da história. Mas esse fato curiosíssimo, o de que ele seja um defensor da importância irredutível do absoluto num contexto em que a dispersão da história e da razão assumiu as suas configurações filosóficas mais drásticas e consequentes, não pode de maneira alguma ser considerado acessório. A afirmação do absoluto por parte de

---

<sup>827</sup> Com efeito, uma importante conclusão a que é levada a filosofia de Badiou é a de que a Natureza, considerada nessa pretensa unidade, não existe.

<sup>828</sup> Bem entendido, isso ocorre porque a caracterização de uma tal história como humana pressupõe uma relativa oposição ao domínio da natureza, a saber, a oposição que faz declarar natural toda efetividade em que a imagem do homem falta. Uma outra tentativa de recuperação do marxismo através da superação dessa dialética entre homem e natureza pode ser identificada em *O Anti-Édipo*, obra em que Deleuze e Guattari elogiam a compreensão imanente do capitalismo a que chegou Marx, mas não sem criticar o resquício de dialética que faria o pensador alemão inclinar-se à tendência de pensar toda necessidade natural, no âmbito humano, como uma falta. Cf. DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 532. Em direção contrária a essa solução, Badiou enveredará por outra crítica à dialética da natureza, porque, para ele, Deleuze e Guattari acabam sacrificando o heterogêneo da política em nome da exceção homogeneizante de uma filosofia da natureza. Cf. BADIOU, 1982, p. 303.

Badiou não revela uma atitude sectária ou intransigente no que diz respeito às novas perspectivas abertas pelo pensamento francês do século XX. Muito pelo contrário, a força singular de uma tal afirmação do absoluto se constitui em grande parte no assalto que a filosofia de Badiou se mostra capaz de realizar a esse pensamento. É certo que o filósofo não é realmente favorável a uma certa tendência presente nesse pensamento de a tudo metamorfosear em discurso, alquimia do verbo que, de seu ponto de vista, é tão infeliz em suas realizações quanto o teria sido Midas depois de receber a dádiva divina de transformar em ouro tudo o que tocava: com esse condão, o tesouro da teoria cresce a perder de vista, sem dúvida, mas é do lado da prática efetiva que os recursos e as perspectivas começam a escassear. No entanto, o filósofo nem por isso acredita que a realidade seja imediatamente acessível a um pensamento mudo: não é à toa que, em *L'être et l'événement*, ele tenha o cuidado de explicar que o que a sua filosofia pretende sustentar é que as matemáticas são o discurso do ser, em vez de pensar a realidade como sendo intrinsecamente matemática (Cf. BADIOU, 1988, p. 14). E, ao fazê-lo, o que o filósofo deseja é providenciar uma outra ocasião para que o materialismo e a dialética possam retornar à cena. Com efeito, esse pode ser reputado como um dos motivos pelos quais o tema da destruição perde força à medida em que Badiou progride em sua trajetória filosófica, uma vez que o próprio marxismo se encontrasse em ruínas na década de 1980, em contraste com o fervor revolucionário dos anos 60 e de parte dos 70: nesse contexto, a tarefa mais urgente tinha de ser muito obviamente a de interromper esse empilhamento de ruínas e recompor a força histórica do marxismo. Só que, para interromper um tal processo de destruição e recompor em seu lugar alguma outra coisa, seria preciso reconhecer em que é que havia constituído a verdadeira força histórica do marxismo. O que, para Badiou, implicava desapegar-se de uma vez por todas de suas aspirações científicas: apesar de as suas contribuições para a apreciação da história e da sociabilidade humanas não serem em nada desprezíveis, não é aí que residiria a verdadeira força do marxismo. A análise que Marx realizou do capitalismo, mais do que genial, se revelou em muitos aspectos profética. Ela conseguiu dar o devido relevo a uma lei do mundo humano que tem se tornado cada vez mais generalizada, e isso de forma contraditória, pois essa lei trai o seu caráter patológico por assentar-se na impossibilidade de uma universalidade verdadeiramente afirmativa: a lei em questão não é nenhuma outra senão aquela de acordo com a qual o capital, ao mesmo tempo em que pressupõe o trabalho vivo, o desvaloriza progressivamente, impossibilitando, com a

sua expansão, a integração de todo o gênero humano em sua crescente produção de riquezas.<sup>829</sup> O perigo que passou a assediar o marxismo, contudo, foi o de que, baseando-se no poder de predição dessa análise, estivessem como que encerradas as expectativas sobre o que poderia ou não advir de novo à sociedade humana: seja para afirmá-la ou para negá-la, a única possibilidade de a revolução proletária acontecer e prosperar seria em condições materiais e históricas favoráveis. Mas caberia perguntar: como manter a centralidade desse poder de predição depois de as matemáticas terem subvertido em tantos sentidos a estreita dialética entre homem e natureza imaginada por Marx, dialética que tem de ser percebida como estreita inclusive em razão da simplicidade matemática das leis que o pensador alemão havia dividido no funcionamento do capitalismo? Nesse sentido, como sustentar que o marxismo ainda se reporta à realidade da matéria e ao caráter histórico da dialética? Mesmo que ele tenha pretendido se desembaraçar desde o seu início das grandes questões metafísicas, essas não são perguntas que os seus partidários possam ignorar com a consciência tranquila – o que qualquer um pressente quando verifica que investigações teóricas que não pagam nenhum tributo à dialética não raras vezes reclamam com maior legitimidade as dimensões materialista e histórica do que o poderiam fazer vários marxistas ortodoxos. Por tudo isso é que Badiou deverá sustentar que a verdadeira força histórica do marxismo consistiu, não na descoberta absoluta sobre como as sociedades humanas produzem a si mesmas e a seu mundo, mas na sua capacidade de trazer algo de novo para as lutas políticas: somente através do vazio que essas lutas abriram e alargaram na realidade política é que a própria análise das condições materiais e históricas do modo de produção capitalista pôde adquirir a sua relevância. O que quer dizer que, bem antes de evidenciar a necessidade de uma reformulação científica, o que faria a crise do marxismo é a falta de uma contribuição efetiva para que se organize o sujeito de uma nova política.

Esse modo de proceder, que tem de causar espanto em muitos dos descendentes de Marx, começa a tomar corpo verdadeiramente em *Théorie du sujet*. Se essa obra contrasta com *Peut-on penser la politique?* por aparentar uma proximidade muito maior com uma certa configuração histórica do marxismo, e com *L'être et l'événement* por ainda conceder demasiada importância ao tema da destruição, a verdade, no entanto, é que ela estabelece o próprio eixo em referência ao qual essas diferenças poderão articular-se em sua lógica: o lugar dessas diferenças conceituais não se torna passível de inquirição sem uma nova teorização do sujeito.

---

<sup>829</sup> Apoiamo-nos aqui numa formulação de Paulo Arantes – o que não nos exime, claro, de possíveis equívocos que possamos ter cometido a respeito de seu alcance conceitual.

Ao que tudo indica, estaríamos de novo diante de um impasse em que nos coloca o platonismo de Badiou: como preferir a análise materialista e histórica da realidade humana em favor de um sujeito que não pode sequer ser discernido claramente em sua existência terrena? O equívoco, no entanto, continua sendo o de acreditar que, pela qualidade lógica que ela pretende restituir ao marxismo, a filosofia de Badiou se quer como um pensamento que concerne apenas às ideias, as quais, sendo formas eternas, pairariam majestáticas sobre os homens e a sua realidade. O teor dessa filosofia realmente contraria o historicismo em vários aspectos, como pudemos constatar mais de uma vez. O ponto, todavia, é que ela não o contraria para dissolver a realidade em um punhado de fórmulas abstratas, e sim porque ela se reporta a algo que excede todo condicionamento histórico. Com efeito, é esse o materialismo dialético que lhe franqueiam as matemáticas: uma equação certamente pressupõe uma escrita particular, bem como os meios materiais de sua consecução e a sociabilidade em que ela pode ser comunicada e fazer circular o seu *nonsense* quase que inequívoco; mas nem por isso a tal equação pode ser dita deprender a sua efetividade apenas desse seu condicionamento histórico. O advento da ciência moderna aponta justamente para a maneira como as matemáticas fazem valer esse excesso: elas não são demonstradas concernir ao Real por serem reconduzidas à sua estrita proporção com o mundo que as circunda, mas, isso sim, quando mais firmemente são pensadas na sua desproporção com qualquer coisa mundana.<sup>830</sup> Longe de tornar toda a realidade imediatamente comensurável ao cálculo, o que a filosofia de Badiou se propõe a sustentar é que a razão é colocada em causa verdadeiramente a propósito de um cálculo que se realiza em função de uma absoluta desproporção. E, também no que diz respeito à política, a tarefa dessa filosofia tem de ser a de cultivar a sensibilidade conceitual para uma tal desproporção, pensando, assim, uma nova lógica que permita ao sujeito historicizar a realidade em meio à qual ele irrompe. O que, evidentemente, não faria sentido algum sem uma referência à situação prévia em que se encontra o tal sujeito. A empresa filosófica de Badiou não necessariamente deve ser concebida como o completo avesso das séries várias e descontínuas que o pensamento da diferença fez ver em seu tempo, como se ela fosse em tudo cega para as incríveis descobertas de Foucault sobre o hospício ou sobre a prisão. Aquilo em que elas necessariamente discrepam é na sua maneira de conceber a relação entre pensamento e prática: confiando que a imersão completa na empiria do mundo não pode levar a nada de outro senão a uma desorientação

---

<sup>830</sup> É por isso que, em *L'être et l'événement*, a teoria dos conjuntos de Cantor é tomada como o discurso geral para referir o ser (e o não-ser). Não porque a teoria dos conjuntos seja o fundamento do mundo, mas porque ela torna designáveis todas estruturas e objetos matemáticos como “multiplicidades puras edificadas, de forma regrada, a partir do só conjunto vazio” – conjunto que, não por acaso, é esse elemento sem qualquer correspondente mundano. Cf. BADIOU, 1988, p. 12.

prática, Badiou acredita ser necessário manter a hipótese sobre uma prática que, em sua absoluta desproporção com um dado mundo, faz advir algo de realmente novo. Desse modo, não é nem um pouco problemático admitir que a incapacidade dos estados socialistas de superar os paradigmas ocidentais de vigilância e de punição serve como um bom indício da insuficiência real de suas políticas. Mas ela não serve como um verdadeiro critério para estabelecer o seu fracasso efetivo: um tal fracasso deve ser avaliado desde a referência a uma prática que é ela mesma afirmativa em sua universalidade, do contrário, o ato de constatar esse fracasso se reduz a negar a diferença que se individualiza em uma dada situação histórica.<sup>831</sup>

Nessa singular afirmação do universal, destaca-se um traço que tem de incomodar tanto os herdeiros da dialética quanto os seus opositores, a saber, o que convoca o nosso olhar a reconhecer uma espécie de ambivalência de Badiou em relação a Hegel: assim, para uns, ele aparenta afirmar o autor da *Ciência da lógica* somente para negá-lo logo em seguida; e, para os outros, ele nega o filósofo alemão apenas para afirmá-lo sem que ninguém o perceba. A perfeita simetria dessa oposição, a dar mostras de uma mesma desconfiança quanto a uma estratégia que ambos os posicionamentos têm de identificar como sub-reptícia, mais uma vez funciona como um indício de uma tensão dialética presente no pensamento aqui discutido. Mas, surpreendentemente, ela também funciona como um indício da presença de seu avesso: por um lado, é verdadeiro dizer que a dialética hegeliana de certa maneira encontra-se preservada na filosofia de Badiou; mas trata-se então de uma dialética conduzida até o ponto de sua cisão e da irrupção do que nela não é mais dialética, isto é, daquilo que não coincide propriamente com a imagem que a faz figurar enquanto trabalho do negativo.<sup>832</sup> Tal como em Hegel, a afirmação do novo não se dá sem uma negação que desencadeie um processo que de alguma maneira envolva uma universalidade. Mas, detalhe fundamental, para Badiou, essa afirmação não se dá *em razão* da negação do velho: a negação do velho é que providencia a ocasião para que o novo se apresente, mas, por si só, ela não é dotada da força de engendrar o seu oposto. O

---

<sup>831</sup> Ou seja, ela tende a se reduzir a uma política “negativa”, de mera resistência à opressão e à exploração existentes, apesar de (pretender) se concretizar como uma teoria positiva e imanente da multiplicidade do poder. Desse modo, à revelia de Foucault (mas nem sempre...), ela não deixa de criar miragens um tanto tolas, como a que faria ver uma sociedade mais livre no início do Renascimento pela suposta razão de que os loucos ali disporiam de uma nau que lhes concede a mobilidade das corredeiras, poupando-os, assim, da falsa liberdade que pretende lhes restituir o confinamento do hospital psiquiátrico. Da mesma forma, o marxismo, se adstrito completamente à crítica da economia política, não se pensa como nada mais que uma negação impotente: ele perde quase que toda a sua força crítica se a política a que ele aspira não passa da negação, não importa se abstrata ou determinada, do capitalismo.

