



**PUC-SP**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO**  
**PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM PSICOLOGIA**  
**SOCIAL**

**Daniel Alves Teixeira**

**Lacan e a psicanálise no gesto platônico de Alain Badiou**

**São Paulo**

**2022**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO**  
**PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM PSICOLOGIA**  
**SOCIAL**

**Daniel Alves Teixeira**

**Lacan e a psicanálise no gesto platônico de Alain Badiou**

Dissertação apresentada ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como exigência parcial para a obtenção do título de MESTRE em Psicologia Social, sob orientação do Prof. Dr. Raul Albino Pacheco Filho.

**São Paulo**

**2022**

Autorizo a reprodução total ou parcial desta Dissertação de Mestrado, por processos de fotocopiadoras ou eletrônicos, exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, e desde que citada a fonte.

Assinatura: \_\_\_\_\_

Data: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_\_\_

E-mail: \_\_\_\_\_

**Daniel Alves Teixeira**

**Lacan e a psicanálise no gesto platônico de Alain Badiou**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como exigência parcial para a obtenção do título de MESTRE em Psicologia Social, sob orientação do Prof. Dr. Raul Albino Pacheco Filho.

Aprovada em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/2022.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Raul Albino Pacheco Filho (Orientador)  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Patrícia do Prado Ferreira  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

---

Prof. Dr. Gabriel Tupinambá  
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ-RJ)

**Dedico esta dissertação à Vanessa Medeiros, com quem tive a oportunidade de experimentar a veracidade da afirmação de Alain Badiou de que o afeto que assinala a presença do amor é a felicidade. Meu encontro contigo mudou profundamente minha vida e espero sempre te fazer tão feliz quanto você me faz.**

## **AGRADECIMENTO**

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — Brasil (CAPES) — Código de Financiamento 001. Número do processo: 88887.639726/2021-00.

*This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — Brasil (CAPES) — Finance Code 001. Process number: 88887.639726/2021-00.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à minha família, Vanderlei Alves Teixeira, Thais Alves Teixeira, Elena dos Anjos Pereira, Solange Lajunza, pelo amor, apoio e lições em momentos fundamentais. E, em especial, à minha falecida mãe, Regina Helena Vella Teixeira, que deixou traços eternos em minha existência e é parte fundamental do que sou ou espero ser.

Aos companheiros de LavraPalavra, Gabriel Landi Fazzio e Daniel Soares Mayor Fabre em especial, queridos amigos desde a Faculdade de Direito, com quem meu entusiasmo intelectual, que de outra forma poderia ser uma jornada solitária, encontrou caminhos e razões para se coletivizar através de nosso desejo compartilhado de manter a hipótese de uma sociedade verdadeiramente livre e igualitária. O entusiasmo que tenho pelo que construímos juntos até hoje só é comparável com as tarefas que temos à frente.

Agradeço também aos muitos amigos que fiz no Círculo de Estudos da Ideia e Ideologia, em especial Rodrigo Gonsalves, Gabriel Tupinambá, José Mauro Garboza Junior, Mario Senhorini, Patrícia Ferreira, Mayra Pinho, Hugo Gomes Peñaranda, Marcele Flores, Ramon Frias, Douglas Rodrigues Barros, Carine Sayuri Goto, Thiago Marques e muitos outros com quem descobri a importância e a dificuldade da tarefa de pensar e se organizar coletivamente, além de estabelecer laços de afeto e camaradagem que carregarei por toda vida.

Agradeço ao meu orientador, Raul Albino Pacheco Filho, pela acolhida e aconselhamentos, e a todos os companheiros do Núcleo de Psicanálise e Sociedade, por compartilhar suas experiências e conhecimentos.

Aos amigos Fábio Mourão Dutra, Pedro Henrique Ganzarolli José, Leandro Machado, agradeço o companheirismo e o amor a despeito de todas as nossas diferenças, sinal inequívoco de amizade verdadeira.

Agradeço também aos amigos de longa data, Conrado Conforti Binotti, cuja amizade é um permanente convite ao exercício da alteridade, Mariana Takahashi Maciel, com quem sempre troquei intensamente tanto ideias quanto afetos, Filipe Carvalho Leite e Daniela Kanashiro da Costa.

Agradeço especialmente a Rafael Almeida Lemos, irmão que a vida me deu, com quem minha própria história se confunde e se entrelaça e de quem admiro a inteligência, a

perseverança e a honestidade. Seja em momentos mais próximos ou mais distantes da vida, o amor fraterno que temos é uma fonte permanente de alegria e esperança para mim.

## RESUMO

TEIXEIRA, Daniel Alves. **Lacan e a psicanálise no gesto platônico de Alain Badiou**. 2022. 163f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

Neste trabalho buscamos primeiramente demonstrar as principais características do gesto platônico através do qual Alain Badiou pretendeu dar um novo passo na filosofia, contra a temática de seu fim, restaurando a possibilidade de a filosofia pensar o presente a partir das verdades que nele se apresentam e, assim, reconfigurar a relação Ser, Verdade e Sujeito de forma condizente com os desafios que a contemporaneidade impõe. Feito esse esboço geral, passamos então a analisar de forma específica quais foram as influências e a importância tanto do pensamento de Jacques Lacan quanto da própria psicanálise no gesto platônico de Badiou, o que, de forma refletida, demonstra também como Lacan e a psicanálise ganham novas facetas à luz de tal gesto. Tanto Lacan antifilósofo, como a psicanálise enquanto evento para o pensamento, deveriam ser pensados para que a filosofia — tida por muitos por acabada — ressurgisse à altura de nosso tempo. Entendendo que os exames de cunho psicanalítico ou crítico da obra de Alain Badiou são até o momento preponderantes, tentamos também evidenciar as potências do caminho inverso, buscando apresentar as novas possibilidades e desafios que o pensamento de Badiou e seu gesto platônico propõem ao pensamento psicanalítico em geral.

**Palavras-chave:** Alain Badiou. Jacques Lacan. Psicanálise. Filosofia. Verdade.

## ABSTRACT

TEIXEIRA, Daniel Alves. **Lacan and psychoanalysis in the Platonic gesture of Alain Badiou**. 2022. Dissertation (Master's Degree in Social Psychology) – Postgraduate Study Program in Social Psychology. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

In this work, we first seek to demonstrate the main characteristics of the Platonic gesture through which Alain Badiou intended to take a new step in philosophy, against the theme of its end, restoring the possibility of philosophy to think the present from the truths that are presented in it and thus reconfigure the relationship Being, Truth and Subject in a way that is consistent with the challenges that contemporaneity imposes. Having made this general outline, we then proceeded to analyze specifically what were the influences and the importance of both Jacques Lacan's thought and psychoanalysis itself in Badiou's Platonic gesture, which, in a reflective way, also demonstrates how Lacan and psychoanalysis gain new facets in the light of this gesture. Both anti-philosophical Lacan and psychoanalysis as an event for thought should be thought of so that philosophy — considered by many to be finished — would reemerge at the height of our time. Understanding that the psychoanalytic or critical examinations of Alain Badiou's work are so far preponderant, we also tried to highlight the powers of the inverse path, seeking to present the new possibilities and challenges that Badiou's thought and his Platonic gesture propose to psychoanalytic thinking in general.

**Keywords:** Alain Badiou. Jacques Lacan. Psychoanalysis. Philosophy. Truth.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1 — Esquema <math>\gamma</math> .....</b>	<b>44</b>
<b>Figura 2 — Esquema Função <math>H(x)</math> .....</b>	<b>152</b>

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>13</b>
<b>1 UM PASSO NA FILOSOFIA</b> .....	<b>24</b>
<b>1.1 O gesto platônico</b> .....	<b>24</b>
<b>1.2 As suturas</b> .....	<b>31</b>
<b>1.3 A filosofia ela mesma</b> .....	<b>35</b>
<b>1.4 Procedimento genérico: Breve descrição</b> .....	<b>46</b>
<i>1.4.1 O platonismo do múltiplo</i> .....	<i>47</i>
<i>1.4.2 A marca 0 e o excesso: Situação e Estado da situação</i> .....	<i>50</i>
<i>1.4.3 Sítios eventurais</i> .....	<i>55</i>
<i>1.4.4 O evento e a intervenção</i> .....	<i>57</i>
<i>1.4.5 O procedimento fiel</i> .....	<i>61</i>
<i>1.4.6 Verdade e genérico</i> .....	<i>64</i>
<i>1.4.7 Sujeito e forçamento</i> .....	<i>66</i>
<i>1.4.8 O inominável</i> .....	<i>69</i>
<b>2 O ATRAVESSAMENTO DE UMA ANTIFILOSOFIA</b> .....	<b>71</b>
<b>2.1 A identificação da antifilosofia</b> .....	<b>72</b>
<b>2.2 A antifilosofia de Lacan</b> .....	<b>76</b>
<b>2.3 As três inflexões dos matemas lacanianos</b> .....	<b>85</b>
<b>2.4 A localização do vazio e uma possível compossibilidade da filosofia e da psicanálise</b> .....	<b>91</b>
<b>3 A PSICANÁLISE E AS CONDIÇÕES DA FILOSOFIA</b> .....	<b>99</b>
<b>3.1 Psicanálise: Um procedimento genérico?</b> .....	<b>99</b>
<b>3.2 A singularidade dos procedimentos genéricos de cada condição da filosofia</b> .....	<b>105</b>
<b>3.3 Sobre a relação da psicanálise com a condição artística</b> .....	<b>109</b>
<b>3.4 Sobre a relação da psicanálise com a condição política</b> .....	<b>113</b>
<b>3.5 Psicanálise e a condição científica</b> .....	<b>118</b>
<b>3.6 Psicanálise e a condição amorosa</b> .....	<b>133</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>154</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>161</b>

## INTRODUÇÃO

Em primeiro lugar, consideramos importante ressaltar que, diante do próprio projeto apresentado para o Mestrado em Psicologia Social, esta pesquisa foi desenvolvida dando alguns passos para trás em relação à perspectiva inicialmente traçada. Isto porque o projeto inicial esboçou a pesquisa do que seria uma tentativa de lançar uma luz diferente sobre o Real lacaniano, não tanto a partir de sua inconsistência, no sentido de um real “inefável”, mas a partir de um pensamento de sua possível consistência partindo do pressuposto de que, para Alain Badiou, um “evento”<sup>1</sup>, embora traga algo do imponderável, traz também a possibilidade de sua consistência, que, no entanto, permanece subtraída ao conhecimento enciclopédico — o simbólico? — de uma situação. Tal pesquisa teria igualmente um foco sobre a questão da relação entre a psicanálise e a política, já que, a nosso ver, o estabelecimento de pontes muito diretas entre o Real — como falta ou furo — e a política contribuiria para uma certa posição ambígua da psicanálise em face dos problemas da organização política.

Entretanto, ao longo das investigações iniciais em que foram analisadas diversas obras ainda pouco conhecidas de Badiou — notadamente os seminários transcritos onde encontramos momentos de grande debate e controvérsia em torno da psicanálise —, tornou-se muito evidente que a aproximação do autor com a psicanálise e também com a obra de Jacques Lacan é fortemente multifacetada. Acreditamos ser praticamente impossível, assim como demasiado redutível, estabelecer uma linha única, ou um ponto de abordagem fundamentalmente mais relevante do que outros, nas muitas formas com que Badiou se aproximou de Lacan. Tratava-se por vezes de um diálogo, por vezes de uma travessia, outras de uma oposição e por vezes, ainda, de uma simples referência. Em alguns momentos Lacan era um antifilósofo cujas proposições acerca da antifilosofia deveriam ser abordadas, com todo rigor, pela própria filosofia. Em outros, era um pensador da psicanálise e, portanto, um teórico-prático de um processo vivo e em pleno andamento, e então a apreensão se dava enquanto um pensador imanente a seu campo. A filosofia abordaria, enquanto uma estrangeira em terras desconhecidas, as proposições que ele sugeria para esse campo e como elas poderiam interessar

---

<sup>1</sup> Nas traduções feitas para este trabalho, mantivemos a tradução de “*evenement*” para “evento”, tal como se tornou mais conhecido através das traduções de Maria Luiza X. de A. Borges e M. D. Magno para *O Ser e o Evento* e *Manifesto pela filosofia*, respectivamente. Recentemente, foi realizada pelo mestrando, conjuntamente com Rodrigo Gonsalves, uma nova tradução de *Manifesto pela filosofia* e de *Manifesto pela Filosofia 2*, em que se decidiu pela tradução por “acontecimento”. Como as duas obras destacadas, já traduzidas, serão bastante referenciadas nesta dissertação, decidimos manter a opção “evento”, primando pela homogeneidade da referência neste trabalho, especificamente.

a si própria — a filosofia. Havia também o Lacan enquanto único e fundamental continuador da meditação cartesiana. A despeito de sua antifilosofia, foi um dos poucos e certamente o mais fundamental continuador no século XX, a seu próprio modo, de uma teoria do sujeito realmente digna de tal nome. Esse era, para Badiou, o Lacan continuador da filosofia, a despeito do próprio Lacan.

Havia inclusive, para além de Lacan, uma abordagem da psicanálise como tal, enquanto pensamento de inauguração freudiana e que abriu qualquer coisa que, em muitos sentidos, ainda luta para se estabelecer: era a psicanálise, em sentido muito geral, enquanto evento que influenciou decididamente diversos filósofos e teóricos sociais de inúmeros campos ao longo do século XX.

Além dessas múltiplas facetas, uma outra questão que se mostrou relevante de ser tratada era o fato de que o pensamento de Alain Badiou dispõe de uma repercussão um tanto inferior ao de Lacan, cuja obra, principalmente no Brasil, é muito mais explorada e traduzida, e possui cânones de transmissão mais sólidos (até mesmo em função de seu enraizamento prático). Isso faz com que a maior parte das referências do debate se tratem de leituras lacanianas de Badiou, o que é bastante notório no exterior em alguns trabalhos de Slavoj Žižek e Alenka Zupančič, como *O objeto incômodo* e *What's sex?*, respectivamente, para ficar somente com alguns exemplos. No Brasil, trabalhos como os de Paulo Marcos Rona (*O significante, o conjunto e o número: A topologia na psicanálise de Jacques Lacan*), Norman R. Madarsz (*Genericidade e sexualidade: A teoria do sujeito genérico em Badiou*) e Wanderley Magno Carvalho e Oswaldo França Neto (*O sítio e o evento que deram origem à psicanálise*), também tratam de uma abordagem psicanalítica de Badiou. Uma importante exceção — ainda que de fundo psicanalítico, mas apropriando-se mais diretamente de conceitos de Badiou —, é o trabalho de Gabriel Tupinambá, *The Desire of psychoanalysis*, e este será referenciado nesta dissertação. Não que não houvesse questões interessantes em tais trabalhos, muito pelo contrário, porém, em sua maioria, eram tentativas de uma leitura de Badiou a partir de Lacan e da psicanálise, enquanto no projeto desta pesquisa era proposto, se possível, tornar Lacan e Badiou mais compatíveis, tendo por centro a questão do Real.

Às diversas facetas com que Badiou abordou a obra de Lacan, ao fato de que algumas das principais referências do debate partiam de uma base lacaniana para dialogar com Badiou, somou-se a evidência de que a referência central do debate proposto, a noção de Real, era de difícil localização em Badiou. Havia, certamente, uma boa quantidade de referências ao termo, mas ele era de fato essencial, ou, ao menos, tão essencial quanto parece ser em Lacan?

Que o Real de Lacan ressoa na obra de Badiou, não temos dúvida, mas qual era exatamente sua posição, ou sua função, se de fato existia? Diante do quê, durante as pesquisas preparatórias, restou bastante evidenciado que as aproximações entre as obras dos dois autores requerem, inevitavelmente, a análise do próprio projeto filosófico de Alain Badiou. De fato, as aproximações abruptas — ainda que em face de conceitos ou ideias caros a ambos, como a questão do Sujeito, da Verdade e do Real, sem que se tenha uma boa constituição da grande diferença que marca os respectivos projetos e premissas dos autores — tornam o verdadeiro entendimento do que está em questão praticamente impossível. Pior, corre-se o risco de transformar o debate em uma série de argumentos e contra-argumentos “metafísicos”, nos quais os autores se tornam caricaturas de si mesmos, debatendo em posições que, pensamos, não fazem jus a um ou ao outro.

Diante de tudo isso, e considerando que o presente trabalho se pretendia um diálogo com psicanalista e pesquisadores críticos em torno da obra de Badiou, pareceu-nos de suma importância uma espécie de planificação do modo pelo qual este abordou Lacan e a psicanálise — expondo seus pontos mais fundamentais, suas principais discordâncias e as zonas de possível convergência que o próprio autor levantava, explorando elementos de textos separados entre si — para possibilitar uma aproximação mais nítida do pensamento de Alain Badiou, como também para evidenciar sua visão bastante específica e, pensamos, potencialmente proveitosa da psicanálise e da obra de Lacan. Desenvolver as diferentes camadas que a leitura de Badiou permitia acerca de Lacan e da psicanálise, apresentá-las de modo que possibilitasse tanto uma compreensão do empreendimento absolutamente singular de Badiou na filosofia como de suas possíveis repercussões para a psicanálise, mostrava-se um trabalho que tanto promove o debate quanto possibilita que futuramente fios específicos, agora um tanto desembaraçados do prodigioso debate em que estavam entrelaçados, tal como uma possível noção de Real em Badiou, fossem explorados em maiores detalhes. Decidimos, portanto, trazer à luz o que fosse a perspectiva especificamente badiouniana de Lacan e da psicanálise, o mais fielmente possível, tanto para encorajar pensamentos nesse sentido quanto para estabelecer referências mais concretas e organizadas.

Por outro lado, essa planificação não poderia pretender abranger toda a obra de Badiou que, podemos dizer, encontrou um acabamento mais completo muito recentemente com o lançamento de seu último grande tratado filosófico, *Imanência das verdades*, em 2018. É bastante reconhecível que o diálogo com o pensamento de Lacan e a psicanálise percorrem toda a sua obra, e as transformações nessa relação poderiam inclusive redundar em uma pesquisa

própria bastante interessante. Mas, para o espírito de sistematização ou esclarecimento que se apresentava, era preciso pensar em um recorte, um fragmento do percurso de Badiou que se mostrasse, ao mesmo tempo, importante para o próprio e para sua relação com a psicanálise e com Lacan. Esse recorte foi encontrado naquilo que Badiou chamou de “gesto platônico”. Este “gesto”, de fato, é um momento de extrema importância na obra do autor, e podemos situá-lo razoavelmente no tempo.

Isso porque, primordialmente, há entre os anos de 1975 e 1979 uma primeira série de seminários de Badiou, posteriormente publicada com o nome de *Teoria do Sujeito*, onde ele explorou teses e questões proeminentes para a filosofia, como a questão do sujeito, da lógica, da matemática, da dialética, entre outras. É um momento de extrema criatividade, com abordagens muito interessantes e produtivas de diversos pensadores como Hegel, Marx, e o já bastante comentado Lacan, mas essa obra, vista a partir das obras posteriores de Badiou, apresenta um momento um tanto inicial e explorador. Assim, passados alguns anos desses seminários, em seu seminário sobre o “infinito”, ministrado entre os anos de 1984 e 1985, Badiou afirmou acreditar que a filosofia deveria encontrar uma nova configuração — que ele não sabia dizer qual era — para que pudesse encontrar uma figura contemporânea de si mesma:

Para preparar uma mutação formal da filosofia da qual não faço a menor ideia, exceto que estou convencido de sua necessidade. Estou convencido de que a filosofia joga em parte sua existência contemporânea nessa questão. Mas isso será recusando o bataclã pseudo-modernista. Certamente podemos lidar com a questão declarando que a filosofia não é mais das formas, mas das imagens, ou mesmo que ela é a mesma coisa que literatura. Na minha opinião, é na manutenção absoluta da filosofia que reside o seu futuro, mas isso, por meio de uma mutação formal. (BADIOU, 2016, p.178, tradução nossa).

Nesse mesmo seminário, Badiou chega a definir a filosofia enquanto discurso sobre o Ser, mas que tal discurso deveria se sustentar de um ponto real, em exceção ao Ser, que recebe o nome de sujeito (BADIOU, 2016). A tarefa seria, então, encontrar nos discursos filosóficos um ponto de impasse em sua análise do Ser, que seria, por sua vez, o ponto de Real onde a questão do sujeito poderia ser verdadeiramente apreendida naquele discurso. Um certo impasse em relação à questão do ser, que o discurso filosófico buscaria escamotear de formas muitas vezes extremamente mirabolantes, evidenciaria assim o real daquele discurso, seu ponto de impasse. Essa definição é, evidentemente, uma profunda influência daquilo que Lacan chamou de “formalização”, noção que está certamente entre aquelas do pensamento lacaniano que mais irá inspirar e aparecer em Badiou.

Tal definição, no entanto, foi expressamente retratada na introdução de *O Ser e o Evento*, onde Badiou diz que, após a *Teoria axiomática do sujeito*, permaneceu por alguns anos sob a influência de uma tese ainda “logicista” (BADIOU, 1996b), que deveria ser abandonada em prol de uma nova orientação em relação às matemáticas, ao que representava a matemática para a filosofia. As matemáticas serão então tomadas por pensamento do ser-enquanto-ser, e essa reorientação está no coração do gesto platônico. É assim que, com a publicação de *Manifesto pela filosofia* naquele mesmo ano de 1988, Badiou irá expor, na forma mesmo de um manifesto, ou seja, com todo o peso de uma “declaração”, sua proposta para uma configuração contemporânea da filosofia que, ao final das contas, não era nada mais do que um passo na configuração tal como ela havia sido proposta por Platão. Trata-se de um gesto que retoma o modo pelo qual Platão inventou uma configuração de pensamento a que podemos dar o nome de “filosofia”. Se em 1985 Badiou buscava uma “mutação formal” para a filosofia que possibilitasse sua continuidade contemporânea, em 1988 essa mutação foi delineada como um passo em sua configuração inicial tal como fundada por Platão. O gesto platônico foi aquele através do qual Badiou entendeu que a filosofia poderia “retomar o seu caminho na contemporaneidade”, e inaugurou um período de notória produtividade e criatividade no pensamento de Alain Badiou. O seminário ministrado entre os anos de 1988 e 1989, chamado *Verdade e Sujeito*, foi amplamente dedicado à conceituação e exploração desse gesto platônico que devolve a possibilidade de uma continuação da filosofia, contra aqueles que proclamavam o seu fim, e o próprio *O Ser e o Evento*, talvez o livro mais conhecido de Badiou até hoje, trazia em intensidade ímpar a complexidade da nova teoria do sujeito e da verdade que eram parte fundamental do gesto platônico.

O gesto platônico é então um marco reconhecido pelo próprio Badiou, a partir do qual ele podia propor uma nova figura na filosofia, na forma de “um passo a mais”, como diz. Um passo — pois se tratava de avançar, uma vez mais — na configuração de pensamento que Platão havia inaugurado. O século XX havia sido, sustenta Badiou, radicalmente antiplatônico, no que foi exemplar e inaugurante o caso de Friedrich Nietzsche, que buscava os meios de curar a Europa Ocidental da “doença Platão”. O antiplatonismo de Nietzsche, que era também uma forma de antifilosofia, precisava então ser revertido para que a filosofia encontrasse, naquilo que Platão havia fundado como uma configuração de pensamento, uma possibilidade de continuação.

Aquilo que Platão havia reconhecido em seu tempo e que se tratava de retomar é: 1) que a filosofia tem por centro a noção de Verdade. Contra os sofistas, Platão reconhecia a necessidade de identificar o Verdadeiro, sua racionalidade e seu acesso pelo pensamento, estabelecendo assim éticas e princípios que sustentam um pensamento que possa agir em persecução ou orientado pela Verdade; 2) Platão identificou também que as verdades não eram produzidas pela filosofia, e que era preciso então buscá-las em procedimentos em que os efeitos das verdades fossem reconhecíveis. São as “condições da filosofia” o amor, a política, a ciência e a arte. E; 3) A filosofia deveria então ser um lugar onde as verdades de seu tempo encontrariam um espaço de reflexão e pensamento, sem a pretensão de unificá-las, ou mesmo de produzir uma melhor do que outras. A filosofia deveria produzir uma configuração de pensamento que orientasse, de modo geral, os procedimentos que lhe são exteriores, postulando um espaço de “compossibilidade” para verdades díspares.

É possível argumentar ou inquirir se tal configuração da filosofia era de fato aquela que o próprio Platão pretendeu fundar. Mas o que Badiou sustenta é que essa foi a configuração em pensamento através da qual a filosofia ocidental preparou um espaço de pensamento acerca da Verdade e de seus procedimentos. Ela, acima de tudo, reconhecia o “há verdades”, fundamental para a oposição ao sofista que, hoje tal como nos tempos de Platão, domina o cenário filosófico. Através dessa configuração que remonta a Platão, o dispositivo filosófico, há muito soterrado por anos de antifilosofia e suturas — situações em que uma das condições toma o lugar de pensar o verdadeiro da filosofia e das outras condições, como veremos adiante —, torna-se novamente reconhecível, e poderia então prosseguir através das seguintes indagações: que verdades existem hoje na ciência, na arte, na política e no amor? Como pensar uma configuração da filosofia que esteja à altura dessas verdades? De tal forma, a verdade, no dispositivo platônico proscrito pelos antifilósofos e sofistas do século XX e que tratava-se de reativar, poderia ser repensada em sua multiplicidade e apreendida de acordo com seus procedimentos efetivos.

Baseado nessa configuração da filosofia e a partir das verdades que o amor, a política, a ciência e arte veiculavam, era igualmente possível repensar uma nova articulação daqueles que são os principais eixos da filosofia: o Ser, a Verdade e o Sujeito. De que forma esses eixos poderiam ser configurados para que a filosofia ofertasse um pensamento à altura das verdades atuais? O que essas verdades exigiam do pensamento filosófico para que este pudesse oferecer um espaço de acolhimento dessas mesmas verdades? De certa forma, a filosofia havia sido interdita porque a Verdade era um conceito impossível. Sua pretensão à verdade era ou uma

figura megalomaniaca (responsável por verdadeiros desastres humanitários) ou uma quimera metafísica. Contra essa perspectiva, Badiou entendeu que ao repetir o movimento pelo qual Platão colocou a filosofia sob condição de procedimento exterior, reconhecendo que as verdades efetivas eram produzidas em outros pensamentos, um novo passo na história das relações entre Ser, Verdade e Sujeito tornava-se possível. Para uma nova configuração dessa relação, construída a partir das verdades das condições, ele deu o nome de “procedimento genérico”.

Tendo esse gesto platônico como eixo de gravidade, nosso trabalho focou em demonstrar, o mais precisamente possível, de que modo a psicanálise e a obra de Lacan participaram do gesto platônico com que Badiou buscou fundamentar um novo passo na filosofia. Tratava-se de assumir esse gesto para que a forma como Lacan e a psicanálise ali apareceram fosse evidenciada. Ao assim fazer, além da planificação da obra de Badiou que entendemos bastante relevante para ampliação do debate com a psicanálise e com os analistas, apresenta-se também uma espécie de convite para que o gesto seja assumido, para que tanto a filosofia quanto a psicanálise apareçam dentro de uma configuração que, embora inaugurada por Platão, foi obscurecida pelo antiplatonismo e pela antifilosofia. Ressaltar a importância e a centralidade do gesto platônico era também uma forma de buscar uma suspensão momentânea da antifilosofia da psicanálise para que, no período mesmo de um gesto, pudesse ser vislumbrado aquilo que um passo na filosofia tinha para dizer sobre a psicanálise e, então, após a revelação do que o gesto descortina, pudéssemos voltar às querelas que, afinal, não deixam de ser constitutivas não só da filosofia mas do pensamento enquanto tal, porém agora mais cientes do que o gesto de Badiou representava.

Ao tomar esse gesto enquanto um impulso, buscamos também circunscrever seu limite por volta de 1998. Isso não porque o gesto platônico encontre em tal momento um fim e nem mesmo uma modificação substancial, mas, antes, uma espécie de assentamento ou acomodação. O livro *Breve tratado de ontologia transitória*, de 1988, traz um balanço das proposições ontológicas de Badiou e enfrenta algumas críticas que lhe foram direcionadas. Ele delineia uma diferença entre lógica e matemática, como também entre o ser e a existência, que serão o centro de seu segundo tratado maior de filosofia, *Lógicas dos mundos*. O seminário ministrado entre 1996 e 1998, *Teoria axiomática do sujeito*, também traz considerações que remetem à um balanço dos temas de *O Ser e o Evento*, como a questão do nome-do-evento que, veremos, é muito importante durante o período que exploramos e nesse seminário é severamente

repensada<sup>2</sup>. Aí é preparado o que em *Lógica dos mundos* será chamado de “teoria formal do sujeito”, em que Badiou adiciona, além do sujeito fiel de *O Ser e o Evento*, as possibilidades do sujeito reativo e do sujeito obscuro. Esses dois livros nos serviram como referência para o assentamento do gesto platônico, que entra em um momento no qual o gesto propriamente dito já tinha tido lugar e tratava-se então de acomodar seus efeitos. Procuramos, assim como dissemos, situar-nos ao máximo no momento em que o gesto performa uma decisão no pensamento e uma declaração manifesta, assumindo as consequências de pensar a partir daquilo que se instaurou como princípios e axiomas.

O trabalho foi, então, estruturado em três partes, de acordo com aquilo que se mostrava essencial no gesto platônico, tanto em relação ao pensamento de Badiou quanto à psicanálise. A primeira é inteiramente dedicada a esclarecer o gesto platônico enquanto tal, e isso a partir de dois aspectos: um primeiro, que ocupa dois capítulos da primeira parte, em que o gesto platônico é aprofundado em sua configuração na relação entre a filosofia e suas condições, tanto de maneira geral como em relação ao momento atual e a figura própria da filosofia daí resultante. A filosofia enquanto tal, sua relação com as condições e as figuras éticas e formais que surgem daí é que serão o objeto de estudo. Após — o segundo aspecto —, será feita uma descrição tão sucinta e precisa quanto possível do que Badiou chamou de “procedimento genérico”, enquanto configuração que rearticula as relações entre Ser, Sujeito e Verdade, onde entra também a noção bastante conhecida de Badiou de “evento”. Essa primeira parte busca, assim, que a leitura das seguintes seja feita já tendo por sedimentados os principais aspectos do gesto platônico, inclusive em seus detalhes mais técnicos. Ela prepara o “aparecimento” da obra de Lacan e da psicanálise nos capítulos seguintes, como partes ou elementos do gesto platônico. Isto posto, o modo pelo qual o próprio Badiou procedeu é um tanto invertido aqui. Como veremos, a inflexão de temas lacanianos — ou seja, a transformação que Badiou fez em algumas proposições lacanianas — instruiu, em boa parte, o procedimento genérico enquanto processo que articula um evento, um sujeito e uma verdade. Também contribuiu para essa construção o próprio reconhecimento da psicanálise enquanto evento. Porém, neste trabalho as formas essenciais do gesto platônico vêm primeiro, pois entendemos que assim é mais fácil ou produtivo analisar a abordagem de Badiou da psicanálise ou da obra de Lacan em detalhes. O viés anfilosófico de Lacan ou a psicanálise enquanto evento são situações mais bem exploradas

---

<sup>2</sup> Badiou fala, nesse seminário, de uma alteração da noção de nome para “traço”. Em entrevista recentemente publicada no *blog* LavraPalavra, em resposta a uma pergunta formulada pelo mestrando sobre esse ponto, ele destaca que não vê nessa alteração uma diferença substancial, mas se trata de evitar o teor religioso que a noção de “nome” carrega. A entrevista pode ser consultada na página do *blog*. Disponível em: <https://lavrpalavra.com/2021/09/08/entrevista-exclusiva-alain-badiou/>. Acesso em: 23 mai. 2022.

quando conhecemos o próprio conceito de filosofia ou de evento em Badiou. Desta forma também se dá proeminência para uma análise focada na perspectiva deste último acerca da psicanálise, e não o inverso, algo que como destacamos estava entre os objetivos da pesquisa.

A segunda parte buscou reunir os principais pontos em que o gesto platônico foi uma travessia do pensamento de Lacan, especificamente. Um primeiro momento, que exploraremos em dois capítulos, é o de Lacan enquanto antifilósofo. Se Badiou buscava um novo passo na filosofia, o enfrentamento da antifilosofia se fazia uma etapa fundamental, dada a sua longa influência nos séculos XIX e XX. Diversos antifilósofos foram analisados por Badiou nos seminários que ocorreram entre 1992 e 1996 e, entre eles, o seminário dos anos de 1994 e 1995 foi dedicado a Lacan. Vamos então primeiramente analisar a forma pela qual Badiou identifica uma antifilosofia, no que toda antifilosofia pode ter em comum enquanto tal. Após, analisaremos a antifilosofia de Lacan. Os dois capítulos seguintes tratam de inflexões de proposições ou temas lacanianos que Badiou propôs para organizar sua própria concepção de Ser, Sujeito e Verdade, repercutidas no procedimento genérico. Se o gesto platônico era uma reorganização da relação entre Ser, Sujeito e Verdade, as investigações que Lacan fez a respeito dessa relação eram fundamentais para a filosofia. Logo, são abordagens filosóficas de temas que, se Lacan não os articulou enquanto filosofia, interessam sobremaneira a esta e podem assim ser abordados por ela. Esses temas são o objeto, o indiscernível, o Dois e o vazio, e veremos como Badiou os abordou a partir de reflexões de Lacan para contrapor ou harmonizar às suas próprias.