<sup>832</sup> Aliás, como vimos, para Badiou, a própria filosofia de Hegel não coincide inteiramente com o trabalho do negativo. Com efeito, em *Peut-on penser la politique?*, o filósofo afirma que a matriz hegeliana deve submeter-se a uma divisão até o ponto em que a dialeticidade da dialética “(...) mostra ser uma doutrina do acontecimento, e não uma aventura regrada do espírito” (BADIOU, 1985, p. 84).

verdadeiramente novo, na perspectiva de Badiou, existe em função de uma desrazão relativamente ao velho: é próprio dele afirmar-se numa desmedida ou numa desproporção com o que havia antes de seu advento. E essa ambivalência só se mantém em sua consistência teórica graças ao operador lógico da *forcing*, o qual depreende do teor excessivo da teoria dos conjuntos a sua qualidade propriamente afirmativa e, desse modo, faz pensar a universalidade fora das coordenadas da totalidade de qualquer arranjo particular. Disso não resulta que as totalidades sejam horizontes que devam ser completamente recusados pelo pensamento racional, afinal, é impraticável não retornar a elas mais cedo ou mais tarde. Em vez disso, trata-se de ter bem claro que o que caracteriza uma verdade não é ela conformar-se a um todo, e sim a sua virtude de exceder quaisquer sejam as limitações da lei de composição estrutural deste último. Eis, portanto, a qualificação que advém à filosofia de Badiou devido ao assalto que ela pôde realizar ao pensamento francês do século XX: dispensando-se da maiúscula da História que a dialética hegeliana tencionava escrever para si, ele se propôs a descontinuar assim as antigas totalidades sem prescrever a amputação de uma série de incontáveis diferenças, mas, mais importante, sem descuidar do absoluto. Como dito, o mérito dessa filosofia não é o de manter-se cega para as muitas narrativas históricas em referência às quais os homens podem ser situados.<sup>833</sup> Antes, o seu mérito é o de assumir que, muito embora não seja possível situar-se em referência a uma única narrativa histórica, pois todas elas são necessariamente arranjos finitos e parciais, há algo de infinito que as excede e que as escande de maneira a periodizar sequências históricas irredutíveis às ficções sob as quais porventura elas tenham de se apresentar, porque nelas as verdades estariam atuantes. Com isso, a filosofia de Badiou subverte até mesmo Marx, que havia sugerido, em vários trechos de *O Capital*, que o modo de produção capitalista seria uma passagem obrigatória para a emancipação de toda a humanidade, raciocínio que não parece sustentar-se nem na etnologia e na ciência histórica mais recentes. E, assim, ela subverte uma tendência da própria dialética de evocar o eu como um dos momentos necessários do desenvolvimento espiritual que culminaria no Saber Absoluto: apesar de objetivar o descentramento desse eu, não é de se espantar que, para a dialética hegeliana, a liberdade política tivesse de se efetivar como a identidade nacional de um povo a concretizar-se, como tal, na totalidade de um Estado constitucional.<sup>834</sup> O que, de outra maneira,

---

<sup>833</sup> Narrativas tão várias e tão ambiciosas na afirmação de sua radical diferença, diga-se, que elas chegavam ao extremo de anunciar a desaparecimento do próprio homem como um desses pontos de referência.

<sup>834</sup> Mesmo que sejamos receptivos à argumentação de Susan Buck-Morss em *Hegel and Haiti* (Cf. BUCK-MORSS, 2009), nos vemos obrigados a dizer que continua a pesar uma grave limitação sobre a forma como o filósofo alemão concebe uma universalidade efetiva no campo da política: enxergar a Revolução Haitiana como um processo de alguma maneira integrado à marcha da história universal não previne Hegel de equivocarse quanto ao papel de sujeito assumido pelos escravos da antiga colônia francesa, afinal, o motivo para ele fazê-lo



no caso de Badiou, significa pensar uma universalidade que não esteja propriamente condicionada pelo desenvolvimento histórico do continente europeu ou mesmo por essa identidade completamente quimérica a que se dá o nome de Ocidente.<sup>835</sup>

O modo de proceder de Badiou, que a um olhar muito apressado ou desatento tem de tomar os contornos de um abominável idealismo, recupera aqui a sua incrível aptidão materialista e dialética: como antecipado, ao se deslocar relativamente aos critérios que se pretendiam científicos da análise materialista e histórica do capitalismo, ele se coloca em posição de perguntar sobre a verdadeira razão para que o marxismo tenha sido capaz de deixar as suas marcas em um certo processo de historicização da realidade material dos homens. É por essa razão que, em *Peut-on penser la politique?*, ele se aventura a rastrear aqueles que teriam sido os três principais sustentáculos do marxismo ao longo dos séculos XIX e XX, quais fossem, os que lhe providenciaram a proximidade com um movimento operário organizado, a criação de estados dirigidos por partidos comunistas e as lutas anti-coloniais de libertação nacional: “Através deles, encaminhava-se a convicção de que a História trabalhava no sentido da credibilidade do marxismo” (BADIOU, 1985, p. 29). Com justiça, então, os velhos partidários do materialismo histórico e dialético talvez indagassem: sem a credibilidade da História, o que preveniria o marxismo de se precipitar no simples nada? Dispondo-se a lhe dar uma resposta inusitada, contudo, a filosofia de Badiou, como já sabemos, dobra a aposta ao inverter o raciocínio: procurando amparar-se na totalidade de uma História, que é essa ideia inconsistente que não garante nenhuma universalidade, é que o marxismo ameaça precipitar-se no simples nada. E, indo além, o filósofo dá a ver que foi ao contradizer uma certa História, através da irrupção do sujeito político do proletariado em lugares um tanto distantes do centro do sistema de produção capitalista, que o marxismo pôde colocar em causa uma universalidade efetiva. Como é também pela divisão prática da validade lógica da *Aufhebung* hegeliana que o marxismo nasce, e sem a qual ele entra numa crise completa: assim como, em *Théorie du sujet*, o marxismo era dito ter começado com as insurreições operárias e populares das décadas de

---

poderia muito bem ser o de que esse povo bárbaro indicou ser capaz da política tal como a haviam praticado e pensado os europeus, habilitando-se, assim, a ingressar finalmente no curso do espírito. Em verdade, essa hipótese é respaldada por uma série de passagens em que Hegel demonstra ser favorável à empresa colonial dos europeus. Apreciada desse ponto de vista, essa limitação providencia uma oportunidade perfeita para se dar conta de como se manifesta uma possível insuficiência lógica dessa filosofia: nela, o radicalmente outro precisa ser mediado pelo mesmo, de sorte que a tensão entre universalidade e particularidade aparenta resolver-se em favor do primeiro dos termos, mas, em verdade, a camuflar a prevalência que insidiosamente assume o último deles.

<sup>835</sup> Isso fica mais ou menos indicado quando Badiou, remontando ao clássico motivo das três fontes das quais teria se originado o marxismo (quais sejam: economia britânica, política francesa e filosofia alemã), declara que elas teriam secado, e cogita a possibilidade de (re)encontrá-las em algo de heterogêneo a tudo o que possa ter registrado até então a tradição marxista. Cf. BADIOU, 1985, p. 62.

1830 a 1850 (Cf. BADIOU, 1982, p. 148), da mesma forma, em *Peut-on penser la politique?*, ele é visto precipitar-se numa crise terminal quando os estados socialistas, a certa altura transmutados em horizonte último da política comunista, deixam de servir como um dos referentes históricos para uma universalidade concreta (Cf. BADIOU, 1985, p. 48). Como se pode ver, a decisão axiomática de manter a hipótese sobre o advento de um sujeito político investido de universalidade não dispensa o filósofo de aguçar a sua sensibilidade para as circunstâncias materiais e as movimentações históricas com as quais ele se defronta: em verdade, ele é convocado a exercitar a sua atenção e a sua perspicácia com máximo rigor; e, realmente, ele o faz de tal maneira que, para declarar completa a crise do marxismo, não lhe é necessário nem mesmo esperar pela queda do muro de Berlin ou ainda pelo colapso final da União Soviética. Atentando aos singulares vislumbres éticos de Chalámov em seus penetrantes contos que têm como pano de fundo o confinamento de seu autor em Kolimá<sup>836</sup>; ou ainda à desvirtuação do Vietnã em sua conversão numa potência expansionista local; e, *last but not least*, à curiosa prova fornecida na Polônia da década de 80 quanto à atualidade política do movimento operário, o qual afirmava a sua força ao subtrair-se e contrapor-se ao marxismo-leninismo; por mais de uma via, como se pode constatar, Badiou faz ver que a auto-referência do marxismo a si mesmo não podia mais resultar em nada de outro senão no alheamento à sua destruição efetiva. A defesa do velho marxismo, a qual há muito não conta mais com qualquer “coragem do pensamento”, apoiava-se (como ainda apoia-se) em notórias falsidades, pois o que dele restava nada mais era que “(...) uma sobrevida estatal, uma aparelhagem de grandes partidos, de grandes sindicatos, politicamente monstruosa e filosoficamente estéril” (BADIOU, 1985, p. 54). Essa atitude meramente defensiva, a qual consiste em identificar-se com o objeto contra o qual os seus opositores reacionários alardeiam uma irredimível destruição histórica, fica ao largo das verdades a que o marxismo não pode deixar de se reportar se quiser dar lugar a qualquer força real de historicização. De sorte que, para Badiou, se houver a possibilidade de

---

<sup>836</sup> A partir desse referencial ético, compreende-se melhor a dupla referência a Chalámov e a Soljenítsyn em *Peut-on penser la politique?*: contrapondo um escritor ao outro, Badiou aponta como, diferentemente de Soljenítsyn, Chalámov não se serve dos campos de concentração para fazer uma “apologética do Mal” (BADIOU, 1985, p. 34). Com isso, ele dá a ver o oportunismo do Ocidente que, sem se importar com o caráter “cristão”, “nacional” e “antidemocrático” do autor de *Arquipélago Gulag*, aproveitou o seu livro para equivaler Stálin a Hitler, e a revolução a um crime (Cf. BADIOU, 1985, pp. 33 e 34). Por seu turno, em vez de enxergar em Stálin a encarnação do Mal e a provação da religiosidade do povo russo (Cf. BADIOU, 1985, p. 36), a ética que se divisa nos contos de Chalámov, longe de reduzir toda a questão seja à macro-escala do “sistema” ou à micro-escala do indivíduo, elege alguns pontos firmes e passíveis de transmissão em torno dos quais situar a experiência da prisão, como também verifica que o núcleo do problema consiste numa determinada organização de uma “produção social monstruosa” (Cf. BADIOU, 1985, p. 37) em que os “mal-feitores” [*truands*] assumem uma tal prerrogativa no cotidiano dos campos que, diante deles, vacilam todos os pontos firmes e passíveis de transmissão: o que quer dizer que, para Chalámov, “não é a política que permitiu os campos, mas sua ausência” (BADIOU, 1985, pp. 37 e 38).

recomposição do marxismo, ela só poderia ser a de um recomeço (ou *recommencement*) desde o qual realizar a assunção, por parte dos novos marxistas, da posição de sujeito que coloca em prática uma política capaz de dar prosseguimento à destruição imanente do velho marxismo (Cf. BADIOU, 1985, pp. 53 e 54).

A exigência desse recomeço não compreende como sua consequência lógica a anulação do que seria absoluto nos acontecimentos que terão periodizado a sequência histórica do velho marxismo. O que ela coloca em questão, antes, é a necessidade de dar-lhes continuidade seguindo os mesmos procedimentos inventados pelos revolucionários de outrora: tal como a invenção das geometrias não-euclidianas não prova a falsidade de tudo o que Euclides pensou, a colocar em evidência, em vez disso, que a prática consequente da geometria não precisa assumir como inquestionável o postulado das paralelas, trata-se, então, de poder recomeçar sob novas modalidades a fim de ser até mais fiel a esses acontecimentos do que o permitiam os antigos expedientes. Não chega a surpreender, portanto, que Badiou deplore, em *Peut-on penser la politique?*, a militarização dos conceitos a que se reduz toda política morta, cuja impotência empresta onipotência ao modelo da guerra (Cf. BADIOU, 1985, p. 104); ou ainda, que o Estado, a despeito de ser reconhecido como um “termo essencial do campo político”, seja considerado a-político pelo filósofo, isto é, como sendo incapaz enquanto tal de promover qualquer processo prático do pensamento (Cf. BADIOU, 1985, p. 109). Com isso, o filósofo pode até mesmo ler a contrapelo os grandes revolucionários, por exemplo, quando rememora, em *L'être et l'événement*, a insatisfação de Lênin e de Mao quanto à sequência política que houve para os acontecimentos nos quais eles próprios tomaram parte de forma decisiva:

Quase cinco anos depois da insurreição de outubro, Lênin, prestes a morrer, se desesperava com a permanência obscena do Estado. Mao, a uma só vez mais aventureiro e mais fleumático, constatava, depois de vinte cinco anos de poder e dez anos de ferozes tumultos da Revolução cultural, que, tudo somado, não se havia mudado grande coisa (BADIOU, 1988, p. 127).

Se se tornou evitável a confusão entre a indiscernibilidade das verdades e o poder de morte (Cf. BADIOU, 1988, p. 488), é porque *Théorie du sujet* começou por abandonar o horizonte estreito em que a relação de forças encerrava o pensamento dialético. Sustentar o gesto propriamente radical de Marx, que foi o de inaugurar a tradição do pensamento de uma política da não-dominância (Cf. BADIOU, 1985, p. 76), não se faz praticável sem que o proletariado permaneça subtraído a uma referência substancial. Um tal passo, que vimos Badiou avançar decisivamente em *Théorie du sujet* quando, em referência a um dado momento histórico, designava por

proletariado tanto o movimento da juventude escolarizada na China quanto os camponeses do Sul de Portugal (Cf. BADIOU, 1982, p. 89), deve antecipar-se à fixação de qualquer identidade de um grupo social: o verdadeiro sujeito dessa política de não-dominação não se deduz da totalidade do arranjo social no qual ele irrompe (Cf. BADIOU, 1985, pp. 86 e 87). Sob esse aspecto, a fixação do proletariado na identidade de uma classe operária só pode funcionar como uma ficção<sup>837</sup>: a saber, a ficção escatológica de acordo com a qual a classe trabalhadora, tendo sido trazida à existência pelo capitalismo, traria consigo a redenção apocalíptica deste último. E, para evitar a espera a que inevitavelmente se destina essa ficção, o exemplo de Lacan de levar até o limite uma nova política da verdade mostra-se fundamental: ainda que nada ensine sobre a verdade da política, o psicanalista faz discernir um novo sujeito na indiscernibilidade da verdade de um desejo que não se reduz a nenhuma identidade. Doravante, o sujeito a que se reporta um pensamento filosófico ainda preocupado com uma universalidade afirmativa não se pensa mais como uma encarnação no mundo, porque ele se “(...) encadeia a uma hipótese genérica quanto à existência de um procedimento em que a verdade circula sem ser representada” (BADIOU, 1985, p. 89). O que, por outra, quer dizer que essa verdade não admite um modelo propriamente cristão, como tampouco faz valer uma conciliação entre as potências terrena e divina de César e de Deus: dispensando-se das profecias, o pensamento dessa verdade se vota à atualidade dos acontecimentos trabalhadores e populares (Cf. BADIOU, 1985, pp. 105 e 106), tanto os passados, que ainda não se esgotaram em sua verdade, quanto aqueles pelos quais, mesmo sendo futuros, não cabe esperar, pois uns e outros nunca terão valido como verdadeiros acontecimentos senão através da prática efetiva de interrupção daquilo que no presente é repetição da barbárie da cultura.

\*\*

Se um detalhe aparentemente tão insignificante quanto o da imagem escolhida para estampar a capa de *Theórie du sujet* pode nos indicar algo a respeito desse incrível empreendimento conceitual, faremos uma última ponderação: considerando que a referida imagem representa Dante Alighieri numa espécie de desencontro último com a sua amada, Beatriz Portinari, diremos que, além da óbvia e até justa referência às angústias que o amor provoca, persistiria de todo modo o incômodo de que o sujeito continue sendo passível de confusão com o poeta aí figurado. Mesmo porquê, não se trata de qualquer poeta, e sim daquele que se tornou conhecido por sublimar o seu amor não-realizado em uma fictícia ascensão desde

---

<sup>837</sup> Cf. BADIOU, 1985, p. 14. É de se reparar no impulso lacaniano de Badiou ao falar em *fixion*, que faz equivocar assim o que é fixo com o fictício.

o Inferno até o Paraíso: na escolha dessa imagem, não estaria aberta a via para o pensamento de uma completa transfiguração discursiva da realidade, com a qual a filosofia francesa do século XX parece muitas vezes ter flertado? Em verdade, não teria qualquer cabimento declarar aqui que Lacan e Badiou são indiferentes à disposição de Dante de se deixar guiar por um poeta em sua travessia pelo Inferno: mais de uma vez, é à poesia e aos poetas que eles recorrem para dar continuidade às suas próprias caminhadas. Todavia, a poesia que os guia é aquela em que o verso se volta sobre o próprio vazio com que faz deparar a sua crise e se retorce até tocar o seu absoluto<sup>838</sup>: especialmente no caso de Badiou, mas também no de Lacan, é a arte rigorosa de Mallarmé que serve como parâmetro, arte no horizonte da qual se estabelece que do “Infinito se separam as constelações e o mar”.<sup>839</sup> Sem dúvida, não deixa de estar preocupado nessa predileção pela poesia uma característica nacional, a qual reflete-se também naqueles que o filósofo chama de os verdadeiros dialéticos franceses<sup>840</sup>, posto que, segundo Badiou, naquele país, a arte serviu a organizar a “postura de indecidibilidade em que o sujeito se articula ao acontecimento” (BADIOU, 1985, p. 90): uma vez que, entre eles, a filosofia houvesse sido impedida de alcançar o absoluto – tal como, em contrário, havia ocorrido entre os alemães –, o sujeito nunca logrou restituir a substancialidade de seu advento. Pois bem, o psicanalista nem atalha ao filósofo uma ascensão ao Paraíso das belas letras (sendo notório, aliás, que ele preferia torturar os seus leitores com dolorosos barroquismos), nem o condena à errância infernal num infundo deserto onde absolutamente inexiste o oásis de uma *Aufhebung*. Também ele tendo percebido que do Infinito se separam as constelações e o mar, a política de separação do grande Outro que a sua psicanálise tenciona promover não volta jamais a identificar o sujeito com o mundo circundante. Por sua vez, a *desideração* de Badiou – a um só tempo, arte de se subtrair à ação funesta dos astros e ação de concorrer para um desiderato – não poderia ter ocorrido sem esse caminho que lhe indica Lacan: é nesse encontro que a filosofia depara com um novo *hupokeimenon*, um que só se enuncia na desproporção absoluta com tudo o que existe de enunciado. Assim, parafraseando os versos que encerram a primeira parte da *Divina Comédia*, quando Virgílio finalmente conduz Dante para fora do Inferno, não hesitaremos em atribuir as

---

<sup>838</sup> Como nos recorda Roberto Calasso no capítulo 6 de *A Literatura e os Deuses*, cujo nome é “Mallarmé em Oxford”: em uma conferência ministrada na Inglaterra (conferência que se transformou no texto *La musique et les lettres* [A música e as letras]), após recapitular a circunstância histórica em que o verso francês passa a englobar tudo o que possa receber o nome de literatura e, em seguida, se livra do metro (argumento trabalhado em *Crise de vers* [Crise de verso]), Mallarmé declarou, como se a indicar o franqueamento de um limite absoluto que havia sido então transposto (quase que por meio de uma torção, note-se, como a palavra “verso” pode dar a entender), “*On a touché au vers*” [“Tocou-se no verso”] (Cf. CALASSO, 2004, pp. 89 – 91).

<sup>839</sup> Cf. MALLARMÉ, 1998, p. 483. Cf. BADIOU, 1985, p. 115.

<sup>840</sup> Que seriam, como dito na quarta parte desta tese, Blaise Pascal, Jean-Jacques Rousseau, Stéphane Mallarmé e Jacques Lacan.

seguintes palavras a Badiou, quem, em certo momento de sua trajetória intelectual, decidiu seguir Lacan em direção ao pensamento de um novo sujeito cujo brilho evanescente não se fixa jamais nas iluminuras através das quais um Deus qualquer desejasse assinar ao homem o seu destino constelado:

Tomamos esse caminho escondido  
ele e eu, para voltar ao claro mundo  
e, sem repouso algum mais consentido,  
subimos, ele primo e eu segundo,  
até surgir-nos essas coisas belas,  
que o céu conduz, por um vazio rotundo;  
saímos por ali, a *desver* estrelas<sup>841</sup>

---

<sup>841</sup> “Tomamos esse caminho escondido/ ele e eu, para voltar ao claro mundo/ e, sem repouso algum mais consentido,/ subimos, ele primo e eu segundo,/ até surgir-nos essas coisas belas,/ que o céu conduz, por um vazio rotundo;/ saímos por ali, a *rever* estrelas” (ALIGHIERI, 1998, pp. 229 e 230, versos 133 a 139 do *Inferno*).

## Referências bibliográficas

### Obras de Alain Badiou:

BADIOU, A. *Abrégé de métapolitique*. Paris: Éditions du Seuil. 1998.

\_\_\_\_\_. *A hipótese comunista*. Tradução: Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo editorial. 2012a.

\_\_\_\_\_. “Foucault: Continuity and Discontinuity” in *The adventure of french philosophy* (pp. 83 – 100). Londres: Verso Books. Tradução, edição e introdução: Bruno Bosteels. 2012d.

\_\_\_\_\_. “Human Rights Are the Rights of the Infinite: An Interview with Alain Badiou” in *Historical materialism* 20.4 (2012) 162-186. Entrevista conduzida por Anita Chari, Max Blechman e Rafeeq Hasan. 2012b.

\_\_\_\_\_. “Jacques Rancière’s Lessons: Knowledge and Power After the Storm” in *The adventure of french philosophy* (pp. 101 – 130). Londres: Verso Books. Tradução, edição e introdução: Bruno Bosteels. 2012d.

\_\_\_\_\_. *L’aventure de la philosophie française – depuis les années 60*. Paris: La fabrique éditions. 2012c.

\_\_\_\_\_. “L’autonomie du processus esthétique” in *Cahiers marxistes-léninistes*, n°12/13, pp. 77 – 89. 1966. Disponível em: <<http://adlc.hypotheses.org/archives-du-seminaire-marx/cahiers-marxistes-leninistes/cahiers-marxistes-leninistes-n1213-viii>>. Acesso em: 15 fev. 2017.

\_\_\_\_\_. *La relation énigmatique entre philosophie et politique*. Germina. 2011.

\_\_\_\_\_. “La subversion infinitésimale” in *Cahiers pour l’analyse*, vol. 9, pp. 118 – 137. 1968. Disponível em: <<http://cahiers.kingston.ac.uk/vol09/cpa9.8.badiou.html>>. Acesso em: 27 mar. 2017.

\_\_\_\_\_. *Le concept de modèle - Introduction à une épistémologie matérialiste des mathématiques*. Paris: François Maspero. 1972.

\_\_\_\_\_. “Le (re)commencement du matérialisme dialectique” in *Critique*, vol. 23, pp. 438 – 437. 1967.

\_\_\_\_\_. *L’être et l’événement*. Paris: Éditions du Seuil. 1988.

\_\_\_\_\_. “Le Siècle”, III (seminário). 2000/2001. Disponível em: <[http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/00-01.1.htm?fbclid=IwAR00q4tfvV8tfjuL1U-SxTTt\\_XXch3TSy5wWjhONYXj8G41ES4nmkNw3zc](http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/00-01.1.htm?fbclid=IwAR00q4tfvV8tfjuL1U-SxTTt_XXch3TSy5wWjhONYXj8G41ES4nmkNw3zc)>. Acesso em: 06 abr. 2020.

\_\_\_\_\_. *Logiques des mondes – L’être et l’événement*, 2. Paris: Éditions du Seuil. 2006.