Esse segundo capítulo trata, então, muito mais do pensamento de Lacan em interlocução com Badiou do que propriamente da psicanálise. Obviamente, a referência à psicanálise é ainda muito importante, mas o que é destacado é que a abordagem de Lacan enquanto teórico é mais fundamental do que a psicanálise propriamente dita. Teses lacanianas como “real enquanto impasse da formalização”, “sujeito como intervalo entre dois significantes”, “não há relação sexual”, são por vezes analisadas em seu contexto psicanalítico, mas sempre tendo por fundo o passo que poderia reconfigurar a filosofia. A obra de Lacan foi um ponto de referência essencial para Badiou, e nesse capítulo exploramos as principais interlocuções que ocorreram no período.

Por fim, no terceiro capítulo, investigaremos como a psicanálise aparece com relação às condições da filosofia. Assim, ao contrário do capítulo anterior onde a obra de Lacan é a referência, aqui é a psicanálise enquanto tal, em sentido mais abrangente, que o é — embora Lacan continue, evidentemente, uma referência central. Esse é um momento articulado em torno de duas considerações principais. A primeira é que a psicanálise tem uma relação intensa

com praticamente todas as condições da filosofia, tal como Badiou as reconhece. Tanto a arte, a política, a ciência, quanto o amor são temas e procedimentos com que a psicanálise dialoga com grande frequência. Abordaremos então a possível relação da psicanálise com todas elas, sempre tendo por pano de fundo as considerações do próprio Badiou quanto às especificidades desses procedimentos. Uma das facetas mais interessantes do gesto platônico é que o autor investigou intensamente o que é cada uma das condições enquanto procedimentos autônomos, ou seja, enquanto criadoras de verdade. O modo como a psicanálise se relaciona com as especificidades de cada procedimento tende a ser, a nosso ver, uma forma um tanto inédita de enxergar a relação da psicanálise com esses campos.

Dessa forma, e esta é justamente a segunda consideração, nesse capítulo buscaremos apontar um certo espaço de imanência da psicanálise em meio a tais condições. Partindo da premissa de que a psicanálise é um evento, também de que um evento possui um sítio de pertencimento próprio em que seus efeitos são desdobrados de forma mais intrínseca, a noção de imanência aqui servirá para encontrar para a psicanálise um espaço próprio entre as condições da filosofia. Isso provocaria o efeito de situar o pensamento psicanalítico, o que — diante das diversas abordagens que a psicanálise concebe, como qualquer campo — parece-nos ser vantajoso para entender a relação de interioridade/exterioridade da psicanálise com outros campos de pensamento. A imanência não indica uma exclusividade de pertencimento, mas, antes, um espaço de efeitos próprios para além do que as interações ganham em complexidade, tal como seria, acreditamos, a relação da psicanálise com a política.

Ao trabalhar com a exposição das diversas formas com que Badiou abordou a psicanálise, em muitos momentos nos depararemos com a possibilidade de abrir ou aprofundar uma discussão. Porém nosso trabalho pretende, como já destacamos, buscar uma planificação da forma com que Badiou foi atravessado e atravessou a psicanálise em meio a seu gesto platônico, de sorte que o debate aberto será deixado para outras pesquisas, onde os detalhes e as polêmicas poderão ser mais bem desenvolvidos. A quantidade de referências, polêmicas e abordagens que podem ser exploradas entre Badiou e Lacan é rica e oferece diferentes trajetos de reflexão. Mas, para que essa exploração possa ser feita, o que parece ser incontornável — ao menos partindo daquilo que Badiou propõe — é a necessidade de arrefecer a posição antifilosófica. Badiou insiste por diversas vezes que em seu gesto platônico se trata de conceber uma filosofia que seja compossível com Lacan, ou seja, que não esteja nem em posição de exclusão e nem de desfazer a psicanálise ou a obra de Lacan. Não se trata também de fazer da psicanálise uma “filosofia”, o que seria, para Badiou, tão nefasto quanto fazer da arte ou da

política uma filosofia propriamente dita. Trata-se, antes, de reconhecer que assim como há a psicanálise, há também filosofia, e que esta pode ser, embora em exterioridade, uma referência para pensar a psicanálise em sua relação com as (outras) verdades de seu tempo.

Durante praticamente todo o século XX a tarefa quase sempre foi de desconstrução, deposição ou interdição da filosofia. Diversos pensamentos buscaram sua definição em oposição à filosofia, inclusive e talvez notadamente Lacan que, ao declarar se insurgir contra a Filosofia, fez nada de muito diferente de outros de seus contemporâneos. Nosso tempo atual, em que tudo urge enquanto nada de verdadeiro acontece, parece ser também avesso à aspiração filosófica pela verdade, quando não, pior, encontra nela uma referência de discursos de autoajuda ou simulacros de sabedorias mesquinhas que em nada se referem a um pensamento digno de tal nome. Lacan tinha razão em se insurgir contra a filosofia, se é isso que é filosofia.

Porém, há a possibilidade de que a filosofia reencontre sua verdadeira configuração — que desde Platão se sustenta tanto a partir do “há verdades” quanto pelo fato de que elas estão ao alcance de qualquer um que se engaje naquilo que nos faz, para além de simples indivíduos, sujeitos. O gesto platônico de Alain Badiou oferece para a psicanálise a possibilidade de que a filosofia seja não uma rival, mas uma companheira, o que se mostra ainda mais relevante em um momento de profunda desorientação no pensamento. Esta pesquisa busca apontar alguns dos caminhos e das questões que se instauram.

## 1 UM PASSO NA FILOSOFIA

### 1.1 O gesto platônico

Durante os anos que cercaram o lançamento de *O Ser e o Evento* em 1988, talvez seu livro mais conhecido até hoje, Badiou debateu intensamente com diversos filósofos e antifilósofos, como também com diferentes linhas da filosofia, buscando estabelecer um novo lugar ou uma nova forma para ela. O que o autor constatava era que, naquele momento, diversos pensadores como Jean-François Lyotard e Philippe Lacoue-Labarthe, entre outros, ainda e de diferentes maneiras tinham por estabelecido que a filosofia, enquanto método ou forma de pensamento, havia se tornado ou impossível ou indesejável. A filosofia, enquanto arquitetura especulativa — o que quer dizer, metafísica — estava em ruínas, e não se tratava de aventar sua reconstrução, mas de reconhecer o acabamento da filosofia em sua pretensão à metafísica, de forma que a especulação filosófica deveria se entregar a outras formas de pensamento para ali reconhecer uma essência de método, no contexto francês, notadamente, o poema e a literatura.

Também, e o que é mais temível, um dos últimos grandes filósofos reconhecíveis enquanto tal, Heidegger, havia sustentado, de forma um tanto obscura, um apoio ao movimento nazista alemão, o que colocava a filosofia sob forte suspeita de cumplicidade totalitária, ao que o stalinismo russo, com uma forma ortodoxa de marxismo, dava sua parcela de contribuição. Assim, a pretensão metafísica da filosofia se encontrava sob dupla suspeita: ela tanto se alimentava de uma vã pretensão à verdade, como também a mesma pretensão poderia ser a causa de tremendos desastres políticos-ideológicos. Melhor, portanto, a investigação da gramática do pensamento e a operação na literatura e nas artes, combinada com a aparente temperança dos regimes ditos democráticos e das éticas assentadas no Estado Democrático de Direito, contra os fantasmas ideológicos de todo tipo e suas verdades absolutistas.

Contudo, para Badiou nada disso estava correto: nem a filosofia era responsável pelos crimes do século, como também sua ruína arquitetônica não apontava para sua consumação, mas antes para a necessidade de sua reordenação, de uma nova configuração da filosofia, que estivesse à altura das tarefas contemporâneas do pensamento. Para tal se fazia necessário estabelecer qual seria, de fato, o papel da filosofia. Esta é uma pergunta que pode parecer simples, já que na maioria das vezes tendemos a entender a filosofia como uma reflexão sobre o próprio ato de pensar ou sobre o ser-enquanto-ser, como meditação do pensamento sobre os seus fundamentos ou sobre sua lógica. Para Badiou, a função da filosofia no fim do século XX

estava longe de ser clara, já que a filosofia, no sentido forte da palavra e para a maior parte do pensamento estabelecido, tinha se tornado impossível. Além dos filósofos desconstrutores da filosofia, grandes influenciadores do pensamento no século XX ou tinham sido pessoas sem qualquer ligação com a filosofia propriamente dita, assumindo um viés ou fundamento científico, como Freud, Darwin, Einstein, entre outros, ou, ao contrário, assumiram uma posição ostensivamente contrária à filosofia, tal como Nietzsche, Marx, ou Wittgenstein, aderindo ao que Badiou chama de “antifilosofia”. Ainda que estes últimos sejam marcadamente “filósofos” em algum sentido, todos eles foram críticos da filosofia, seja por seu viés idealista e negadora da vida, reconhecível desde a “doença Platão” para Nietzsche, ou opondo a ela o imperativo da ação revolucionária, ou a impossibilidade de uma fundamentação racional da existência, entre outros pontos. Muitas dessas críticas ou posições antagônicas em face da filosofia faziam oposição à aventura do idealismo alemão, tendo Hegel como espantalho maior do panlogicismo a que poderia ser entregue o pensamento filosófico. Por outro lado, no próprio contexto francês de Alain Badiou, figuras como Sartre, Deleuze, Foucault, Lacan, Althusser e (muitos) outros desenvolveram linhas de pensamento que ora se aproximavam ora se distanciavam da filosofia, dialogando amplamente com toda a tradição filosófica, sem jamais assumir uma posição marcadamente a favor da filosofia.

Em meio a esse cenário — onde diversas linhas de pensamento se atravessavam, dialogavam, se chocavam e se contradiziam — era preciso, para Badiou, propor um novo passo para a filosofia. Certamente seria possível pensar se tal movimento era mesmo necessário ou se, como quase todos acreditavam, nada mais havia a ser feito com a filosofia. Um século de antifilosofia parecia ter demonstrado que qualquer pensamento que pretendesse refundá-la poderia apenas afundar novamente na megalomania metafísica. É preciso, afinal de contas, ser realista e saber que o pensamento deve se submeter às evidências empíricas do corpo e da linguagem para ali reconhecer sua limitação imanente. Mas essa não era a posição de Badiou. Para ele, a filosofia precisava de um passo a mais:

A dificuldade essencial é saber como fazer um passo a mais. É a esta questão que nosso tempo é convocado, e não ao abismo. Um passo a mais quanto ao dizível do ser, quanto à refundação do conceito de sujeito, quanto à apreensão<sup>3</sup> daquilo que é uma verdade. A dificuldade do passo a mais é maior do que aquele da passagem ao limite. O mais difícil é o impasse da continuação. Nós assistimos a uma camuflagem da renúncia sobre a ideia da conclusão. A verdadeira questão, pela qual é preciso encontrar a via da continuação, é aquela dos universais, aquela da afirmação. Nosso

---

<sup>3</sup> Optamos por traduzir o verbo “*saisir*”, muito usado por Badiou para falar em “*saisir des vérités*”, por “apreender”. Outras opções eram “agarrar” ou “pinçar”, porém “apreender” parece-nos fazer mais jus ao movimento de buscar, nas condições, as verdades que ali transitam.

tempo não é sofisticado senão porque ele não sabe ainda que lhe é demandado ser platônico. Por quem? Por ele mesmo. Pois essa tarefa já está em andamento, mas nós somos separados do um-passo-a-mais pela cegueira quanto a como romper com a sofisticada moderna. (BADIOU, 2017, p.18, tradução nossa).

Era preciso então um novo passo em direção a uma nova figura da filosofia, na acepção forte da palavra. Uma filosofia que pudesse repensar a relação entre Ser, Verdade e Sujeito no mundo contemporâneo. Mas que passo seria esse? De certa forma, Badiou já havia esboçado tal passo quando da realização de seus seminários nos anos de 1975 a 1980, que seriam reunidos no livro chamado *Teoria do sujeito* publicado em 1982, onde revisitou questões fundamentais da filosofia através do pensamento de Hegel, Marx e Lacan, para repensar a questão do sujeito, o que compreendia a necessidade de ser inteiramente reconsiderada diante da crise do materialismo dialético, por sua vez resultado do fracasso real da experiência comunista na União Soviética (URSS) e da crescente onda neoliberalizante que já se agigantava. Havia, para Alain Badiou, um crescente descrédito não só da filosofia em si, mas do próprio pensamento enquanto tal, uma espécie de ceticismo da prudência, com o sustentado fim das grandes narrativas ideológicas que haviam provocado, no limite, os desastres do início do século XX na Europa.

Todavia, embora o *Teoria axiomática do sujeito* contenha algumas matrizes do que viria a ser os fundamentos do pensamento badiouniano, será nos anos seguintes, em torno do lançamento de seu primeiro grande tratado filosófico *O Ser e o Evento*, que Badiou estabelecerá uma perspectiva bastante única em relação à filosofia. Era preciso, como vimos, retomar Platão. Mas não como uma enésima revisitação dos fundamentos da filosofia ou das constituições transcendentais do pensamento. Era preciso retomar o gesto platônico, o movimento através do qual Platão inaugurou uma nova configuração para o pensamento. Rompendo com a lógica mítica da origem, como também rivalizando com o sofismo retórico, Platão, para Badiou, colocou no centro do pensamento filosófico a questão da Verdade. Este já é em si mesmo um movimento fundamental. Colocar novamente a filosofia como um lugar do pensamento que tem por objeto principal a questão da verdade, de sua existência, de sua pensabilidade e das formas de acesso ao Verdadeiro devolvia a filosofia à configuração em que apareceu como uma potência, diferenciando-a de outras formas de pensamento que ou entendiam a verdade como uma narrativa mítica de origem ou a reduziam ao resultado retórico e sempre contingente dos jogos de linguagem.

É importante ter em mente que tal gesto platônico não é uma tentativa de “salvar” a filosofia ao lembrar de sua “digna origem”. A retomada do gesto platônico tem como meta apresentar uma posição radicalmente antagônica ao presente. De fato, o que poderia incomodar mais o senso comum atual do que falar novamente sobre Verdade, ou Absoluto, em tempos em que predominam o relativismo subjetivista ou a irreducibilidade do indivíduo? O gesto platônico, então, carrega em si uma potência própria nos tempos atuais ao simplesmente retomar — como um axioma para o pensamento — o “há verdades”, contra o aspecto amplamente sofista de nosso tempo. Este nosso tempo, tal qual o tempo de Platão e contra o qual a filosofia se insurgiu naquele período, é o tempo dos sofistas, em que se predomina a argumentação, a opinião, a moderação, o relativismo e a soberania da linguagem:

Importância decisiva da linguagem e de sua variabilidade em jogos heterogêneos, dúvida quanto à pertinência do conceito de verdade, proximidade retórica dos efeitos da arte, política pragmática e aberta: quantos traços comuns aos sofistas gregos e a tantas orientações contemporâneas, e que explicam porque os estudos e referências consagradas a Górgias ou Protágoras se multiplicaram recentemente. Estamos, também nós, confrontados com a obrigação de uma crítica do rigor sofista, no respeito de tudo que ela comporta de ensinamentos sobre a época. O jovem Platão sabia que era preciso ao mesmo tempo ultrapassar as chicanas sutis da sofística e se instruir junto a elas sobre a essência das questões do seu tempo. Nós também. Que a transição em curso entre a era das suturas e a era de um recomeço da filosofia veja o reino dos sofistas, é inteiramente natural. A grande sofística moderna, languageira, estetizante, democrática, retrata o que nos é contemporâneo. Ela é para nós tão essencial quanto foi o libertino para Pascal, ela nos instrui sobre as singularidades do seu tempo. (BADIOU, 1991, p.60).

Travessia do sofismo moderno para colher a essência de nosso tempo, sem ali se deter: há então para Badiou uma vocação mesmo da filosofia em afirmar a existência das verdades contra o sofismo e a mediocridade do pensamento. E essa vocação deve ser lembrada e retomada para que uma nova configuração do pensamento se afirme. Sendo o “há verdades” o axioma filosófico por excelência, a sustentação de um gesto em favor da filosofia contradiz de forma fundamental o relativismo e o pensamento “fraco”, travestidos de temperança intelectual, de mundo neoliberal. Eis aí a primeira importância de um gesto platônico.

A filosofia é uma construção de pensamento onde se proclama, contra a sofística, que há verdades. Mas essa proclamação central supõe uma categoria propriamente filosófica, que é aquela da Verdade. Através dessa categoria se diz de uma só vez o “há” das verdades, e a compossibilidade de sua pluralidade, à qual a filosofia dá acolhimento e abrigo. A Verdade designa simultaneamente um estado plural das coisas (existem verdades heterogêneas) e a unidade do pensamento. (BADIOU, 1992, p.65, tradução nossa).

Desse modo, o gesto platônico, além de recolocar a Verdade como categoria fundamental do pensamento filosófico, ao reconhecer a multiplicidade das verdades visa também reposicionar a filosofia em face daquilo que Badiou chamará de “condições da filosofia”. Este é um ponto bastante importante, e acreditamos que normalmente o gesto platônico de Badiou é mais associado a uma retomada da Ideia (o que é, de fato e em parte), gerando a visão de retomada da “metafísica” platônica. No entanto, o gesto platônico busca um reestabelecimento do lugar da filosofia em sua relação essencial com as verdades. Em relação com as verdades porque Badiou irá repetidamente destacar que a filosofia não é, em si, criadora de verdades, que a filosofia não tem por princípio ou objetivo a criação de verdades, pois a criação das verdades acontece em procedimentos extrafilosóficos, que ocorrem nas condições da filosofia. E tais condições são, para Badiou, a ciência, a arte, a política e o amor. Nelas que as verdades acontecem, procedem e eventualmente tomam forma, cada condição com seus desenvolvimentos próprios. Não cabe à filosofia legislar sobre tais procedimentos e muito menos orientá-los em sua efetividade. Não é próprio da filosofia ser um saber “a mais” em face de suas condições. Antes, a filosofia tem por papel criar um espaço de compossibilidade, onde as verdades produzidas pelas condições podem ser pensadas e atravessadas umas pelas outras, resguardado o fato de que sua produção em si cabe aos procedimentos em sua singularidade e ação:

Afirmaremos então que há quatro condições da filosofia, a falta de uma só delas acarretando sua dissipação, bem como a emergência de seu conjunto condicionou sua aparição. Estas condições são: o matema, o poema, a invenção política e o amor. Chamaremos estas condições de procedimentos genéricos, por razões sobre as quais retornarei mais adiante e que estão no centro de *O Ser e o Evento*. Essas mesmas razões estabelecem que os quatro tipos de procedimentos genéricos especificam e classificam, a esta luz, todos os procedimentos suscetíveis de produzir verdades (só há verdade científica, artística, política ou amorosa). Pode-se dizer então que a filosofia tem por condição que haja verdades em cada uma das ordens em que são atestáveis. (BADIOU, 1991, p.9).

“Verdades de um tempo” pode parecer incongruente se tivermos arraigada no espírito a ideia de que as verdades são eternas e, portanto, sempre as mesmas. É praticamente um senso comum para o pensamento contemporâneo a permanente — e cada vez mais acelerada — mutabilidade tanto das coisas como das ideias, a partir de que uma parcela do sofisma moderno poderá sustentar a impossibilidade de qualquer teoria sobre a verdade. O fluxo perpétuo das coisas, a efemeridade dos entendimentos postos à prova tão logo fixados, e a infinidade de acontecimentos, sempre minuciosamente coletados pela imprensa e pelos próprios indivíduos

em tempo real, tornam obtusa a própria pretensão de uma teoria da verdade. Somente a linguística pode aqui nos auxiliar, em sua captura da essência do movimento do ser falante.

Travessia do sofismo moderno, sem ali se deter, dissemos. De onde, para Badiou, necessário se faz reconhecer a veracidade do sofismo moderno ao destacar a inconsistência latente sobre a qual se assenta a contemporaneidade. Mas existe, para o autor, momentos em que uma nova possibilidade se abre em meio à repetição de saberes dos intermináveis e inconsistentes fluxos da linguagem. Momento em que o pensamento é convocado a fazer consistência daquilo que interrompeu o estado de coisas, que escapou aos saberes estabelecidos. Assim, as verdades para Badiou terão sempre um caráter de uma irreduzível novidade, resultante de um evento. Mas disso não decorre que as verdades estejam circunscritas ao seu tempo, limitadas ao momento em que acontecem. O fato de acontecer em um determinado período histórico não torna as verdades menos eternas, ou, o que é importante para o léxico de Badiou, menos infinitas. À capacidade transtemporal das verdades, das criações das condições da filosofia, ele dará o nome de “genericidade”, que exploraremos adiante.

O reposicionamento da filosofia em face de suas condições é, de fato, um dos grandes movimentos do pensamento badiouniano. Porém, segundo o próprio, com isso ele não fez mais do que retomar a configuração que Platão havia estabelecido. Ao pensar a república e os solavancos da política, a função da matemática enquanto paradigma para o pensamento, suspender momentaneamente a poesia e explorar o repentino que há no amor, ao mesmo tempo que buscava estabelecer uma função para a Ideia e a Verdade em meio a tais procedimentos disparates, Platão havia inaugurado uma configuração de pensamento a que foi dada o nome de “filosofia”. Hoje, então, trataria-se de retomar esse ímpeto e essa configuração em oposição aos temas do fim da filosofia. De ir novamente ao encontro dessas condições para, sem buscar estabelecer uma unidade entre elas, reconstruir a filosofia de acordo com aquilo que o tempo exigisse. Tal configuração havia sido absolutamente perdida durante os séculos XIX e XX, em que diversas correntes filosóficas — tão diferentes entre si como o existencialismo, o marxismo ou o positivismo — tinham em comum o fato de ser, cada uma à sua maneira, antiplatônicas. Retornar a Platão no que ele representou a criação de uma configuração de pensamento em que a filosofia era discernível enquanto tal possibilitava sua retomada na contemporaneidade, na forma exigida pelas condições da filosofia enquanto verdades efetivas.

Em um senso mais comum, a filosofia é entendida como o lugar onde o Todo pode ser pensado, onde tendemos idealmente ao abstrato e ao Universal. Nessa perspectiva, diferentes pensamentos e procedimentos tenderiam a se direcionar para ela em busca de um lugar em que

pudessem ser pensados de forma homogênea e única, como se a filosofia fosse o lugar da conjunção das verdades em “uma Verdade”. Badiou chama isso de uma “perspectiva conjuntiva da filosofia”, exemplificando-a com o pensamento de Hegel:

Existem filósofos que são principalmente conjuntivos, o que quer dizer cuja operação dominante é a conjunção: com relação às condições próprias desses filósofos sua rede conceitual de acolhimento privilegia as operações conjuntivas. É o caso de Hegel que está em impasse sobre a disjunção. Nós podemos dizer que sua filosofia tem por real a disjunção pura na medida onde aquilo que ela propõe como impossibilidade é o disjuntivo enquanto tal, ela o torna impossível. Quanto às suas condições específicas nós somos convocados a dizer que a filosofia hegeliana é uma filosofia conjuntiva. É o verdadeiro sentido de “todo real é racional e todo racional é real”. Grosso modo, tão disparate seja o sistema de condições, existe sempre conjunção. (BADIOU, 2017, p.65, tradução nossa).

Em oposição a isso, o gesto platônico tal como retomado por Badiou é disjuntivo, o que quer dizer que ele separa a filosofia de suas condições, reconhecendo a autonomia destas ao mesmo tempo em que cria um espaço de pensamento onde é possível o acolhimento das verdades em compossibilidade, em busca de uma orientação geral do pensamento que seja afirmativa em face das verdades e das possibilidades de transformação que elas contêm.

Notemos então a dupla vertente do gesto platônico de Badiou. De um lado, retoma o conceito de Verdade como central e vocacional da filosofia. Porém, de outro, reconhece que as verdades enquanto tais não são produzidas pela filosofia, estando assim a filosofia sob condição das verdades políticas, científicas, amorosas e artísticas. A filosofia como espaço de compossibilidade permitirá a realização de sua tarefa de pensar as Verdades de um tempo, proporcionando uma circulação das verdades que consiga delinear uma visão geral do estado da situação e de suas possibilidades.

Por outro lado, Badiou chamará de “procedimento genérico” o processo pelo qual uma verdade vem a ser, ou é construída, dentro de cada uma das condições da filosofia. Teremos a oportunidade de entrar em mais detalhes sobre o procedimento genérico adiante, já que se trata de um ponto fundamental na teoria de Badiou, posto que é tratando dele que o autor desenvolverá suas teses sobre o ser-enquanto-ser, o Sujeito, o evento e a verdade. No entanto, entendemos que muito se perde quando a análise do pensamento de Badiou se circunscreve tão somente em torno do procedimento genérico, como muitas vezes acontece. Por tal razão em nosso trabalho buscamos destacar a importância do gesto platônico na criação mesma dessa noção de procedimento genérico, eis que, como veremos adiante, a situação contemporânea das condições orienta decisivamente sua própria forma.

Destarte, dado que por algumas vezes vamos nos referir ao procedimento genérico nesta primeira parte do trabalho onde expomos o gesto platônico, para o momento podemos resumir o procedimento genérico como um processo que se inicia por um evento, se instaura por uma intervenção subjetiva e que, assim, pode levar à criação de um múltiplo genérico, forma ontológica de uma verdade. Lembremos que esse é um procedimento que, embora pensado pela filosofia, não é em si mesmo filosófico, dado que, como muito já ressaltamos, a filosofia não é produtora de verdades. Muitas vezes Badiou irá se referir ao procedimento genérico como processo de verdade ou procedimento de verdade, o que nos fará referir a ele também desse modo e, eventualmente, como sinônimos de procedimento genérico.

Por fim, pensamos ser importante destacar que Badiou afirma que as condições da filosofia — por ele elencadas como sendo o amor, a política, a arte e a ciência — não são dedutíveis racionalmente, o que quer dizer que tomá-las como condições da filosofia é uma decisão no pensamento. O autor ainda comenta que algumas outras áreas do pensamento chegaram a ser propostas como possíveis condições, o que seria dizer também que elas seriam produtoras de verdades, tais como o direito e o trabalho, mas, para Badiou, sempre de forma insatisfatória. (BADIOU, 1991). Ainda assim, ele deixa em aberto a questão de saber se existem outras condições ou procedimentos genéricos passíveis de ser reconhecidos futuramente, e veremos mais adiante que a psicanálise também foi objeto de análise sobre essa ótica.

## 1.2 As suturas

A importância do gesto platônico para Badiou, no entanto, não está limitada a restabelecer um lugar para a filosofia. Uma de suas considerações fundamentais é que a filosofia, em alguns momentos de suas muitas formas e desenvolvimentos, encontrava-se suturada a uma de suas condições. Uma vez que as condições da filosofia são a arte, a política, a ciência e o amor, uma sutura<sup>4</sup> ocorre quando uma delas é considerada em si como lugar não filosófico, em que a Verdade enquanto tal é apreendida em detrimento da compossibilidade das

---

<sup>4</sup> O conceito de sutura de Badiou que aqui discorremos não tem relação direta com aquele desenvolvido por Jacques-Alain Miller em seu famoso texto *La suture: Elements de la logique du signifiant* e que inaugurou um uso do termo na psicanálise. Badiou chega a se engajar na análise da questão da sutura tal como desenvolvida por Miller no contexto psicanalítico em seu texto *Marque et manque: À propos do zéro*, de 1967, momento ainda bastante anterior ao gesto platônico a que circunscrevemos nosso trabalho, de sorte que eventual relação entre os desenvolvimentos de Badiou naquele texto e a proposta da noção de sutura em filosofia que aqui analisamos teria de ser objeto de estudo próprio.

condições. A filosofia é atada a e confundida com uma de suas condições, o que tem a dupla prejudicialidade de fazer com que aquela condição específica passe a predominar em face das demais, como também fecha o espaço de possibilidade próprio da filosofia:

Chamarei sutura esse tipo de situação. A filosofia é posta em suspensão de cada vez que se apresenta suturada a uma de suas condições, e se proíbe por isso de edificar livremente um espaço *sui generis* onde as nomeações eventuais que indicam a novidade das quatro condições venham inscrever-se e afirmar, num exercício de pensamento que não se confunda com nenhuma delas, sua simultaneidade e, portanto, um certo estado configurável das verdades da época. (BADIOU, 1991, p.29).

É o caso, bastante notório, do positivismo científico. O positivismo, ao compreender o método científico como forma e modelo do pensamento verdadeiro, irá operar uma sutura entre a ciência e a filosofia, que predominará durante boa parte dos séculos XVIII e XIX. Muito sob a influência dos desenvolvimentos — verdadeiramente revolucionários — de Galileu ou de Newton, a ciência irá de tal forma se sobrepôr às outras condições que a entrada do século XX conhecerá o surgimento dos mais variados tipos de ciência, inclusive as ciências ditas humanas, ao mesmo tempo em que grande parte do desenvolvimento filosófico se dará em torno de questões lógicas e epistemológicas, tendo na filosofia analítica anglo-saxônica sua principal referência:

O século dezanove, entre Hegel e Nietzsche, foi amplamente dominado por suturas, e é por isso que a filosofia parece nele sofrer um eclipse. A principal dessas suturas foi a sutura positivista, ou científicista, que esperou da ciência, que ela configurasse por si mesma o sistema acabado das verdades do tempo. Esta sutura ainda domina, embora seu prestígio esteja abalado, na filosofia acadêmica anglo-saxônica. Seus efeitos mais visíveis caem naturalmente sobre o estatuto das outras condições. (BADIOU, 1991, p.30).

Não é estranho que a filosofia tenha sido suturada à ciência naquele momento. As descobertas de Galileu e Newton provocaram uma revolução no pensamento, enfrentaram o dogma religioso e estabeleceram uma ruptura que iria influenciar decisivamente o pensamento a longo prazo, alcançando figuras como Darwin, Freud e Marx que, ainda que em direções por vezes bastante diferenciadas, teriam no princípio científico um suporte e uma orientação para o seu pensamento. A sutura à ciência tem assim uma longa história no pensamento ocidental, e certamente muitas orientações do pensamento insistem sobre a prevalência do método científico, muitas vezes utilizado como argumento de autoridade. Todavia, a autonomia dos procedimentos genéricos — um outro nome para as condições —, tal como pensada por Badiou, não permite a generalização de uma condição sobre as outras, a sobreposição pura e simples de

um procedimento sobre o outro. O que não é o mesmo que dizer que as condições estão cada uma isolada em seu campo, intocadas pelas novidades das demais. De fato, a questão da sexualidade, tal como pensada pela psicanálise freudiana, não seria também fruto de uma profunda influência da novidade científica sobre a condição amorosa? E o método marxista, o socialismo científico, também não aponta para um cruzamento entre a ciência e a política? O ponto, para Badiou, é que durante o século XIX a filosofia conheceu diversas suturas, de sorte que mesmo as potencialidades desses cruzamentos restaram suspensas pelo fechamento do espaço de compossibilidade. Como dito, além da sutura à ciência, o marxismo dogmático também se mostrou uma sutura entre a ciência e a política, e, como notoriamente sabido, bastante crítica com relação à posição filosófica, tida como contemplativa e reacionária, e que deveria ser então rechaçada por aqueles que se acreditavam verdadeiros revolucionários. Uma sutura era quase sempre acompanhada de uma postura antifilosófica, já que fazia de uma das condições a garantidora única da Verdade.

Da sutura científica e da sutura político-científica que comandaram a virada do século XIX para o século XX — virada um tanto catastrófica, pensando, principalmente, no âmbito europeu — adveio como resposta ainda uma outra sutura, desta feita com a arte, que atravessa a obra de Nietzsche e foi chancelada por Heidegger. Contra o cientificismo e sua universalidade vazia, o uso técnico e racionalista da linguagem, e contra o dogmatismo da ciência marxista, o gesto criador e sublimador da arte apareceu como paradigma de um novo ato no pensamento, contrário aos excessos do racionalismo moderno que haviam levado a Europa ao quase integral colapso. A alma artística, sensível e irrigada pelas profundezas do Ser deveria substituir a mentalidade fria e calculista da ciência moderna. Badiou identificará esse período de sutura à arte como a “Era dos Poetas”, tendo como ponto fundamental o pensamento de Heidegger, e sua relação com Holderlin:

A empreitada heideggeriana foi a tentativa de nomear filosoficamente aquilo que estava em jogo na era dos poetas, a saber, aquilo que os poetas haviam pronunciado e que não era pronunciado nem em outro lugar, nem por outros que não eles. Mas essa tentativa de constituir uma retransmissão filosófica em pensamento da era dos poetas fracassou porque Heidegger suturou a filosofia ao poema, efetuando assim uma terceira sutura após as suturas positivistas e pseudomarxistas. E que, do interior dessa sutura, ele não definiu um espaço de compossibilidade suficientemente largo para que adviesse o nome da era dos poetas ele mesmo. Nós poderíamos quase dizer que Heidegger foi um seguidor, que assumiu a continuação da era dos poetas. De onde que nossa tarefa não é de confirmar essa continuação, mas de intervir quanto seu nome. (BADIOU, 2017, p.31, tradução nossa).

A sutura artística, como resposta à sutura científica, formalizava um ato que visava a linguagem, principalmente na forma do poema, não mais como metafísica do Ser, mas como “morada do Ser”, como expressão/revelação do Ser, soterrado pela metafísica tecnicista ocidental. Essa sutura dominou o século XX, muito sob a influência de Nietzsche e Heidegger, reverberando na Alemanha pelo “culto aos poetas” e na França pelo fetichismo da literatura, em figuras como Blanchot, Derrida, Deleuze, o já citado Philippe Lacoue-Labarthe, entre outras. (BADIOU, 1991).