- \_\_\_\_\_. *Manifeste pour la philosophie*. Paris: Éditions du Seuil. 1989.
- \_\_\_\_\_. “Marque et manque: à propos du zéro” in *Cahiers pour l'analyse*, vol. 10, pp. 150 – 173. 1969. Disponível em: <<http://cahiers.kingston.ac.uk/vol10/cpa10.8.badiou.html>>. Acesso em: 11 mar. 2017.
- \_\_\_\_\_. *Peut-on penser la politique?*. Paris: Editions du Seuil. 1985.
- \_\_\_\_\_. *São Paulo – a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo editorial. Tradução: Wanda Caldeira Brant. 2009b.
- \_\_\_\_\_. *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/ Editora UFRJ. Tradução: Maria Luiza X. de A. Borges. 1996.
- \_\_\_\_\_. *The adventure of french philosophy*. Londres: Verso Books. Tradução, edição e introdução: Bruno Bosteels. 2012d.
- \_\_\_\_\_. “The Current Situation on the Philosophical Front” in *The adventure of french philosophy* (pp. 1 – 18). Londres: Verso Books. Tradução, edição e introdução: Bruno Bosteels. 2012d.
- \_\_\_\_\_. “The Flux and the Party: In The Margins of *Anti-Oedipus*” in *The adventure of french philosophy* (pp. 171 – 189). Londres: Verso Books. Tradução, edição e introdução: Bruno Bosteels. 2012d.
- \_\_\_\_\_. *Théorie de la contradiction* in *Les années rouges*. Paris: Les Prairies Ordinaires. (1975)/2012e.
- \_\_\_\_\_. *Théorie du sujet*. Paris: Éditions du Seuil. 1982.
- \_\_\_\_\_. *Theory of subject*. Londres: Continuum. Traduzido do francês para o inglês por: Bruno Bosteels. 2009a.
- BADIOU & BALMÈS. *De l'idéologie* in *Les années rouges*. Paris: Les Prairies Ordinaires. (1976)/2012e.
- BADIOU, BELLASEN & MOSSOT. *Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne* in *Les années rouges*. Paris: Les Prairies Ordinaires. (1977)/2012e.
- BADIOU & ENGELMANN. *For a politics of the common good*. Cambridge: Polity Press. Traduzido do francês para o inglês por Wieland Hoban. 2019.
- \_\_\_\_\_. *Quel communisme? - Entretien avec Peter Engelmann*. Montrouge: Bayard Culture. 2015.
- BADIOU & HALLWARD. *D'une Théorie de la structure à une théorie du sujet: un entretien avec Alain Badiou*. 2007a. Disponível em: <<http://cahiers.kingston.ac.uk/interviews/badiou.html>>. Acesso em: 14 jan. 2017.
- BADIOU & THO. “The Concept of Model, forty years later: an interview with Alain Badiou” in *The Concept of model*. Re.press. 2007b. Disponível em: <[http://www.re-press.org/book-files/OA\\_Version\\_9780980305234\\_The\\_Concept\\_of\\_Model.pdf](http://www.re-press.org/book-files/OA_Version_9780980305234_The_Concept_of_Model.pdf)>. Acesso em: 24 jun. 2017.



## Obras de Jacques Lacan:

LACAN, J. “A agressividade em psicanálise” in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Vera Ribeiro. (1948)/1998.

\_\_\_\_\_. “A ciência e a verdade” in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Vera Ribeiro. (1966)/1998.

\_\_\_\_\_. “A coisa freudiana ou Sentido do retorno a Freud em psicanálise” in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Vera Ribeiro. (1956a)/1998.

\_\_\_\_\_. “A direção do tratamento e os princípios de seu poder” in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Vera Ribeiro. (1961)/1998.

\_\_\_\_\_. “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud” in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Vera Ribeiro. (1957a)/1998.

\_\_\_\_\_. “A psicanálise e seu ensino” in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Vera Ribeiro. (1957b)/1998.

\_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Vera Ribeiro. 1998.

\_\_\_\_\_. “Formulações sobre a causalidade psíquica” in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Vera Ribeiro. (1950)/1998.

\_\_\_\_\_. “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Vera Ribeiro. (1956b)/1998.

\_\_\_\_\_. “Intervenção sobre a transferência” in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Vera Ribeiro. (1952)/1998.

\_\_\_\_\_. “Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a 'Verneinug' de Freud” in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Vera Ribeiro. (1954)/1998.

\_\_\_\_\_. “Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia” in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Vera Ribeiro. (1951)/1998.

\_\_\_\_\_. Le Séminaire, 16: *D'un Autre à l'autre*. Edição Staferla 1968/69. Disponível em: <<http://staferla.free.fr/S16/S16.htm>>. Acesso em: 19 dez. 2018.

\_\_\_\_\_. Le Séminaire, 17: *L'envers de la psychanalyse*. Edição Staferla. 1969/70. Disponível em: <<http://staferla.free.fr/S17/S17.htm>>. Acesso em: 04 jul. 2019.

\_\_\_\_\_. Le Séminaire, 18: *D'un discours qui ne serai pas du semblant*. Edição Staferla. 1971. Disponível em: <<http://staferla.free.fr/S18/S18.htm>>. Acesso em: 05 mai. 2019.

\_\_\_\_\_. Le Séminaire, 19b: *Le savoir du psychanalyste*. Edição Staferla. 1971/72. Disponível em: <<http://staferla.free.fr/S19b/S19b.htm>>. Acesso em: 14 mai. 2019.

\_\_\_\_\_. Le Séminaire, 20: *Encore*. Edição Staferla. 1972/73. Disponível em: <<http://staferla.free.fr/S20/S20.htm>>. Acesso em: 22 mai. 2019.

\_\_\_\_\_. Le Séminaire, 21: *Les non-dupes errent*. Edição Staferla. 1973/74. Disponível em: <<http://staferla.free.fr/S21/S21.htm>>. Acesso em: 14 mai. 2020.

\_\_\_\_\_. Le Séminaire, 22: *R. S. I.*. Edição Staferla. 1974/75. Disponível em: <<http://staferla.free.fr/S22/S22.htm>> Acesso em: 13 set. 2019.

\_\_\_\_\_. “O aturdito” in *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Vera Ribeiro, Angelina Harari e Marcus André Vieira. (1973)/2003.

\_\_\_\_\_. “O estádio do espelho como formador da função do eu” in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Vera Ribeiro. (1949)/1998.

\_\_\_\_\_. *O mito individual do neurótico ou Poesia e verdade na neurose*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Claudia Berliner. 2008a.

\_\_\_\_\_. “Os complexos familiares na formação do indivíduo – Ensaio de análise de uma função em psicologia” in *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Vera Ribeiro, Angelina Harari e Marcus André Vieira. (1938)/2003.

\_\_\_\_\_. O Seminário, livro 1: *Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Betty Milan. 1986.

\_\_\_\_\_. O Seminário, livro 2: *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Marie Christine Laznik Penof com colaboração de Antonio Quinet. 1985a.

\_\_\_\_\_. O Seminário, livro 3: *As psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Aluisio Menezes. 2008b.

\_\_\_\_\_. O Seminário, livro 4: *A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Dulce Duque Estrada. 1995.

\_\_\_\_\_. O Seminário, livro 7: *A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Antonio Quinet. 2008c.

\_\_\_\_\_. O Seminário, livro 8: *A transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Dulce Duque Estrada. 1992.

\_\_\_\_\_. O Seminário, livro 10: *A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Vera Ribeiro e Angelina Harari. 2005.

\_\_\_\_\_. O Seminário, livro 11: *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: M. D. Magno. 1985b.

\_\_\_\_\_. O Seminário, livro 20: *Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: M. D. Magno. 1985c.

\_\_\_\_\_. “O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada” in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Vera Ribeiro. (1945)/1998.

\_\_\_\_\_. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Vera Ribeiro, Angelina Harari e Marcus André Vieira. 2003.

\_\_\_\_\_. “Para-além do ‘Princípio de realidade’” in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Vera Ribeiro. (1936)/1998.

\_\_\_\_\_. “Radiofonia” in *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Vera Ribeiro, Angelina Harari e Marcus André Vieira. (1970)/2003.

\_\_\_\_\_. “Seminário sobre 'A carta roubada’” in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Vera Ribeiro. (1957c)/1998.

\_\_\_\_\_. “Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956” in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Vera Ribeiro. (1956c)/1998.

\_\_\_\_\_. “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano” in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Vera Ribeiro. (1960)/1998.

\_\_\_\_\_. “Variantes do tratamento-padrão” in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Vera Ribeiro. (1955)/1998.

\_\_\_\_\_. “Televisão” in *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Tradução: Vera Ribeiro, Angelina Harari e Marcus André Vieira. (1974)/2003.

LACAN & GRANZOTTO. “Entretien de Jacques Lacan avec Emilia Granzotto à Rome”. 1974. Disponível em: <<http://aejcpp.free.fr/lacan/1974-11-21.htm>>. Acesso em: 11 ago. 2020.

### **Bibliografia geral:**

ADKINS & ADKINS. *Dictionary of roman religion*. Nova York: Facts on file, Inc. 1996.

ADORNO & HORKHEIMER. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Tradução: Guido Antonio de Almeida. 2006.

ADORNO, T. W. *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp. Tradução: Ulisses Vacante Razzari. 2013.

AGAMBEN, G. *Enfance et histoire - destruction de l'expérience et origine de l'histoire*. Paris: Éditions Payot et Rivages. Tradução do italiano para o francês: Yves Hersant. 2002.

ALIGHIERI, D. *A Divina Comédia*. São Paulo: Editora 34. Tradução: Italo Eugênio Mauro. 1998.

\_\_\_\_\_. *Vida nova* in *Retrato do amor quando jovem*. São Paulo: Companhia das letras. Tradução: Décio Pignatari. 2006.

ALTHUSSER, L. *Elementos de auto-crítica*, in *Posições I*. Rio de Janeiro: Edições Graal. Tradução: Antônio Roberto Neiva Blundi. 1978.

\_\_\_\_\_. “Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado (Notas para uma investigação)” in *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora. Tradução: Vera Ribeiro. 1996.

- \_\_\_\_\_. *Lire le Capital*, vol. I. Paris: François Maspero. 1973a.
- \_\_\_\_\_. *Lire le Capital*, vol. II. Paris: François Maspero. 1973b.
- \_\_\_\_\_. “Materialismo histórico y materialismo dialéctico” in *Cuadernos de Pasado y Presente*, vol. 8, pp – 37 – 61. Tradução do francês para o espanhol: José Aricó. Siglo XXI ediciones. México, DF. 1979.
- \_\_\_\_\_. *O Futuro é Muito Tempo*, seguido de *Os Fatos*. Tradução: Miguel Serras Pereira. Edições ASA. 1992.
- \_\_\_\_\_. *Política e história – de Maquiavel a Marx*. São Paulo: Editora Martins Fontes. Tradução: Ivone C. Benedetti. 2007.
- \_\_\_\_\_. *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte. 2005.
- \_\_\_\_\_. *The Humanist Controversy and other writings (1966-67)*. Londres: Verso Books. Traduzido do francês para o inglês: G. M. Goshgarian. 2003.
- AMSTER, P. *Apuntes matemáticos para leer a Lacan, vol. 1 – Topologia*. Buenos Aires: Letra Viva. 2010a.
- \_\_\_\_\_. *Apuntes matemáticos para leer a Lacan, vol. 2 – Lógica y teoría de conjuntos*. Buenos Aires: Letra Viva. 2010b.
- ANDERS, G. *Kafka: pró & contra – os autos do processo*. São Paulo: Cosac & Naify. Tradução, posfácio e notas: Modesto Carone. 2007.
- ANDERSON, K. B. *Marx at the margins - on nationalism, ethnicity, and non-western societies*. The University Chicago Press. 2010.
- ANDERSON, P. *Duas Revoluções – Rússia e China*. São Paulo: Boitempo editorial. Tradução: Hugo Mader e Pedro Davoglio. 2018.
- ANDRADE, C. D. *Poesia 1930-62 (de Alguma poesia a Lição de coisas)*. Edição crítica preparada por Júlio Castañon Guimarães. São Paulo: Cosac & Naify. 2012.
- ANDRADE, E. N. da C. “Isaac Newton” in *The World of Mathematics*, vol. I. Nova York: Simon and Shuster. 1956.
- ANDRADE, O. *Manifesto da Poesia Pau-brasil* in *Obras Completas de Oswald de Andrade*, volume VI, *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1978.
- ARANTES, P. *Formação e desconstrução - Uma visita ao Museu da Ideologia Francesa*. São Paulo: Editora 34. 2021.
- \_\_\_\_\_. *Hegel – a ordem do tempo*. São Paulo: Editora Hucitec/Polis. Tradução do francês para o português: Rubens Rodrigues Torres Filho. 2000.
- \_\_\_\_\_. “Hegel no espelho do Dr. Lacan” in *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. Organizado por Vladimir Safatle. São Paulo: Editora Unesp. 2002.

\_\_\_\_\_. *O fio da meada – Uma conversa e quatro entrevistas sobre Filosofia e Vida Nacional*. 1996/2021. Versão disponível em: <https://sentimentodadialetica.org/dialetica/catalog/book/108> .

\_\_\_\_\_. *O Novo Tempo do Mundo, e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo editorial. 2014.

\_\_\_\_\_. *Ressentimento da Dialética - Dialética e Experiência Intelectual em Hegel (Antigos Estudos sobre o ABC da Miséria Alemã)*. São Paulo: Editora Paz e Terra. 1996.

ARISTÓTELES. *De Anima*. São Paulo: Editora 34. Apresentação, tradução e notas: Maria Cecília Gomes dos Reis. 2006.

ARRIVÉ, M. *Linguistics and psychoanalysis – Freud, Saussure, Hjelmslev, Lacan and others*. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company. Traduzido do francês para o inglês por: James Leader. 1992.

AUBENQUE, P. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso editorial/Editora Paulus. Tradução: Marisa Lopes. 2003.

\_\_\_\_\_. *Le problème de l'être chez Aristote – essai sur la problématique aristotélicienne*. Paris: PUF. 1962.

BÁBEL, I. *O Exército de Cavalaria*. São Paulo: Cosac & Naify. Tradução e apresentação: Aurora Fornoni Bernadini e Homero Freitas de Andrade. 2006.

BACHELARD, G. *A epistemologia*. Lisboa: Edições 70. Tradução: Fátima Lourenço Godinho e Mário Carmino Oliveira. 2006.

\_\_\_\_\_. *A formação do espírito científico – contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Rio de Janeiro: Editora Contraponto. Tradução: Estela dos Santos Abreu. 2005.

\_\_\_\_\_. *A filosofia do não* in Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural. Tradução: Joaquim José Moura Ramos. 1979.

BALIBAR, E. *Citoyen sujet et autres essais d'antropologie philosophique*. Paris: PUF. 2011.

\_\_\_\_\_. "From Bachelard to Althusser: the concept of 'epistemological break'", *Economy and society*, vol. 7, n° 3, 207 - 237. Londres: Routledge. 1978.

\_\_\_\_\_. "L'anti-Marx de Michel Foucault" in *Marx & Foucault – lectures, usages, confrontations*. Paris: Éditions de la Découverte. 2015.

\_\_\_\_\_. *The philosophy of Marx*. Londres: Verso books. Tradução do francês para o inglês: Chirs Turner. 2007.

BALMÈS, F. *Ce que Lacan dit de l'être (1953 – 1960)*. Paris: PUF. 1999.

\_\_\_\_\_. *Dieu, le sexe et la vérité*. Toulouse: Éditions Érès. 2007.

\_\_\_\_\_. *Structure, logique, aliénation*. Toulouse: Éditions Érès. 2011.

BARSOTTI, B. "Le 'non-kantisme' de Bachelard: vers le sens transcendantal de la rupture épistémologique" in *Bachelard et l'épistémologie française*. Paris: PUF. 2003.

- BECKER, A. *What is real? - the unfinished quest for the meaning of quantum physics* (versão em Epub). Nova York: Basic Books. 2018.
- BEER, D. *The House of the Dead – Siberian Exile Under the Tsars* (versão Epub). Nova York: Alfred. A. Knopf. 2016.
- BELL, E. T. “The Prince of Mathematicians” in *The World of Mathematics*, vol. I. Nova York: Simon and Shuster. 1956.
- BENJAMIN, W. “As afinidades eletivas de Goethe” in *Ensaaios reunidos – escritos sobre Goethe*. São Paulo: Editora 34. Tradução: Mônica Krausz, Irene Aron e Sidney Camargo. 2009.
- \_\_\_\_\_. *Magia, arte, técnica e política* (Obras escolhidas, vol. I). São Paulo: Editora Brasiliense. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. 1987.
- BENSAÏD, D. “‘Na e pela história’ Reflexões acerca de Sobre a questão judaica” in *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo editorial. Tradução: Wanda Caldeira Brant. 2010.
- BIANCO & THO (organizadores). *Badiou and the philosophers – interrogating 1960s french philosophy*. Londres: Bloomsbury. 2013.
- BIERCE, A. *Dicionário do Diabo*. São Paulo: Editora Carambaia. Tradução e apresentação de Rogério Galindo. 2018.
- BORGES, J. L. *Ficções*. São Paulo: Companhia das Letras. Tradução: Davi Arrigucci Jr. 2007a.
- \_\_\_\_\_. *O fazedor*. São Paulo: Companhia das Letras. Tradução: Josely Vianna Baptista. 2008.
- \_\_\_\_\_. *O livro de areia*. São Paulo: Companhia das Letras. Tradução: Davi Arrigucci Jr. 2009.
- \_\_\_\_\_. *Outras Inquisições*. São Paulo: Companhia das Letras. Tradução: Davi Arrigucci Jr. 2007b.
- BOURGEOIS, B. *Hegel – les actes de l’esprit*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin. 2001.
- BOSTEELS, B. “Alain Badiou’s Theory of the Subject: The Recommencement of Dialectical Materialism” in *Lacan: Silent Partners*. Londres: Verso books. 2006.
- \_\_\_\_\_. *Badiou and politics*. Londres: Duke University Press. 2011.
- \_\_\_\_\_. “‘Pour le maoïste que je suis’”, posfácio a *Les années rouges*. Paris: Les Prairies Ordinaires. 2012.
- BRAUDEL, F. *Grammaires des civilisations*. Paris: Flammarion. 1993.
- BRECHT, B. *Histórias do Sr. Keuner*. São Paulo: Editora 34. Tradução: Paulo César de Souza. 2013.
- \_\_\_\_\_. *Poemas 1913 – 1956*. São Paulo: Editora 34. Seleção e tradução: Paulo César de Souza. 2000.

\_\_\_\_\_. *Poesia*. São Paulo: Editora perspectiva. Organização, tradução e introdução: André Vallias. 2019.

\_\_\_\_\_. *Vida de Galileu* in Teatro completo, vol. 6. São Paulo: Editora Paz e Terra. Tradução: Roberto Schwarz. 1999.

BRÉTON, A. *Nadja*. São Paulo: Cosac & Naify. Tradução: Ivo Barroso. 2007.

BOYER, C. *The History of the Calculus and its Conceptual Development (The Concepts of the Calculus)*. Nova York: Dover Publications. 1959.

BUCCI-GLUCKSMANN, C. “Lacan devant Aristote” in *Nos grecs et leurs modernes – les stratégies contemporaines d’appropriation de l’antiquité*. Paris: Éditions du Seuil. 1992.

BUCK-MORSS, S. *Hegel, Haiti and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press. 2009.

CALABRESE, S. “Wertherfieber, bovarismo e outras patologias da leitura romanesca” in *O Romance*, vol. 1: *A cultura do romance* (org. Franco Moretti). São Paulo: Cosac & Naify. Tradução: Denise Bottmann. 2009.

CALASSO, R. *A Literatura e os Deuses*. São Paulo: Companhia das letras. Tradução: Jônatas Batista Neto. 2004.

CALLOIS, R. *OEuvres* (edição estabelecida e apresentada por Dominique Rabourdin). Paris: Gallimard. 2008.

CAMPOS, A. *Poesia da recusa*. São Paulo: Editora Perspectiva. 2006.

CAMPOS, H. *Qohélet/O-que-sabe - Ecclesiastes (Poema sapiencial)*. São Paulo: Editora perspectiva. 2004.

\_\_\_\_\_. “O afreudisiaco Lacan na galáxia de lalíngua (Freud, Lacan e a escritura)” in *O segundo arco-íris branco*. São Paulo: Editora Iluminuras. 2010.

CAMPOS, CAMPOS & PIGNATARI. *Mallarmé*. São Paulo: Editora Perspectiva. 2006.

CAMPOS, CAMPOS & SCHNAIDERMAN. *Poesia russa moderna*. São Paulo: Editora Perspectiva. 2009.

CANFORA, L. *1914*. São Paulo: Edusp. Tradução: Aurora Bernadini. 2014.

CANGUILHEM, G. *Études d’histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin. 1970.

\_\_\_\_\_. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. Tradução: Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. 2009.

\_\_\_\_\_. “Sur l’Histoire de la folie en tant qu’événement” in *Le Débat/ 4* (número 41), pp. 37 – 40. 1986.

\_\_\_\_\_. *Vie et mort de Jean Cavailles*. Paris: Éditions Allia. 2004.

CARRIVE, L. “Lacan: la psychanalyse, la mathématique et l'impossible” in *Essaim*, 2012/1 (n 28), p 113 – 121. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-essaim-2012-1-page-113.htm#no23>>. Acesso em: 07 abr. 2019.

CASSIN, B (org.). *Dictionary of untranslatables – a philosophical lexicon*. Princeton: Princeton University Press. Tradução do francês para o inglês: Emily Apter, Jacques Lezra e Michael Wood. 2014.

\_\_\_\_\_. *Jacques le Sophiste – Lacan, logos et psychanalyse*. Paris: EPEL. 2012.

\_\_\_\_\_. “O ab-senso ou Lacan de A a D” in *Não há relação sexual - duas lições sobre o "O aturdito" de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editora. Tradução: Claudia Berliner. 2013.

CASSOU-NOGUÈS, P. *De l'expérience mathématique – Essai sur la philosophie des sciences de Jean Cavailles*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin. 2001.

CATALANI, F. *Filosofia moral no mundo do pós-guerra: estudo sobre Adorno*. Dissertação de mestrado defendida no departamento de filosofia da Universidade de São Paulo em 2019.

CATRON, NEWMAN & VOVELLE. “Frankenstein: les Lumères e et la Révolution comme monstre” in *Annales historiques de la Révolution Française*, número 292 (Abril-Junho de 1993), pp 203 – 211. 1993.

CAVAILLÈS, Jean. *Sur la logique et la théorie de la science*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin. 2008.

CAUX, L. F. “A ontologia como nova ideologia alemã: Adorno e a crítica da carência ontológica” in *Síntese*, Belo Horizonte, v. 47, n. 147, p. 93 – 122, Jan/Abr., 2020.

CÉSAIRE, A. *Discourse on colonialism*. Nova York: Monthly Review Press. Traduzido do francês para o inglês por Joan Pinkham. 1972.

CHAITIN, G. *Rhetoric and culture in Lacan*. Cambridge: Cambridge university press. 1996.

CHALÁMOV, V. *Contos de Kolimá*, 1. São Paulo: Editora 34. Tradução: Denise Sales e Elena Vasilevich. 2015.

CHECCHIA, M. A. *Poder e política na clínica psicanalítica*. São Paulo: Editora Annablume. 2015.

CHIESA, L. *The Not-Two – Logic and God in Lacan*. Cambridge: The MIT press. 2016.

CICERO, A. *A poesia e a crítica – ensaios*. São Paulo: Companhia das letras. 2017.

CLASTRES, P. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac & Naify. Tradução: Paulo Neves. 2014.

DA SILVA, J. J. *Filosofias da matemática*. São Paulo: Editora Unesp. 2007.

DARWIN, C. *A origem das espécies* (versão Epub). São Paulo: Editora Ubu. Organização, apresentação e tradução: Pedro Paulo Pimenta. 2018.

\_\_\_\_\_. *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. Cambridge: Cambridge University Press. 2009.



DE LA BARCA, CALDERÓN. *A vida é sonho* in *Teatro espanhol do século de ouro*. São Paulo: Editora Perspectiva. Tradução: Newton Cunha. 2012.

DE MOURA, M. M. *O mundo sitiado – A poesia brasileira e a Segunda Guerra Mundial*. São Paulo: Editora 34. 2016.

DE OLIVEIRA, F. *Crítica à razão dualista/ O ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo editorial. 2015.

DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. São Paulo: Editora Perspectiva. Tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes. 1974.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF. 1962.

\_\_\_\_\_. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Edições Minuit. 1968.

DELEUZE & GUATTARI. *O Anti-Édipo - Capitalismo e Esquizofrenia I*. Tradução: Luiz. B. L Orlandi. São Paulo: Editora 34. 2010.

DERRIDA, J. *La voix et le phénomène – introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF. 2009.

DEWS, P. "Althusser, Structuralism and the French Epistemological Tradition", in *Althusser – a critical reader*. Oxford: Blackwell Publishers. 1994.

DESCOMBES, V. *Modern french philosophy*. Cambridge; Cambridge University Press. Tradução do francês para o inglês: L. Scott-Fox e J. M. Harding. 1998.

DOSSE, F. *História do estruturalismo*, vol. I. Tradução: Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp. 1994a.

\_\_\_\_\_. *História do estruturalismo*, vol. II, *O canto dos cisnes, de 1967 a nossos dias*. Tradução: Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp. 1994b.

DUNKER, C. *Notas sobre a importância de uma teoria do valor no pensamento social laciano*. Revista "A Peste", n° 1, v1. 2009.

\_\_\_\_\_. *Ontologia negativa em psicanálise: entre ética e epistemologia*. Revista Discurso, n° 36. 2007.

DUNKER, PAULON & RAMOS. *Análise psicanalítica do discurso – perspectivas lacianas*. São Paulo: Estação das letras e cores. 2016.

EAGLETON, T. "A ideologia e suas vicissitudes no marxismo ocidental", in *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto. Tradução: Vera Ribeiro. 1996.

ELIOT, T. S. *Poesia*. São Paulo: Companhia das letras. Organização, tradução e posfácio de Caetano Galindo. 2018.

ELLMANN, M. *The Nets of Modernism – Henry James, Virginia Woolf, James Joyce and Sigmund Freud*. Nova York: Cambridge University Press. 2010.