Sutura científica, sutura científico-política sob o marxismo dogmático do comunismo estatal, sutura artística na era dos poetas. Por isso, o gesto platônico de Badiou é em si um gesto de des-sutura, de afirmação do espaço de compossibilidade e da autonomia de suas condições enquanto produtora de verdades. A des-sutura possibilita, sob a égide da compossibilidade, uma outra abordagem dos eventos contemporâneos de cada uma das condições, assim como os meios para o reconhecimento do que é necessário para um novo passo da filosofia. Dessa forma, na busca por sua reconfiguração contemporânea, o fim da era dos poetas deveria ser pensado pela filosofia enquanto período de uma tentativa de desobjetivação, de destituição do par sujeito/objeto que a sutura positivista havia colocado no centro do pensamento e que comandava assim a instrumentalização que o positivismo operava em relação ao Ser. Há de se pensar, portanto, a lição que a era dos poetas deixou para o pensamento, como enfrentamento da questão do objeto. Na política, os eventos de Maio de 68 e da Revolução Cultural Chinesa lançavam uma suspeição incontornável contra a forma clássica do marxismo-leninismo, pelo que a política estava em vias de encontrar as possibilidades de sua continuação em meio a tais “eventos obscuros”, nas palavras que Badiou pega emprestadas de Lazarus. (BADIOU, 1991). Na ciência, ou mais especificamente na matemática, a teoria dos conjuntos inaugurou uma meditação sem precedentes acerca do infinito, pelo que, através do reconhecimento do caráter propriamente ontológico das matemáticas, uma nova abordagem do Ser se fez possível. E no amor, Freud, Lacan e a psicanálise haviam criado correntes de pensamento absolutamente inéditas acerca da aventura amorosa e das intermitências do desejo. Esses eram os eventos, portanto, ainda tão díspares quanto podem parecer, que se tratava de apreender enquanto condições e em compossibilidade para que uma nova configuração da filosofia pudesse estar à altura de seu tempo.

Podemos notar com clareza a diferença entre a aproximação das condições pela compossibilidade e aquelas que redundaram nas suturas. O problema, para Badiou, não era o fato de que Heidegger havia enxergado no campo artístico um lugar privilegiado para pensar o

seu tempo. Ao contrário, de fato algo de extraordinário acontecia na poesia com figuras como Paul Celan, Mallarmé e Holderlin. A questão era que, na ausência do espaço de compossibilidade próprio da filosofia, uma das condições era sempre elevada à matriz em detrimento das outras. Algo de uma das condições (a universalidade da letra científica, a revolucionariedade na política, a criação artística ou a contingência do encontro amoroso), era tido como um gesto em si, inalcançável pela filosofia. Podemos mesmo dizer que cada uma das condições foi pensada como tendo em si um privilégio em sua relação com o Real, em oposição ao saber especulativo da filosofia. Daí a importância do gesto platônico de Badiou. Ao reconhecer a autonomia das condições da filosofia, Badiou reconhece que a existência de diferentes eventos nos diversos âmbitos do pensamento não permite que se fale em uma totalidade homogênea do tempo, muitas vezes conhecida como “História”, através da qual poderia ser apreendida a essência unitária dos eventos. A coexistência autônoma das condições e o acaso dos eventos que apresentam as novas possibilidades políticas, artísticas, científicas e amorosas não permitem que todas elas possam ser apreendidas em um pensamento unificante. O que a filosofia deve fazer é acolher tais eventos e buscar estabelecer um espaço de reflexão em que tais verdades sejam possíveis, espelhando os eventos em uma configuração do Ser, do Sujeito e da verdade compatível com as tarefas candentes do pensamento.

Pensamos que isso ainda não estava claro para Badiou quando escreveu *Teoria do Sujeito*, pois ali ainda se delineava a tentativa de uma filosofia “total”.<sup>5</sup> O gesto platônico, enquanto reconhecimento da autonomia dos procedimentos e da centralidade da categoria de Verdade, é um momento fundamental do pensamento de Alain Badiou e acompanhará toda a sua obra. E somente através dele podemos entender a filosofia de Alain Badiou e, como veremos, também sua intrincada relação com a obra de Lacan e com a psicanálise.

### 1.3 A filosofia ela mesma

Mas, uma vez des-suturada de suas condições, como se apresenta a filosofia em si mesma? Como vimos, a categoria central da filosofia é, para Badiou, a categoria de Verdade. Como dispor essa categoria central, sobretudo diante do fato de que as verdades não são

---

<sup>5</sup> Nesse sentido, em uma nota de rodapé do livro *Condições (Conditions, 1992)*, Badiou lembra que uma de suas teses em *Teoria do Sujeito* era de que “todo sujeito é político”, algo que ele, naquele momento, não diria mais, por se tratar de uma “máxima de sutura”. (BADIU, 1992, p.234, tradução nossa).

constituídas filosoficamente, mas sim por suas condições? Há verdades científicas, políticas, artísticas e amorosas, mas não há verdades filosóficas. Como então conceituar o processo filosófico de apreensão das verdades no espaço da compossibilidade?

Do enunciado “há verdades”, podemos tirar duas conclusões. A primeira é que as verdades existem em pluralidade. Não há “A” verdade, mas verdades, em número infinito e relativas a diferentes situações. Nesse ponto Badiou algumas vezes lembra a máxima lacaniana de que não há verdade da Verdade. Não é possível formular na língua<sup>6</sup> algo como uma teoria que apresente a verdade enquanto tal, uma demonstração da verdade tout court. A outra conclusão é que há um ser das verdades, ou, talvez melhor, que as verdades de alguma forma participam do ser. As verdades não são formadas por nenhum tipo de substância especial, nem constituídas em mundos transcendentais, mas existem e procedem em nossos mundos enquanto tais. E mais, no que novamente enxergamos uma confluência com Lacan, o ser de uma verdade é radicalmente subtraído ao saber. Iremos nos aprofundar um pouco mais na concepção de verdade em Badiou, ainda que não exaustivamente, porque talvez o próprio eixo central da obra de Badiou seja uma teoria muito complexa sobre as verdades. No momento o que nos interessa é a relação entre a filosofia e a verdade das suas condições.

Ora, diante desse cenário, embora a temática das condições em sua relação com a verdade pudesse ser uma proposição inovadora, não haveria nada de tão novo assim em incumbir à filosofia a tarefa ontológica de reestabelecer, mais uma vez, a relação entre ser, verdade e pensamento. De fato, na tradição filosófica podemos encontrar diversas correntes de pensamento, em linhas disparates e que muitas vezes antagonizavam entre si, desde a tradição crítica iniciada por Kant, passando por Hegel, pelo materialismo marxista, a crítica à metafísica de Heidegger, a fenomenologia de Sartre e muitos outros, que se debruçaram sobre as relações entre o ser, o pensamento e a verdade. Em diversos momentos, embora o termo “ontologia” não estivesse explícito, implicitamente era ele a questão, muitas vezes disputada sob as vestes da antiga questão filosófica que é a querela entre o idealismo e o materialismo. O ponto é que a empreitada de Badiou pode ser facilmente tomada como mais uma tentativa filosófica de reconstruir uma ontologia. Badiou seria então visto como um continuador da tradição moderna de crítica aos fundamentos do pensamento, um metafísico “atualizado”, contemporâneo, com o mérito de formular uma ontologia mais apropriada aos novos desenvolvimentos da ciência, da

---

<sup>6</sup> Badiou usa diversas vezes a palavra “língua” para se referir àquilo que é conhecido de uma situação. A língua representa assim a parte discernível de uma situação, aquilo que dela se deixa apreender na linguagem. Usaremos o termo neste sentido ao longo do texto.

matemática, da psicanálise etc. Porém, tal visão não permite enxergar a radicalidade que há no gesto platônico. De fato, a ontologia será uma parte central do pensamento de Badiou. Mas não será uma construção somente filosófica. E isso porque, para o autor, o pensamento que pensa o ser de forma imanente não é a filosofia, mas a matemática. A matemática é a condição científica da filosofia como pensamento sobre o ser-enquanto-ser:

A tese inicial de minha empreitada, aquela a partir da qual dispomos o imbricamento das periodizações extraindo o sentido de cada uma, é a seguinte: a ciência do ser-enquanto-ser existe desde os gregos, pois esse é o estatuto das matemáticas. Somente hoje, porém, temos os meios de saber tal coisa. Dessa tese decorre que a filosofia não tem por centro a ontologia — a qual existe como disciplina exata e separada — mas circula entre essa ontologia, as teorias modernas do sujeito e sua própria história. (BADIOU, 1996b, p.13).

Abordaremos esse ponto em maior profundidade no subcapítulo 3.5, posto que é fundamental para o entendimento do modo através do qual Badiou compreende a importância da matemática para a filosofia, assim como qual a aproximação da obra de Lacan que ele fez a partir desse ponto de vista. No momento, queremos somente destacar que para Badiou a filosofia não pode formular por si mesma o que é o ser-enquanto-ser, já que o ser-enquanto-ser — e, portanto, também o que poderia ser o ser de uma verdade — é pensado pela condição científica ou, mais especificamente, pela matemática. Eis mais um ponto em que podemos verificar a radicalidade do gesto platônico tal como pensado por Alain Badiou. Aquela que muitas vezes é pensada como a tarefa mais central da filosofia — e através da qual ela é muitas vezes motivo de renegação, como demonstra o termo “hontologia” de Lacan —, de pensar o ser-enquanto-ser, é separada da mesma filosofia. O ser só se expõe ao pensamento através das verdades matemáticas, logo, a ontologia efetiva será o pensamento matemático. É a matemática, como condição científica, que pensa, em interioridade, o ser-enquanto-ser. Haverá, certamente, uma apreensão da matemática pela filosofia, que poderá assim arquitetar, junto às outras condições, uma orientação mais geral acerca do pensamento sobre o ser. Mas isso será feito sob condição daquilo que o pensamento matemático engendrou por si mesmo.

O que resta, então, como a filosofia ela mesma, se a tarefa ontológica é confiada à condição matemática? Já destacamos o espaço de compossibilidade que ela deve oferecer para que as verdades das condições políticas, amorosas, científicas e artísticas sejam pensadas em atravessamento, sem que se sobreponham umas às outras, conferindo a cada qual sua autonomia como procedimento genérico. O que assegura essa autonomia é, para Badiou, o vazio operatório da filosofia. Em outras palavras, a categoria filosófica de Verdade é, em si mesma, vazia,

puramente operatória, e funciona para possibilitar uma apreensão, pela filosofia, das verdades oriundas das condições.

Aqui, as teses de Badiou lembram a ideia hegeliana de que a filosofia é o voo de Minerva, levantado somente no crepúsculo, após os eventos do dia. Não existem eventos ou verdades filosóficas. A filosofia sempre chega depois, na sequência de eventos não filosóficos, como meditação acerca das verdades propostas por suas condições. Ainda assim, Badiou esboçará alguns aspectos formais dessa relação entre a filosofia e a verdade. Primeiro, ele fará uma diferenciação entre dois vazios: o vazio do Ser, que enquanto tal é pensado pela matemática na meditação acerca do ser-enquanto-ser; e o vazio operatório da filosofia que destacamos:

Eu estabeleci, em *O Ser e o Evento*, a ligação essencial que existe entre o vazio e o ser, enquanto ser. Que a categoria filosófica de Verdade seja como tal vazia explica o cruzamento originário entre a filosofia e a ontologia, o que quer dizer a dialética ambígua entre a filosofia e as matemáticas. É muito importante notar que o vazio da categoria de Verdade, com um V maiúsculo, não é o vazio do ser. Pois é um vazio operatório, e não presente. O único vazio que é apresentado ao pensamento é o vazio do conjunto vazio dos matemáticos. O vazio da Verdade é, nós iremos ver, um simples intervalo, onde a filosofia opera sobre as verdades que lhe são exteriores. Esse vazio não é então ontológico, ele é puramente lógico. (BADIOU, 1992, p.66, tradução nossa).

A apreensão das verdades produzidas por suas condições é então possibilitada por esse vazio operatório da filosofia. É a sustentação de tal vazio que permite que o espaço filosófico não seja um espaço de sutura das verdades, ou de pretensão de sua unificação ou totalização em um saber. Como esclarece Badiou (1991), não se trata de uma adição das verdades, nem de sua reflexão sistemática, mas de um espaço de circulação das verdades, da exposição ao pensamento das nomeações dos eventos e dos procedimentos genéricos circulantes em suas condições. (BADIOU, 1991). Essa compreensão de vazio operatório nos mostra a que ponto Badiou estava preocupado, naquele momento, em desenvolver uma concepção de filosofia que restituísse a ela a centralidade da categoria de verdade, sem que com isso ela fosse novamente tida como o pensamento especulativo que devesse enunciar a Verdade sobre as verdades. Qualquer tentativa de tratar a filosofia ela mesma como produtora de verdades preparava o que Badiou chama de um “desastre”: “O desastre no pensamento filosófico está na ordem do dia quando a filosofia se apresenta como sendo, não uma apreensão das verdades, mas uma situação de verdade.” (BADIOU, 1992, p.70, tradução nossa).

A confusão entre as operações de exposição e disposição das verdades **na** filosofia, com as criações e procedimentos genéricos próprios **das** condições, ocorre quando a filosofia se

apresenta ela mesma como criadora, de modo que as conclusões filosóficas podem então ser utilizadas como argumentos de “autoridade”, saberes ou mandamentos que devem orientar a ação ou o seu pensamento. Ora, a ação criadora, enquanto processo subjetivo, se faz em meio a riscos e a decisões de um procedimento genérico, considerando inclusive as circunstâncias históricas, sempre muito próprias, da situação concreta. Se Marx considerou que os filósofos só haviam interpretado o mundo, enquanto o importante era transformá-lo, é possível respondê-lo que jamais foi tarefa da filosofia — e, portanto, de um filósofo — a transformação do mundo. Daí há uma heterogeneidade radical entre o tempo do pensamento filosófico, sua operação de apreensão das verdades e o tempo próprio dos procedimentos genéricos, eles mesmos muito diferentes entre si. Da urgência típica de um procedimento político e suas decisões a um teorema matemático que perdura por décadas sem solução, as verdades nas condições possuem seu desenvolvimento próprio, alheias em si mesmas ao tempo filosófico. Este, por sua vez, possui também sua lentidão própria, de exposição, concomitantemente argumentativa e sublime, das verdades em compossibilidade.

Por outro lado, lembremos, a elevação de uma das suas condições à única via de acesso ao Verdadeiro organiza uma sutura que igualmente impede a circulação das verdades em compossibilidade. Nem a filosofia é, em si, produtora de verdades, nem qualquer de suas condições é, em si, uma criadora privilegiada de verdades. O gesto platônico é uma liberação tanto da filosofia em face de suas condições como das condições em face da filosofia. Não mais um espaço de pensamento da Verdade, mas um espaço de circulação das verdades em condição, sempre dependentes de um evento que venha suplementar a situação. Um dos componentes importantes desse espaço de circulação são os nomes do evento, cuja função aprofundaremos mais um pouco quando olharmos especificamente para os detalhes do procedimento genérico. Mas os nomes do evento são os nomes que orbitam em torno do evento e que possuem um papel crucial no procedimento de criação de uma verdade. Não são nomes dados ou criados pela filosofia, são nomes criados ou retomados pelos procedimentos e que apontam para a novidade e a criação ali envolvidas:

A filosofia tem por operação específica propor um espaço conceitual unificado onde ganham lugar as nomeações de eventos que servem de ponto de partida aos procedimentos de verdade. A filosofia busca reunir todos os nomes-a-mais. Ela trata, no pensamento, do caráter compossível dos procedimentos que a condicionam. Ela não estabelece nenhuma verdade, mas dispõe um lugar das verdades. Ela configura os procedimentos genéricos por um acolhimento, um abrigo, edificado com relação à sua simultaneidade díspar. A filosofia empreende pensar seu tempo colocando em-lugar-comum o estado dos procedimentos que a condicionam. Seus operadores, quaisquer que sejam, visam sempre pensar “em conjunto”, configurar, num exercício de

pensamento único, a disposição epocal do matema, do poema, da invenção política e do amor (ou estatuto eventual do Dois). Nesse sentido, a única questão da filosofia é mesmo a da verdade, não que ela produza alguma, mas porque ela propõe um modo de acesso à unidade de um momento das verdades, um sítio conceitual onde se refletem como compossíveis os procedimentos genéricos. (BADIOU, 1991, p.10).

Badiou irá mesmo, no espírito dessa reunião dos nomes-a-mais, chamar a filosofia de “lixeira do pensamento” (BADIOU, 2017, p.42), já que muitas vezes a tarefa de pensar os nomes dos procedimentos genéricos se dá após o esgotamento dos processos criativos traçados pelos tais (assim como é o caso, para Badiou, da forma marxista-leninista na política ou a era dos poetas nas artes). Destarte, como teremos a oportunidade de ver adiante, um procedimento genérico — e também um sujeito — se esgota, mas os nomes permitem que as consequências e as lições daquele procedimento-verdade sejam extraídas. De onde a filosofia, recolocando os nomes de procedimentos esgotados novamente em circulação, junto a outras nomeações, pode dar continuidade aos pensamentos e categorias que se destacaram daquele procedimento-verdade, reanimando a busca por novas possibilidades de transformação.

Trata-se de pensar, fora dos procedimentos genéricos, o que circula no pensamento sob a rubrica de “Lenin”, “Marx”, “Mao Tse-Tung”, “Lacan”, “Freud”, “Georg Cantor” ou “Schoenberg”, mas não somente nomes próprios, como também nomeações importantes para os respectivos procedimentos, como “sovietes”, “proletariado”, “Revolução Cultural”, “inconsciente”, “hipótese do contínuo” ou “música atonal”. Na filosofia, essas nomeações são expostas à eternidade filosófica, uma vez que já separadas de seu contexto criador. São igualmente pensadas em compossibilidade com procedimentos genéricos distintos daqueles em que circularam, daí o papel da filosofia de se perguntar “o que vale esse tempo para o pensamento? Onde estão os pontos-chave da criação e da inovação na arte, na ciência, na política e no amor?” Porém, novamente, não se trata de nomeações a ser feitas pela filosofia, mas de pensar o que circula sob esses nomes como novidade ou tensão para o pensamento em geral. As nomeações eventuais são índices de pontos de “tensão” no pensamento, zonas em que o surgimento/criação das verdades apontam para a necessidade de que sejam repensadas as categorias que até então norteavam o pensamento político, amoroso, científico ou artístico.

Os nomes serão, assim, orientadores da reformulação do saber estabelecido. Enquanto traços do evento, através dos nomes os saberes estabelecidos serão revisitados, modificados, reconstruídos na medida em que irão orientar a atividade do pensamento e do sujeito ao remanejamento e à reconstrução da situação. Não se trata somente de fazer um saber “melhorado”, ou aperfeiçoado. Os nomes serão orientadores tanto do pensamento como da

ação. Existe uma ligação fundamental entre os nomes eventais e o impossível, na forma pela qual nomes como “Freud” ou “Lenin” convocam ao remanejamento do pensamento, forçando concepções e orientações no mesmo até então tidas como impossíveis pelo saber estabelecido. Existe aqui uma diferença entre o acolhimento filosófico desses nomes na compossibilidade, tal como apresentamos no momento, e a função dos nomes no procedimento genérico, que veremos mais de perto adiante. Mantemos, então, que na estrutura de disposição dos nomes-*a-mais* pelo vazio operatório da filosofia, não é esta a responsável pelas nomeações, sempre referentes aos procedimentos verdades. Enquanto parte dos procedimentos genéricos, os nomes têm relação com o vazio ontológico convocado pelo evento. Um evento sempre convoca, para a situação em que ele é um evento, o seu vazio, o vazio próprio do ser, o vazio ontológico, e um nome será a forma pela qual esse vazio poderá ser sustentado na investigação subjetiva daquele evento. Mas, na filosofia, é o vazio operatório que permite que tais nomes sejam apreendidos em compossibilidade e atravessados entre si para que se crie um pensamento acerca do que um determinado tempo propõe para si mesmo enquanto verdades.

A operação filosófica — ou estilo da filosofia — em relação às verdades, será descrita por Badiou como a sobreposição de duas ficções. “Ficções” porque, na filosofia ela mesma, não se trata de procedimentos a compor ou estabelecer as verdades, tal como o é o procedimento genérico, mas de operações de exposição dos efeitos de uma verdade no saber. Transcrevemos um trecho longo de Badiou, pois que bastante esclarecedor quanto à questão:

A filosofia procede universalmente, para montar sua categoria orgânica — a Verdade — de duas formas diferentes e intrincadas.

- Ela se apoia sobre os paradigmas de encadeamento, estilo argumentativo, definições, refutações, provas, força de conclusão. Digamos que, nesse caso, ele monta o vazio da categoria da Verdade **como reverso ou inverso de uma sucessão regrada**. Em Platão, é o regime da “longa volta”, desenvolvimento dialético cujos procedimentos são exatamente os mesmos daqueles dos sofistas combatidos. Essa retórica da sucessão não constitui um saber, pois nós sabemos perfeitamente que nenhuma dessas “provas” jamais estabeleceu um teorema de filosofia reconhecido por todos. Mas ele **se assemelha** a um saber, ainda que sua destinação seja na realidade construtiva. Não se trata com efeito que qualquer coisa seja estabelecida ou “sabida” mas que uma categoria advém à claridade de sua montagem. O saber é aqui imitado aos fins produtivos. É porque nós chamaremos esse procedimento, que é também aquela da ordem das razões de Descartes, ou do **more geométrico** spinozista, uma **ficção de saber**. A Verdade é o **in-sabido**<sup>7</sup> dessa ficção.
- Ou então a filosofia procede por metáforas, potência da imagem, retórica persuasiva. Se trata de indicar dessa vez o vazio da categoria de Verdade **como ponto**

<sup>7</sup> “*In-su*”, no original em francês, que pode ser traduzido por “in-sabido” ou “sub-sabido”. A escolha aqui foi por “in-sabido”, mas a ideia do termo é destacar aquilo que está aquém ou abaixo do saber e, logo, não participa propriamente da oposição saber ou não saber. A verdade não é não-sabida, o que denotaria a ideia de que ela pode vir a ser sabida, ela procede, como veremos adiante, em subtração ao saber/não saber.

**limite.** A verdade interrompe a sucessão, e se recapitula para além dela mesma. Em Platão, são as imagens, os mitos, as comparações, cujos processos são os mesmos daqueles dos poetas combatidos. A arte é dessa vez mobilizada, não porque ela valeria por ela mesma, ou em uma visada imitativa ou catártica, mas para aumentar o vazio da Verdade até o ponto onde o encadeamento dialético é suspenso. Lá ainda, não se trata de forma alguma de “fazer uma obra de arte”, mas o texto aí se assemelha e poderá mesmo ser legado e sentido como tal, ainda que sua destinação seja totalmente outra. Nós podemos dizer que a arte é imitada em suas maneiras, em vista de produzir um sítio subjetivo da Verdade. Chamemos esse tratamento ao limite uma **ficção de arte**. A Verdade é o indizível dessa ficção. (BADIOU, 1992, p.67, grifos do autor, tradução nossa).

Teremos, dessa maneira, uma ficção de saber, em que a verdade será, lembrando o método dialético socrático, submetida às razões e à argumentação, para que assim seja exposta, não a verdade, que permanece in-sabida, mas uma ficção de saber que permita a meditação filosófica acerca daquela verdade, e uma ficção artística, que tem por finalidade levar a verdade a um aparente limite — aparente porque este limite é indecível na verdade enquanto tal, eis que esta é, nela mesma, infinita —, imitando um sítio subjetivo, em contraponto à cadeia de razões potencialmente infinitas da ficção de saber. Sucessão e limite, são estas as formas que irão caracterizar o estilo da operação filosófica.

Operação esta que de forma alguma cria uma verdade, e, menos ainda, um saber da verdade, daí seu caráter ficcional. Mas, antes, expõe ao pensamento aquilo que as condições da filosofia, em seu processo mesmo de criação das verdades, trazem de interrogação ao seu tempo. O vazio operatório da filosofia busca sempre evitar que o pensamento filosófico se suture a uma de suas condições, ou que tome seus próprios desenvolvimentos como verdades, pois que as verdades mesmas só podem ser criadas pelos sujeitos que se engajam ativamente na difícil tarefa de criar e sustentar as novidades possíveis que um evento inaugure. O vazio operatório funda uma ética da filosofia em relação às verdades, de não confundir suas produções com as verdade e de não fazer de si mesma uma verdade.

Outra característica importante da operação filosófica para Badiou é o seu caráter subtrativo, que opõe verdade e sentido. Tendo a verdade como categoria central, a filosofia possui também como tarefa subtrair a verdade do regime do sentido. Essa será mais uma forma de opor a verdade à linguagem. Enquanto linguagem e sentido formam um par de incessante circulação, de fluxo contínuo das interpretações e saberes, o ato filosófico deve, através da apreensão das verdades, provocar uma interrupção para expor o pensamento à prova de seu tempo. Não é difícil enxergar nesse ponto outra maneira de Badiou se opor à sofística linguageira moderna, contrastando fortemente linguagem e sentido da Verdade. Fazer ruptura com a circulação do sentido é se subtrair igualmente do incessante jogo das comunicações do

mundo moderno, onde o empilhamento infundável de saberes serve justamente para evitar, ou ao menos dificultar, qualquer esforço subjetivo real na paciente construção das verdades. Subtrair-se à circulação de sentido é agir dentro dos tempos das verdades, que são heterogêneos ao tempo histórico. Assim define Badiou:

A lógica filosófica não é uma lógica matematizada, é uma lógica subtrativa, que faz ruptura com a circulação do sentido. Ela constrói a montagem de uma oposição entre sentido e verdade, pela qual ela se subtrai à religião. De fato, nós colocamos que em regra geral todo discurso que postula uma continuidade entre sentido e verdade é religioso, na medida em que neste a verdade está sempre às voltas com uma decodificação do sentido, portanto a uma hermenêutica do sentido da verdade. Ao contrário, nós sustentaremos que o ato filosófico consiste em um esforço incessante para subtrair a verdade do regime do sentido. (BADIOU, 2018a, p.15, tradução nossa).

Essa concepção do subtrativo faz com que a filosofia seja então oposta à religião. Em outro momento em que as proposições de Badiou ecoam as de Lacan, a religião se fortalece sempre de sua conjunção de verdade e sentido, da postulação de uma continuidade entre a verdade e o sentido. (BADIOU, 2018a ). A filosofia, ao contrário, deve se esforçar para sempre se subtrair ao sentido para apreender as verdades que o regime de comunicação, ou de produção de sentido, visam incessantemente ocultar ou mesmo destruir.

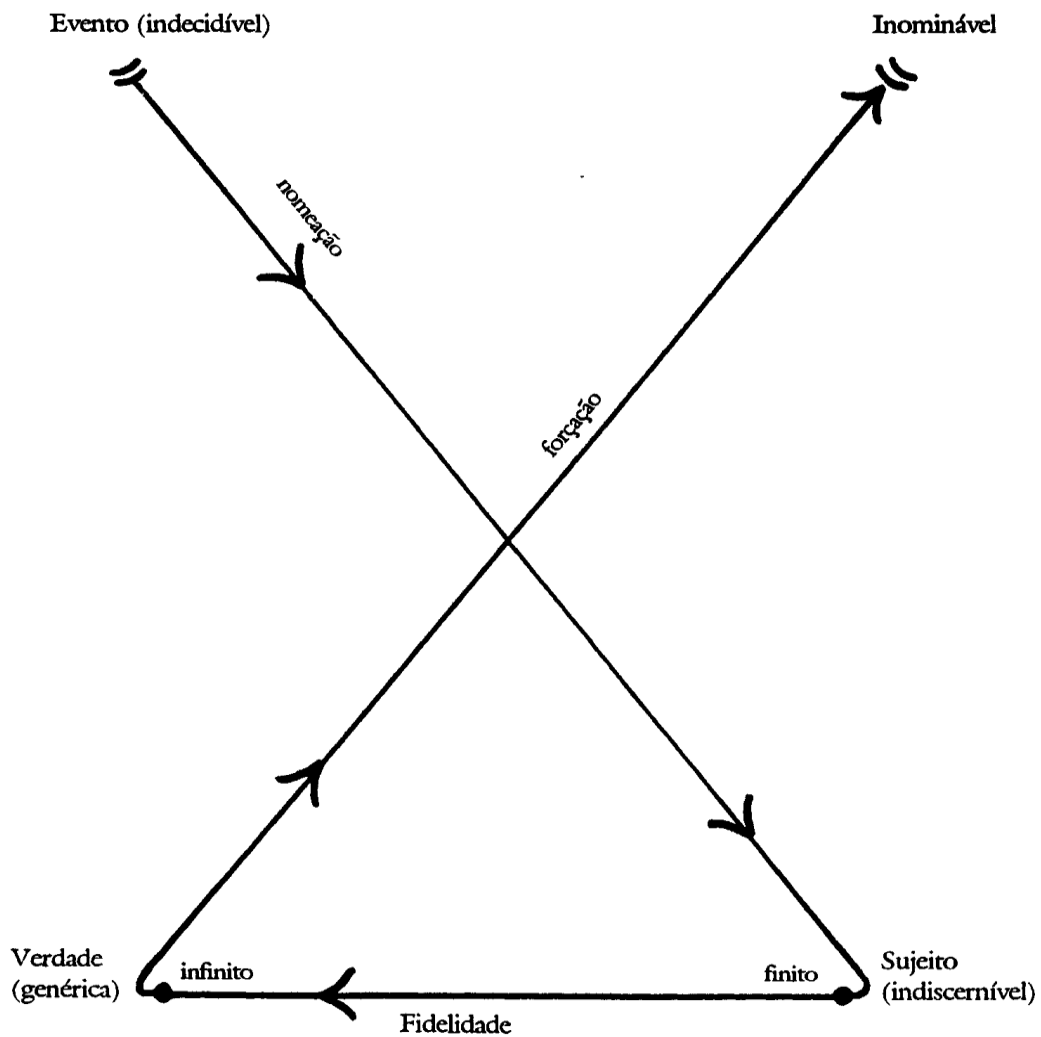
O subtrativo enquanto lógica da filosofia será também refletido no próprio procedimento genérico que, como vimos, é o nome do processo de criação de uma verdade. Se a verdade se opõe ao saber e ao sentido, é necessário que um processo verdade não seja inteiramente guiado pelo/no saber. Certamente, há um saber em questão, existem construções radicalmente novas no saber, mas o subtrativo exige que a verdade jamais esteja completamente no saber, ela não pode ser integralmente dita. Para Badiou a verdade é “pouco-dita”, e não somente “meio-dita”, fórmula de Lacan para a verdade. Ele diz: “Verdade da qual é ainda muito dizer que ela é meio-dita, pois, nós o veremos, ela é pouco-dita, quase-não dita, atravessada que ela é do incomensurável desligamento entre sua própria infinitude e a finitude do saber que ela fura.” (BADIOU, 1992, p.180, tradução nossa).

Esta ideia é uma constante em Badiou: a verdade é essencialmente ligada à infinitude, e o saber à finitude. O saber, enquanto finito, é a parte discernível de uma situação, aquilo que da situação se deixa nomear na língua, enquanto uma verdade, em razão de sua infinitude, não pode ser inteiramente discernida pelo saber, ela está sempre em posição de subtração. Mas essa subtração é plural, prossegue ainda o autor, de onde que “a alegação da falta, de seu efeito, de sua causalidade dissimula operações que nenhuma pode ser reduzida à outra” (BADIOU, 1992,

p.180, tradução nossa ). A referência para o subtrativo é a noção lacaniana de que a verdade faz furo no saber, da verdade enquanto um efeito no simbólico. Mas em oposição à concepção da verdade enquanto falta ou meio-dita, Badiou ressalta a existência de quatro operações distintas através das quais uma verdade se subtrai a um saber. São operações constitutivas do procedimento genérico e estão assim localizadas no trajeto de criação de uma verdade. A quatro operações subtrativas fundamentais estão descritas no diagrama a seguir (figura 1), chamado “esquema  $\gamma$ ”, criação de Badiou:

Figura 1 — Esquema  $\gamma$

Trajeto de uma verdade



Fonte: BADIOU, 2017. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ea/a/v9Lm9JbhNNKWM6k9wFTDpTw/?lang=pt>. Acesso em: 23 mai. 2022.

No próximo capítulo seguinte detalharemos, especificamente, as quatro operações de subtração, mas o que importa deixar claro nesta altura é que durante todo o trajeto de uma verdade, há momentos de subtração ao saber — e ao sentido. O indecidível, o indiscernível, o genérico e o inominável<sup>8</sup> são as quatro operações subtrativas do trajeto de uma verdade. Nessa concepção, vemos uma tentativa de Badiou, persistente em sua obra, de não identificar a verdade com a falta ou a impotência, ao mesmo tempo em que mantém a concepção de que ela é subtraída ao saber (o termo lacaniano “simbólico” é muito menos usado por Badiou), porém parcialmente, já que o trajeto da verdade formula também no saber uma novidade para a situação. Vejamos como Cláudio Oliveira (2007), em seu texto *Da enunciação da verdade ao enunciado do gozo: O mito, define a verdade para Lacan*:

Um saber como verdade é o que, a priori, deveria estar fora do ensino de Lacan, na medida em que a verdade, nesse ensino, é o que está excluído do campo do saber ou, mais precisamente, internamente excluído: o que escapa ao saber só aparece, no campo do saber, como falha do saber. Daí que, para entender a importância da afirmação de que o mito é um saber como verdade, um saber que tem função de verdade, precisamos levar em conta que, para Lacan, verdade e saber em geral se opõem. (OLIVEIRA, 2007, p.273).

Por outro lado, como vimos, para Badiou, não é somente como efeito da falta que a verdade fura um saber, mas por sua infinitude e pelos efeitos subtrativos que compõem sua relação com o saber em seu trajeto. Há um ser da verdade, mas esse ser é genérico, indiscernível por um saber, e ainda assim seus efeitos no saber podem, ou melhor, devem ser verificados através de um processo que constrói novos saberes. Um sujeito se sustenta da hipótese de que uma verdade pode ser integralmente verificada, e assim ele trança no saber os efeitos finitos dessa assunção, porém jamais esgotando a verdade em sua infinitude. Badiou assume então a diferença entre verdade e veracidade que Lacan também articula, mas para dizer que são possíveis enunciados verídicos de uma verdade enquanto parte da verdade que recai no saber, a verdade enquanto infinita e subtraída, pouco-dita, nesse mesmo saber. (BADIOU, 1992).

---

<sup>8</sup> Como destacado na Introdução, a noção de Real em Badiou não é central, ou, ao menos, ela não é desenvolvida enquanto um conceito propriamente (ao contrário da verdade, que é muito mais desenvolvida), apesar de ser frequentemente usada, quase sempre no seu sentido lacaniano. Como uma das referências mais constantes de Badiou é a do Real como impasse da formalização, poderia ser interessante investigar uma relação entre o Real e as quatro operações subtrativas enquanto constituintes justamente de uma operação de formalização de uma verdade. Porém talvez a associação não seja possível com todas as quatro operações, posto que entre genérico e verdade a associação é praticamente direta, como também o indiscernível tem relação com o sujeito. Seja como for, um desenvolvimento desse tipo deveria envolver, a nosso ver, a análise de uma possível relação entre Real e decisão, ou, ainda mais profundamente, entre Real e axioma.

Em nenhum momento de seu trajeto, portanto, a verdade será absolutamente subsumida ou exposta pelo saber. Mais precisamente, do ponto de vista de um saber — o que Badiou chamará também de “estado” ou “língua” da situação, como veremos — uma verdade não é, ela é indiscernível pelo saber. Uma verdade tem o estatuto de um impossível para um saber. E sujeito será assim uma espécie de mediador no trajeto de uma verdade infinita e do saber finito que se articula em torno dessa verdade.

Como podemos perceber, o passo a mais da filosofia retomou a configuração das condições conforme Platão havia inaugurado, reconhecendo a autonomia dos procedimentos genéricos enquanto criadores de verdade, tanto da própria filosofia quanto entre si. Des-suturou a filosofia das suas condições, recolocou a verdade no centro da meditação filosófica preparando princípios e orientações para o pensamento que viabilizassem um conceito da verdade antagônico àqueles que proclamavam a inoportunidade de qualquer conceito de verdade. Ao mesmo tempo, tais princípios pretendem ser condizentes com algumas das exigências dos pensadores contemporâneos que de alguma forma haviam sustentado a possibilidade da verdade. Cremos ter demonstrado até o momento que os desenvolvimentos que Badiou fez acerca da questão da verdade estavam bastante alinhados com as proposições lacanianas, buscando nelas tanto uma referência quanto uma diferenciação. Subtração ao saber, oposição ao sentido e ponto de convocação de um sujeito, as novas orientações filosóficas de Badiou para constituir uma nova visão ontológica do ser, da verdade e do sujeito estavam diretamente influenciadas por Lacan, sem, no entanto, confundir-se com elas. E não poderia ser diferente, já que para Badiou a travessia da antifilosofia mais importante do século XX foi uma condição *sine qua non* para o renascimento da filosofia.

#### **1.4 Procedimento genérico: Breve descrição**

Como destacado na Introdução desta Dissertação, entendemos ser importante para melhor percepção do alcance do gesto platônico uma compreensão, ainda que superficial, do que Badiou chama de “procedimento genérico”, já que é nesse âmbito que estão as formalizações propriamente ditas de Badiou sobre o Ser, o Sujeito e a Verdade. Deixaremos de lado as complexas e minuciosas demonstrações matemáticas em que o autor se apoiou para embasar as figuras do procedimento genérico. A ideia de “construtível” se relacionará com os desenvolvimentos lógico-matemáticos de Kurt Godel, por exemplo, a do “indiscernível” será

elaborada valendo-se de alguns avanços de Paul Cohen, enquanto a estrutura como um todo terá a teoria dos conjuntos de Georg Cantor como referência. O enfrentamento dos detalhes matemáticos diretamente combinados com as proposições filosóficas é, em si, material para um único trabalho de pesquisa. Assim, em um espírito muito semelhante ao que Badiou demonstrou nos seminários mais próximos ao ano de lançamento de *O Ser e o Evento*, como o *Verdade e Sujeito* e *Teoria do mal, teoria do amor*, e orientados pelo esquema  $\gamma$  que acabamos de destacar, vamos aqui expor em mais detalhes as principais características e fundamentos filosóficos do procedimento genérico.

Pensamos ser relevante destacar que o procedimento genérico é a tentativa de formalizar a maneira como se dá a criação de uma verdade, e não a descrição de como fazê-lo. Ou seja, não é um “manual” de “como criar verdades”, mas antes uma demonstração apoiada ontologicamente na matemática de como o pensamento e a ação subjetiva podem vir a criar verdades nos campos artísticos, científicos, amorosos e políticos, de quais os fundamentos ontológicos e filosóficos que nos permitem pensar o axioma “há verdades”. Tais verdades são em si mesmas produtos da atividade daqueles efetivamente engajados nos eventos desses campos, de sorte que a descrição ontológica/filosófica do procedimento genérico não coincide com um procedimento genérico, mas dá os fundamentos para que ele possa ser pensado em seu ser. Na história da humanidade sempre houve verdades. O ponto é que a sua multiplicidade somente agora se torna visível, a partir da revolução ontológica decorrente das inovações matemáticas trazidas pela teoria dos conjuntos, o que desfaz a tradicional ligação entre o Um e o infinito.

#### ***1.4.1 O platonismo do múltiplo***

Como parte do gesto platônico, um outro aspecto bastante importante de demarcar é o que Badiou chama de “platonismo do múltiplo”, em diferenciação ao platonismo do próprio Platão, que poderíamos chamar de “platonismo do Um”. Nesse ponto, Badiou desenvolverá as consequências ontológicas do evento cantoriano, na medida em que, como vimos, é a matemática que pode orientar o pensamento ontológico.

Badiou chama de “platonismo do múltiplo” porque dispõe que o ser deve ser essencialmente pensado como múltiplo, como multiplicidades de multiplicidades, ao contrário do pensamento de Platão, que ligava a apresentação do ser ao Um. O ser jamais se apresenta na

forma do Um, mas sim na forma de multiplicidades, que por sua vez são formadas por múltiplos, e assim por diante:

Disto se infere a tese seguinte: se uma ontologia é possível, isto é, uma apresentação da apresentação, ela é a situação do múltiplo puro, do múltiplo “em si”. Mais precisamente: a ontologia não pode senão ser teoria das multiplicidades inconsistentes enquanto tais. “Enquanto tais” quer dizer: o que é apresentado na situação ontológica é o múltiplo, sem outro predicado do que sua multiplicidade. A ontologia, à medida que ela exista, será necessariamente ciência do múltiplo enquanto múltiplo. (BADIOU, 1996b, p.33).

O platonismo do múltiplo visa estabelecer uma ontologia que acolha muitas das críticas — ditas pós-modernas — à modernidade, como a crítica à noção de totalidade ou ao caráter sempre singular das experiências. Assim, como uma concessão à sofística moderna no que ela é, como pós-modernidade, uma crítica à noção de totalidade ou universalidade, a sofística nos demanda repensar aquilo que se apresenta fora do regime do Um. Mas disso não deve decorrer a refutação ou apagamento da noção de verdade ou de universal. Muito antes, a tarefa é reconstruir uma teoria da verdade compatível com uma ontologia do múltiplo:

A principal dificuldade se prende à categoria de verdade. Se o ser é múltiplo, como salvar esta categoria, salvação que é o verdadeiro centro de gravidade de todo gesto platônico? Para que haja uma verdade, não é preciso primeiro que seja pronunciado o Um de uma multiplicidade, e não é a propósito desse um que o juízo de verdade é possível? Ademais, se o ser é múltiplo, é preciso que uma verdade também o seja, salvo que ela não tenha mais nenhum ser. Mas como conceber uma verdade como múltipla em seu ser? Atendo-se firmemente ao múltiplo, a grande sofística moderna renuncia à categoria de verdade, como já o faziam os “relativistas” da sofística grega. Ainda aí, Nietzsche inaugura o processo da verdade, em nome da múltipla potência da vida. Como não podemos nos subtrair à jurisdição dessa potência sobre o pensamento do ser, é forçoso propor uma doutrina da verdade compatível com a irreduzível multiplicidade do ser-enquanto-ser. Uma verdade não pode ser senão a produção regular de um múltiplo. Toda a questão é que esse múltiplo será subtraído à autoridade da língua; Ele será indiscernível, ou melhor: ele terá sido indiscernível. (BADIOU, 1991, p.64).

Notemos então que a questão é tornar possível um pensamento em que o Um não seja mais o índice de verdade sobre o ser. Dessa forma, o impasse da pós-modernidade quanto à questão da verdade está atrelado ao fato de que, enquanto crítica da noção de Totalidade ou Universalidade, o desfazimento da ligação entre o Um e o ser dismantelava igualmente o laço que existia entre o Um e a verdade. De fato, muitas das “críticas” que são feitas à noção de verdade tem como fundo implícito características típicas do Um. Sua pretensão ao Absoluto, sua Universalidade indiferente, a foraclusão da Alteridade, são críticas da pós-modernidade ao período moderno da filosofia que tem por fundamento uma tentativa de desfazer a ligação entre

a verdade e o Um, em nome da singularidade das situações e dos indivíduos. E o caminho de Badiou não é o de reatar o Um à verdade, mas o de repensar a verdade tal como requer o desvelamento da condição inerentemente múltipla do ser pela pós-modernidade e, mais importante, pela teoria dos conjuntos. Não há somente retorno à modernidade, mas há um passo a ser dado na configuração moderna que a pós-modernidade exige e para o qual o acontecimento matemático/científico da teoria dos conjuntos fornece as condições de pensamento.

Assim, a questão da queda do Um será por vezes associada a dois momentos importantes da virada do século XIX para o XX. O primeiro deles é aquele que tem o sentido de um evento mesmo, no sentido forte de Badiou, de um advento de uma verdade/novidade, que é a teorização da teoria dos conjuntos por Georg Cantor e seus sucessores. Depois da descoberta, por Cantor, dos diferentes infinitos é possível pensar o desligamento — tradicional e que atravessou toda a matemática até então — entre o Um e o infinito. A matemática pode, destarte, afirmar a existência de infinitos, e diferentes infinitos. Esse é de fato o evento que nos permite pensar o Ser como múltiplo de múltiplos, ao mesmo tempo em que, desligando Ser e Um, remete à questão da verdade a relação entre múltiplo e infinito, e não mais entre múltiplo e Um.

O outro momento, mais diretamente filosófico, é a enunciação por Nietzsche da Morte de Deus (NIETZSCHE, 2001), onde Badiou enxerga a expressão filosófica da queda do Um em sua forma religiosa. Não por acaso, os dois momentos se entrecruzam de uma forma bastante peculiar. Cantor, após a descoberta do que veio a chamar de “números transfinitos”, como católico fervoroso e vislumbrando que sua descoberta abalaria a autoridade do Um em sua ligação com o infinito, escreve à cúria papal buscando orientação ante a ofensa que sua descoberta poderia dirigir a Deus. Desdobramentos de questões científicas e filosóficas que há muito já faziam sombra sobre o pensamento. Para Badiou se faz necessário assentar a morte de Deus, vertente religiosa do Um, para decidir a inconsistência do ser-múltiplo e do Um metafísico:

No que diz respeito, a tarefa é acabar com o tema da finitude e a sua escolha hermenêutica. O ponto-chave é sem dúvida deschumbar o infinito de sua colusão milenária com o Uno e de o restituir, como a Matemática a isso nos convida desde Cantor, à banalidade do ser-múltiplo. Porque é em conformidade com uma sutura do infinito e do Uno que a suposta transcendência do Deus metafísico se constrói. E é desta sutura que se alimenta, no mesmíssimo momento em que toda a transcendência é abandonada, o vestígio intra-subjectivo sobrevivente que nos amarra aos temas emparelhados da derrelicção, do “ser para a morte”, do horror ao real e da finitude.

É com alegria que devemos aceitar que o destino de qualquer situação é a infinita multiplicidade de conjuntos, que profundidade alguma lá se pode estabelecer, que a homogeneidade do múltiplo leva ontologicamente a melhor ao jogo das intensidades. E que, por conseguinte, desaferrados de qualquer finitude, habitamos o infinito

enquanto nossa residência absolutamente plana. E que, assim, quando no acaso de um evento, alguma verdade nos leva ao sabor do infinito inacabável de seu trajecto, a busca do sentido nos seja reduzida apenas à criptagem desta infinidade, o ao que outro heterônimo de Pessoa, Álvaro de Campos, chama de as Matemáticas do Ser. (BADIOU, 1999, p.23).

Amarrar o infinito ao múltiplo banaliza o infinito, livrando-o das aporias de sua suposta inacessibilidade. Sendo o infinito a forma elementar de qualquer multiplicidade, sempre formada por múltiplos de múltiplos, a questão será então: se há um ser da verdade, esse ser será necessariamente um múltiplo, como qualquer outra coisa que é.

#### ***1.4.2 A marca 0 e o excesso: Situação e Estado da situação***

É preciso decidir pelo não-ser do Um. O platonismo do múltiplo, ou, a tese de que o ser é formado de múltiplos que, por sua vez, são formados de múltiplos e assim por diante, é o que poderíamos chamar de pedra fundadora da ontologia de Badiou, como é também um dos momentos em que ele identifica uma proposição da sofística moderna a ser atravessada, reconhecendo o grau de veracidade que ela carrega. Pensado simplesmente em seu ser, o ser é inconsistente. Do Um, dirá Badiou, não há senão a conta-por-um, que não é uma forma de apresentação do ser-enquanto-ser, sempre múltiplo puro, mas uma operação estruturante que incide sobre as multiplicidades para situá-las em relação à um múltiplo, este então tido como apresentado em sua composição estruturada. O Um será pensado enquanto operação que busca discernir na multiplicidade pura um múltiplo, permitindo apreender aquilo que lhe pertence — que são, por sua vez, outros múltiplos. O Um terá, assim, uma função estruturante, “marca do um” no ser-múltiplo.

Entre a pura inconsistência do ser-múltiplo e a apresentação que faz consistir no ser de um múltiplo, o Um faz aparecer sua necessidade enquanto operação daquilo que pertence a uma determinada situação. Situação é, então, um sinônimo para a apresentação de um múltiplo, de forma que tudo aquilo que pertencer a tal múltiplo (contado por um para aquele múltiplo) será tido como pertencente à situação, como um de seus componentes, tal como discerne a conta-por-um. No entanto, dessa forma, parece que a conta-por-um faz desaparecer a inconsistência do ser, o que nos remeteria novamente a uma soberania do Um, se não na forma de seu ser, pelo menos em seu poder estruturante. A conta-por-um, enquanto estruturação de uma situação, deixaria de fora a pura inconsistência do ser ao fazer a apresentação consistente de um múltiplo.

E, de fato, como diz Badiou, “do interior de uma situação nenhuma inconsistência fosse subtraída à conta, e portanto a-estruturada, seria apreensível” (BADIOU, 1996b, p.50). A questão é: o que ocorre com a pura inconsistência do ser-múltiplo na conta-por-um? A resposta de Badiou é de fundamental importância, dado que tornará possível tanto pensar que a inconsistência não é simplesmente apagada pela conta-por-um, como também estabelecerá que toda situação in-consiste, ou seja, que a inconsistência deve ser pensada em relação há um determinado domínio, e não somente como pura indeterminação errante do ser.

Para compreendermos como se dá essa passagem da inconsistência do ser enquanto tal para a in-consistência de uma situação, devemos primeiro passar pela “marca 0”, o vazio, que Badiou vai dizer ser o nome próprio do ser. Mais precisamente, uma vez que o ser-enquanto-ser, por se tratar de multiplicidade pura, não apresenta nada, o nada, para ser apresentado, deve se presentificar pela marca do Vazio  $\{0\}$ , enquanto conjunto que conta o nada, ao mesmo tempo em que, não contando nada, não se faz igualmente como apresentação do Um.

Digamo-lo de outra maneira. Uma vez que a ontologia é teoria do múltiplo puro, o que pode compor sua axiomática apresentativa? De que **existente** se apoderam as Ideias do múltiplo, cuja ação legiferante sobre o múltiplo enquanto múltiplo seus axiomas instituem? Certamente não do um, que não é. Todo múltiplo é composto de múltiplos, esta é a lei ontológica primeira. Mas por onde começar? Qual é a posição existencial absolutamente originária, a primeira conta, se ela não pode ser um primeiro **um**? É absolutamente necessário que a “primeira” multiplicidade apresentada sem conceito seja múltipla de nada, pois, se fosse múltipla de alguma coisa, esse alguma coisa estaria em posição de um. E é preciso que, depois, a regra axiomática só autorize composições a partir desse múltiplo-de-nada, isto é, a partir do vazio. (BADIOU, 1996b, p.54, grifos do autor).

O conjunto vazio marca o múltiplo primeiro, no sentido em que nele o nada do ser, a pura ausência de representação, representada matematicamente pelo zero, 0, é contado por um,  $\{0\}$ , o que não se confunde com uma apresentação do Um, na medida em que o que é apresentado pelo conjunto é o próprio nada.

Logo, na teoria dos conjuntos, é o arranjo-em-um do vazio que possibilita a construção de toda a sequência dos números inteiros — 0,  $\{0\}$ ,  $\{0,\{0\}\}$ ... e assim por diante. De onde que, a partir do vazio, se inicia a produção ilimitada de novos múltiplos, todos extraídos do vazio. Desse modo, o múltiplo primeiro se diferencia da multiplicidade indiferente ao fazer apresentação do vazio, é a “disposição-em-um” do nada.

Fazer dispor o vazio não seria, todavia, suficiente para a ontologia. Não é suficiente apresentar o nada através do conjunto vazio. Pelo contrário, dessa forma o vazio, infinitamente

recontado pelas leis que estabelecem a sucessão, “assombra a apresentação”. Nada, de fato, advém, a não ser o próprio nada, ainda que contado-por-um pelo conjunto vazio. Mais ainda, o conjunto vazio está em inclusão universal, ou seja, todo múltiplo apresentado contém como um de seus subconjuntos o conjunto vazio, o conjunto que nada apresenta. É preciso então uma duplicação da conta-por-um que conte por um essa própria conta, afastando assim o perigo que o vazio errante representa para a estrutura:

A angústia do vazio, cujo outro nome é o cuidado do ser, assinala-se, portanto, em toda apresentação, no fato de que a estrutura da conta se reduplica para se verificar a si mesma, para atestar, ao longo de todo o seu próprio exercício, que seu efeito é completo, para, incansavelmente, fazer ser o um sob o perigo irreencontrável do vazio. Toda operação de conta-por-um (dos termos) é de alguma maneira duplicada por uma conta da conta, a qual verifica a todo instante que o descompasso entre o múltiplo consistente (tal como, composto de uns, ele resulta) e o múltiplo inconsistente (que não é senão a pressuposição do vazio, e não apresenta nada), que esse descompasso é verdadeiramente nulo, e que não há, portanto, nenhuma possibilidade de que jamais se produza esse desastre da apresentação que seria o advento representativo, em torsão, do próprio vazio. (BADIOU, 1996b, p.83).

Essa nova conta vai ser chamada por Badiou de “Estado da situação”:

Por uma adequação metafórica com a política, que a meditação 9 explicará, passarei a chamar estado da situação aquilo pelo que a estrutura de uma situação — de uma apresentação estruturada qualquer — é contada por um, isto é, o próprio um do efeito-de-um, ou o que Hegel chama o Um-Um. (BADIOU, 1996b, p.83).

Ou seja, ou vez que a conta-por-um primeira não fez mais do que presentificar o nada em-forma do vazio, para que de fato a estrutura tenha efeito de Um, a conta-por-um tem que ser redobrada, sob pena de ficar sempre exposta à presentificação da inconsistência do ser, dado que o vazio em si mesmo não apresenta nada. O vazio faz consistir a inconsistência, mas, paradoxalmente, por essa mesma razão, faz com que toda estrutura seja assombrada pela in-consistência da multiplicidade pura do ser.

Badiou faz, então, entrar em jogo a noção de “parte”. Se a primeira conta estabeleceu a consistência simples dos múltiplos pelo conta-por-um do vazio, a segunda conta deverá estabelecer que todas as partes daquele múltiplo pertençam à situação. Assim conceitua a noção de parte:

Mas o que é conceitualmente uma “parte”? A primeira conta, a estrutura, permite que sejam designados, na situação, termos que são uns-múltiplos, portanto multiplicidades consistentes. Uma “parte” é, intuitivamente, um múltiplo que se comporia, por sua vez, de tais multiplicidades. Uma “parte” comporia entre elas a multiplicidade que a estrutura compõe sob o signo do um. Uma parte é um submúltiplo. (BADIOU, 1996b, p.84).

Uma parte é um submúltiplo (ou subconjunto) formado a partir de múltiplos que compõem um múltiplo. Veja-se que é de fato uma operação segunda, pois primeiro estabelecemos os elementos que pertencem a uma situação (por exemplo, o conjunto  $A$  formado pelos elementos  $x$  e  $y$ ,  $\{x, y\}$ ), para então ter condições de estabelecer quais são as partes dessa situação (no nosso exemplo do conjunto  $A$ , seria o conjunto das partes de  $A$ ,  $(\{x\}, \{y\} \text{ e } \{x, y\}, \{0\})$ ). notado  $p(A)$ ).

Badiou fará uma distinção entre a apresentação de múltiplos, ligada à primeira conta por um e à noção de pertença, e a representação de múltiplos, ligada à noção de parte e de inclusão. Enquanto a primeira conta-por-um, operação de estruturação, presentifica os múltiplos pertencentes à uma situação, o Estado da situação, operação de metaestruturação, tem por função estabelecer o domínio de representação dos múltiplos efetivamente incluídos na situação:

A definição do estado da situação se clarifica então bruscamente. A **metaestrutura tem por domínio as partes**: ela garante que o um vale pela inclusa, assim como a estrutura inicial vale pela pertença, ou, mais precisamente, dada uma situação cuja estrutura libera uns-múltiplos consistentes, há sempre uma metaestrutura — **o estado da situação** — que conta por um toda a composição dessas multiplicidades consistentes. (BADIOU, 1996b, p.85, grifos do autor).

O Estado da situação é formado pelo conjunto das partes de um múltiplo, contando por um as partes que são formadas a partir dos uns-múltiplos apresentados na conta-por-um primeira. Como vimos, trata-se da busca pelo afastamento definitivo da inconsistência que assombra o ser na forma do vazio, através de uma representação de tudo aquilo que a primeira conta-por-um presentificou.

Muitas vezes Badiou irá usar como sinônimo de Estado da situação a “língua” ou, por vezes ainda, simplesmente “lígua”. Como domínio daquilo que pode ser representado de uma situação, a língua aparece aqui como sinônimo de poder representativo, ou também daquilo que é dizível de uma situação. Como podemos intuir, o vazio ou o não-representável serão sempre ameaças à estabilidade daquilo que pode ser dito ou inscrito na língua de uma situação. De onde que entre a apresentação e a representação existe um “descompasso que é

chave da análise do ser”. Existe sempre ao menos um elemento do conjunto das partes (domínio representativo) de um conjunto que não é elemento do conjunto original (domínio apresentado). Ou seja, há sempre ao menos um elemento que está incluído, ainda, que é contado pelo estado da situação, mas que não é apresentado pela situação original. Sobre esse múltiplo, diremos que ele é representado, mas não apresentado. Da mesma forma, existem múltiplos que são apresentados pela situação e que, portanto, pertencem, mas que no entanto não são representados pelo Estado da situação, ou seja, não estão incluídos. Por fim, poderá haver termos que são tanto apresentados quanto representados, e que assim pertencem e estão incluídos. Os primeiros (incluídos mas não pertencentes) serão chamados por Badiou de “excrecentes”, os segundos (pertencentes mas não incluídos) de “singulares”, e os últimos (pertencentes e incluídos) de “normais”. Esse excesso das partes em face dos elementos do conjunto (que no âmbito da teoria dos conjuntos se relaciona com a problemática da noção de potência de um conjunto) enseja o que Badiou chama de um “excesso errante” enquanto marca do “real do ser”. (BADIOU, 1991).

Mas por que esse descompasso entre a apresentação e a representação é a chave da questão do ser? Badiou usa o termo “estado” para falar em múltiplos representados de forma provocativa, ecoando os usos políticos da palavra. O descompasso inerente entre a apresentação e a representação dos termos de uma situação enseja que toda situação possua pontos de tensão e indiscernibilidade, elementos que escapam à representação e ao poder da língua, excessos de representação e beiras do vazio, de forma que a esperada estabilidade que a estruturação de uma situação proporcionaria nunca seja plenamente alcançada. A inconsistência, no início marcada pela pura multiplicidade indefinida, retorna na forma do excesso errante que acompanha a conta-por-um. A estruturação e a metaestruturação, embora disponham os elementos, primeiro em sua apresentação e depois em sua representação ordenadora, são ainda assim incapazes de dar conta do excesso que ronda o ser. O Um jamais chega a dar conta de tudo aquilo que pretendia contar. E é desse descompasso ontológico constitutivo de qualquer situação e de sua representação que poderá advir a criação de uma verdade, cuja trajetória se encontra suspensa ao seu evento.

### 1.4.3 Sítios eventurais

Logo, existe uma situação, conta-por-um de seus elementos, e o estado da situação, duplicação da conta-por-um pela contagem das partes da situação. Mas, como dissemos, em razão dos descompassos entre a apresentação e a representação de uma situação (o que quer dizer, ontologicamente, de um múltiplo, importante lembrar) é possível que a conta-por-um se veja enfraquecida por zonas de precariedade, de instabilidade, que ameacem a consistência da situação. Tais zonas de inconsistência serão chamadas por Badiou de “sítios”.

Chamarei de sítio eventual um múltiplo como esse totalmente a-normal, isto é, tal que nenhum de seus elementos é apresentado na situação. O próprio sítio é apresentado, mas, “abaixo” dele, nada do que o compõe o é, de modo que o sítio não é uma parte da situação. Direi também de um múltiplo como esse (o sítio eventual que ele **está na borda do vazio**, ou é **fundador**. (BADIOU, 1996b, p.144, grifos do autor).

Trata-se de múltiplos que estão na borda do vazio, uma vez que a conta-por-um não consegue discernir os elementos que constituem o múltiplo-sítio. É importante ter essa diferença em mente. O múltiplo-sítio enquanto tal pertence à situação, ou seja, ele está apresentado na conta-por-um. Mas nenhum dos elementos que pertencem a este múltiplo-sítio é discernível por essa mesma conta-por-um. A conta-por-um discerne o múltiplo-sítio, reconhecendo sua pertença à situação, mas não o pertencimento daquilo que por sua vez pertence àquele múltiplo. De onde que o múltiplo sítio está à beira do vazio, a conta-por-um da situação não consegue discernir se aquilo que pertence àquilo múltiplo pertence à situação.

Vamos dar novamente a definição de tudo isso. Sendo dada uma situação e sua lei de conta, nós diremos que há uma zona de precariedade quando um múltiplo, subcomponente da situação, é contado por um, mas que essa conta-por-um se interrompe nele, isso quer dizer não está em estado de subsumir, de numerar, ou de contar, aquilo que compõe esse um-aí. Nós diremos que, relativamente à situação, uma tal entidade está na borda do vazio. Ou ainda que, supondo que a conta vá além, isso inconsistirá, pois não está mais sob a lei da conta. Nós estamos então na borda da inconsistência, dado que nós contamos a coisa na consistência, mas que, escapando à essa lei de consistência, se nós acedemos a seu ser, isso que a compõe inconsistente em vista das estruturas da situação. Consequentemente, o “na borda do vazio” quer também dizer isso: na borda da revelação de uma irrupção da inconsistência. (BADIOU, 2017, p.289, tradução nossa).

Efeito de borda na conta, diz Badiou (2017), o sítio está na junção ou no limite entre a consistência e a inconsistência. É tanto uma zona de precariedade ontológica do múltiplo em questão, onde sua conta-por-um se aproxima de sua própria inconsistência, como também

estabelece uma espécie de posição do sítio em relação à estrutura e, portanto, à composição da situação em questão.

Se os múltiplos que compõem o sítio não são nem mesmo apresentados pela situação, menos ainda são representados pelo Estado. De onde que um exemplo reiterado de sítio para Badiou seria o proletariado. Longe de qualquer representação no Estado, precariamente pertencentes à situação capitalista, onde são contados somente como força de trabalho, o proletariado ameaça permanentemente a consistência da estrutural social, ao mesmo tempo em que, por esta mesma razão, poderia ensejar um processo de alteração do estado de coisas. Outro exemplo, para não ficar somente na metáfora política, seria a própria questão do infinito até o evento-Cantor, já que até então a matemática se questionava se o infinito era mesmo um conceito propriamente matemático. Antes de Cantor, a matemática não tinha um conceito ou uma noção consistente, de fato, do que era o infinito em sua relação com o número matemático, tida então como questão mais filosófica ou teológica.<sup>9</sup> A música e a questão tonal na época de Schonberg seria outro exemplo, desta feita no campo artístico.

Dessa forma, as situações em que há múltiplos sítios serão chamadas por Badiou de “situações históricas”, dado que em tais situações a tensão entre a apresentação, a representação e as zonas de instabilidade do sítio possibilitam o advento de processos de transformação. Porém, notemos, as transformações nunca são globais, no sentido de que seriam transformações que alterariam o todo como tal. Enquanto pertencente à uma situação, um múltiplo-sítio inconsistente naquela situação, podendo muito bem ser o caso de que em outras situações o mesmo múltiplo seria apresentado e representado. Não existe história global, embora existam situações históricas. Aqui ecoa novamente as consequências do platonismo do múltiplo. O pensamento deve enfrentar as consequências da infinitude das situações. O que não quer dizer que as transformações locais não tenham efeitos globais, mas que tais efeitos são complexos na medida em que diferentes situações discernem de forma distinta aquilo que lhes pertence. Os efeitos do levante do proletariado teve efeitos claros na música e na ciência, por exemplo, mas tais efeitos têm de ser desdobrados em seus próprios termos e não como efeitos imanentes de uma alteração do próprio estado das artes ou da ciência.

A tentativa de universalizar diretamente um processo-verdade sem consideração por seu plano de imanência própria é uma situação próxima do desastre que descrevemos quando

---

<sup>9</sup> Como desenvolve Badiou (1992), a dificuldade de a matemática pensar por si mesma o infinito levou Hegel a estabelecer que somente a filosofia poderia de fato conceituar o infinito. Falaremos sobre isso no capítulo em que analisaremos a relação entre a psicanálise e a condição científica.

falamos do vazio operatório da filosofia. A absolutização sem mediação de um processo-verdade prepara um processo potencialmente destrutivo de outros procedimentos, já que a temporalidade de um procedimento genérico próprio de uma condição com a de outras condições não é sincrônica. Exemplo clássico disso é, para Badiou, entre outros, o estalinismo (BADIOU, 2017), que pretendeu refundar, muitas vezes à força, todos os aspectos da vida à imagem e semelhança do evento político denominado “Revolução de 1917”. Mas a imanência de um múltiplo-sítio à uma situação faz com que um evento seja a possibilidade do desdobramento local daquilo que até então uma situação tinha por seu impossível.

#### ***1.4.4 O evento e a intervenção***

Temos então um sítio, um múltiplo que, como vimos, está à beira do vazio — motivo pelo qual o sítio está em uma zona de precariedade da situação em questão. Um evento será então a sublevação desse sítio, de forma que todo sítio induz a possibilidade de um evento. Mas o que é o evento? Como qualquer coisa que é, deve ser um múltiplo. E a sua definição para Badiou é “um múltiplo tal que é composto, por um lado, dos elementos do sítio e, por outro, de si mesmo” (BADIOU, 1996b, p.148). Ou seja, o evento é um múltiplo que se compõe de todos os elementos do sítio do qual ele adveio, e que igualmente entra em sua própria composição. Assim, uma característica fundamental do múltiplo-evento é o autopertencimento, o evento pertence ao múltiplo que ele é. E enquanto composto também dos elementos do sítio, ele “mobiliza” tais elementos.

O autopertencimento é uma característica bastante importante do evento, pois ela diz respeito aos limites do discurso matemático enquanto meditação sobre a ontologia. Isso porque o autopertencimento de um múltiplo, do ponto de vista estritamente matemático (que, como vimos, é o discurso sobre o ser-enquanto-ser) é interdito. Uma vez que o discurso matemático é o discurso sobre o ser-enquanto-ser, o múltiplo-evento, sob o ponto de vista da ontologia não o é:

Que significa este ponto, que é a consequência de uma lei do discurso sobre o ser-enquanto-ser? É preciso tomá-lo ao pé da letra: do evento, a ontologia nada tem a dizer. Ou, mais exatamente: ela demonstra que ele não é, porquanto é um teorema da ontologia que toda autopertença contradiz uma Ideia fundamental do múltiplo, aquela que prescreve a finitude fundadora da origem para toda apresentação. (BADIOU, 1996b, p.156).

O evento tem relação direta com o impossível. Do ponto de vista da ontologia *stricto sensu*, nada pode advir de novo ao ser porquanto tudo que é já deve estar contido no próprio ser. Delimitando o que é do que não é, o discurso ontológico — e, portanto, a letra matemática — esboça os limites do dizível, naquilo que tem de reconhecer como existente e como sua pretensão à estruturação total do ser.