ENGELS & MARX. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo editorial. Tradução: Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. 2007.

ENZENSBERGER, H. M. “Linguagem universal da poesia moderna” in *Com raiva e paciência – ensaios sobre literatura, política e colonialismo*. São Paulo: Editora Paz e Terra. Tradução: Lya Luft. 1985.

ERIBON & LÉVI-STRAUSS. *De perto e de longe*. Tradução: Léa Mello e Julieta Leite. São Paulo: Cosac & Naify. 2005.

FAUSTO, R. “Dialética e psicanálise” in *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise* (organizado por Vladimir Safatle). São Paulo: Editora Unesp. 2002.

\_\_\_\_\_. “dialética, estruturalismo, (pré)pós-estruturalismo” in *Dialética Marxista, Dialética hegeliana: a produção capitalista como produção simples*. São Paulo: Editora Paz e Terra/ Brasiliense. 1997.

\_\_\_\_\_. *Marx: lógica e política – Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*, tomo II. São Paulo: Editora Brasiliense. 1987.

\_\_\_\_\_. *Marx: lógica e política – Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*, tomo III. São Paulo: Editora 34. 2002.

FEENBERG & FREEDMAN. *When Poetry ruled the Streets – The French May Events of 1968*. Nova York: State University of New York Press. 2001.

FELÍCIO, V. L. G. *A imaginação simbólica nos Quatro elementos bachelardianos*. São Paulo: Edusp. 1994.

FERRARIN, A. *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press. 2004.

FERREIRA, F. “O valor ontológico do pensamento bachelardiano” in *Cronos*, Natal-RN, vol. 4., n. 1/2, p. 23 – 31, jan./dez. 2003. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/cronos/article/view/3264>>. Acesso em: 03 dez. 2020.

FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Editora Vozes. Tradução: José da Silva Brandão. 2007.

FLEGG, H. G. *From Geometry to Topology*. Nova York: Dover Publications. 2001.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas - uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Editora Martins Fontes. Tradução: Salma Tannus Muchail. 2000.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits I. 1954 – 1975*. Paris: Gallimard. 2001.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits IV. 1980 – 1988*. Paris: Gallimard. 1994.

\_\_\_\_\_. *Ditos & Escritos*, vol. IV: Estratégia, Poder-Saber. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária. Tradução: Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2006.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade – curso no Collège de France (1975 – 1976)*. São Paulo: Editora Martins Fontes. Tradução: Maria Ermatina Galvão. 2005.

\_\_\_\_\_. “Foucault répond à Sartre” in *Dits et écrits I. 1945 – 1975*. Paris: Gallimard. (1968)/2001.

\_\_\_\_\_. *Histoire de la sexualité*, vol. I. (*La volonté de savoir*). Paris: Gallimard. 1976.

\_\_\_\_\_. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Editora perspectiva. Tradução: José Teixeira Coelho Neto. 1978.

\_\_\_\_\_. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard. 1969.

\_\_\_\_\_. “Michel Foucault explique son dernier livre” in *Dits et écrits I. 1945 –1975*. Paris: Gallimard. (1969)/2001.

\_\_\_\_\_. *O governo de si e dos outros – curso no Collège de France (1982 – 1983)*. São Paulo: Editora Martins Fontes. Tradução: Eduardo Brandão. 2010.

\_\_\_\_\_. “Qui êtes-vous, professeur Foucault?” in *Dits et écrits I. 1945 –1975*. Paris: Gallimard. (1967a)/2001.

\_\_\_\_\_. “Réponse au Cercle d'Épistemologie” in *Cahiers pour l'analyse*, vol. 9, pp. 9 – 40. 1968. Disponível em: <<http://cahiers.kingston.ac.uk/vol09/cpa9.2.foucault.html>>. Acesso em: 21 mar. 2021.

\_\_\_\_\_. “Sur les façons d'écrire l'histoire” in *Dits et écrits I. 1945 –1975*. Paris: Gallimard. (1967b)/2001.

FRAISSE, J.-C. *Philia – la notion d'amitié dans la philosophie antique (Essai sur un problème perdu et retrouvé)*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin. 1974.

FRANCO, F. N. *A natureza das normas: o vital e o social na filosofia de Georges Canguilhem*. Dissertação de mestrado defendida no departamento de filosofia da Universidade de São Paulo em 2012.

FRASER, Z. L. "The Category of Formalization: From Epistemological Break to Truth Procedure", in *The Concept of model*. Re.press. 2007. Disponível em: <[http://www.repress.org/book-files/OA\\_Version\\_9780980305234\\_The\\_Concept\\_of\\_Model.pdf](http://www.repress.org/book-files/OA_Version_9780980305234_The_Concept_of_Model.pdf)>. Acesso em: 24 jun. 2017.

FREGE, G. *Lógica e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Edusp. Seleção, introdução, tradução e notas: Paulo Alcoforado. 2009.

\_\_\_\_\_. *Os fundamentos da aritmética – uma investigação lógico-matemática sobre o conceito de número* in *Os Pensadores*. São Paulo: Abril editorial. Seleção e tradução: Luís Henrique dos Santos. 1983.

FREUD, S. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)* (versão em Epub). São Paulo: Companhia das letras. Tradução Paulo César de Souza. 2011.

\_\_\_\_\_. *Más allá del principio del placer* in *Obras Completas – Sigmund Freud*, volumen XVIII. Buenos Aires: Amorrortu editores. Tradução do alemão para o espanhol: José L. Etcheverry. 2007.

\_\_\_\_\_. *Tótem y tabú* in *Obras Completas – Sigmund Freud*, volumen XIII. Buenos Aires: Amorrortu editores. Tradução do alemão para o espanhol: José L. Etcheverry. 2007.

GAGNEBIN, J. M. *Limiar, aura e rememoração – Ensaio sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34. 2014.

GARCIA, L. F. B. *Despertar do real: a invenção do objeto a*. Dissertação de mestrado defendida no departamento de filosofia da Universidade de São Paulo em 2015.

GILBERT, P. "Ereignis – Événement" in *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 59, Fasc. 4, A Herança de Heidegger: Heidegger's Heritage (Oct. – Dec., 2003), pp. 1023 –1049.

GRANGER, G. G. "Cavaillès et Lautmann, deux pionniers" in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 3002/3, Tome 127, n°3, pp. 293 – 301. 2002.

\_\_\_\_\_. *Formal thought and the sciences of man*. Boston: D. Reidel Publishing Company. Tradução do francês para o inglês: Alexander Rosenberg. 1983.

GOETHE, J. W. *Fausto – Uma Tragédia (primeira parte)*. Tradução: Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34. 2004.

GOLDENBERG, R. *Desler Lacan*. São Paulo: Instituto Language. 2018.

\_\_\_\_\_. *Psicologia das massas e análise do eu: solidão e multidão (coleção Para Ler Freud)*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira. 2015.

GOULD, S. J. *The mismeasure of man*. Norton & Company. 1996.

HADOT, P. *Qu'est-ce que la philosophie antique?*. Gallimard. Paris. 1995.

HAMBERGER, K. "La pensée objectivée" in *Cahiers de L'Herne*, n ° dos *Cahier de L'Herne* dedicado a Claude Lévi-Strauss, dirigido por Michel Izard. Éditions de L'Herne. 2004.

HEATH, Sir T. *A History of Greek Mathematics*, vol. I, *From Thales to Euclid*. Dover Publications. 1981.

HEGEL, G. W. F. *Cursos de Estética* (vol. I). Tradução: Marco Aurélio Werle. Edusp. São Paulo. 2001.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Editora universitária São Francisco/Editora Vozes. 2002.

\_\_\_\_\_. *Leçons sur la philosophie de la religion (troisième partie: la religion accomplie)*. Paris: PUF. Tradução do alemão para o francês: Pierre Garniron. 2004.

\_\_\_\_\_. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio* (terceira parte – a eticidade, terceira seção - o Estado). Tradução: Marcos Lutz Müller. Coleção Textos Didáticos – IFCH/UNICAMP (número 32). 1998.

\_\_\_\_\_. *Science de la logique – premier tome/premier livre (l'Être), édition de 1812*. Tradução do francês para o alemão: Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk. Éditions Aubier-Montaigne. 1972.

\_\_\_\_\_. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* (Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke - 18). Berlin: Suhrkamp. 1986.

HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70. Tradução: Maria da Conceição Costa. 2010.

- HEINRICH, M. *Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna: biografia e desenvolvimento de sua obra* (volume I: 1818 – 1841). São Paulo: Boitempo editorial. Tradução: Claudio Cardinali. 2018.
- HELLER-ROAZEN, D. *The Inner Touch – Archaeology of a Sensation*. Nova York: Zone Books. 2009.
- HOBBSAWM, E. *Era dos extremos – O breve século XX (1914 – 1991)*. São Paulo: Companhia das letras. Tradução: Marcos Santarrita. 2007.
- \_\_\_\_\_. *História do Marxismo*, vol. XI, "O marxismo hoje" (primeira parte). São Paulo: Editora Paz e Terra. Tradução: Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio N. Henriques. 1989.
- HOCHSCHILD, A. *O fantasma do rei Leopoldo – uma história de cobiça, terror e heroísmo na África Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras. Tradução: Beth Vieira. 1999.
- HOMERO. *Ilíada*, vol.I. São Paulo: Editora Benvirá. Tradução: Haroldo de Campos. 2002.
- HUSSERL, E. *Investigações lógicas*. Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa. Tradução: Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. 2007.
- HUXLEY, A. *Admirável mundo novo*. São Paulo: Editora Globo. Tradução: Lino Vallandro e Vidal Serrano. 2014.
- IANNINI, G. *Estilo e verdade em Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Editora Autêntica. 2013.
- INFANTE, G. C. *Corpos divinos*. Tradução: Josely Vianna Baptista. São Paulo: Companhia das letras. 2010.
- IVÁNOV, V. V. *Dos diários de Serguei Eisenstein e outros ensaios*. São Paulo: Edusp. Tradução: Aurora Fornoni Bernadini e Noé Silva. 2009.
- JACOB, F. *La logique du vivant - une histoire de l'hérédité*. Paris: Gallimard. 1970.
- JAMES. C. R. L. *The Black Jacobins – Toussaint l'Ouverture and The San Domingo Revolution*. Nova York: Vintage Books. 1989.
- JAKOBSON, R. *A geração que esbanjou seus poetas*. Tradução e posfácio: Sonia Regina Martins Gonçalves. São Paulo: Cosac & Naify. 2006.
- \_\_\_\_\_. *Huit questions de poétique*. Paris: Éditions de Seuil. 1977.
- \_\_\_\_\_. *Verbal art, verbal sign, verbal time*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Editado por Krystyna Pomorska e Stephen Rudy. 1985.
- JENNI, A. *A arte francesa da guerra*. São Paulo: Companhia das letras. Tradução: Eduardo Brandão. 2014.
- JOHNSON & MALABOU. *Self and emotional life – philosophy, psychoanalysis, and neuroscience*. Columbia University Press. 2013.
- JURANVILLE, A. *Lacan e a filosofia*. Roio de Janeiro: Editora Jorge Zahar. Tradução: Vera Ribeiro. 1987.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. Tradução: Manuel Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 2001.

KERVÉGAN, J.-F. *The actual and the rational - Hegel and Objective spirit*. Chicago: The University of Chicago Press. Traduzido do francês para o inglês por Daniela Ginsburg e Martin Shuster. 2018.

KLEIN, J. *Greek mathematical thought and the origin of algebra*. Nova York: Dover publications. Traduzido do alemão para o inglês por Eva Brann. 1992.

KOJÈVE, A. *Introduction to the reading of Hegel - lectures on the Phenomenology of Spirit*. Nova York: Cornell University Press. Tradução do francês para o inglês por James H. Nichols, Jr. 1980.

KOUVELAKIS, S. “Marx 1842-1844: de l’espace public à la démocratie révolutionnaire” in *Marx 2000* (org. Eustache Kouvélakis). Paris: PUF. 2000.

\_\_\_\_\_. *Philosophy and revolution – from Kant to Marx* (versão Epub). Londres: Verso books. Traduzido do francês para o inglês por G. M. Goshgarian. 2018.

KOYRÉ, A. *Études d’histoire de la pensée scientifique*. Paris: Gallimard. 1973.

LACLOS, C. *As relações perigosas*. São Paulo: Editora Globo. Tradução e posfácio: Carlos Drummond de Andrade. 2013.

LARUELLE, F. *Anti-Badiou*. Londres: Bloomsbury. Tradução do francês para o inglês: Robin Mackay. 2013.

LAWRENCE, D. H. “A propósito de ‘O amante de lady Chatterley’” in *O amante de lady Chatterley*. São Paulo: Companhia das letras. Tradução: Sergio Flaksman. 2010.

LEE, G. M. (org.). *Oxford Latin Dictionnary*. Londres: Oxford University Press. 1968.