Essa peculiaridade do autopertencimento vai fazer com que Badiou denomine o múltiplo eventual como ultra-um, na medida em que ele entra na composição do múltiplo que ele é. Ou seja, ele não somente é um múltiplo como ele é contado como um dos elementos do múltiplo que ele é, o que para Badiou indica uma “antecedência de si”. Não no sentido temporal, mas no sentido de que ele está já “implicado” no ser que ele é. Ele, de certa forma, já estava ali onde adveio, mas seu advento faz dele agora o ultra-um que mobiliza os elementos do sítio.

No capítulo anterior, apresentamos o esquema  $\gamma$  através do qual Badiou pontua os momentos do trajeto de uma verdade, ou de um procedimento genérico, que são subtraídos ao sentido. A subtração ao sentido, vimos, é essencial se quisermos pensar que o trajeto de uma verdade tem relação mas não se confunde com um saber. E o evento é justamente o primeiro momento do esquema  $\gamma$ , marcando o momento do *indecidível*. Isso porque, do ponto de vista da situação em que o evento adveio, não é possível determinar sua pertença ou sua não pertença à própria situação.

Por quê? Badiou nos faz, então, seguir duas hipóteses: a primeira é que o evento pertence à situação. Se assim o for, o evento é um múltiplo singular, pois se fosse normal, seria uma parte da situação, o que é impossível uma vez que os elementos do sítio, que pertencem ao múltiplo evento, não são eles próprios apresentados na situação, pelo que “o estado não conta nenhum evento” (BADIOU, 1996b, p.150). Ou seja, o estado não pode jamais ter o evento como uma de suas partes. No entanto, em função do autopertencimento, o próprio múltiplo do evento não está na borda do vazio, pois ele contém ao menos um múltiplo que é apresentado, ele mesmo. Portanto, o evento não coincide com seu sítio eventual, ele mobiliza os elementos do sítio, mas a isso acrescentando sua própria apresentação. De onde que, assumir que o evento pertence à situação “equivale a dizer que ele se distingue conceitualmente de seu sítio pela interposição de si mesmo entre o vazio e ele” (BADIOU, 1996b, p.150). Essa interposição ligada à pertença é o ultra-um, “pois ela conta por um **duas** vezes o mesmo, como múltiplo apresentado e como múltiplo apresentado na sua apresentação” (BADIOU, 1996b, p.150, grifo do autor).

A segunda hipótese, de não pertencimento à situação, faz com que o evento não apresente nada na situação senão seu próprio vazio. Pois se os elementos do sítio, pertencentes ao múltiplo-evento, estão na borda do vazio e não são apresentados na situação, o não pertencimento do evento à situação faz com que o múltiplo-evento não apresente nada além do próprio vazio. Nada teve lugar senão o próprio lugar, diz Badiou, sob esse ponto de vista, o evento, pura convocação do vazio, nada apresenta à situação a não ser sua inconsistência inerente.

Assim, ou bem o evento está na situação, e rompe o na-borda-do vazio do sítio interpondo-se entre ele mesmo e o vazio, ou bem não está nela, e seu poder de nomeação não se dirige, se é que se dirige à alguma coisa, senão ao próprio vazio. (BADIOU, 1996b, p.150).

Ultra-um designa também o fato de que o múltiplo que é o evento suplementa a situação, uma vez que esta não pode decidir por sua pertença, o que marca o múltiplo-evento com uma absoluta estranheza para a situação. Estamos adentrando aqui, senão especificamente na questão do sujeito, mas em um dos momentos subjetivos importantes para a teoria do evento e da verdade em Badiou. Em face de um evento, uma das reações subjetivas possíveis é simplesmente protestar pelo seu não acontecimento, pelo fato de que aquilo que adveio já deve estar de alguma forma contado pela situação. Ou, ainda, que aquilo que adveio, estando subtraído à lei da conta, é inexistente, purgando a possibilidade de qualquer efeito do múltiplo-evento sobre a conta:

Então a questão de saber se o evento pertence à situação, do ponto de vista estrito da lógica da situação, se solda seja por subtração à conta, seja por já contado. De toda forma, nada teve lugar. Vocês remarcaram além do mais que é sempre isso que se pronuncia sobre um evento do ponto de uma situação. Ou bem nós declaramos argumentando da lei da conta: “Mas não, não é nada novo, é algo já visto”. Ou bem, pela subtração: “Eu não vejo nada, eu não vi nada”. É inelutável, visto a estrutura do evento. É o que nós chamaremos o caráter intrinsecamente indecível da eventualidade, a qual portanto expressamente sobre seu pertencimento à situação. (BADIOU, 2017, p.312, tradução nossa).

Assim, do ponto de vista da situação, e para qualquer um que se coloque a partir desse lugar, o evento será sempre da ordem do impossível, do fora-da-conta, e, portanto, inexistente ou sem efeitos. É, por assim dizer, a perspectiva conservadora: nada de novo pode haver sob o sol, ou o que acontece deve fazer parte do já-contado ou estando fora-da-conta não produz qualquer efeito. Essa perspectiva decide quanto à indecibilidade do evento de forma negativa, conservando assim os limites possíveis do ser e da língua em torno do discernível e do dizível.

É o sofista moderno que, seguindo as intuições de Wittgenstein, afirma que os limites do mundo são os limites da linguagem e aquilo que não encontra lugar na linguagem é impossível ou puro excesso sem sentido.

Em oposição a essa posição, Badiou vai falar da intervenção. É preciso decidir pela pertença do múltiplo-evento à situação. “Isso aconteceu, e isso não está fora da situação”, decide a intervenção. Mas isso nos levaria a um paradoxo. Ao decidir pelo pertencimento do múltiplo-evento à situação, a intervenção anula o caráter supranumerário do evento. Se é do próprio do ser do evento ser indecível, a decisão interventora anularia o evento justamente naquilo que ele tem de impossível, normalizando o múltiplo-evento agora como pertencente à situação. É por isso que Badiou afirmará que a intervenção não é uma “questão do evento ele mesmo, do seu ter-tido-lugar, mas a questão da inscrição do evento na situação” (BADIOU, 2017, p.313). O evento não advém senão para desaparecer, para a situação, uma vez que indecível em seu ser ou não-ser.

A intervenção se dará então através de um dos elementos do sítio no qual o evento adveio. Um dos elementos do sítio vai servir de nome para o evento. Retirado do vazio, uma vez que os elementos do sítio não são apresentados na situação, esse nome servirá como ponto de fixação do indecível do evento no evento, ele vai fazer traço do evento na situação. Importante notar que ele não é uma nomeação do múltiplo-evento em si, sempre indecível, mas de um nome extraído do sítio mobilizado pelo evento para que seja possível intervir na situação da qual adveio o evento.

A intervenção toca o vazio, e, portanto, se subtrai à lei da conta-por-um que rege a situação, precisamente porque seu axioma inaugural **não está ligado ao um, mas ao dois**. Enquanto um, o elemento do sítio que indexa o evento não existe, sendo inapresentado. O que induz sua existência é a decisão pela qual ele advém ao dois, enquanto ele mesmo ausente e enquanto nome supranumerário. (BADIOU, 1996b, p.168, grifos do autor).

Retirado do vazio, e portanto inapresentável na situação, o nome será assim supranumerário, não pertencendo à situação senão como fruto da intervenção e fazendo do nome o representante anônimo do evento na situação. O Supranumerário quer dizer, aqui, que ele suplementa a situação, está em excesso (ou exceção) com relação àquilo que a situação pode reconhecer. Anônimo porque nada na situação permite verificar o pertencimento desse elemento supranumerário à situação.

A intervenção consiste em colocar em circulação, na situação e a título de nome do evento, um elemento genérico do sítio eventual. Pela intervenção, a indecibilidade do evento é ultrapassada por uma escolha que faz circular na situação um representante daquilo que, do ponto de vista da situação, era impossível. A dupla determinação do nome é de faltar à situação e de lhe ser um excesso imanente. E é essa conjunção da falta e do excesso que faz do nome do evento não um Um, mas um Dois, o Dois eventual. É um “Dois originário, intervalo de suspense, o efeito cindido de uma decisão” (BADIOU, 1996b, p.169). Representante de uma decisão sem fundamento — lembremos que o evento é essencialmente interditado pela ontologia —, o nome do evento põe em circulação um elemento inapresentado da situação, forçando-a em direção aos elementos que ameaçavam a estabilidade de sua lei de conta. Assim, ao contrário do “sujeito” conservador, que busca sempre assegurar a validade da conta através da sua constante repetição, o interventor busca, entre a borda do vazio do sítio e o efeito supranumerário de um evento, os caminhos que podem tramar uma verdade da situação.

#### *1.4.5 O procedimento fiel*

O nome tem esse paradoxal estatuto de um Dois. Tirado do vazio, mas em excesso em relação à situação, o nome do evento faz convergir aquilo que a conta-por-um tentou afastar (a inconsistência da multiplicidade pura) e a consequência inesperada da própria conta-por-um (o excesso errante). Mas quais são os efeitos do advento do nome do evento para a situação? Badiou, então, falará do procedimento fiel como processo pelo qual os termos da situação serão agora avaliados a partir da relação que possuem com o nome do evento:

A situação deverá ser tratada em sua matéria, aos olhos da conexão ou da desconexão, ou da relação, qualquer que seja, entre o sistema dos termos dessa situação e o enunciado primordial e supranumerário que é onde se constituiu um dois eventual. O trabalho vai então se dar como uma investigação progressiva e em parte termo a termo da relação que suporta cada um dos termos da situação à suplementação pelo dois eventual. (BADIOU, 2017, p.325, tradução nossa).

Dessa forma, o procedimento fiel vai operar uma cisão dentro da situação primitiva (e de seu Estado), separando os elementos que possuem uma conexão positiva com o nome do evento daqueles que possuem uma relação indiferente ou negativa. Badiou chamará de “regra de conexão” aquilo que permite avaliar a dependência de um múltiplo existente em sua relação com o nome do evento. E, assim, todos os múltiplos que tiverem um resultado positivo para a

conexão com o nome do evento construirão uma parte da situação (e, portanto, nela incluída) que se oporá ao modo como até então aquela situação era estruturada. O procedimento fiel é um procedimento antiestatal por excelência, organizando uma parte que, do ponto de vista do Estado da situação, só pode parecer ilegítima:

É neste ponto, aliás, que novamente podemos pensar a fidelidade como um contra-estado: de fato, ela organiza na situação uma outra legitimidade das inclusões. Ela constrói, segundo o devir infinito dos resultados provisórios finitos, uma espécie de **outra** situação, obtida por divisão em dois na situação primitiva. (BADIOU, 1996b, p.192, grifo do autor).

Podemos ver agora em que sentido o procedimento é “fiel”. Tendo decidido pela pertença do evento à situação através de um nome extraído do vazio, o interventor deve, por ora, ser o investigador, de onde que um sinônimo que Badiou usará para o procedimento fiel será a “investigação”. Mas, muito importante, não no sentido de uma pesquisa exclusivamente enciclopédica, ou seja, pautada unicamente pelo saber, mas também pelos encontros e decisões que o procedimento ensejará em sua trajetória particular. Assim, o acaso será um fator importante do procedimento fiel, pois os elementos que serão avaliados diante do Dois eventual dependerão tanto das particularidades da situação como de seus atravessamentos no tempo. É intuitivo que o trajeto de um evento político ou amoroso (para tomar alguns exemplos mais expressivos, mas isso se dá em todas as condições) atravessa momentos particulares que incidem de forma decisiva em sua construção, tanto de forma positiva quanto negativa. Não há ordem prescrita para o trajeto do procedimento fiel, e a conexão — ou não — de um elemento será decidida diante dos encontros que se darão no trajeto do procedimento fiel.

No esquema  $\gamma$  já destacado estamos no momento do indiscernível<sup>10</sup>, que Badiou associa à liberdade e ao acaso que fazem do procedimento fiel um momento de “escolha pura”. Pois, se é possível dizer que o evento não teve lugar, ou que não há um lugar do evento, recaindo no conservadorismo do “nada de novo advém”, o fatalismo será a posição de que não há nenhum efeito de acaso ou decisão durante o procedimento de uma fidelidade eventual. Seria, se podemos dizer, uma fidelidade “negativa”. As conexões de um evento são decididas sempre por aquilo que a linguagem pode discernir. “Nenhuma necessidade de

---

<sup>10</sup> Em alguns momentos, Badiou fala da verdade também como indiscernível ao saber. No seminário *Teoria do mal, teoria do amor* (2018), no entanto, ele faz questão de se retificar para distinguir claramente a indiscernibilidade, ligada às escolhas e decisões do procedimento fiel, e a genericidade da verdade. (BADIOU, 2018b).

aposta” (BADIOU, 2018b, p.75), diz o fatalista, as escolhas devem se dar sempre em face de prescrições coerentes da língua. Em oposição, Badiou destacará que o procedimento fiel constrói sua trajetória à prova do real:

A nomeação primeira vai prosseguir e se exercer na perspectiva de se submeter, por numerosas investigações, à prova de toda situação, da totalidade da situação, à prova do indiscernível. É a prova do real que se dá como indiscernível, pois que colocado diante da multiplicidade de existentes distintos, que o sujeito deverá escolher entre o ato puro de uma decisão incalculável, sem conceito, e experimentará sua liberdade. As investigações serão então o trabalho do indecidível colocado à prova do indiscernível, ou aquilo através do que se desenha e se trama o horizonte infinito de uma verdade, portanto sua genericidade, dito de outra forma, o futuro sempre infinito desse trabalho. (BADIOU, 2018b, p.84, tradução nossa).

De forma que a liberdade é indistinguível de uma disciplina, já que é somente na medida em que o indivíduo permanece fiel ao que adveio e toma suas decisões a partir daquilo que, para o saber estabelecido não permite discernir ou, nas palavras de Badiou, se coloca à prova do Real, tramando assim uma verdade também enquanto novidade.

Sem prejuízo do fato de que a nomeação vai colocar à prova “toda a situação”, uma característica importante, diz Badiou, é que o procedimento vai começar nas cercanias do sítio. De fato, como já destacamos, uma vez que o evento mobiliza os elementos do sítio, são esses que entram de forma mais direta e imediata no procedimento fiel. Mas certamente o procedimento não se limita aos elementos do sítio, já que o acaso de que se tece o seu trajeto fará com que o procedimento discirna também “uma massa de múltiplos indiferentes ao evento” (BADIOU, 1996b, p.192).

E é no procedimento fiel que Badiou situará mais marcadamente — no período que estamos focando — sua concepção de sujeito: “Chamarei sujeito o processo de ligação entre o evento (portanto, a intervenção) e o procedimento de fidelidade, portanto, seu operador de conexão.” (BADIOU, 1996b, p.193). Três pontos são importantes de frisar quanto a essa concepção. Não aprofundaremos em detalhes, mas gostaríamos de chamar a atenção dadas as peculiaridades da concepção de sujeito em Badiou: (I) a dependência do sujeito do acaso de um evento. Não há sempre sujeito, um sujeito está sempre na dependência de um evento; (II) o sujeito está ligado ao trajeto de uma verdade, logo, seu caráter é sempre processual. De onde que um sujeito tem início, meio e fim, ainda que não no sentido linear de um processo de causas e consequências. Como esse processo tem afinidade estrita com as aporias da dialética do finito e do infinito, o “início, meio e fim” não são aqui pensados exatamente como uma linha temporal ou histórica; e, (III) se o evento, no esquema  $\gamma$ , está do lado do ultra-um, o

sujeito está do lado do finito. É que ele organiza aquilo que da verdade poderá ser exposto no saber. A verdade, como veremos em seguida, está do lado do infinito, e o sujeito do lado do finito enquanto operador que busca transpor os efeitos da verdade infinita em um saber finito.

Fiel, portanto, ao evento que o convocou como falha na língua e impasse do Ser, o sujeito trama, através de uma decisão infundada e no trajeto que conjuga liberdade e acaso, o advento de uma verdade genérica.

Como descrito acima, durante o procedimento fiel são reagrupados os múltiplos que possuem uma relação positiva com o nome do evento. O estatuto e as características desse subconjunto “construído” pelo procedimento fiel nos levam enfim à caracterização do ser de uma verdade.

#### ***1.4.6 Verdade e genérico***

“Construído”, entre aspas, pois uma característica fundamental do subconjunto formado pelo procedimento fiel é a sua infinitude e, portanto, sua subtração ao saber. Badiou diferencia a perspectiva construtivista<sup>11</sup> enquanto ética do saber, em que tudo deve, de alguma forma, poder ser disposto na língua e, portanto, decidível quanto ao seu ser, das figuras do procedimento genérico, que, como vimos até agora, tem no evento o caráter do indecidível, no procedimento fiel a indiscernibilidade e, agora, no subconjunto que tratamos, a questão da forma genérica, terceiro momento do esquema y, como momentos subtraídos ao saber.

O ponto é que o procedimento genérico, em sua conclusão deve construir um subconjunto que não recaia — totalmente — sobre o saber da situação. E lembremos que por conclusão deve aqui ser pensada a situação concreta de seu desenvolvimento: o esgotamento de uma sequência política, o final de um amor, o esvaziamento de um período da arte etc. Como diz Badiou, caso o subconjunto do procedimento fiel recaia sobre o saber da situação, estaremos diante de uma repetição, e não de uma novidade:

Nós diremos: ou bem o procedimento de fidelidade desenha um subconjunto que está na enciclopédia, ou bem ele desenha um subconjunto que não está. E, uma vez que a enciclopédia designa o saber, nós podemos dizer a coisa assim: ou bem aquela que o procedimento fiel produz, e que é um subconjunto da situação, é sabido, ou bem é insu. É então sabido se está na enciclopédia, e se ele não está, não é sabido e não pode

---

<sup>11</sup> Essa perspectiva construtivista é elaborada em *O Ser e o Evento* (1996) com forte apoio em questões matemáticas e lógicas, tendo Kurt Godel como principal referência. (BADIOU, 1996b).

ser o objeto de um saber. Na nossa primeira hipótese, aquela segundo a qual aquilo que produz o procedimento de fidelidade está na enciclopédia, é onde por consequência é sabido, o procedimento de fidelidade não produziu praticamente nada de novo, pois ele repetiu um saber. Exatamente como se, do interior de um amor, aos olhos de um, o outro fizesse exatamente tudo aquilo que nós podíamos saber que ele faria. A configuração na investigação vai desenhar coisas que vão ser apreendidas uma após a outra e de maneira infinita, mas finalmente isso não será jamais senão a redundância de um saber. Na nossa segunda hipótese, aquela onde isso não figura na enciclopédia e onde o procedimento de fidelidade produz um subconjunto desconhecido, desconhecido do ponto da enciclopédia da situação, não estamos lidando com um subconjunto que não tem nome. Se ele tivesse um nome, ele estaria na enciclopédia, pois que “conhecido” quer dizer “aquilo que tem um nome”, mesmo se esse nome é muito complicado. Ora, nessa hipótese, o procedimento de fidelidade produz um conjunto que não tem nome, e que, por consequência, do ponto do saber, é indiscernível. (BADIOU, 2017, p.336, tradução nossa).

Vale destacar que os nomes que participam da nomeação do evento se diferenciam dos “nomes” enquanto saberes da situação, dado que aqueles são retirados do próprio sítio da situação e, portanto, não reconhecíveis por essa mesma situação. Eles não colocam em circulação um saber da situação, mas justamente um termo genérico que orienta o procedimento fiel. Dessa forma, o subconjunto genérico — forma ontológica do ser-múltiplo de uma verdade — escapa ao saber enciclopédico e, embora formado através de elementos da situação, aparece como uma novidade na situação. Essa é outra característica importante das verdades: sua latente novidade, que faz com que o subconjunto genérico não seja a mera repetição do saber da situação.

Badiou, como destacamos, diferencia sua visão da verdade do “mi-dire” de Lacan designando a verdade como “peu-dite”, “pouco-dita”, na medida em que o pedaço da verdade que recai sobre um saber é somente uma parte finita de sua intrínseca infinitude genérica. É através de sua generosidade que uma verdade poderá ser dita universal. Sua indiferença a qualquer traço predicativo, a qualquer particularidade, faz com que uma verdade seja potencialmente a qualquer um endereçada, mas exatamente na medida em que, despojado de toda particularidade, se apresente perante ela como um qualquer-um. De onde que um procedimento genérico é uma travessia das diferenças por um movimento universalizante do Verdadeiro.

Porém, como o subconjunto pode ser formado pelos elementos da situação — uma vez que a investigação é o trajeto de verificação dos elementos que possuem relação positiva com o nome do evento — e, ao mesmo tempo, pode não recair sobre o saber da situação da qual esses elementos fazem parte? É que a investigação pode, em pelo menos um de seus pontos, formar um conjunto finito que não recai sobre um determinante da situação. Esse subconjunto será indiscernível para o saber da situação:

Imaginemos agora que o procedimento seja tal que a condição acima seja satisfeita por **todos** os determinantes enciclopédicos. Em outras palavras, que para **cada** determinante, figure no procedimento ao menos uma investigação cujos  $x(+)$ <sup>12</sup> evitem esse determinante. Não ponho em questão, por ora, a **possibilidade** de tal procedimento. Constato apenas que, *se* um procedimento fiel contiver, para todo determinante da enciclopédia, uma investigação que o evita, **então** o resultado positivo desse procedimento não coincidirá com **nenhuma** parte subsumível num determinante. Assim, a classe dos múltiplos que estão conectados com o nome do evento não será determinada por nenhuma das propriedades explicitáveis na linguagem da situação. Ele será, portanto, **indiscernível** e **inclassificável** para o saber. Neste caso a verdade é irreduzível à veridicidade. [...] Portanto, diremos: **uma verdade é o total infinito positivo — uma reunião dos  $x(+)$  — de um procedimento de fidelidade que, para todo determinante da enciclopédia, contém ao menos uma investigação que o evita.** (BADIOU, 1996b, p.267, grifos do autor).

Assim, se ao menos uma investigação evita um determinante da situação, podemos chamar o subconjunto resultado dessa investigação de “genérico”. Em excesso com relação ao saber da situação original, ainda assim é parte dela. Subtraído a qualquer predicado enciclopédico, o genérico é a marca de ser do infinito de uma verdade. Ele é o ser-em-verdade da situação, tal como foi disposto pelo procedimento fiel.

#### ***1.4.7 Sujeito e forçamento***

Ficamos, no entanto, com uma questão. O subconjunto genérico, formado pela investigação, é indiscernível pela situação. É parte da situação, está nela incluído, mas não lhe pertence, trata-se de um subconjunto que está em situação de excrescência, conforme destacamos acima. A verdade, então, não logrou ainda a transformação da situação. De onde que o forçamento será o passe do sujeito. A ponto aqui é tornar possível a partir do conjunto genérico a construção de uma nova situação, à qual o conjunto genérico pertença. Essa nova situação será chamada de “extensão genérica” da mesma.

Como já colocado, uma característica fundamental do múltiplo genérico é sua infinitude. O acaso das investigações do sujeito fiel na situação foi capaz de expor o ser-em-verdade da mesma, mas esse ser-em-verdade, genérico, jamais recai sobre o saber da situação. O forçamento, então, será a construção de uma nova situação formada a partir dos elementos da situação anterior, que terão sido verdadeiros sob a hipótese de uma verdade integralmente realizada:

---

<sup>12</sup> Os “ $x(+)$ ” representam os elementos de conexão positiva com o evento.

Chamarei forçamento a relação implicada na lei fundamental do sujeito. Que um termo da situação **force** um enunciado da língua-sujeito quer dizer que a veridicidade desse enunciado na situação por-*vir* equivale à pertença desse termo à parte indiscernível que resulta do procedimento genérico. Portanto, que esse termo, ligado ao enunciado pela relação de forçamento, pertence à verdade. Ou que, encontrado pelo trajeto aleatório do sujeito, esse termo foi investigado **positivamente** quanto à sua conexão com o nome do evento. Um termo força um enunciado se sua conexão positiva com o evento força o enunciado a ser verídico na nova situação (a situação suplementada por uma verdade indiscernível). O forçamento é uma relação **verificável pelo saber**, pois ela incide sobre um termo da situação (que é, portanto, apresentado, e nomeado na linguagem da situação) e um enunciado da língua-sujeito (cujos nomes estão “bricolados” com os múltiplos da situação). O que **não** é verificável pelo saber é se o termo que força um enunciado pertence ou não ao indiscernível. Isso depende unicamente do acaso das investigações. (BADIOU, 1996b, p.315, grifos do autor).

Importante notar o uso do futuro do pretérito. O forçamento é uma hipótese antecipante, pois direciona os efeitos da investigação de uma situação a partir das infinitas possibilidades abertas pelo subconjunto genérico. Há, como já dissemos, o Estado da situação, que fixa os termos de uma situação (ou um saber da situação) de acordo com a conta-por-um. Mas um evento abre a possibilidade de uma exceção em relação a esse estado de coisas, já que a situação em si mesma não pode reconhecer o múltiplo que é o evento. Mais ainda, a situação não reconhece igualmente os nomes do evento, que são colocados em circulação na situação pela intervenção. A essa “coleção” de nomes do evento e enunciados correlatos Badiou dá o nome de “língua sujeito”, uma vez que, como vimos também, ela trama uma outra situação, uma espécie de “estado paralelo” através do qual os elementos da situação original são reorganizados a partir dos nomes do evento. A novidade eventual demanda necessariamente que os elementos sejam reagrupados em novas formas, até então desconhecidas ou mesmo impossíveis na situação anterior.<sup>13</sup>

Notemos, então, o caráter precário dos nomes do evento e da língua-sujeito. Irreconhecível pela situação, a língua-sujeito se sustenta na hipótese de uma nova situação em que a verdade genérica que a orienta estaria incluída, mas isso se faz, no processo mesmo, em meio a situações e termos que não reconhecem na língua-sujeito qualquer consistência própria de um saber. Em outras palavras, a língua-sujeito, enquanto composta de enunciados e termos estranhos à língua da situação, aparece, do ponto de vista da situação, como uma bricolagem inconsistente e provisória, ilegal e infundada. É que a situação ignora e mesmo repudia a

<sup>13</sup> Nesse sentido, citamos Badiou em *Ética: Um ensaio sobre a consciência do mal* (1995): “Daí uma consequência capital: o fato de que, em última instância, uma verdade muda os nomes. Entendamos por isso que sua nomeação própria dos elementos é coisa diferente da nomeação pragmática, tanto em seu ponto de partida (o acontecimento, a fidelidade), como em seu destino (uma verdade eterna). Isto, mesmo se o processo de verdade atravessa a linguagem.” (BADIOU, 1995, p.90-91).

verdade em devir, aferrada que está na consistência de seus enunciados fundamentais. Mas o sujeito deve lograr a transformação da situação estabelecendo um processo que a atravessa com os enunciados da língua-sujeito, verificando seus termos que terão relações positivas com esses enunciados. Uma relação positiva entre um enunciado da língua-sujeito e um termo da situação força a veracidade desse enunciado na nova situação, na medida em que foi possível verificar no saber que entre um enunciado da língua-sujeito e um termo da situação se sustenta uma avaliação positiva, e que esse termo portanto pertence à verdade indiscernível.

A definição do sujeito é, então, para Badiou, “o que decide um indecível a partir de um indiscernível” (BADIOU, 1996b, p.318). Se uma verdade, enquanto parte genérica de uma situação, é indiscernível, e se a pertença dos enunciados da língua-sujeito a essa parte indiscernível são indecíveis pela língua da situação, é ao acaso dos encontros e percalços do procedimento que um sujeito decide pela veracidade de um termo da situação, orientado pelo princípio do operador fiel que antecipa no presente os efeitos da verdade.

Vejamos isso através de um exemplo dado por Badiou. Newton enunciou, dentro de suas investigações na astronomia, que “um planeta inobservado inflecte por atração as trajetórias” (BADIOU, 1996b, p.314). Este enunciado, embora sustentável do ponto de vista dos cálculos realizados por Newton, ainda não havia encontrado, na situação, um termo que verificasse sua veracidade. Tratava-se de uma hipótese antecipante quanto a uma situação em que, confirmada sua veracidade, ou seja, a existência de um planeta suplementar, tal enunciado terá sido verídico. Outro exemplo possível, e este é aqui descrito pelo autor desta dissertação, é o enunciado político “todo poder aos soviets”, que antecipa na língua-sujeito do evento “Outubro de 1917” a possibilidade de uma nova situação em que a estruturas políticas sejam organizadas de forma radicalmente diferente da situação atual. A conexão dos enunciados com os termos da situação é sustentada sem qualquer garantia pela hipótese do sujeito de que terá havido uma verdade da situação em que esses enunciados teriam sido verídicos.

Através de enunciados desse tipo, pode ocorrer que o sujeito encontre termos que possuam uma relação positiva com esses enunciados, e então a conexão positiva entre um termo da situação e o enunciado da língua-sujeito força a veracidade desse enunciado na situação em devir. “Forçar” quer dizer que a verificação da veracidade dos enunciados é feita de forma antecipatória, no futuro anterior de uma verdade supostamente acabada. A verdade enquanto tal é inacabável, infinita, mas o sujeito pode, sob a hipótese de seu acabamento, forçar na situação novos enunciados que poderão transformar os saberes estabelecidos. É por isso que o sujeito, no esquema  $y$ , está do lado do finito. Ele reúne, no saber, os enunciados e os termos

que possuem uma afinidade positiva com o evento e a verdade em devir, construindo assim uma nova situação na qual a verdade terá sido.

Marca finita de uma verdade infinita, sem o passe do sujeito a infinitude de uma verdade não encontraria a possibilidade de ter efeitos na situação, já que é eternamente subtraída ao saber em sua genericidade. O sujeito, ou a subjetivação, é o trajeto que está sempre suspenso entre uma língua em excesso e uma operação que, constrangida pelo acaso, se faz em forçamento de uma verdade in-sabida na situação.

Recusar a dimensão genérica da verdade é, para Badiou, o mal próprio do totalitarismo. Para o totalitário, tudo é passível de ser encontrado ou inscrito no saber, inclusive o infinito. Todavia, uma verdade não irá jamais recair integralmente no saber de uma situação. O que ocorre é que a partir de um evento e de um procedimento fiel uma nova situação pode advir, em que a verdade terá sido. A eternidade das verdades, sua infinitude absolutamente intramundana e sem qualquer transcendência metafísica, entra, assim, em relação dialética com a finitude de um sujeito, não como marca de sua mortalidade, mas como sua capacidade de incorporar no mundo muito mais do que sua individualidade: os efeitos do Verdadeiro.

#### ***1.4.8 O inominável***

O forçamento, coloca Badiou, diz sobre a potência de uma verdade, já que antecipa, na língua, os efeitos de seu suposto acabamento. Mas, infinita, uma verdade não pode ser integralmente exposta no saber. Pelo contrário, já vimos, ela é pouco-dita. A hipótese antecipatória logra fundar um saber novo a partir do forçamento da verdade genérica, mas tal saber não se confunde com essa mesma verdade.

E mais, Badiou falará de um ponto de Real no qual o processo de forçamento faz necessariamente limite, ou se interrompe. Um ponto inforçável, que nenhum enunciado da língua-sujeito pode propriamente nomear, estamos aqui no último momento do esquema  $\gamma$ , “o inominável”.

A questão do inominável é a do “ponto de parada” do trajeto de uma verdade, o ponto de Real que não pode ser forçado por seu trajeto. É preciso reconhecer um limite para o processo de forçamento, um momento em que o forçamento de um nome acarretaria a pretensão de uma potência total da verdade de nomear o Real. A figura do Mal é então pensada como tentativa de

forçar uma verdade no ponto de seu inominável. A figura antagônica é, aqui, o nominalista: “tudo que existe tem um nome” (BADIOU, 2018b, p.74). Trazendo o tema da falta que vem a faltar de Lacan, Badiou fala sobre o Mal como uma subtração impedida:

Toda figura do Mal se origina de um interdito colocado sobre uma subtração, ela é uma **subtração impedida**. Nós podemos sobre esse ponto nos apoiar em Lacan: quando ele define a angústia pelo “a falta da falta”, ou “uma falta vem a faltar”, ele fala de uma subtração impedida. E a essência do mal-estar do sujeito tal como provado na angústia deve ser procurada do lado do bloqueio do subtrativo, como um faltamento da falta. Para além de todas as razões figurativas da clínica psicanalítica, nós tiraremos daí uma generalização filosófica para tratar do Mal, sob o signo do interdito colocado sobre as quatro instâncias formas da lógica do subtrativo. (BADIOU, 2018b, p.74, grifo do autor, tradução nossa).

Como puro real da situação, o procedimento genérico faz verdade do inominável, sem que, no entanto, o próprio inominável entre na composição da verdade. Uma nomeação do inominável daria, assim, um nome definitivo para aquilo que necessariamente se subtrai a uma verdade enquanto seu ponto de destotalização e impotência imanente. Importante perceber que o inominável o é para a língua-sujeito, que é impotente para fazer verdade do inominável, mas não para a língua da situação, para a qual é “virtualmente acessível”. Isso quer dizer que se fala sobre o inominável, mas um procedimento genérico não chega a, e não pode, nomeá-lo.

No esquema  $\gamma$ , o inominável — último momento do esquema — está assinalado como o Um-, o que aponta sua singularidade e subtração necessária à nomeação, ou mesmo ao processo-verdade enquanto tal. Se o procedimento genérico se inicia pelo Um+ do evento, o inominável é o Um- que assinala a impotência de um procedimento genérico para ser uma nomeação total do Real. Veremos no último capítulo que Badiou designará um inominável próprio para cada condição, o que leva a considerações bastante particulares sobre a singularidade dos procedimentos-verdade do amor, da política, da arte e da ciência, em sua relação com as situações.

Portanto, temos uma descrição do procedimento genérico que deixou de lado, como destacado anteriormente, as proposições matemáticas que fundamentam e orientam as construções conceituais de Badiou. Cremos que com tal descrição em mente teremos mais condições de analisar como o atravessamento da antifilosofia de Lacan operou e influenciou no desenvolvimento do procedimento genérico, através de aproximações e diferenciações que sedimentaram as noções de Ser, Verdade e Sujeito em Badiou. Como veremos no próximo capítulo e no último, poderemos igualmente vislumbrar melhor o que significa considerar a psicanálise, em sentido mais amplo, como um evento.

## 2 O ATRAVESSAMENTO DE UMA ANTIFILOSOFIA

No primeiro capítulo, buscamos traçar em linhas gerais o gesto platônico de Badiou, através da análise de duas facetas mais observáveis nesse gesto: 1) uma mais formal, de separar a filosofia de suas condições, reconhecendo que a filosofia não produz verdades e está assim sob condição dos eventos e procedimentos que ocorrem na arte, política, ciência e amor, e que o ato filosófico seria a apreensão dessas verdades no espaço da compossibilidade, construindo assim uma definição da filosofia condizente com essas premissas; 2) outra, mais relacionada ao conteúdo, de traçar os elementos de uma nova relação entre Ser, Verdade e Sujeito, consubstanciada no que Badiou chama de procedimento genérico e no esquema  $\gamma$  de sua autoria.

Neste capítulo, já armados basicamente do modo pelo qual Badiou arquitetou seu passo na filosofia, exploraremos mais detidamente as influências que o pensamento de Jacques Lacan teve, principalmente na segunda faceta do gesto platônico. Nesse momento, a ênfase na psicanálise enquanto tal é reduzida, e a análise, como também o enfrentamento, se dá mais diretamente em face da obra e pensamento de Jacques Lacan, cujo atravessamento, segundo Badiou, é imprescindível para a extração de configurações e elementos do novo passo na filosofia. É um momento de maior confronto entre conceitos filosóficos e proposições lacanianas, passando por concepções e discussões sobre o objeto, o real, a verdade, o vazio etc. As questões que podem surgir são inúmeras e multifacetadas, e nossa busca será por reduzir ao máximo o “ruído” da discussão, em vista de uma identificação mais precisa do que está em jogo para a nova configuração da filosofia proposta por Badiou e dentro do espírito de esclarecimento ou planificação que assinalamos na Introdução.

Aqui, também, separaremos em dois momentos a análise. O primeiro, referente ao Lacan antifilósofo, em que Badiou buscou extrair do pensamento do psicanalista quais são suas principais objeções à filosofia e em que sentido seu pensamento era uma antifilosofia. As relações entre verdade, real e saber estarão em foco, junto a uma caracterização do ato analítico. O segundo se refere a inflexões que Badiou fez de temas lacanianos para poder configurar seus próprios conceitos e hipóteses que, or sua vez, levaram à construção do procedimento genérico. Tentaremos dessa forma demonstrar os principais elementos e a importância que o atravessamento do pensamento de Jacques Lacan teve para o passo na filosofia.

## 2.1 A identificação da antifilosofia

Como destacamos na Introdução, nossa pesquisa cobre notadamente os anos que vão do lançamento do *Manifesto pela filosofia* e do seminário *Verdade e Sujeito*, este ministrado entre os anos de 1988-1989 e aquele lançado em 1989, tendo sido lançado em 1988 *O Ser e o Evento*, primeiro grande tratado filosófico de Badiou, até o seminário dos anos 1996-1998, chamado *Teoria axiomática do sujeito*, e o lançamento do *Breve Tratado de Ontologia Transitória* em 1998, momento no qual o autor fará um balanço de suas teses e começará a esboçar algumas das ideias que iriam nortear seu segundo tratado filosófico maior, *Lógicas dos mundos*. E entre os anos de 1992 e 1996 Badiou irá ministrar quatro seminários ainda bastante imbuídos do chamado “gesto platônico”, eis que tais seminários terão como centro a análise daqueles que são, para ele, os principais antifilósofos modernos. Assim, se o gesto platônico permitia uma reconfiguração do pensamento da filosofia, recolocando a centralidade da categoria da Verdade contra o espírito sofista da época, os seminários sobre a antifilosofia buscaram estabelecer as principais premissas pelas quais grandes pensadores dos séculos XIX e XX tomaram suas empreitadas intelectuais como opostas ou antagônicas à filosofia e sua pretensão à verdade. Logo, o seminário de 1991-1992 será dedicado a Nietzsche, o de 1993-1994 a Wittgenstein, 1994-1995 a Lacan. O seminário de 1995-1996 foi dedicado a São Paulo e se excetua, portanto, à análise de pensadores modernos para focar no modo como o apóstolo Paulo se opôs à sabedoria grega e à religiosidade da Lei no judaísmo. Trata-se ainda de um antifilósofo, mas de outro tempo.

Mas o que exatamente é uma antifilosofia? Em verdade, as antifilosofias são diversas e possuem grandes contrastes entre si. Além dos descritos acima, Badiou nomeia ainda como antifilósofos Pascal, Kierkegaard, Rousseau, entre outros, e são notáveis as diferenças entre eles. Porém Badiou faz uma caracterização geral da antifilosofia, que é importante que seja destacada antes de adentrarmos particularmente em Lacan, já que é a partir dessa caracterização mais geral que o próprio pensamento lacaniano será abordado enquanto antifilosofia. Ressaltamos, pois, que nem sempre se trata, na obra de Badiou, de abordar Lacan enquanto antifilósofo, tal como é o caso das inflexões que salientaremos adiante e onde se trata, antes, de abordar filosoficamente proposições que, se Lacan não chamou de filosóficas, interessam sobremaneira à filosofia.

Quanto aos antifilósofos em geral, estes, diferentemente dos sofistas, não reduzem a verdade à mera retórica linguageira, ao resultado contingente dos jogos de linguagem e do poder

argumentativo. Pelo que sua rivalidade com a filosofia não virá da negação da noção de verdade, mas das pretensões filosóficas de construção de um saber ou de um conceito da verdade. O filósofo conhece assim duas figuras que lhe são opostas, mas de formas distintas. Uma é o sofista, que não reconhece para a verdade qualquer existência substancial ou material, deslocando sua autoridade para a retórica argumentativa e para as razões expositivas. A outra é o antifilósofo, que na maior parte das vezes não nega a importância e a autoridade da verdade, mas contesta a capacidade ou a pretensão filosófica de conceituá-la ou demonstrá-la.

Muitas vezes recusando o papel de mestre, os antifilósofos pretendem, segundo Badiou, “fazer de sua própria vida o teatro de suas ideias, e seu corpo o lugar do Absoluto” (BADIOU, 2011, p.68, tradução nossa). Ideias tais que lançam à filosofia o desafio de um objeto paradoxal:

Em vários textos, e singularmente em meu recente *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, indiquei que todos aqueles que reivindicam a antifilosofia, tal como Wittgenstein e Lacan, e como, no fundo, sob o nome de sofística, Barbara Cassin, apenas lançam à filosofia o singular desafio de um novo objeto, que eles declaram ser o único capaz de invalidar as pretensões estabelecidas da filosofia, pois ela “esqueceu” ou suprimiu seu exame. Ao fazerem isso, esses antifilósofos **expõem** à filosofia o objeto paradoxal em questão, seja ele o não ser (Górgias), a aposta (Pascal), a existência pura (Rousseau), a escolha radical (Kierkegaard), a vida (Nietzsche), a linguagem (Wittgenstein) ou o inconsciente (Lacan). E essa exposição rapidamente inscreve os antifilósofos numa declinação singular da filosofia. (BADIOU, 1996a, p.64, grifo do autor).

Assim, diferentes “objetos paradoxais” serão opostos à filosofia pelos antifilósofos, que sustentam que tais objetos não podem ser apreendidos por ela, e talvez nem mesmo pelo pensamento enquanto tal. Tais objetos levarão, certamente, às especulações e conceituações bastante próprias de cada antifilosofia, que construirá, por sua vez, sua ética, sua moral ou, acima de tudo, seu ato, inapreensível pela filosofia.

Porém, nada obstante os diferentes “objetos paradoxais” com que os antifilósofos contestam a filosofia e que especificam a teoria de cada um deles, Badiou irá formular o que entende como sendo as principais características da antifilosofia e que seriam reconhecíveis em diferentes antifilósofos, ainda que sob roupagens diversas. São elas:

- Uma deposição da categoria de Verdade e das pretensões filosóficas de uma teoria sobre ela. A pretensão filosófica de organizar uma teoria geral sobre a verdade esbarra em limites intrínsecos, limites estes ligados à limitação própria da linguagem, ao absurdo existencial, entre outros objetos “paradoxais”. Uma

frase paradigmática quanto ao limite linguístico é a conhecida “os limites da minha linguagem significa os limites do meu mundo”, de Wittgenstein (WITTGENSTEIN, 2015, p.114). Temos aqui mais uma versão do sofisma moderno, ornado de um logicismo gramático. A relação complexa entre a linguagem e corpos, somada às inevitáveis disparidades culturais e sociais, tornam impossível — e até mesmo autoritária — qualquer teoria da verdade. Uma variante psicanalítica dessa leitura, igualmente formalizada em termos lógicos e ligada ao “impedimento linguístico” acima destacado, seria a questão do Real, daquilo que escapa ao simbólico e não se deixa apreender pelo saber. É de fato no nível do discurso do Mestre que Lacan situa a filosofia, como discurso que não deixa aparecer a falha/cisão no grande Outro.

- A antifilosofia preconiza que por trás dos temas grandiosos e pretensões de verdade da filosofia existe uma operação filosófica fundamental que é, no entanto, sempre dissimulada pela filosofia ela mesma. A antifilosofia vai então buscar caracterizar e ao mesmo tempo desconstituir a legitimidade dessa operação. Nesse ponto existem diferenças importantes sobre o modo como cada um dos antifilósofos enxergará o que seria a operação filosófica, mas, em linhas gerais, mais próximas da linha nietzschiana, podemos dizer que ela mascara a vontade de poder implícita na busca pela verdade. Por trás da busca filosófica da verdade existiria uma pretensão de dominação da vida, dos impulsos vitais, ou mesmo das consciências ou afetos. Badiou lembra aqui a associação que Nietzsche faz entre o padre e o filósofo, como forças reativas contra a vida:

A filosofia é um ato, do qual as fabulações sobre a “verdade” são as vestimentas, a propaganda, as mentiras. No caso de Nietzsche, é uma questão de discernir por trás desses ornamentos a poderosa figura do padre, o organizador ativo das forças reativas, aquele que se beneficia do nihilismo, o capitão que goza do ressentimento. (BADIOU, 2011, p.75, tradução nossa).

- E, por último, como já dissemos, a antifilosofia opõe ao ato filosófico algum outro ato radicalmente oposto à especulação filosófica: “Se há um gesto decisivo de toda antifilosofia, é bem o corte, o ato fatal, irreduzível a todo dispositivo estabelecido do pensamento. Esse ato será revestido de um nome singular, marca de sua heterogeneidade ao dispositivo discursivo.” (BADIOU, 2015, p.155, tradução nossa).

É a ideia de um ato que ultrapassa o saber filosófico, dispondo assim o pensamento para além do mero conhecimento especulativo ou discursivo. De onde que tal ato seja igualmente subtraído à linguagem, esta entendida como categoria de organização ou adequação dos saberes, o que separa mais uma vez o antifilósofo do sofista. O ato deve expor ou fazer surgir um sítio subjetivo puro, irreduzível e sempre subtraído ao saber especulativo. A filosofia não fará mais do que ocultar a irreduzibilidade do ato que escapa às premeditações do saber.

Há ainda um outro ponto em comum em muitas antifilosofias. Elas empreendem uma travessia das condições para dali extrair o ato antifilosófico. Em outras palavras, será nas condições da filosofia que tais pensadores buscarão um ato extrafilosófico que faça ruptura com a filosofia. Vemos aqui uma ressonância clara com o tema das suturas. Ao invocar um ato ligado à ciência, à arte, à política ou ao amor, os antifilósofos serão os preparadores da sutura, do fechamento do espaço de possibilidades próprio da filosofia. Mas o mais interessante é que muitas dessas suturas virão como resultado da própria tentativa de atravessar alguma outra condição filosófica. Por exemplo, para Badiou, Nietzsche fará uma profunda meditação sobre a condição artística, mas o seu ato será em si mesmo arquipolítico, visando o rompimento da longa tradição filosófica que faz do tema da verdade um escravizador do espírito livre, enquanto que Wittgenstein, por sua vez, empreende uma longa análise sobre a ciência e a lógica, mas seu ato será arquiestético, ligado à arte, como forma mesma de tentativa de liberação do pensamento de suas amarras logicistas/positivistas:

Com esta cumplicidade particular que, do mesmo modo que eu argumentei que o gesto nietzschiano era um ato arquipolítico, embora isso nos tenha levado à arte, vou argumentar que o ato essencial de Wittgenstein é arquiestético, embora ele esteja organicamente relacionado à questão da lógica e da ciência. (BADIOU, 2015, p.311, tradução nossa).

O prefixo “arqui” vem aqui como forma de apontar para o fato de que o ato é pensado, pelo antifilósofo, como sendo análogo ou ao menos inspirado em um ato que, em si mesmo, opera-se em seu próprio campo, fora do alcance do saber especulativo ou discursivo. Em contraposição ao discurso filosófico, retórico e argumentativo, o ato antifilosófico destitui a filosofia ao demonstrar a potência de um ato singular enquanto criador ou revelador, como pode ser, por exemplo, o ato sublimador da arte, a formalização científica, a intervenção política ou a paixão amorosa. Em outras palavras, para o antifilósofo, não se trata de “melhorar” ou “aperfeiçoar” o ato filosófico através de sua exposição crítica às virtudes do método artístico ou científico, mas de demonstrar que o ato artístico, científico etc, não pode ser “mimetizado”

pela filosofia e por seu ato de mero conhecimento, sob pena de perder seu aguilhão subversivo. Não há, propriamente falando, a possibilidade de que um ato, irreduzível ao saber, seja filosófico. É por isso que as relações dos antifilósofos com a filosofia são sempre bastante intensas e repletas de paradoxos, já que a antifilosofia tem de esboçar de uma vez só uma caracterização da filosofia e o ato que a destitui.

## 2.2 A antifilosofia de Lacan

Observada a partir dessas características gerais, o que é a antifilosofia de Lacan? Há, no esquema geral, uma operação filosófica a ser desconstruída, uma pretensão à verdade a ser combatida e um ato a ser contraposto. Veremos como isso se dá no pensamento lacaniano.

Antes, todavia, é relevante destacar que para Badiou o pensamento de Jacques Lacan opera uma espécie de fechamento de um ciclo da antifilosofia. Certamente se trata de uma antifilosofia, mas tal que possui uma relação singular com a própria antifilosofia. Dizer, portanto, que Lacan fechava o ciclo da antifilosofia queria dizer igualmente que alguma coisa se abria para a filosofia a partir de Lacan. Motivo pelo qual Badiou irá repetidas vezes destacar que uma filosofia contemporânea só estará à altura de seu tempo ao atravessar o pensamento lacaniano, diante do desafio que este colocou, tanto à filosofia quanto à antifilosofia contemporânea, o de repensar categorias como ser, verdade, sujeito, entre outras:

Pelo que, evidentemente, Lacan se institui como educador de toda filosofia que virá. Eu chamo filósofo contemporâneo aquele que tem a coragem de atravessar sem enfraquecer a antifilosofia de Lacan. Eles não são numerosos. Mas é a esse título que eu me esforço para esclarecer aquilo que eu declaro ser um retorno da verdade. Digamos, no título de sujeito filósofo suposto saber a antifilosofia. E, portanto, de um amoroso da verdade suposto saber o pouco de fé que convém de acordar às protestações de um tal amor. (BADIOU, 1992, p.196, tradução nossa).

Logo, será a tarefa de qualquer filosofia de nosso tempo a travessia e o enfrentamento do pensamento lacaniano, notadamente pelo fato, lembrado em diversos momentos por Badiou, de que foi Lacan quem sustentou a hipótese do Sujeito no momento em que diversas outras correntes do pensamento se orientavam no sentido de um apagamento do sujeito, tido como quimera metafísica, cristalização abstrata da experiência-vida, ou reflexo do ideal científico da

relação sujeito-objeto<sup>14</sup>. O passo na filosofia que se sustente em uma nova concepção do sujeito requer então o atravessamento do pensamento lacaniano, à revelia de sua própria antifilosofia.

Passemos então às principais características da antifilosofia de Lacan. Uma primeira, essencial, remete-nos ao que seria, em Lacan, a operação filosófica fundamental. Para Badiou, a percepção de Lacan — não uma visão tão explicitada pelo próprio, mas que Badiou extrai da leitura que faz de *O aturdido*, de Lacan — é de que a filosofia é a permanente tentativa de fazer convergir a tríade saber-verdade-real em um Dois que pudesse dispor esses elementos de forma harmoniosa, ocultando assim o que seria uma irreducibilidade desse Três:

Por conseguinte, para Lacan — e creio ser esta a tese mais inovadora e importante de *O aturdido* —, o triplete saber-verdade-real não pode ser segmentado. Não pode ser distribuído em pares. Não podemos montá-lo em pares que são a verdade do real, o saber do real ou o saber da verdade. Em psicanálise, segundo Lacan, cada vez que você fala de verdade, tem de convocar, na realidade, saber e real. Cada vez que fala de saber, tem de convocar verdade e real. E é impossível falar de real sem convocar verdade e saber. O triplete verdade-saber-real é um triplete indecomponível. Se pretendemos que existam a verdade e o real, será preciso situar a função de saber, se temos um saber do real, temos de supor um efeito de verdade, e quando falamos das relações entre verdade e saber, é preciso que haja o real.

As coisas ficam, então, muito claras. Para Lacan, enfim, a operação filosófica é o desmembramento do triplete, é a asserção segundo a qual se pode montar o triplete em pares. Por quê? Pois bem, porque, supondo que possa haver um saber da verdade e porque, por isso mesmo, ela conecta os três do triplete depois de tê-los desmembrados. (BADIOU, 1996a, p.74).

A impossibilidade de decomposição do triplete saber-verdade-real é o que geraria a própria impossibilidade da filosofia, tido como tentativa de subversão do Três pelo Dois, da configuração de um saber da verdade, ou mesmo de uma verdade do real ou de um real do saber etc. O que, segundo Badiou, Lacan buscou demonstrar é que o triplete é indecomponível, não pode ser segmentado, e essa seria justamente a operação filosófica. A disposição desse triplete de uma forma absolutamente singular e antagônica à filosofia ordenará o pensamento acerca do ato em Lacan, sobre o que falaremos adiante. Aqui, podemos verificar que boa parte da conceituação do ato analítico em oposição à filosofia está fundamentada em uma concepção dela como pretensão de “tudo-saber”, notável na designação de Lacan da filosofia como discurso do mestre. De onde que, se em outras proposições da antifilosofia o ato antifilosófico é meramente disjunto da filosofia — amparado no poema ou na ação política revolucionária — na antifilosofia lacaniana o ato é destituente da filosofia enquanto tal, tida como pretensão ao

---

<sup>14</sup> Grosso modo, nos referimos aqui a Derrida, Lyotard e Lacoue-Labarthe, que Badiou enxerga como uma “descendência francesa” de Heidegger, mas também, e cada um a seu modo, a Foucault e Deleuze.

Saber ou à Verdade Absoluta. O que ressaltamos, neste ponto, é que de certa forma Lacan foi ainda mais incisivo em sua rivalidade com a filosofia, e isso, pensamos, porque compreendia que a psicanálise era capaz de elaborar verdadeiramente a subversão provocada pela ciência, enquanto revelação de seu sujeito, ou seja, em “exclusão interna”<sup>15</sup> da ciência (PACHECO FILHO, 2012, p.116), algo que a operação filosófica era incapaz de fazer ante sua pretensão à verdade.

O ato analítico será, dentro da classificação que destacamos no capítulo passado, cunhado como “arquicientífico” por Badiou, mas a matéria do ato, enquanto mobiliza questões como a sexualidade, o afeto etc, será o **amor**. Vemos figurar nesse momento o cruzamento entre amor e ciência que Badiou, por vezes, usará para ordenar a psicanálise a um certo espaço de pensamento. Será esse ato, que examinaremos adiante, que tentará organizar o triple saber-verdade-real de forma antagônica — e inapreensível — pela filosofia.

Em seu seminário sobre a antifilosofia em Lacan, Badiou também extrairá da obra lacaniana outros três enunciados antifilosóficos do psicanalista. São eles: “o filósofo está bloqueado pelas matemáticas”; “a metafísica tampa o buraco da política”; e “no coração do discurso filosófico, há o amor”<sup>16</sup> (BADIOU, 2013, p.81, tradução nossa). Não examinaremos todos eles de forma minuciosa pois seria necessário um longo percurso para isso, mas Badiou tentará demonstrar que a filosofia está, antes, sob condição da matemática, da política e do amor, não se tratando propriamente de um bloqueio ou um tamponamento, ao contrário do que sustenta Lacan. Adentraremos mais especificamente na questão do amor e do discurso filosófico, pois ela nos remete diretamente ao triplete acima descrito.

Segundo Lacan, na leitura de Badiou, o amor que está em operação no coração da filosofia é o amor pela verdade. Mas esse amor da verdade é, no fim das contas, o amor pela castração, pela impotência da verdade, e a filosofia é cega quanto a isso. Há, certamente, uma pretensão ao saber na filosofia, mas, no fundo, seu discurso é movido por um amor à verdade enquanto plenitude ou ascese do saber. Nesse ponto, vemos a antifilosofia lacaniana como destituição da pretensão de verdade do discurso filosófico. Se, segundo a psicanálise, a verdade tem de ser reconhecida enquanto impotência, castração, limite, meio-dito etc, o amor que a filosofia tem pela verdade é um amor por uma fraqueza, por uma impotência, o que é também um desconhecimento da dimensão do Real.

---

<sup>15</sup> No texto de Pacheco Filho, o termo usado é “inclusão interna”.

<sup>16</sup> Os enunciados não estão literalmente assim em Lacan, destacamo-os na forma como Badiou (2013) os extraiu.

O Real seria então o principal ponto em que a psicanálise se subtrai a qualquer filosofia. Esse Real, prossegue Badiou, é o real da não relação sexual. E este se opõe tanto ao par sentido/não sentido — razão pela qual Lacan falará que ele é “ab-sens”, “ab-sentido” — como também ao par saber/não saber. A verdade, amada pelos filósofos, para o analista, é melhor não que não seja amada, pois senão se estará certamente em um semblante de completude, de uma negação da castração. A fórmula de Lacan, que Badiou extrai da *Alocução de fechamento do Congresso da Escola Freudiana de Paris*, de 1970, é bastante clara quanto a isso: “A verdade pode não convencer, o saber passa em ato.” (LACAN, 2003, p.311). A verdade, em sua impotência, não pode convencer, mas é possível um saber que passe em ato, na medida em que tal ato toque qualquer coisa do Real. De onde que esse Real não se sabe, mas um saber sobre ele deve ser transmissível. Se o Real lacaniano escapa à oposição sentido/não sentido, como também à oposição saber/não saber, para Lacan, diz Badiou, o Real não pode ser senão demonstrado:

O real é então inconhecível, mas **não é questão de conhecê-lo**, mas de demonstrá-lo. Lá onde o real, enquanto distinto da realidade, se subtrai ao conhecível, que é próprio da realidade, o real não tomba no entanto ao inconhecível absoluto, mas se expõe a ser demonstrado. (BADIOU, 2013, p.179, grifo do autor, tradução nossa).

A fórmula para essa demonstração, ou, também, para essa transmissão, estará na noção de matema. É pela noção de matema que o ato analítico revela seu fundamento arquicientífico. Através do matema é possível inscrever, no saber, aquilo que é dizível do Real. Não se trata, então, de inscrever o Real, mas de transmitir aquilo que do Real pode ser sabido, e a literalidade do matema funciona, nesse ponto, como um ideal. A formalização é a expectativa de que haja uma simbolização que transmita qualquer coisa do Real. Badiou irá caracterizar o desejo do analista como desejo de matema, o desejo de que haja uma simbolização “correta”.

Nesse ponto surge uma noção que é bastante cara para Badiou, pois, como vimos na Introdução, orientou para ele em um determinado momento até mesmo uma possível definição da filosofia: o Real é o impasse da formalização, ou, em outras palavras, um impasse da simbolização, do saber. Mas como chegar a esse impasse no saber que demonstra o Real? Como se pretende transmitir o que é, ao fim das contas, um impasse? Veremos adiante pois isso nos leva diretamente à caracterização que Badiou faz do ato, mas, segundo ele, nessa construção propriamente lacaniana que leva do triplete saber-verdade-real ao ato, a dimensão da verdade tem um papel secundário, ou mais precisamente, “não convincente”, como diz o próprio Lacan. A verdade, no ato analítico, não tem um papel fundamental, é menos essencial, comparado com

a questão de configurar um possível saber do Real. Essa ênfase no saber evidencia também, para Badiou, o caráter arqui-científico do ato formulado por Lacan. Ele não é exatamente científico, posto que ele opera a partir do Real que a ciência, enquanto tal, ao mesmo tempo mobiliza e desconhece, mas é o saber que pode transmitir em ato esse Real, na forma do matema.

Diante das formulações de Lacan acerca da verdade enquanto impotência ou castração, há, como já ressaltamos, uma diferença importante no modo como Badiou enxerga a verdade. Como vimos na descrição do subtrativo e do procedimento genérico, uma verdade permanece sempre, em si mesma, subtraída ao saber. A diferença fundamental está no fato de que para Badiou a verdade é “pouco-dita”, e não “meio-dita”, como diz Lacan. Desse ponto de vista, a indiscernibilidade da verdade é mantida, mas não na forma de uma falta, de uma impotência. Certamente, a verdade continua subtraída ao saber, mas, enquanto este é sempre finito, aquela, por ser infinita, não se deixa apreender totalmente por um saber. Isso não é uma alteração da fórmula do triplete, de sua irreducibilidade, mas uma noção de verdade que se diferencia em acolhimento à tese, fundamental para Badiou, de que existem diferentes infinitos e, portanto, diferentes verdades, que não podem ser reduzidas unicamente à forma da falta ou da enunciação.

No lugar de um amor da castração, Badiou fala então de um amor ao genérico, enquanto amor àquilo que se subtrai aos saberes e às opiniões dominantes. Mas, para além do amor ao genérico, há também o amor ao inominável, como forma de sustentar o trajeto de uma verdade em face mesmo de seu ponto de impotência. É entre a potência de uma verdade genérica e a impotência de um ponto de real inominável que um sujeito sustenta um trajeto que transforma uma situação. A barra da castração não separa Verdade e Saber, mas sim a verdade dela mesma, o pouco dela que recai no saber do infinito que ela é. (BADIOU, 1992).

A castração, na forma aqui apontada por Badiou indica uma impotência do saber de uma verdade em face da infinitude dessa própria verdade. Como vimos no subcapítulo 1.3, Badiou concorda com a máxima lacaniana de que saber e verdade são disjuntas, mas faz uma inflexão nessa proposta, já que para ele um procedimento genérico trama um saber em exceção — é o que quer dizer também a língua-sujeito que vimos no subcapítulo 1.4 — aos saberes estabelecidos, como fragmento finito de uma verdade infinita. Amor à verdade, então, enquanto amor àquilo que procede em exceção aos saberes e lugares instituídos.

Por outro lado, pensamos ser importante destacar que a noção de Real, no período da obra de Badiou que pesquisamos, não tem uma definição precisa. Há, com certeza, uma forte

influência do Real lacaniano no pensamento de Badiou, sobretudo na fórmula do impasse da formalização que destacamos, ou na questão do indiscernível e sua relação com o saber, mas não há a preocupação de fazer do Real um conceito central. Eis uma tese provisória: o Real em Badiou talvez possa ser melhor traçado a partir de suas figuras do subtrativo — o indecível, o indiscernível, o genérico e o inominável (aqui referenciado mais expressamente por Badiou) —, até porque eles designam, cada qual a seu modo, pontos de impasse da formalização do procedimento-verdade. Disso ainda poderia decorrer uma tese acerca da relação entre Real e decisão, ou entre Real e intervenção.

Isso se torna mais concreto quando, durante o seminário sobre a antifilosofia em Lacan, Badiou afirma que é bastante sustentável uma aproximação entre a noção de “decidir sobre a existência” em Kierkegaard e a “demonstração do Real” em Lacan (BADIOU, 2013, p.187-188). A doutrina do ato na antifilosofia de Kierkegaard está relacionada à elaboração de um esquema em que o indivíduo é constringido a não ter outra escolha senão escolher. Não está em jogo saber o que será escolhido, qual o objeto da escolha, mas conduzir o indivíduo a não ter outra opção senão fazer face a uma decisão pura, em que ele é de certa forma “forçado” a ser livre. A compatibilidade, ou não, dessa configuração do ato em Kierkegaard com o ato e o Real lacaniano teria de ser verificada, mas poderia conduzir a uma aproximação proveitosa da noção de Real em Lacan e da questão da decisão.

O mais importante é que, para Badiou, é perfeitamente possível que o pensamento filosófico se mova pelo triplete verdade-saber-real sem se reduzir à uma decomposição do Três em um Dois, e foi justamente o que ele empreendeu com sua conceituação do procedimento genérico, que não se trata fundamentalmente da elaboração da noção de um ato, mas de uma conceituação filosófica do que seria uma operação que envolve o sujeito em sua relação com o triplete verdade-real-saber. Tratava-se de mover os conceitos filosóficos de acordo com aquilo que a antifilosofia lacaniana lecionava, e não de sua destituição. É primordial demarcar isso pois, se Badiou atravessou o pensamento lacaniano, não foi para deslegitimá-lo ou desconstruí-lo, mas para configurar uma filosofia que, pelo menos em sua pretensão e nada obstante as inflexões que tramou e que parecem provocar mesmo um certo deslocamento nos ditos essenciais de Lacan, era fundamentalmente compossível com seu pensamento. Era possível uma configuração filosófica do triplete verdade-real-saber que não estivesse em oposição ao ato analítico, até porque não ocupava o seu lugar de registro, qual seja, a análise.

Adentramos então no ato psicanalítico, tal como o descreve Badiou. Já destacamos que ele é movido por um desejo de formalização, de “simbolização correta”, que Badiou chama

também de “desejo de matema”. Mas, como vimos também, essa formalização tem de tocar qualquer coisa do Real, para que não seja meramente um ato de saber, ela tem que apreender algo da função do Real no saber. Logo, o desejo de formalização tem que ser ao mesmo tempo guiado por qualquer coisa que faça sinal do Real, papel que será exercido por um afeto: a angústia. Se a angústia é, segundo Lacan, o único afeto que não engana, que assinala a proximidade da castração e do furo no simbólico, o processo analítico será guiado por um desejo de formalização contrariado pela angústia enquanto afeto do Real:

Nós havíamos dito que, na cura, um procedimento de dosagem da angústia dobra o procedimento da simbolização correta. Como em outros lugares, a angústia é um bloqueio da simbolização, será preciso, no processo, manobrar conjuntamente a simbolização correta que constitui o ponto de impasse do Real, e dosar sua contrariedade, se eu posso dizer, pela angústia, que permanece aquilo que não engana. (BADIOU, 2013, p.215, tradução nossa).

Se o analista é guiado pelo desejo do matema, diz Badiou (2013), esse desejo é necessariamente contrariado pelo analisando, em quem a dosagem da angústia deve ser o termômetro para a precipitação do ato. Um excesso de angústia, ou, em outras palavras, um excesso de Real, pode causar uma passagem ao ato, que é justamente uma falha da formalização, um sinal de que não houve uma simbolização “correta”. É assim que o tempo da análise será medido, não pelo ideal do matema, mas pelo afeto da angústia, enquanto aquilo que deve ser administrado na formalização para que esta atinja precisamente seu ponto de impasse.

Agora, embora a trama entre o desejo de matema e a aproximação da angústia deva preparar o ato analítico, Badiou encerra seu seminário sobre a antifilosofia em Lacan sustentando — em meio a muita polêmica com os participantes — que este não deixou um verdadeiro pensamento acerca da questão do tempo da análise, tal como a relação entre matema e angústia demandava. Pensamento aqui entendido, coloca Badiou (2013), como aquilo que constrói uma unidade entre a prática e a teoria.

O que Badiou defende, em suma, é que na obra de Lacan há um silêncio quanto à questão do tempo, ou da duração da análise, considerando que esta é, como descrevemos, um procedimento tramado a partir da relação entre o desejo de matema e a angústia. Há, segundo Badiou, algumas pontuações ou considerações sobre o tema em Lacan, como também uma incisiva crítica à burocratização da psicanálise levada a cabo pela Escola de Chicago, mas ainda

faltaria essencialmente um dispositivo de pensamento<sup>17</sup> reconhecível e compartilhável pelos analistas sobre como conduzir a cura, em resposta a essa mesma burocratização. Em relação a isso, todavia, cada analista deve inventar seu próprio método, ante o mutismo essencial de Lacan quanto ao tema. Vejamos um trecho mais longo do seminário para reconhecer o que está em jogo na polêmica aberta por Badiou, que não poderemos explorar em toda sua merecida extensão, por ora:

Nós fizemos toda uma querela das sessões curtas, ultracurtas, talvez mesmo inexistentes [...] eu ficaria emocionado se houvesse uma teoria lacaniana da sessão inexistente, da sessão curta, da sessão ultracurta... mas não há! Não há. De fato, nada em Lacan dispõe ou funda qualquer coisa quando se trata de tais questões. E mesmo alguns textos, aqui e ali, nos sugerem que façamos o que quisermos, na verdade. Sim, mas! [...] Nós podemos realmente dizer uma coisa dessas? É que, quando o dispositivo do pensamento é o que acabei de tentar discutir, nós podemos dizer tal coisa quando chega-se à pergunta “O que fazer”? A meu ver, objetivamente, é uma fraqueza irreduzível do legado de Lacan. Não há dúvida sobre isso. E especialmente em termos de seu destino organizado. Porque não há, na ordem do pensável, nada que poderia ser chamar uma condição lacaniana da cura. (BADIOU, 2013, p.216, tradução nossa).