LE BRUN, J. *Le pur amour – de Platon à Lacan*. Paris: Éditions du Seuil. 2002.

LE GAUFEY, G. “Lacan-Aristote, aller-retour” in *Nos grecs et leurs modernes – les stratégies contemporaines d’appropriation de l’antiquité*. Paris: Éditions du Seuil. 1992.

\_\_\_\_\_. *L’incomplétude du symbolique – De René Descartes à Jacques Lacan*. Paris: EPEL. 1996.

LEBRUN, G. “A ideia de epistemologia”, in *A filosofia e sua história* (pp 129 – 144). São Paulo: Cosac & Naify. Tradução: Maria Adriana Camargo Cappello. 2006.

\_\_\_\_\_. *A paciência do conceito – ensaio sobre o discurso hegeliano*. São Paulo: Editora Unesp. Tradução: Silvio Rosa Filho. 2000.

\_\_\_\_\_. “Hegel, leitor de Aristóteles” in *A filosofia e sua história* (pp 273 – 276). São Paulo: Cosac & Naify. Tradução: Raymundo Damasceno Assis. 2006.

\_\_\_\_\_. “O círculo dos círculos” in *O avesso da dialética*. São Paulo: Companhia das Letras. Tradução: Renato Janine Ribeiro. 1988.

\_\_\_\_\_. *L’envers de la dialectique - Hegel à la lumière de Nietzsche*. Paris: Éditions du Seuil. 2004.

\_\_\_\_\_. *Kant e o fim da metafísica*. Paris: Editora Martins Fontes. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2002.

\_\_\_\_\_. *O avesso da dialética – Hegel à luz de Nietzsche*. São Paulo: Companhia das letras. Tradução: Renato Janine Ribeiro. 1988.

LECOURT, D. *Marxism and epistemology – Bachelard, Canguilhem and Foucault*. Londres: NLB. Tradução do francês para o inglês: Ben Brewster. 1975.

LEGRAND, S. "Louis Althusser: mai 1968 et les fluctuations de l'idéologie". 2009. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2009-1-page-128.htm>>. Acesso em: 16 jan. 2018.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. 2008.

\_\_\_\_\_. *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução Mariano Ferreira. Petrópolis: Editora Vozes. 1982.

\_\_\_\_\_. "Introdução à obra de Marcel Mauss", in *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. 2003.

\_\_\_\_\_. *La Potière Jalouse* in *OEuvres*. Paris: Gallimard. (1985)/2008.

\_\_\_\_\_. "Les mathématiques de l'homme" in *Cahier de L'Herne* dedicado a Claude Lévi-Strauss, dirigido por Michel Izard. Paris: Éditions de L'Herne. 2004a.

\_\_\_\_\_. *O cru e o cozido*. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify. 2004b.

\_\_\_\_\_. *O pensamento selvagem*. Tradução: Tânia Pellegrini. Editora Papirus. 1989.

\_\_\_\_\_. "Raça e história" in *Raça e ciência I*. São Paulo: Editora Perspectiva. 1970.

\_\_\_\_\_. *Tristes tropiques* in *OEuvres*. Paris: Gallimard. (1955)/2008.

LÉVY, B. H. *As aventuras da liberdade – uma história subjetiva dos intelectuais*. São Paulo: Companhia das letras. Tradução: Paulo Neves. 1992.

LIMA, J. L. *Fascinacion de la memoria – textos inéditos de José Lezama Lima*. Havana: Editorial Letras Cubanas. 1993.

\_\_\_\_\_. *Paradiso*. Tradução: Josely Vianna Baptista. São Paulo: Estação liberdade. 2012.

LOCKE, J. *Ensaio político*. São Paulo: Editora Martins Fontes. Tradução: Eunice Ostrensky. 2007.

LONGUENESSE, B. *Hegel's Critique of Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press. Tradução do francês para o inglês: Nicole J. Simek. 2007.

LOSURDO, D. *Hegel, Marx e a tradição liberal – liberdade, igualdade, estado*. São Paulo: Editora Unesp. Tradução Carlos Alberto Fernando Nicola Dastoli. 1997.

LOWE, K. *Continente selvagem – O caos na Europa depois da segunda guerra mundial* (versão em Epub). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. Tradução: Rachel Botelho e Paulo Schiller. 2017.

LUKÁCS, G. *Lênin – um estudo sobre a unidade de seu pensamento*. São Paulo: Boitempo editorial. Tradução: Rubens Enderle. 2012.

MACHEREY, P. “A filosofia da ciência de Georges Canguilhem” in *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. Tradução: Luiz Otávio F. Barreto Leite. 2009.

\_\_\_\_\_. *In a materialist way – selected essays by Pierre Macherey*. Londres: Verso books. Tradução do francês para o inglês: Warren Montag. 1998.

MAIAKÓVSKI, V. *Poemas*. São Paulo: Editora Perspectiva. Tradução: Boris Schnaiderman, Augusto e Haroldo de Campos. 2008.

MALLARMÉ, S. *Igitur ou La folie d'Elbenhon* in *OEuvres complètes*, vol. I. Paris: Gallimard. 1998.

MANGO & PONTALIS. *Freud com os escritores*. São Paulo: Editora Três Estrelas. Tradução: André Telles. 2013.

MANIGLIER, P. “De Mauss a Claude Lévi-Strauss’, cinquenta anos depois: por uma ontologia maori” in *Cadernos de Campo*, nº 22, pp. 163 – 179. Tradução: Ian Packer. 2006a.

\_\_\_\_\_. *La Vie énigmatique des signes – Saussure et la naissance du structuralisme*. Paris: Léo Scheer. 2006b.

\_\_\_\_\_. “Manifesto por um comparatismo superior em filosofia” in *Veritas*, vol. 58, nº 2, pp. 226 – 271. Porto Alegre. 2013.

\_\_\_\_\_. “The Structuralist Legacy” in *History of Continental Philosophy*, vol. 7, *Post Structuralism (1980 – 1995)*, pp. 55 – 82. Acumen. 2009.

MARX, K. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo editorial. Seleção de textos, tradução e notas: Rubens Enderle. 2011.

\_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo editorial. Tradução: Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2005.

\_\_\_\_\_. *Liberdade de imprensa*. Porto Alegre: L&PM editora. Tradução: Claudia Schilling e José Fonseca. 2006.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo editorial. Tradução, apresentação e notas: Jesus Ranieri. 2004.

\_\_\_\_\_. *O Capital - crítica da economia política* (Volume I, Livro Primeiro: *O processo de produção do capital*, Tomo 1) in *Os Economistas*. São Paulo: Editora Nova Cultural. Tradução: Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 1996.

\_\_\_\_\_. *Os despossuídos – debates sobre a lei referente ao furto de madeira*. São Paulo: Boitempo editorial. Tradução: Nélio Schneider. 2016.



\_\_\_\_\_. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo editorial. Tradução: Nélio Schneider. 2010.

MATHERAT, P. “Des doubles parenthèses de Jacques Lacan et des triples d’Alain Didier-Weill”. 2007. Disponível em: <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/171176/filename/dbl-par-lacan.pdf>>. Acesso em: 09 mar. 2019.

METZGER, C. *A sublimação no ensino de Jacques Lacan – um tratamento possível do gozo*. São Paulo: Edusp. 2017.

MILLER, H. *Nexus*. Tradução: Sergio Flaksman. São Paulo: Companhia das letras. 2006.

MILLER, J. A. "Action de la scturure" in *Cahiers pour l'analyse*, vol. 9, pp. 93 – 105. 1968. Disponível em: <<http://cahiers.kingston.ac.uk/vol09/cpa9.6.miller.html>>. Acesso em: 09 mar. 2017.

\_\_\_\_\_. "La Suture (Éléments de la logique du signifiant)" in *Cahiers pour l'analyse*, vol. 1, pp. 37 – 49. 1966. Disponível em: <<http://cahiers.kingston.ac.uk/vol01/cpa1.3.miller.html>>. Acesso em: 10 mar. 2017.

MILNER, J. C. “De la linguistique à linguisterie” in *Lacan, l’écrit, l’image*. Paris: Flammarion. 2003.

\_\_\_\_\_. *Introduction à une science du langage*. Paris: Éditions du Seuil. (1989)/1995.

\_\_\_\_\_. *L’amour de la langue*. Lagrasse: Verdier poche. 2009.

\_\_\_\_\_. *Les Noms indistincts*. Lagrasse: Verdier poche. 2007.

\_\_\_\_\_. *Le périple structurel*. Lagrasse: Verdier Poche. 2008.

\_\_\_\_\_. *L’Oeuvre claire – Lacan, la science, la philosophie*. Paris: Éditions Seuil. 1995.

MONOD, J. *O acaso e a necessidade*. Tradução: Bruno Palma e Pedro Paulo de Sena Madureira. São Paulo: Editora Vozes. 1972.

MONTAG, W. *Althusser and his contemporaries – philosophy's perpetual war*. Durk University Press. 2013.

\_\_\_\_\_. "'The soul is the prison of the body': Althusser and Foucault, 1970 – 1975", *Yale french studies*, n° 88, *Depositions: Althusser, Balibar, Macherey, and the labor of reading*, 53 – 77. 1995.

MONZANI, L. R. & ORQUIZA DE CARVALHO, V. “Sobre as origens da concepção freudiana de ciências da natureza”. *Scientia Studia*, São Paulo, v. 13, n. 4, p. 781 – 809, 2015. Disponível em: <[http://www.scielo.br/pdf/ss/v13n4/2316-8994-ss-13-04-00781.pdf?fbclid=IwAR2ZmtnkBc66-ISKKYRLaVLwSO44fqmuYnlSNrnc\\_a\\_WWExtiW0i4HaNlfQY](http://www.scielo.br/pdf/ss/v13n4/2316-8994-ss-13-04-00781.pdf?fbclid=IwAR2ZmtnkBc66-ISKKYRLaVLwSO44fqmuYnlSNrnc_a_WWExtiW0i4HaNlfQY)>. Acesso em: 18 mai. 2019.

MOREL, G. *Sexual ambiguities – sexuation and psychosis*. Londres: Karnac Books. Traduzido do francês para o inglês por Lindsay Watson. 2011.

- NARCY, M. “Quels modèles, quelle politique, quels Grecs?” in *Nos grecs et leurs modernes – les stratégies contemporaines d’appropriation de l’antiquité*. Paris: Éditions du Seuil. 1992.
- NEGREIROS, D. “O Maquiavel de Lefort e a crítica ao idealismo democrático”. Dissertação de mestrado defendida no departamento de filosofia da Universidade de São Paulo em 2017.
- NEWTON, R. G. *Galileo’s Pendulum – From the Rhythm of Time to the Making of Matter*. Cambridge: Harvard University Press. 2004.
- NODARI, A. "A literatura como antropologia especulativa". Disponível em: <<https://revistadaanpoll.emnuvens.com.br/revista/article/viewFile/836/791>>. Acesso em: 05 fev. 2017.
- NOVALIS. *Pólen*. São Paulo: Editora Iluminuras. Tradução, apresentação e notas: Rubens Rodrigues Torres Filho. 2009.
- NUNES, B. “Heidegger e a poesia” in *Natureza Humana* (2)1: 103 – 127, 2000. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v2n1/v2n1a04.pdf?fbclid=IwAR0yh09mru74LAY71xZ8yn6aZao5bC6xcBZ7b7iBV4OoApXvZugQCY3xtgU>>. Acesso em: 13 mai. 2019.
- OGILVIE, B. *Lacan – a formação do conceito de sujeito (1932 - 1949)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor. Tradução: Dulce Duque Estrada. 1988.
- ONIAN, R. B. *The origins of european thought – about the body, the mind, the soul, the world time and fate*. Cambridge: Cambridge University Press. 2000.
- ORWELL, G. 1984. São Paulo: Companhia das Letras. Tradução: Alexandre Hubner e Heloisa Jahn. 2009.
- PARINAUD, A. *Gaston Bachelard (Coleção Grandes Biographies)*. Paris: Flammarion. 1996.
- PAZ, O. *O Arco e a Lira – O Poema. A Revelação Poética. Poesia e História*. São Paulo: Cosac & Naify. Tradução: Ari Roitman e Paulina Wacht. 2012.
- PEDEN, K. *Spinoza contra Phenomenology - French Rationalism from Cavailles to Deleuze*. Stanford: Stanford University Press. 2014.
- PERRONE-MOISÉS, L. *Inútil poesia*. São Paulo: Companhia das Letras. 2000.
- PIGLIA, R. *Os diários de Emilio Renzi, vol. I: Anos de Formação*. São Paulo: Editora Todavia. Tradução: Sérgio Molina. 2017.
- PIGNATARI, D. *Contracomunicação*. São Paulo: Ateliê Editorial. 2004.
- PIMENTA, P. P, G. "A antropologia na encruzilhada". Cadernos de filosofia alemã USP, n° 9. 2007. Disponível em: <[A antropologia na encruzilhada - Revistas USPhttps://www.revistas.usp.br > article > download](https://www.revistas.usp.br/article/download)>. Acesso em: 28 fev. 2017.
- \_\_\_\_\_. “O grande livro de Charles Darwin” in *A origem das espécies*. Organização, apresentação e tradução: Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Editora Ubu. 2018.
- PINHEIRO-MACHADO, R. “Posfácio: Rumo e Repressão” in *Duas Revoluções – Rússia e China*. São Paulo: Boitempo editorial. Tradução: Hugo Mader e Pedro Davoglio. 2018.