Badiou encerra destacando que em sua última fase Lacan explora detidamente questões topológicas, como os nós e as dobras, ou seja, questões do espaço, onde noções como corte ou borda metaforizam um *topos* para o ato. Porém, o tempo do ato, e mais ainda, uma teoria do tempo enquanto um dispositivo reconhecível, pensável coletivamente, para a condução da cura, não se encontra em Lacan. “Eu penso que é nessa conexão — corte e/ou espera — que nós encontramos o estado atual do testamento de um pensamento.” (BADIOU, 2013, p.233, tradução nossa).

Existe aí, evidentemente, material para longas discussões. No entanto, importa lembrar que tudo isso é elaborado dentro do debate entre filosofia e antifilosofia. A preparação ou a organização do ato, enquanto este é o elemento central que uma antifilosofia contrapõe à filosofia, será sempre um momento fundamental de um pensamento antifilosófico, mas também de extrema tensão, na medida em que ele pode, muito justamente, ao descrever precisamente seu lugar de ocorrência, recair na filosofia. Em busca de definir o lugar do ato (precisamente um ponto de convergência espaço/tempo), uma antifilosofia corre sempre o risco de ter de articular conceitos e argumentações conceituais, o que seria um retorno ingrato

---

<sup>17</sup> “Dispositivo”, neste ponto, sem qualquer referência ao uso do termo em Foucault. O sentido, aqui, é o de uma construção teórico-prática que permita o reconhecimento, por outrem, de um pensamento quanto ao tema.

à filosofia. Uma boa dose de indeterminação quanto ao ato é, assim, uma constante, e talvez mesmo uma necessidade de uma antifilosofia.

De qualquer modo, é sempre legítimo para uma antifilosofia a busca da estruturação de seu ato. Badiou não pretende criar nesse ponto uma rivalidade, já que ele fala enquanto arquiteto de um novo passo na filosofia. E, nesse passo, o ato filosófico, como já descrevemos, é a apreensão das verdades no espaço das compossibilidades, como meditação acerca das verdades de seu tempo, enquanto que o procedimento genérico é guiado pelo subtrativo, em seus variados momentos. De modo que a análise do ato analítico empreendida por Badiou, apesar de um ou outro segmento de sua conceituação por Lacan ser referenciado ou usado circunstancialmente como metáfora, não visa a construção de um modelo de ato a ser repetido ou aperfeiçoado pela filosofia. O ato analítico, como qualquer ato antifilosófico, e as disposições de pensamento que elaboram suas condições, permanecem internos à psicanálise enquanto antifilosofia.

Todavia, quando se trata de uma possível compossibilidade, de uma borda comum, entre a psicanálise e a filosofia, uma aproximação mais nítida e explícita de Badiou se dá em torno de uma certa noção de “perseverança”, e não de um ato. O afeto que nomeia essa perseverança, compartilhado pela filosofia e pela psicanálise, é a “coragem”, e ela designa a aptidão do indivíduo para, enquanto participante-sujeito de um evento, “aceitar permanecer, suspenso e laborioso, sem ceder, entre o indecidível de um evento e o indiscernível da verdade” (BADIOU, 1992, p.326). A referência aqui é, obviamente, o procedimento genérico tal como concebido por Badiou e as figuras do subtrativo.

Vemos neste ponto ecoar a ênfase de Badiou, já ressaltada no subcapítulo 1.4, no Sujeito enquanto processo, e não tanto enquanto correlato de um ato irredutível ou de uma lacuna. Esse foco na coragem da continuação, ao invés da suspensão no limite, é lindamente descrita por Badiou em *Número e números* (2008), quando está discutindo sucessão e limite na perspectiva matemática:

Entender e suportar o teste do passo adicional, esta é a verdadeira necessidade do tempo. O limite é uma recapitulação daquilo que o compõe, sua “profundidade” é falaciosa; é em virtude de não ter lacunas que o ordinal limite, ou qualquer multiplicidade “nos limites”, atrai o evocativo e o oco poder de tal “profundidade”. O espaço vazio do sucessor é mais difícil, é verdadeiramente profundo. Não há mais nada a pensar no limite do que aquilo que o precede. Mas no sucessor há uma travessia. A audácia do pensamento não é repetir “ao limite” o que já está inteiramente retido na situação que o limite limita; a audácia do pensamento consiste em atravessar um espaço onde nada é dado. Devemos aprender mais uma vez como suceder. (BADIOU, 2008, p.81, tradução nossa).

Suceder nos percalços e acasos de um trajeto fiel que vai de um evento inesperado a uma verdade infinita: é uma questão de coragem, tanto em psicanálise como para a filosofia.

### 2.3 As três inflexões dos matemas lacanianos

Exploramos, nos dois subcapítulos anteriores, o modo como Badiou identifica uma antifilosofia e a análise específica da antifilosofia em Lacan, traçando algumas repercussões e diferenciações dessa faceta da obra lacaniana no pensamento de Badiou. Neste e no próximo subcapítulo, analisaremos outros dois pontos que compreendemos ser, também, momentos em que Badiou atravessa o pensamento de Lacan, não propriamente do ponto da antifilosofia, mas enquanto dela extrai proposições ou conceitos que orientarão sua concepção da filosofia e do processo subjetivo, ainda que a partir de uma torção ou inflexão desses conceitos. São assim abordagens propriamente filosóficas, em que temas ou conceitos de Lacan, como o objeto, o vazio, o Real ou a não relação sexual, são transpostos para a filosofia de forma a se adequar à própria proposta de Badiou. Não há a preocupação de uma fidelidade estrita ao conceito propriamente lacaniano, mas a sua inflexão para propósitos filosóficos, diante da necessidade de o novo passo na filosofia configurar uma nova relação entre Ser, Sujeito e Verdade, no que Lacan é um dos principais pontos de orientação.

No seminário *Verdade e Sujeito*, que como dissemos foi realizado nos anos de 1987-1988, ou seja, no período de lançamento de *O Ser e o Evento*, como também de *Manifesto pela filosofia*, Badiou irá propor a inflexão de três temas lacanianos para esboçar o modo pelo qual sua própria teoria se diferencia de Lacan nesses pontos especificamente. A proposta, então, foi a de apresentar três tópicos em que a visão lacaniana seria inflexionada para que surgisse a conceituação própria de Badiou, o modo pelo qual sua abordagem se diferenciava ou torcia reflexões de Lacan, refletindo assim temas lacanianos em sua própria obra, na medida também em que buscava dar conta das exigências que as situações contemporâneas das condições impunham para mais um passo da filosofia. Lembremos que para Badiou a psicanálise, e principalmente Lacan, foram guardiões fundamentais do tema do sujeito, que por toda parte era desconstruído ou abandonado. Sua travessia era necessária na renovação de uma teoria do sujeito, mas tudo isso deveria estar igualmente orientado pelo que a política, a ciência e a arte tornavam outrossim essencial à reconfiguração da filosofia.

A primeira inflexão se faz em torno do indiscernível. Uma verdade é indiscernível ao saber, lembra Badiou, no que reencontramos a tese de Lacan de que a verdade faz furo no saber. Porém, a tese que faz equivaler o discernível ao simbólico (ou ao saber) e o indiscernível como externo ao simbólico deve ser criticada, segundo o filósofo. Não se deve fazer do simbólico um espaço de discernimento, colocando fora do simbólico o indiscernível. Para Badiou, o indiscernível deve ser pensado como interno ao simbólico enquanto ponto em que, em relação de interioridade com o simbólico, se sustenta uma verdade:

Segundo ponto: é preciso reconhecer que, certo, há o discernível, mas que, na própria ordem simbólica, na ordem significante, há o indiscernível, e que essa indiscernibilidade é o lugar mesmo da verdade, de uma verdade, e que então, no fim das contas, uma verdade **indiscerne**. Eu insisto nesse ponto: a tese sustenta que o indiscernível é interno ao próprio simbólico, não se trata do reconhecimento do indiscernível como ponto de real, o que restaria intralacaniano. Eu não digo que Lacan não reconhece em nenhum lugar o indiscernível: em um certo sentido, o real como puro “há” pode ser registrado ao indiscernível. Se trata de dizer que não é verdade que o discernível seja a medida do simbólico. O simbólico está paradoxalmente em posição de indiscernir, e é na medida que ele está em posição de indiscernir, que ele sustenta a figura da verdade. (BADIOU, 2017, p.109, grifo do autor, tradução nossa).

É assim que Badiou registrará sua controvérsia com Lacan nesse ponto, como "concernente à capacidade do simbólico ao indiscernível mesmo" (BADIOU, 2017, p.92). E como o indiscernível aqui tem relação com a verdade, o que Badiou tem em mente são alguns momentos das proposições lacanianas acerca da verdade, como o “meio-dita” ou a sua impotência, que tornariam a indiscernibilidade da verdade um “eterno” obstáculo ao simbólico. Tomar o indiscernível interno ao simbólico é apontar para o fato de que o simbólico pode produzir o indiscernível enquanto multiplicidade genérica fruto de uma construção subjetiva de tipo fiel. Desse ponto de vista, a verdade não é meio-dita, pois o que está em jogo não é o que escapa à linguagem enquanto seu ponto de impotência ou lacuna inerente, mas enquanto marca do genérico. É a diferença entre o “meio-dita” e o “pouco-dita” que já destacamos anteriormente. Se a verdade faz furo no saber, isso se dá em razão de sua genericidade, ou de sua infinitude, e não em razão da castração inerente ao ser falante, pelo meio-dito, pela impotência, ou por outras caracterizações mais próprias da teoria lacaniana.

O estatuto do indiscernível é fundamental para uma reflexão acerca do predomínio da questão da linguagem junto à filosofia contemporânea, segundo Badiou. Ainda que por frentes diversas, em diferentes pensamentos a linguagem aparece como uma referência última do que o saber humano é capaz, já que o homem é por excelência, e mesmo por definição, um ser falante, um animal afetado pela linguagem. A experiência daquilo que escapa à linguagem, do

inominável ou indiscernível, foi assim relegadas à arte, e mais especificamente ao poema, como forma de forçar a língua até o seu ponto de impossibilidade, ou à loucura, no que Badiou vê a figura do Real lacaniano como o insimbolizável. Dentro dessas perspectivas não seria possível um conceito do inominável, pois isso seria justamente nomear aquilo que só pode ser experienciado como limite da linguagem, do dizível. (BADIOU, 2017). A linguagem é aqui, nas palavras de Badiou, soberana para o pensamento:

A soberania da língua é hoje um dogma geral, se bem que, entre a “língua” exata com que sonham os positivistas e o “dizer poético” dos heideggerianos, haja bem mais do que um mal-entendido sobre a essência da linguagem. Exatamente como um abismo separa o nominalismo integral de Foucault e a doutrina do simbólico de Lacan. Contudo, sobre o que todos estão de acordo, inscritos que estão no que Lyotard chama “a grande virada languageira” da filosofia ocidental, é que, na ourelas da linguagem e do ser, não há nada, e que ou bem existe uma possível “coleção do ser” na linguagem, ou bem o que é só é tal por ser encontrado, ou bem o ser como tal é subtraído à linguagem, o que jamais teve outro sentido que não o de entregar a uma **outra língua**, seja do poeta, do inconsciente ou de Deus. (BADIOU, 1991, p.55, grifo do autor).

Para Badiou, no entanto, um conceito do que é “subtraído à língua” se faz necessário para que tanto a filosofia escape ao domínio do tema linguístico quanto para que haja uma racionalidade — uma pensabilidade — do inominável, que sob a perspectiva languageira se reduz demasiadamente ao “irracional” ou ao inapreensível. A figura do matema vai aparecer aqui como referência para pensar “uma mudança no educador” (BADIOU, 2017, p.265, tradução nossa) acerca do indiscernível. Aquilo que é subtraído à linguagem pode ser apreendido pelo conceito, existe um conceito daquilo que se subtrai à língua. E a construção desse conceito, instruído desta vez pela matemática — mais especificamente pela teoria dos conjuntos e os operadores nela desenvolvidos por Paul Cohen —, levará à verdade enquanto múltiplo genérico, enquanto ser de uma verdade que embora subtraída ao saber, é “efeito de uma construção discernível” (BADIOU, 2017, p.272, tradução nossa). O indiscernível não deve permanecer, portanto, como um efeito sempre exterior ao simbólico, mas como seu possível produto resultante de um procedimento genérico.

Existe aqui uma polêmica de Badiou como a noção de Real, enquanto “impossível de simbolizar”, que, em sua visão, flerta exageradamente com a noção de algo que seria absolutamente inapreensível ou fora do pensamento. É preciso acolher a noção de Real na medida em que ela aponta para aquilo que escapa ao saber, mas é igualmente preciso determinar que é possível estabelecer um conceito disso que, embora inapreensível pelo saber, nele justamente se apresenta enquanto indiscernível, e o múltiplo genérico viabiliza um pensamento conceitual dessa indiscernibilidade. O que Badiou contrapõe aqui é a possibilidade de se

conceituar, de tornar pensável aquilo que se subtrai à linguagem, de “legiferar demonstrativamente sobre sua existência” (BADIOU, 1991, p.56), através do conceito de genérico desenvolvido por Paul Cohen, através de um entendimento de que a subtração à linguagem torna a indiscernibilidade, enquanto um efeito do Real, algo que se opõe de forma absoluta a qualquer elaboração, beirando assim o impensável.<sup>18</sup>

A segunda inflexão se dá em torno da questão do objeto. Para Badiou, como já vimos, o final da era dos poetas na condição artística demandava uma teoria do sujeito que desfizesse a relação entre sujeito e objeto como suporte de tal teoria. A era dos poetas havia inaugurado a exigência para o pensamento de que a questão do sujeito gravitasse não mais em torno da relação com o objeto. Badiou irá, então, referir-se ao “matema da fantasia” de Lacan, o  $\$-a$ , para afirmar que que o psicanalista permaneceria em um espaço clássico da reflexão do sujeito em que a categoria de objeto ainda seria vital:

Eu penso que a manutenção da categoria de objeto — eu não falo de forma alguma de tudo que ele coloca sob essa categoria — é aquilo que liga ainda Lacan à figura clássica do sujeito. Nós sabemos bem que aquilo que nela o liga, não é de pensar o sujeito como consciência, como experiência, como fundação ou como absoluto, sobre todos esses pontos o conceito lacaniano de sujeito está em ruptura com a elaboração filosófica do conceito de sujeito, digamos de Descartes a Husserl. Em revanche, eu penso que há um princípio, obscuro ao mesmo tempo, de ligação última do conceito lacaniano do sujeito ao seu conceito clássico, que faz por intermédio do objeto e na manutenção da categoria de objeto como pertinente ao matema do sujeito mesmo. (BADIOU, 2017, p.93, tradução nossa).

Badiou prossegue ainda afirmando que desse ponto de vista, haveria “qualquer coisa” que ainda ligaria Lacan a Kant, ainda que Kant seja um autor que Lacan amava particularmente “maltratar”. Em especial com o Kant da *Crítica da razão pura*, em que a questão da inacessibilidade da coisa em si ecoaria o objeto *a* de Lacan enquanto objeto-causa do desejo. Este seria então outro ponto de inflexão que Badiou faria da teoria do sujeito em relação aos desenvolvimentos de Lacan, um abandono da categoria do objeto, o desligamento total da noção de sujeito de sua dependência do objeto como seu correlato necessário. Doravante o sujeito deveria ser pensado em sua relação com a verdade, ou, mais precisamente, enquanto fragmento finito de uma verdade infinita.

---

<sup>18</sup> Uma questão de fundo aqui é o próprio estatuto da matemática. Isso porque o ponto de vista de que a matemática é só uma linguagem como qualquer outra poderia simplesmente afastar a possibilidade de recorrer ao conceito de “genérico” para pensar o indiscernível. Mas Badiou diz explicitamente que nesse ponto “só o matema nos guia” (BADIOU, 1991, p.55), de forma que é através da matemática que um pensamento acerca do ser-indiscernível é possível. Reafirmação da potência da matemática enquanto pensamento do ser-enquanto-ser.

Badiou enxerga no objeto uma figura tendente a lançar sobre o sujeito uma marca de finitude. O objeto, ainda que não na forma de um objeto da realidade, como é o caso do objeto *a* de Lacan, aparece quase sempre como uma espécie de obstáculo ou limite para o sujeito ou para a subjetivação. Mas a era dos poetas exigia uma desobjetificação do sujeito, e remeter a relação do sujeito ao infinito de uma verdade em devir permitia a apreensão, pela filosofia, dessa exigência, libertando o sujeito de ser o correlato de algum tipo de finitude ou negatividade estrutural.

Por fim, Badiou falará de uma inflexão do tema do Dois. Evidentemente, a questão aqui se dará em torno da relação sexual no que concerne a Lacan. Em Lacan, encontramos a célebre fórmula “não há relação sexual”, o que quer dizer que os dois sexos não fazem um Dois, ou melhor, que não há dois sexos, a relação sexual é, por razões lógicas e estruturais, impossível. “Não há relação sexual” significa exatamente que não há Dois, o Um não pode, com um outro Um, formar um Dois. Eis aí, aponta Badiou, a impossibilidade estrutural do Dois, tal como enunciada por Lacan.

Todavia, a impossibilidade estrutural do Dois — enquanto situada na problemática da sexuação dos corpos e “na ordem própria do desejo e do sujeito do desejo” (BADIOU, 2017, p.110, tradução nossa), onde resta demonstrada segundo as fórmulas de sexuação de Lacan — deve ser complementada por uma outra tese, que não a refute, mas que aponte para a existência do Dois não enquanto estrutura, mas enquanto proveniente de um evento. O Dois não é, mas ele advém. Logo, é o encontro amoroso que instaura o Dois enquanto evento:

Eu defenderei aqui a proposição segundo a qual importa distinguir o dois do duas vezes um, e, finalmente, nós nos encontraremos de acordo com Lacan para dizer que, na medida em que a coisa é pensada no registro do sujeito desejante e da lei das fórmulas de sexuação, não há Dois, o que quer dizer que há uma pura “des-relação” e que aquilo que faz ofício de Dois não é senão o mal-entendido do duas vezes um. É por isso que defenderei da minha parte uma outra tese, que não refuta, eu o repito, aquilo que eu venho de dizer, e que é no fundo uma fonte para Lacan, a saber que não há dois que sob a lei do amor, a qual é uma outra lei. (BADIOU, 2017, p.110, tradução nossa ).

“O amor está no embaraço do sexo pois ele desdobra o dois, e não o duas vezes um”, diz Badiou (2017, p.110, tradução nossa). Teremos a oportunidade de recapitular esse tema de forma mais aprofundada no subcapítulo 3.6, quando exploraremos a relação entre a psicanálise e a condição amorosa, fortemente articulada em torno dessa problemática acerca do Dois. Para o momento, importa fixar que a inflexão se dá partindo de uma visão do dois enquanto estrutura em direção a um Dois como eventual. Se, na visão de Badiou, a

inexistência do Dois em Lacan é pensada dentro de um paradigma estrutural, era preciso direcionar o pensamento ao Dois pós-eventual, ao Dois enquanto labor, ou, em suas palavras, o exercício do Dois, cuja figura estandarte é o procedimento amoroso.

Mas não só no amor o problema do Dois se mostrava proeminente. Também na política, a figura do Dois se encontrava colocada em xeque pelo declínio das políticas marxistas orientadas pelo materialismo di-alético. Como vimos, entre os eventos que marcam a contemporaneidade das condições da filosofia, Badiou situa o fim do marxismo-leninismo como evento maior na condição política em nosso tempo. Através da orientação dialética inaugurada pelo pensamento marxista, a dualidade, a contradição e o conflito foram colocados no coração da reflexão política. Nesse sentido, a política marxista, tal como a sexuação em Lacan, orientou-se através de um pensamento em que o Dois era pensado em sua relação com a estrutura, ainda que como sinal de obstáculo, contradição, luta ou oposição. A perempção do marxismo “clássico” enquanto orientação para o pensamento e a ação política demanda também uma reconfiguração do Dois:

Uma primeira questão entre essas é a do Dois, para além de sua formulação ordinária, quer dizer, dialética. Mostrei que ele sustentava toda a analítica do amor. Mas é bem claro que ela está no coração da inovação política, na forma do lugar que desde então deve ocupar ali o conflito. O marxismo clássico foi um dualismo forte: proletariado contra burguesia. Ele fez do antagonismo a chave de toda representação política. “Luta de classes” e “revolução” depois — na visão estatal das coisas — “ditadura do proletariado”, fizeram a armadura do campo de reflexão das práticas. A política só era pensável na medida em que o movimento da História era estruturado por um Dois essencial, fundado no real da economia e da exploração. [...] Mas, precisamente, o que as eventualidades obscuras dos anos 60-70 trouxeram à ordem do dia foi o declínio, a inoportunidade histórica dessa potente concepção. O que se procura hoje é um pensamento da política que, mesmo tratando o conflito, tendo o Dois estrutural no seu campo de intervenção, não tome esse Dois por essência objetiva. Ou melhor, à doutrina objetivista do Dois (as classes sociais são transitivas ao processo de produção) a inovação política em curso tenta opor uma visão do Dois “em historicidade” o que quer dizer que o Dois real é uma **produção** eventual, uma produção política, e não um pressuposto “científico”. (BADIOU, 1991, p.52, grifo do autor).

O Dois eventual se opõe ao Dois estrutural na medida em que aquele, enquanto resultado de um evento, não é efeito de uma estrutura. Esse Dois, como vimos na descrição do procedimento genérico, tem relação direta com o nome do evento em que a falta e o excesso se conjugam. É pelo fato de o nome do evento faltar à situação (uma vez que foi retirado do sítio, e portanto da beira do vazio, e a situação não consegue reconhecer nada do que pertence ao sítio) e ao mesmo tempo estar em excesso em relação a ela (pois que, enquanto nome, passa a circular na situação como estandarte do evento, que em si mesmo é indecidível pela

situação), que esse Dois tem um estatuto singular ao possibilitar um processo criador. Conceituado dessa forma, o Dois não apresenta a possibilidade de um par ou a contradição estrutural, mas uma convocação eventual ao trabalho do sujeito, ao exercício do Dois.

As três inflexões dos temas lacanianos são, dessa forma, pensadas junto à situação contemporânea das condições da filosofia, atravessando a política, a arte e a ciência, que são igualmente atravessadas entre si para configurar o novo passo da filosofia. Se a questão da destituição da categoria de objeto é uma consequência da saturação do evento “era dos poetas” na arte, o indiscernível também está aí em jogo, já que é através de sua relação com o objeto que o sujeito seria “discernível”. E se o amor e a psicanálise trazem uma nova perspectiva sobre o problema do Dois, a política pode ali encontrar novos ângulos para pensar a dialética e os processos emancipatórios. Mais um momento em que podemos notar a existência de uma dualidade no modo como Badiou se aproxima da psicanálise. Há tanto a aproximação geral de sua obra em torno de assuntos centrais como ser, verdade, linguagem ou sujeito, como também enquanto evento na condição amorosa sobre o qual a filosofia deve se debruçar e extrair suas consequências para o pensamento de nossa época, o que exploraremos de forma mais específica no último capítulo.

A partir dessas inflexões lacanianas, combinadas com a situação e as exigências das condições tal como apreendidas pela filosofia, Badiou pôde delinear, como parte de seu gesto platônico, a figura do procedimento genérico e do esquema  $\gamma$  de forma que a filosofia construísse uma figura do Ser, da Verdade e do sujeito compatível com as demandas da contemporaneidade.

#### **2.4 A localização do vazio e uma possível compossibilidade da filosofia e da psicanálise**

Um último atravessamento que destacaremos, importante e um tanto complexo, se dá em torno da questão do vazio. Esse ponto organiza tanto um espaço de possível compossibilidade entre a filosofia e a psicanálise quanto uma diferenciação fundamental que Badiou faz da sua concepção de sujeito — daquela que ele entende ser a de Lacan —, como resultado desse deslocamento do vazio. Lembramos que talvez outros atravessamentos pudessem ser apontados, mas, aqui, buscamos explorar aqueles que entendemos os mais explícitos e relevantes.

Quanto ao possível espaço de compossibilidade entre a psicanálise, Badiou vai remontar à filosofia grega para, a partir de alguns enunciados de Lacan, mostrar que a relação entre Ser, Verdade e Saber, tal como pensada sobretudo por Platão, não seria tão diferente assim daquelas propostas por Lacan para a psicanálise e, o que é mais importante, o pensamento acerca da configuração dessa relação estaria, tanto numa como na outra, condicionado pelo que pensamentos ou procedimentos que são exteriores a ambas revelam, tendo o vazio como eixo de estruturação dessa relação. É um atravessamento bastante filosófico da obra de Lacan, feito a partir de alguns enunciados extraídos de sua própria obra.

Badiou destacará, primeiramente, um enunciado de Parmênides que tem um papel fundador para a filosofia: o ser e o pensamento são o mesmo. A partir desse enunciado, podemos dizer que a relação entre o vazio e o ser se torna fundamental para a filosofia, já que o vazio é, aqui, aquilo que assinala que entre o ser e o pensamento não há nada. A distância que os separa é vazia e, assim, o vazio indica que ser e pensar são o mesmo. De onde que, segundo Badiou, a filosofia localiza o vazio enquanto uma condição do pensamento do ser-enquanto-ser. (BADIOU, 1992, p.279, tradução nossa).

Já para Lacan essa coincidência fundadora entre ser e pensamento pela filosofia não pode ser sustentada. Não há coincidência entre ser e pensamento, e isso porque o Outro faz um furo nessa relação, furo este, mais ainda, fundador do lugar da verdade. Se Parmênides supõe que o ser e pensamento são o mesmo, o furo do Outro, revelado pela psicanálise, deslocará a identidade entre ser e pensamento pressuposta pela filosofia para instituir o Outro enquanto lugar irredutível de um furo da verdade. Lembremos que o ser será designado por Lacan também, visto a partir do desejo (e de seu objeto-causa) como falta-a-ser. Esse furo faz um deslocamento do lugar do vazio, agora revelado em sua dimensão separadora, aquilo que separa ser e pensamento pela distância que o furo do Outro institui. O ser vacila quando entra em jogo a função do Outro e, assim, não pode haver uma apreensão total — uma identidade — entre ser e pensamento.

Essa seria mais uma polêmica levantada por Lacan contra a filosofia, ao revelar o papel de furo da verdade que a filosofia, enquanto discurso do mestre, visa tamponar. Badiou destaca ainda duas outras situações em que o vazio na filosofia e na psicanálise estariam em desacordo. Explorar essas duas situações neste momento não é nosso foco, mas, resumidamente, trata-se do vazio tomado diante da questão do ato, na relação entre Kant, o imperativo categórico e o universal, e do vazio do lado da verdade, tal como abordada enquanto contradição na tradição hegeliana.

No entanto, a partir de alguns enunciados de Lacan, Badiou demonstra que talvez a filosofia e a psicanálise não estejam em total desacordo quanto a uma possível localização do vazio, ainda mais quando ambas — a filosofia especialmente, a partir do gesto fundador de Platão — são atravessadas por procedimentos que lhes são externos e que demonstram em si mesmos como apreender, no pensamento, uma possível organização da relação entre Ser, Saber e Verdade a partir do vazio. O vazio se torna aqui, nessa perspectiva badiouniana, uma das formas pelas quais se articula a relação entre Ser, Verdade e Saber, como também a posição do sujeito nessa relação.

O primeiro enunciado que Badiou destaca se refere a um momento em que Lacan indaga qual seria o ideal ou a meta da análise, tendo então concluído que “ela pudesse constituir de sua experiência um saber da verdade”.<sup>19</sup> Esse enunciado requer, portanto, que a análise pudesse constituir qualquer coisa que lograsse ser chamada de um saber da verdade. Um outro enunciado, este levantado explicitamente contra Platão: “há uma relação do ser que não se pode saber”. E o último enunciado de Lacan, “o ser como tal, é o amor que vem abordá-lo”. Estabelecer uma relação entre os dois primeiros enunciados, segundo Badiou, não é tarefa fácil. Como poderia haver um saber da verdade, se a verdade é justamente aquilo que escapa a qualquer saber? Se tomamos a verdade justamente como uma relação de ser que não se pode saber? De fato, esse saber da verdade in-sabida não seria retornar para a afirmação de Parmênides de que o ser pensa, de que é possível uma apreensão qualquer, no saber, da verdade que aborda o ser, mas sempre enquanto in-sabida?

Esse saber que apreende uma verdade in-sabida seria, segundo Platão, uma Ideia. Mas Lacan se opõe igualmente à ideia de Platão, que preenche o ser com um saber, ou, mais precisamente, pressupõe no ser um saber imanente, um saber que é em si mesmo na forma de um ser. Contra o furo da verdade, a verdade exposta na Ideia, tal como fez Parmênides, preenche o ser de saber. Ainda assim, se a psicanálise pretende ser, como diz o próprio Lacan, uma experiência que conduz a um saber da verdade in-sabida, o que o separa realmente de Platão?

Antes de separar, Badiou vai sustentar que tanto Lacan quanto Platão foram buscar na matemática uma forma de pensamento que organizasse um saber da verdade. A matemática é, desde sempre, o “lugar tenente da Ideia como Ideia”, diz Badiou. (BADIOU, 1992, p.284, tradução nossa). Não por acaso, foi na forma do matema que Lacan foi buscar uma eventual

---

<sup>19</sup> Todos os enunciados aqui colocados, Badiou extrai do seminário 20 de Lacan, intitulado *Mais, ainda* (LACAN, 1972-1973).

configuração do que seria um possível saber da verdade. É que o matema permite, no vazio da Letra, uma apreensão, no saber, de uma verdade:

Nós iremos supor então que, dessa vez, a localização do vazio não é outra que o sem-resto do matema: o matema evita todo resíduo na transmissão daquilo que da experiência toca no in-sabido de uma verdade. O vazio, apresentado na literalização matematizante, é aquele que separa verdade e saber, cada vez que a psicanálise nos abre a um saber qualquer de uma verdade.

Platão estava errado, nos diz Lacan, de preencher o ser de saber. Mas o matema autoriza um preenchimento inacabado completamente diferente: preencher do vazio mesmo que disjunta o in-sabido e o saber.

Nesse sentido, haveria saber de uma verdade in-sabida, no ponto do vazio. (BADIOU, 1992, p.284, tradução nossa).

O matema sem resto, vazio formado pela disjunção mesma que separa o “in-sabido de uma verdade” de um “saber dessa verdade”, organiza assim uma apreensão de um saber da verdade. O matema é o ideal de um possível saber da verdade, enquanto localização de um vazio, na medida em que o ser da verdade permanece — naquilo em que a verdade é uma abordagem ao ser que não se pode saber — in-sabido. O matema configura um possível saber do in-sabido de uma verdade, enquanto localização de um vazio que literaliza a própria disjunção entre saber e in-sabido. É dessa forma que o matema viabiliza, ainda, segundo Badiou, uma separação do Ser e do Real. O Real, enquanto in-sabido (e, como vimos na antifilosofia de Lacan, o Real escapa à oposição saber/não saber), permanece uma função do sujeito, precisamente ao tocar qualquer coisa que permaneça in-sabida. Mas o ser se abre ao pensamento na forma literalizante do matema, que o separa do Real inconsistente pelo vazio, o que já tivemos a oportunidade de descrever em detalhes quando do procedimento genérico e da função do vazio para a ontologia do múltiplo.

Agora, se o matema é a configuração de um possível saber da verdade, tal como Platão apreendeu da matemática, será em uma outra condição que ele irá buscar a apreensão de outra face necessária da Ideia. É no “repentino” do amor que o vazio, enquanto localização do ser, é convocado a fazer uma verdade em disjunção. Estamos aqui, é claro, no que Badiou chama de “evento”. Um processo-verdade qualquer começa ao acaso de um evento enquanto convocação de um vazio em disjunção da situação. O evento é uma abordagem ao Ser que não se sabe, pois ele convoca o ser mesmo do vazio, mas do vazio enquanto uma verdade em disjunção. Exploraremos melhor isso adiante, mas, por ora, o próprio do amor é fazer verdade da disjunção que um encontro inaugura. Aqui já vemos que o amor aparece como forma de apreender o acaso em que se sustenta um processo-verdade, sempre inaugurado por um evento

enquanto verdade em disjunção. Se uma verdade é in-sabida, uma abordagem do ser que não se sabe, é que o evento inaugura uma disjunção de um saber por uma convocação do vazio, enquanto que o matema organiza um possível saber dessa verdade in-sabida.