PRADO JR., B. "A educação depois de 1968, ou cem anos de ilusão" in *Alguns ensaios – filosofia, literatura, psicanálise*. São Paulo: Editora Paz e Terra. 2000.

\_\_\_\_\_. *Ipseitas*. Belo Horizonte: Editora Autêntica. 2017.

\_\_\_\_\_. Prefácio a *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac & Naify. 2014.

\_\_\_\_\_. *Presença e campo transcendental - consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp. 1989.

POLITZER, G. *Crítica dos fundamentos da psicologia: a psicologia e a psicanálise*. Piracicaba: Editora Unimep. 1998.

POSTONE, M. "The Holocaust and the Trajectory of the Twentieth Century" in *Catastrophe and Meaning – The Holocaust and the Trajectory of the Twentieth Century* (editado por Moishe Postone e Eric Santner. Chicago: The University of Chicago Press. 2003

POUND, E. *ABC da literatura*. São Paulo: Editora Cultrix. Tradução: Augusto de Campos e José Paulo Paes. 1990.

PROZOROV, S. "Biopolitics and socialism: Foucault, Agamben, Esposito" in *The Routledge Handbook of Biopolitics* (editado e organizado por Serguei Prozorov e Simona Rentea. Nova York: Routledge. 2017.

\_\_\_\_\_. "Why is there truth? Foucault in the age of post-truth politics". *Constellations*, n° 21, (pp 18 – 30). 2018. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/1467-8675.12396>>. Acesso em: 27 jul. 2020.

RABATÉ, J.-M. "O estranhamento de uma língua - os estilos do modernismo" in *O Romance*, vol. 1: *A cultura do romance* (org. Franco Moretti). São Paulo: Cosac & Naify. Tradução: Denise Bottmann. 2009.

RANCIÈRE, J. *O mestre ignorante – cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Editora Autêntica. Tradução: Lílian do Valle. 2011.

READER, K. A. *Intellectuals and the Left in France since 1968*. Londres: Palgrave Macmillan. 1987.

REIS, D. A. *A Revolução que mudou o mundo – Rússia, 1917*. São Paulo: Companhia das Letras. 2017.

RÉGUER, F. "Du poète et du psychanalyste: écouter la douleur, accueillir l'effet de la poésie". 2017. Disponível em: <<https://periodicos.ufop.br:8082/pp/index.php/raf/article/view/1009>>. Acesso em: 08 ago. 2019.

REGNAULT, F. *Dieu est inconscient - études lacanniennes autour de saint Thomas d'Aquin*. Dijon: Navarin éditeur. 1985.

RILKE, R. M. *Cartas a um jovem poeta*. São Paulo: Editora Globo. Tradução: Paulo Rónai. 2013.

RITTER, J. *Hegel and the French Revolution – Essays on the Philosophy of Right*. Cambridge: The MIT Press. Traduzido do alemão para o inglês por Richard Dien Winfield. 1984.

RONA, P. M. *A topologia na psicanálise de Jacques Lacan: o significante, o conjunto e o número*. Tese de doutoramento defendida na faculdade de psicologia da Universidade de São Paulo em 2010.

ROSANVALLON, P. *Le libéralisme économique - Histoire de l'idée de marché*. Paris: Éditions du Seuil. 1989.

ROSENBLATT, H. *The Lost History of Liberalism – From the Ancient Rome to the Twenty-First Century*. Princeton: Princeton University Press. 2018.

ROSENFELD, K. H. *Antígona, Intriga e Enigma - Sófocles lido por Hölderlin*. São Paulo: Editora Perspectiva. 2016.

ROSENZWEIG, F. *Hegel e o Estado*. São Paulo: Editora Perspectiva. Tradução: Ricardo Timm de Souza. 2008.

RUDA, F. "Badiou with Hegel: Preliminary Remarks on A(ny) Contemporary Reading of Hegel", in *Badiou and Hegel – infinity, dialectics, subjectivity*. Londres: Lexington books. 2015.

SAFATLE, V. *A paixão do negativo*. São Paulo: Editora Unesp. 2006.

\_\_\_\_\_. "Crítica da autonomia: liberdade como heteronomia sem servidão". 2019a. Disponível em: [https://www.academia.edu/41500412/Critica\\_da\\_autonomia\\_liberdade\\_como\\_heteronomia\\_sem\\_servid%C3%A3o?fbclid=IwAR372x1Qz2Fi0Fu6vPKY6Ld6SRZzYpFU8-RL91Mzt76Rzc5uR4RQvJOBdsQ](https://www.academia.edu/41500412/Critica_da_autonomia_liberdade_como_heteronomia_sem_servid%C3%A3o?fbclid=IwAR372x1Qz2Fi0Fu6vPKY6Ld6SRZzYpFU8-RL91Mzt76Rzc5uR4RQvJOBdsQ). Acesso em: 14 abr. 2020.

\_\_\_\_\_. *O circuito dos afetos*. São Paulo: Cosac & Naify. 2015.

\_\_\_\_\_. *Dar corpo ao impossível - O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Editora Autêntica. 2019b.

SALES, L. S. *Determinação versus subjetividade - apropriação e ultrapassagem do estruturalismo pela psicanálise lacaniana*. Tese de doutoramento defendida na faculdade de filosofia da UFSCar em 2007.

\_\_\_\_\_. "Estruturalismo – história, definições, problemas". 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/view/25371>. Acesso em: 05 fev. 2017.

SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Editora Cultrix. Tradução: António Chelini, José Paulo Paes. E Izidoro Blikstein. 2006.

SCHMITT, C. *A crise da democracia parlamentar*. São Paulo: Editora Scritta. Tradução: Inês Lobbauer. 1996.

\_\_\_\_\_. *O conceito de político/ Teoria do partizan*. Belo Horizonte: Del Rey Editora; Tradução: Geraldo de Carvalho. 2009.

SCHUBLA, L. "Structure, transformation et morphogénese ou le structuralisme illustré par Pascal et Poussin" in *Cahiers de L'Herne*, n ° dos *Cahier de L'Herne* dedicado a Claude Lévi-Strauss, dirigido por Michel Izard. Paris: Éditions de L'Herne. 2004.

SEDGWICK, S. S. *Hegel's Critique of the Subjective Idealism of Kant's Ethics*. *Journal of the History of Philosophy*, 26: 1 (1988: Jan), p. 89.

SHAKESPEARE, W. *Complete Works*. Londres: Macmillan. 2007.

\_\_\_\_\_. *Teatro Completo – volume 1: Tragédias e Comédias Sombrias*. Tradução: Barbara Heliodora. São Paulo: Editora Nova Aguilar. 2016.

SIMANKE, R. *Metapsicologia lacaniana – os anos de formação*. Curitiba: Editora UFPR. 2002.

SMITH, D. W. *Essays on Deleuze*. Edimburgo: Edinburgh University Press. 2012.

SOLER, C. *Les affects lacaniens*. Paris: PUF. 2011.

\_\_\_\_\_. *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Tradução: Vera Ribeiro. 2006.

\_\_\_\_\_. “O sujeito e o Outro II” in *Para ler o seminário 11*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar. Tradução: Dulce Duque Estrada. 1997.

SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Editora Autêntica. Tradução: Tomaz Tadeu. 2010.

SÓFOCLES. *Édipo Rei*. São Paulo: Editora Perspectiva. Tradução: Trajano Vieira. 2007.

\_\_\_\_\_. *Filoctetes*. São Paulo: Editora 34. Tradução, posfácio e notas: Trajano Vieira. 2009.

STAROBINSKI, J. *Les mots sous les mots – les anagrammes de Ferdinand de Saussure*. Paris: Gallimard. 1971.

STRAVAKAKIS, Y. *The Lacanian Left – Psychoanalysis, Theory, Politics*. Edimburgo: Edinburgh University Press. 2007.

STRAUSS, L. *Natural right and history*. Chicago: The University of Chicago Press. 1965.

\_\_\_\_\_. *An Introduction to Political Philosophy – Ten Essays by Leo Strauss*. Detroit: Wayne State University Press. 1989.

SUZUKI, M. “Le partage de l’Absolu” in *Revista Liminar*, 3(5), 67-90. 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.34024/limiar.2016.v3.9245>>. Acesso em: 19 fev. 2019.

\_\_\_\_\_. *O Gênio Romântico - crítica e história da filosofia em Friedrich Schlegel*. São Paulo: Editora Iluminuras. 1998.

THO, T. “The Good, the Bad and the Indeterminate: Hegel and Badiou on the Dialectics of the Infinite”, in *Badiou and Hegel – infinity, dialectics, subjectivity*. Londres: Lexington books. 2015.

TORRES FILHO, R. R. “Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula” in *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Editora Iluminuras. 2004.

\_\_\_\_\_. *O Espírito e a Letra – A Crítica da Imaginação Pura, em Fichte*. São Paulo: Editora Ática. 1975.

VERNANT, J.-P. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel. Tradução: Ísis Borges B. da Fonseca. 2002.

\_\_\_\_\_. “Édipo sem complexo” in *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. Tradução: Bertha Halpem Gurovitz e Hélio Gurovitz. Editora Perspectiva. São Paulo, SP. 2008.

VIDAL-NAQUET, P. “Ésquilo, o Passado e o Presente” in *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. Tradução: Bertha Halpem Gurovitz e Hélio Gurovitz. São Paulo: Editora Perspectiva. 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. 2002.

\_\_\_\_\_. “Filiação intensiva e aliança demoníaca” in *Novos estudos*, CEBRAP, 77, março 2007, pp. 91 – 126. 2007. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/nec/n77/a06n77.pdf>>. Acesso em: 25 out. 2020.

\_\_\_\_\_. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac & Naify. 2015.

\_\_\_\_\_. “O intempestivo, ainda”, in *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac & Naify. 2014.

VOIGT, A. F. "Um debate sobre a descontinuidade temporal: Fernand Braudel, Gaston Bachelard, Gaston Roupnel e Georges Gurvitch". Disponível em: <<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/568>>. Acesso em: 04 jun. 2017.

VUILLEMIN, J. *La philosophie de l'Algèbre, tome I: Recherches sur quelques concepts et méthode de l'Algèbre moderne*. Paris: PUF. 1962.

WALKER, N. “Freud and homeostasis” in *The British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 7, n 25, Sigmund Freud Centenary (May, 1956), pp. 61 – 72. 1956.

WALLERSTEIN, I. *The essential Wallerstein*. Nova York: The New Press. 2000.

WHITMAN, J. Q. *Hitler's American Model – The United States and The Making of Nazi Race Law*. Princeton: Princeton University Press. 2017.

WILDE, O. *De Profundis* in *The Works of Oscar Wilde*. Leicester: Gallery Press. 1987.

WILLER, C. “Magia, Poesia e Realidade: o Acaso Objetivo em André Bréton” in *O Surrealismo* (org. J. Guinsburg e Sheila Leirner). São Paulo: Editora Perspectiva. 2008.

WILLIAMS, E. *Capitalism and Slavery*. The Univeristy of North Carolina Press. 1994.

WILSON, E. *Axel's Castle in Literary Essays and Reviews of the 1920s & 30s*. Nova York: The Library of America. 2007.

WOOLF, V. *O valor do riso e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify. Organização, tradução e notas: Leonardo Froés. 2014.

WORMS & WUNENBURGER (coordenadores). *Bachelard & Bergson – continuité et discontinuité? Une relation philosophique au coeur du XX siècle en France*. Paris: PUF. 2008.

ZAFIROPOULOS, M. *Lacan et Lévi-Strauss – ou le retour a Freud (1951 – 1957)*. Paris: PUF. 2003.

ZAMBRANA, R. “Subjectivity in Hegel’s *Logic*” in *The Oxford Handbook of Hegel* (editado por Dean Moyar). Londres: Oxford University Press. 2017.

ZIZEK, S. *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo editorial. Tradução: Maria Beatriz de Medina. 2008.

\_\_\_\_\_. *Less than nothing – Hegel and the shadow of dialectical materialism*. Londres: Verso Books. 2012.

ZUPANCIC, A. *What is sex?*. Cambridge: The MIT Press. 2017.