Podemos dizer que filosofia e psicanálise se cruzam no mesmo espaço de pensamento onde, a partir do amor e da matemática, se busca organizar, de forma paradoxal, a possibilidade da ocorrência de uma verdade em disjunção e de um saber de tal verdade. Esse ponto, em que se sustenta ao mesmo tempo o vazio de uma verdade disjunta e um saber dessa verdade, é ainda precisamente, segundo Badiou, uma Ideia<sup>21</sup>. Mais tardiamente em sua obra, em *Lógica dos mundos* (2006), o próprio procedimento fiel será referenciado por Badiou como um processo de Ideação, o que remete mais diretamente à noção de Ideia em Platão. De qualquer forma, essa configuração do vazio em cruzamento do matema e do amor, na forma da Ideia, viabilizaria uma coexistência entre Platão e Lacan, ou, de forma mais ampla, entre a psicanálise e a filosofia, na medida em que ambas vão apreender na matemática e no amor um pensamento que organize uma relação entre Ser, Verdade e Saber.

Existem aqui algumas sutilezas que são interessantes de ser sopesadas nessa discussão acerca do vazio, porque, em verdade, as abordagens de badiou nesse momento são um tanto abertas, tem a forma de um diálogo livre e servem quase como experiências para a construção dos conceitos mais sólidos — que são aqueles demonstrados em *O Ser e o Evento* e que foram descritos no subcapítulo 1.4. Tanto é assim que o nome do evento é referenciado por Badiou, em determinado momento, enquanto “letra”, já que faz circular na situação, na forma de um nome vazio, a ocorrência de um evento que convocou esse mesmo vazio. Lembremos que o nome, enquanto retirado do sítio na borda do vazio da situação é, em si, um termo sem sentido para a situação, vazio de significado. Porém, o nome do evento é também referenciado enquanto um Dois paradoxal, pós-eventual, conjunção de uma falta e um excesso — o nome sustenta a ocorrência do vazio do evento através de um nome em excesso —, o que remete mais à condição amorosa e menos ao matema, já que, como veremos no último capítulo, a apreensão do amor (e da psicanálise) pela filosofia tem uma relação estreita com a questão do Dois. Ambas as designações do nome enquanto letra ou enquanto Dois não estão em contradição, mas essas diferentes abordagens mostram que o atravessamento do pensamento

---

<sup>21</sup> Em *The desire of psychoanalysis*, Gabriel Tupinambá desenvolve, utilizando a diferença entre conjuntos finitos e infinitos para separar “Ideal” de “Ideia”, a possibilidade de que haja “ideias em psicanálise”. (TUPINAMBÁ, 2020).

de Lacan foi um exercício e um diálogo que pouco a pouco decantou, entre aproximações e diferenciações, o pensamento muito próprio de Badiou.

A matemática e o amor sendo formas de pensamento que tanto a psicanálise quanto a filosofia bordeiem na sua apreensão das relações entre ser, verdade e saber, abre espaço, segundo Badiou, para uma potencial compossibilidade entre as duas áreas.

Todavia, tal compossibilidade pressupõe que o vazio seja apreendido em sua relação com o ser, e não mais em sua relação com o sujeito. Essa é a deslocalização mais acentuada que Badiou faz de Lacan em relação ao vazio, de onde que, se a compossibilidade é possível, a questão do sujeito é necessariamente transformada por um deslocamento do lugar do vazio.

Isso porque, como vimos na exposição acerca do procedimento genérico e neste mesmo capítulo de forma um pouco mais abreviada, o vazio, para Badiou, é o nome próprio do Ser, ou ainda, uma vez que o ser é multiplicidade pura, o conjunto vazio, enquanto traço-de-um, é o que possibilita uma primeira apreensão do ser pelo pensamento, uma nomeação primeira fundadora. O vazio está aqui disposto junto ao ser, tal como o pensa a matemática conjuntista, tomada então como pensamento ontológico. Lacan, no entanto, no que, segundo Badiou, ainda segue a tradição cartesiana, coloca o vazio junto ao sujeito.

O que **ainda** prende Lacan (mas este **ainda** é a perpetuação moderna do sentido) à época cartesiana da ciência é pensar que é preciso manter o sujeito no puro vazio da subtração caso queiramos que a verdade seja salva. Somente tal sujeito se deixa suturar na forma lógica, integralmente transmissível, da ciência. (BADIOU, 1996b, p.337, grifos do autor).

O sujeito, tanto em Descartes como em Lacan, tem a verdade como sua causa. Mas a localização do sujeito dependerá sempre de um gesto de sua subtração ao saber, já que somente assim pode ser demonstrado o ponto em que uma verdade — sempre fugidia quanto à sua enunciação — faz furo em um saber. Gesto tal que se ancora então no puro efeito de vazio que a subtração ao saber (ou à linguagem, aqui como sinônimo) proporciona. O sujeito enquanto efeito de uma subtração na linguagem, ou, antes, o vazio pensado pela matemática como nome próprio do ser sustentado pela hipótese badiouniana, nos deixa então diante de uma escolha:

A escolha aqui é entre uma recorrência estrutural, que pensa o efeito-sujeito como conjunto vazio, portanto detectável pelas redes uniformes de experiência, e uma hipótese sobre a raridade do sujeito, que põe sua ocorrência na dependência de um evento, da intervenção e dos caminhos genéricos da fidelidade, reenviando e reassegurando o vazio numa função de sutura ao ser cujo saber somente a matemática desdobra. (BADIOU, 1996b, p.337).

De onde que, para Badiou, o vazio não é mais o lugar do “eclipse do sujeito”, estando ele condicionado ao ter-tido-lugar do evento. A causa do sujeito é então o evento, ainda que, talvez mais do que sua causa, o evento inaugure a possibilidade de um sujeito. A intervenção nomeadora como condição da circulação do evento — sempre-já desaparecido — na situação, funda algo parecido com a máxima lacaniana de que o sujeito só se autoriza de si mesmo. Mas o que ele autoriza é a investigação, na situação, daquilo que ela própria não autoriza e nem pode reconhecer, sob uma suposição antecipatória que percorre o intervalo infinito entre o ter-tido-lugar do evento e a verdade acabada. Sujeito e decisão são figuras aproximadas em Badiou, como já destacamos, mas não como sinônimo de um voluntarismo raso ou de um exercício da vontade individual, posto que o sujeito decide sempre localmente, no indecível que um evento apresentou em situação e no indiscernível de um trajeto ao acaso. A liberdade do sujeito se exerce constrangida por aquilo que, indiscernível para a situação, o convoca como suporte de uma verdade em devir.

Daí a raridade do sujeito. Ou, como também diz Badiou, “o animal humano não é sempre um sujeito” (BADIOU, 2019, p.22, tradução nossa). Não é por estar constantemente imerso na linguagem que o animal humano é um sujeito, uma tese que, suspendendo um tanto a complexidade do conceito de sujeito em Lacan, difere-se em boa medida de algumas proposições mais psicanalíticas, ao menos em seu senso mais comum. Para que haja um sujeito, é preciso que ao menos um múltiplo tenha se subtraído à língua estabelecida da situação, ou seja, que a situação tenha sido suplementada por um evento.

Podemos ir mais além em tal tese da raridade do sujeito. Como vimos quando exploramos a questão do forçamento, é do ponto de vista de uma verdade supostamente acabada que podemos inferir se terá havido um sujeito. Em outras palavras, é somente na suposição de que o procedimento terá sido genérico que podemos então supor a ocorrência de um sujeito enquanto fragmento finito do procedimento genérico. Mas, também, uma vez que o procedimento genérico é infinito, seu acabamento está igualmente sempre em suspenso, pelo que o sujeito está sempre em suspensão com relação a ele mesmo. No interior de um procedimento genérico não é possível saber se há um sujeito ou não, pois tal afirmação está condicionada pela avaliação do caráter propriamente genérico do processo. Essa intrincada dialética do finito e do infinito que está em jogo no procedimento genérico nos leva à dimensão ética do sujeito, que repercute a hipótese do forçamento:

Em todas as questões da ética existirá sempre um julgamento hipotético inaugural, que está na forma: “Suponha você sujeito”. Mas vejam vocês bem que “suponha você sujeito”, para ver depois, eventualmente, quais consequências seguem daí, é dizer: “Suponha que o procedimento do qual você é um fragmento finito é genérico.” Por consequência, “suponha você sujeito” quer dizer: “Suponha que há uma verdade.” Com efeito, se o procedimento é genérico, sua produção singular enquanto sobconjunto infinito da situação é uma parte genérica. Então, “suponha você sujeito” quer dizer “suponha que o procedimento é genérico”, então que ele é parte de um fragmento finito de tal ou tal procedimento, amor, arte, ciência ou política, o que por sua vez quer dizer “suponha que há uma verdade, isso quer dizer produzido uma verdade.” Em última instância, a suposição inaugural da ética, relativamente a um procedimento dado, procedimento em curso do qual nós não sabemos se ele é um simples procedimento de fidelidade, um procedimento genérico ou uma consequência, vai ser a seguinte: “Suponha que terá havido uma verdade”. (BADIOU, 2019, p.359, tradução nossa).

Nesse ponto vemos o esforço de Badiou em diferenciar uma aproximação mais estruturalista do sujeito, que o coloca como um efeito de linguagem, das contingências do ser falante em sua relação com o Outro, de sua própria abordagem que destacará as características processuais do sujeito em sua relação intrínseca com a verdade e com uma dialética do finito e do infinito. A essência do sujeito é, assim, um fragmento finito, sempre suspenso quanto ao seu acabamento, que leva do indecível do evento ao indiscernível de um múltiplo genérico, ser de uma verdade. O vazio junto ao Ser, o sujeito é um trajeto em evanescência, suporte e trabalho para uma verdade em devir.

### 3 A PSICANÁLISE E AS CONDIÇÕES DA FILOSOFIA

#### 3.1 Psicanálise: Um procedimento genérico?

É bastante evidente que uma série de contra-argumentos lacanianos pode ser levantada de encontro às inflexões e aos deslocamentos que Badiou fez em sua travessia do pensamento de Lacan. Que o objeto *a* de Lacan não é exatamente um objeto no sentido clássico (como acontece em Žižek<sup>23</sup>); que o Dois eventual do amor proposto por Badiou desvirtua a radicalidade da não relação sexual; que suas reflexões acerca da relação entre a indiscernibilidade e o simbólico não ponderam corretamente o que Lacan disse sobre o Real; ou que o sujeito para Lacan não é exatamente um efeito do vazio... No próprio seminário *Verdade e Sujeito* (2017), na aula VIII realizada em 2 de fevereiro de 1988, logo após uma aula em que Badiou havia adentrado de forma mais pormenorizada nas suas inflexões sobre Lacan, podemos notar a repercussão que as proposições feitas haviam causado naqueles que acompanharam o seminário anterior. Após avisar que iria começar por algumas “precisões” suscitadas por “lacanianos exigentes”, sem querer entrar em um debate “demasiadamente técnico” sobre Lacan, Badiou destaca que uma série de pontos que ele aborda acerca de Lacan podem parecer “inexatos” ou “torcidos”. Isso porque sua abordagem da obra laciana não é a mesma que a que normalmente fazem os psicanalistas. Ela é feita do ponto de vista da filosofia e não da análise. E sendo a partir deste ponto de vista que os textos de Lacan são abordados — “um texto é um texto, ao final de contas” (BADIOU, 2017, p.140, tradução nossa) —, é perfeitamente compreensível que objeções lhe sejam direcionadas por psicanalistas, considerando que, no sentido estrito, dentro da psicanálise existe uma posição antifilosófica. Não há, assim, uma unidade de plano entre seu pensamento e os desenvolvimentos de Lacan acerca da psicanálise.

A inexatidão de Badiou com relação à obra de Lacan é parte integrante — e não um desvio — de seus pensamentos, que tomam os desenvolvimentos da psicanálise, principalmente aqueles de Lacan, como uma fonte orientadora de um novo passo na filosofia, mas que são igualmente orientados por diversos outros momentos do pensamento moderno ou contemporâneo, como a relação entre Heidegger e a arte, o marxismo e a condição política, ou

---

<sup>23</sup> Em *Absolute Recoil* (2014), por exemplo: “Mas o ponto chave aqui é que esse sujeito não pode vir a ser sem o objeto *a* como seu suporte objetual: a tradição moderna de Sartre (com sua noção do sujeito como uma negatividade transcendendo todo objeto) até Badiou (cuja fórmula é *sujet sans objet*) ignora essa negatividade que tem de ser sua contraparte objetual impossível — não há sujeito sem o objeto ‘enquanto tal’, ou, como Lacan coloca em *Mais ainda*: ‘a reciprocidade entre o sujeito e o objeto *a* é total.’” (ŽIŽEK, 2014, p.410, tradução nossa).

a teoria dos conjuntos na matemática. Ademais, nos lembra o filósofo, o próprio Lacan por diversas vezes explorou amplamente os desenvolvimentos de diversos filósofos, de forma que refletir importantes questões levantadas pelo psicanalista de volta na filosofia não seria mais do que devolvê-las novamente ao campo filosófico, enriquecidas pelos desafios que o pensamento lacaniano sucinta.

Após essas considerações sobre sua incursão filosófica no pensamento lacaniano, Badiou levantará a questão: afinal, do ponto de vista da filosofia, e aqui falando da filosofia tal como ele a concebe, o que é a psicanálise? Ela é uma produtora de verdades? Se for, seria na arte, na política, na ciência ou no amor? Ou, ainda, seria um quinto procedimento genérico? Se este último é o caso, prossegue o autor, é cedo para dizer. Comparada com as condições da filosofia, a psicanálise é extraordinariamente jovem, de forma que seria imprudente legiferar sobre seu futuro. Porém, duas hipóteses são levantadas: ou bem ela é uma produtora de verdades, e então a questão será de ela própria organizar os meios e as formas pelas quais isso se dará; ou não é, e, então, seu destino será o desaparecimento e Freud e Lacan “estarão, em última instância, no ajustamento a um dispositivo ideológico moderno, que é finalmente desdobrado no espaço da morte de Deus” (BADIOU, 2017, p.144, tradução nossa).

Sem adentrar na polêmica aberta por Badiou, definir se o processo psicanalítico seria — e em que medida — um procedimento genérico é uma tarefa de grande complexidade. Quanto a tal ponto, todavia, merece destaque o desenvolvimento que Gabriel Tupinambá (2020) traz ao tema em seu livro *The desire of psychoanalysis*, ao apontar para um possível domínio genérico da psicanálise. Para o autor, a psicanálise deve ser pensada a partir de três domínios diferentes: primeiramente, a clínica, onde os praticantes da psicanálise se encontram com os sofrimentos e demandas singulares dos analisandos, construindo assim os casos clínicos e suas respectivas hipóteses; em segundo lugar, a metapsicologia ou teoria crítica, em que os casos clínicos são tomados como exemplos para a teoria psicanalítica, que poderá então confirmar ou rever conceitos, redimensionando aspectos mais gerais e uniformemente estabelecidos da psicanálise; e, por fim, o domínio genérico, ligado à instituição psicanalítica:

O que gostaríamos de sugerir é que existe um terceiro domínio psicanalítico que ganha consistência enquanto um objeto teórico somente quando nós “reduzimos” o ser antinômico do inconsciente à tensa equivalência entre analistas e analisandos. Uma redução que, por sua vez, envolve situar o paradoxo do inconsciente não no nível técnico, nem no nível teórico, mas antes na dimensão **institucional** da psicanálise: as pessoas procuram a análise porque elas acreditam que o inconsciente existe, mas as provas de sua existência são o resultado do que acontece na análise. (TUPINAMBÁ, 2020, p.109, grifo do autor, tradução nossa).

No domínio genérico — que Tupinambá liga explicitamente aos desenvolvimentos de Badiou em *O Ser e o Evento* (1996) —, o inconsciente aparece como uma ideia cuja existência analistas e analisandos colocam à prova, de forma indistinta nessa perspectiva. Nesse ponto, a tensão entre a absoluta singularidade dos casos e a necessidade universal do impasse estrutural da sexuação pode ser pensada enquanto o próprio objeto da experimentação em análise. Em outras palavras, a distância entre o caso clínico e as formas universalmente concebidas pela metapsicologia como inerentes à subjetividade se torna visível enquanto espaço de experimentação da hipótese do inconsciente, permitindo a renovação dos conceitos e as declarações das novas possibilidades que a experiência revela. É, assim, um domínio para exploração das possíveis novidades que uma análise venha a ensinar no domínio institucional da psicanálise, ao estar constitutivamente aberto às variâncias, não da escuta analítica, mas do que foi institucionalmente declarado como sendo possível em nome da ideia do inconsciente. (TUPINAMBÁ, 2020).

É, além disso, um domínio que permite esboçar a autonomia da psicanálise enquanto pensamento ao circunscrever o espaço operatório precípua de seus próprios modelos e reivindicações, como também as estratégias e questões que surgem quando esse espaço de autonomia cruza com o desenvolvimento e ideias de outras disciplinas e seus respectivos modelos. A referência de Tupinambá, nesse ponto, é justamente a possibilidade tal como elaborada por Badiou, na medida em que aponta para um esforço de pensamento que não visa simplesmente estabelecer correlações, nem separações absolutas, entre diferentes campos de pensamento, mas, antes, levanta a questão sobre o que deve ser um campo de pensamento para que possa ocupar o mesmo mundo que um outro. (TUPINAMBÁ, 2020).

Essa perspectiva genérica da psicanálise desenvolvida por Tupinambá — em que a hipótese do inconsciente é sustentada pela atividade indistinta de analisandos e analistas em seu desejo comum de experimentação da ideia da psicanálise — aproxima a psicanálise do conceito de procedimento genérico tal como proposto por Badiou. Tal perspectiva, no entanto, foca especificamente na análise, no procedimento psicanalítico, enquanto potencialmente genérico. Há, ainda, um outro ponto de vista, que não diverge das pesquisas de Tupinambá, mas que levanta a questão de a psicanálise, enquanto tal, ser um evento no sentido de Badiou e, se realmente o for, qual a sua relação específica com as condições da filosofia em suas respectivas formas contemporâneas.

O que chama a atenção, tomando a psicanálise como evento no sentido de Badiou, é que diversas características do movimento psicanalítico possibilitam tomá-la como um evento.

Desde o acaso do encontro entre um mestre e uma histérica<sup>24</sup>, o nome fundador de Freud e refundador de Lacan, a tentativa de transmissão organizada da novidade, e os militantes da causa, analistas e analisandos, que buscam inscrever a psicanálise no mundo, muitas vezes contra diversas descrenças e censuras que lhe são lançadas, várias facetas do movimento psicanalítico remetem ao sujeito fiel de um evento tal como caracteriza Badiou. É assim que Ronaldo Torres (2016), em seu texto *Problemas cruciais para a formação do analista*, ao buscar demonstrar que a obra de Lacan, notadamente seus seminários, não deve ser vista como uma obra hermética, fechada ou como uma doutrina da revelação, destaca, antes, que Lacan sempre esteve às voltas com os problemas que a atuação clínica lhe propunham, sendo então seu ensino um reflexo dessa própria atividade engajada com as questões candentes da psicanálise. (TORRES, 2016). Essa diferenciação tem, segundo o autor, uma função importante para a formação do analista, na medida em que “é muito diferente pensarmos em uma transmissão que venha de um saber dado, um saber posto, e uma transmissão que seria de uma experiência, também relativa ao saber, claro, mas que traz muito presente o que poderíamos chamar de furo no saber” (TORRES, 2016, p.13).

Ora, essa descrição da transmissão que Torres traz está muito próxima da descrição que fizemos da “ideia” no subcapítulo 2.4, que é precisamente a possibilidade de transmissão de um saber de uma verdade in-sabida. Não causa surpresa, portanto, que o autor finalize seu texto afirmando que Lacan tratou o discurso do analista como uma “aposta”, outra figura essencial da relação entre o sujeito e o indecidível do evento. Pensar a psicanálise enquanto um evento no sentido de Badiou nos parece então uma hipótese bastante plausível e interessante para pensar as questões de sua transmissão organizada.

No entanto, Badiou, ao responder um questionamento de se a psicanálise seria uma antifilosofia ou uma “religião revelada” durante o seminário consagrado à antifilosofia de Lacan, vai distinguir a noção cristológica de evento daquela desenvolvida na esteira da infinidade das verdades, para ao fim destacar que o caráter eventual da psicanálise deveria ser reconhecido, mas junto aos demais eventos que marcam a modernidade:

Pois se há Evento no sentido do surgir em imanência da transcendência em si — nesse caso particular, o surgir de um homem que é Deus —, todo outro evento de verdade é uma pálida e vã cópia. Mas se esse não é o caso, se o Evento com maiúsculo não é senão uma fábula, então nós teremos todas as sortes de nomes próprios em torno de

---

<sup>24</sup> O livro de Serge Cottet, *Freud e o desejo do psicanalista* (1989), desenvolve de forma muito interessante e detalhada os efeitos da análise de Dora por Freud, de tal forma que podemos falar mesmo em um “mal-entendido” que está na origem da descoberta do inconsciente por Freud. Nosso acento no mal-entendido se justificará pela descrição do processo amoroso que será feita no subcapítulo 3.6.

todas as sortes de eventos de verdade. Ésquilo para o teatro, Lenin na política, Schoenberg para a música, Cantor para as matemáticas [...] A multiplicidade de verdades, é também a multiplicidade dos eventos aos quais se acorda um nome próprio. Assim de Freud para a psicanálise. (BADIOU, 2013, p.111).

Há, então, o evento da psicanálise enquanto novidade teórico-prática que seus muitos militantes buscam sustentar e desenvolver, mas há também outros e importantes eventos, já que a multiplicidade das verdades implica a multiplicidade de eventos. A nova conceituação do infinito que o evento cantoriano traz ao pensamento transforma igualmente a noção cristã predominante do evento redentor ou do julgamento final. A multiplicidade é imanente, inclusive para as verdades e para os eventos que inauguram os processos subjetivos que os desdobram, daí a necessidade de um espaço de compossibilidade proporcionado pela filosofia para a elaboração de uma visão compartilhada das verdades.

A dimensão eventual da psicanálise é, a partir do modo pelo qual Badiou conceitua a noção de evento, bastante evidente, e o domínio genérico descrito por Tupinambá também aponta nessa direção. No entanto, Badiou por diversas vezes afirmará que a psicanálise é um evento “no amor”, não sem fazer incursões em outras possibilidades, como a própria relação — bastante conhecida e desenvolvida entre os psicanalistas — entre a psicanálise e a ciência. Desse modo, o último trecho de nosso trabalho irá se debruçar mais detidamente na relação da psicanálise com as condições da filosofia e na forma como Badiou assentou o lugar da psicanálise em relação às verdades de nosso tempo dentro de seu gesto platônico.

Dois pontos são importantes quanto a isso. O primeiro é que a análise das relações entre a psicanálise e as condições da filosofia tal como pensadas por Badiou nos parece ser, possivelmente, de grande proveito para a psicanálise. Como veremos, Badiou faz caracterizações bastante particulares sobre cada uma das condições, já que os procedimentos-verdades de cada condição possuem peculiaridades próprias. Mais precisamente, um procedimento genérico de tipo amoroso não possui as mesmas características que um procedimento científico ou político que, por sua vez, diferenciam-se do procedimento artístico, e assim por diante. Isso é até muito evidente, mas a forma com que Badiou vai pensar o procedimento genérico em cada condição enseja considerações relevantes sobre a forma como a psicanálise se relaciona com tais procedimentos.

Ao adentrar na relação da psicanálise com cada um dos procedimentos genéricos estabelecidos por Badiou, visamos também evidenciar aquilo que chamamos de “espaço de imanência da psicanálise entre as condições da filosofia”. Se a psicanálise é um evento — e

descartando a possibilidade complexa de ela ser um quinto procedimento genérico —, ela deve estar situada entre a arte, a ciência, a política e o amor. Estar situada não significa estar restrita, mas somente que seu sítio de origem tem uma relação precípua, intrínseca, com um certo espaço conceitual, enquanto que com outros a relação é complexa, de exterioridade/interioridade. Essa não é uma definição que pretenda definir um espaço fechado, e a palavra “imanência” procura transmitir a ideia de um pertencimento principal a um domínio, ele próprio mais ou menos definível que na relação com outros campos possui uma latente transitividade. Uma imanência transita em outros espaços de imanência, pois que uma verdade é sempre uma verdade da situação para a qual ela é uma verdade. O conceito de compossibilidade ecoa aqui novamente, oferecendo justamente uma noção de espaço conceitual onde a transitividade da psicanálise com outros campos, ou outros eventos, como destacamos acima, possibilita vislumbrar a própria imanência da psicanálise enquanto evento em devir, em relação com outros eventos e situações.

O segundo ponto é que tal abordagem deixa em suspenso a questão de que uma visão da psicanálise em compossibilidade com as outras condições seria, em si, contraditória com a própria psicanálise. Como dissemos, entendemos que adotar a compossibilidade possibilitada pelo vazio operatório da filosofia pode trazer à psicanálise intuições interessantes sobre sua relação com outros campos que normalmente já frequenta com regularidade a partir de seus próprios modelos e conceitos, mas que agora seriam considerados como autônomos e capazes de verdades e, portanto, de processos criativos (logo, subjetivos) próprios e independentes. A psicanálise seria considerada como um evento e uma verdade em trajeto, assim como outros eventos e verdades que atravessam nosso presente.

A posição antifilosófica talvez seja mesmo inerente à psicanálise. Mas essa é uma posição inerente a qualquer procedimento genérico, destaca Badiou. A política, a arte, a ciência, o amor, todas as condições já arrogaram para si, sob a influência de pensadores diversos, a antifilosofia. E, dentro dos procedimentos, é justo que assim o seja. Os procedimentos genéricos não são desenvolvimentos filosóficos, não são criados por filósofos, suas relações imanentes com seus próprios desenvolvimentos e suas práticas os distinguem claramente da filosofia, com a qual mantém uma relação absolutamente justificável de — relativa, ao menos — indiferença. O desastre está em assumir a tarefa da filosofia, fechando o espaço das compossibilidades, suturando-o a uma das suas condições. Badiou previne quanto à possibilidade desse desastre também em relação à psicanálise:

Se Lacan é do interior da psicanálise, ele é do interior da análise, e nem a análise nem o analista podem pretender legiferar em um lugar que eles desqualificaram, a saber, o lugar da filosofia. Se a análise é um procedimento genérico, que ela faça a disciplina. Ela terá então os direitos e os deveres de um procedimento genérico, que é bem uma produtora de verdades, mas em sua ordem própria. E essa ordem, se ele pode se comprazer na não-filosofia ou na antifilosofia, não pode pretender legiferar do interior da filosofia. Senão, nós teremos um novo positivismo, um positivismo psicanalítico, isso quer dizer, muito exatamente, um procedimento genérico que, por sutura, pretende se substituir puramente e simplesmente ao espaço de possibilidades tradicionalmente desenhado pela filosofia. Nós conhecemos isso com a ciência, o que nos deu o positivismo, nós conhecemos isso com a política, o que nos deu o marxismo stalinista. Não exponha a psicanálise a ser a terceira figura de um desastre semelhante, isso quer dizer querer se substituir à filosofia. (BADIOU, 2017, p.152, tradução nossa).

Dessa perspectiva, a antifilosofia da psicanálise não precisa ser necessariamente uma interdição da meditação filosófica, mas um reconhecimento de que o seu espaço é autônomo em relação à filosofia, que é igualmente autônoma no que se refere ao estabelecimento de suas condições de possibilidade, como também na manutenção da abertura epocal das verdades em acolhimento pelo pensamento. É a sustentação desse espaço que impede que tanto a filosofia quanto outras formas de procedimentos genéricos suscitem as suturas em que os séculos XIX e XX foram pródigos.

E se o desfazimento das suturas é um dos momentos fundamentais do gesto platônico de Badiou, como a psicanálise aparece nesse momento? É aqui que entendemos que algumas conclusões de Badiou — longe de ser aquilo que podem parecer à primeira vista —, como restrições do lugar da psicanálise, podem ajudar no aumento do reconhecimento de seu espaço de imanência, realçando sua dimensão genérica ao localizar mais precisamente os elementos que compõem a imanência do evento-psicanálise em relação às condições da filosofia.

### **3.2 A singularidade dos procedimentos genéricos de cada condição da filosofia**

Como já vimos, a filosofia está, para Badiou, sob condição das verdades políticas, artísticas, científicas ou amorosas, já que são destes campos que as verdades procedem e onde são criadas. A filosofia não produz verdades, não é responsável pela orientação dos seus procedimentos, e só existe na medida em que é um espaço de pensamento das verdades em compossibilidade, o que quer dizer que seu interesse não é hierarquizar ou priorizar uma verdade em face de outra, mas meditar, refletir e delinear as tarefas que tais verdades prescrevem ao pensamento para que ele esteja à altura dos desafios de seu tempo. Além disso,

ao fazer das verdades sua condição, a filosofia se opõe ao dogma pós-moderno, ou ao que Badiou chama de “sofística contemporânea”, em que não há e, portanto, o que há são sempre opiniões, pontos de vista e retóricas languageiras. Ou bem há verdades e, portanto, há filosofia, ou, na ausência das verdades, não há também filosofia possível.

Todavia, na medida em que há verdades amorosas, políticas, artísticas e científicas, ou seja, diferentes campos em que há verdades, é preciso reconhecer as diferenças que existem entre elas enquanto processos singulares. Em outras palavras, uma procedimento genérico artístico não é igual a um procedimento político, que por sua vez não é igual a um amoroso etc. Mais precisamente, no seu ser, simplesmente, uma verdade é sempre um múltiplo genérico, porém a forma pela qual se dá o procedimento genérico de cada condição, o processo que pode levar ao múltiplo genérico, é singular de cada condição. O que é, inclusive, bastante intuitivo. Um processo político, por exemplo — por mais complexo que seja, por vezes, conceituar o que é um “processo político” —, mobiliza elementos, questões, estratégias e formas bastante diferentes daquelas que imaginamos quando pensamos em criações artísticas, científicas ou amorosas. Dessa forma, parte do esforço de pensamento envolvido no gesto platônico de Badiou será para determinar as especificidades das condições enquanto procedimentos genéricos. Em *O Ser e o Evento*, a diferença será marcada pelas “esferas situacionais” que cada procedimento mobiliza, sendo que Badiou inscreve o amor — e também a psicanálise — na esfera situacional do indivíduo:

De fato, considero que na esfera situacional do **indivíduo** — tal como a apresenta e a pensa, por exemplo, a psicanálise — o amor (se é que ele existe, mas diversos indícios empíricos atestam que sim) é um procedimento genérico, cujo evento é um encontro, cujo operador é variável, cuja produção infinita é indiscernível, e cujas investigações são os episódios existenciais que o par amoroso vincula expressamente ao amor. O amor, portanto, é uma-verdade dessa situação. Chamo-a de “individual”, porque ela **não interessa a ninguém**, salvo aos indivíduos concernidos. Notemos, e este é o ponto capital, que é, portanto, **para eles** que a uma-verdade produzida por seu amor é uma parte indiscernível de sua existência. Pois os outros não partilham a situação de que falo. Uma-verdade amorosa é não sabida pelos que se amam. Eles apenas a produzem. (BADIOU, 1996b, p.268, grifos do autor).

Vale evidenciar que existe uma diferença entre destacar que o procedimento genérico que produz a uma-verdade da situação só interessa aos amantes — ou seja, que a uma-verdade é indiscernível para aqueles que se engajam no encontro amoroso e nos desafios de seu processo —, e afirmar que a uma-verdade criada pelo procedimento só tem valor ou só existe para os envolvidos no procedimento. O que queremos frisar é que os processos e verdade amorosos são talvez os procedimentos genéricos mais universalmente transmissíveis e transmitidos na

humanidade. Praticamente qualquer cultura ou sociedade possui relatos e narrativas acerca de encontros amorosos e, o que é mais importante, os relatos desses encontros na maioria das vezes são universalmente transmissíveis. Obviamente, existem grandes diferenças entre um relato de um evento amoroso que ocorreu na China imperial ou na América Latina contemporânea, mas dificilmente uma história de amor não é reconhecível, mesmo entre povos de culturas muito distintas. *Édipo Rei*, por exemplo, é uma trama que transmite sobre as relações amorosas tanto para a sociedade em que foi criada quanto para a nossa, o mesmo se dá para *Hamlet* de Shakespeare ou *Iracema* de José de Alencar. Mais ainda, tais relatos também transmitem muitas vezes as grandes provações que um amor pode atravessar para se constituir em face dos hábitos, costumes e leis de uma determinada situação. Para dizer tudo, o fato de que o procedimento amoroso enquanto processo só interessa aos amantes não derroga o caráter universal daquilo que ele cria. Veremos, no subcapítulo 3.6, que Badiou destaca precisamente o amor como condição exemplar quanto à função de humanidade.

Retomando a esfera situacional das condições, Badiou dirá que a ciência e a arte são situações “mistas”. A causa é mormente individual — um cientista se debruça sozinho sobre um problema científico qualquer, tal como o músico o faz com seu instrumento ou um pintor com sua tela —, mas as transmissões e efeitos das criações científicas ou artísticas concernem ao coletivo, aos que estão interessados nelas. Já a política — quando ela realmente existe, em sua forma emancipatória — é um procedimento em que a situação é tanto coletiva quanto o interesse é a própria coletividade. Em outras palavras, nos procedimentos genéricos políticos o coletivo é imediatamente o próprio interesse, enquanto *locus* de potência da criação política igualitária.

Nessa escala, do procedimento genérico mais individual para o mais coletivo, vemos que a psicanálise está mais próxima do amor — enquanto procedimento que mobiliza notadamente o indivíduo — e mais distante da política — enquanto procedimento que mobiliza a coletividade em si mesma. Não se trata aqui de separar os procedimentos, mas de especificar suas singularidades, seus modos e formas elementares de criação de verdades, possibilitando assim distingui-los e ao mesmo tempo construir métodos de transição demandados por situações complexas, diagonais.

Uma outra forma através da qual Badiou destacará essas diferenças entre os procedimentos genéricos é a numericidade. Não entraremos em detalhes desse conceito, que em si mesmo possui uma complexidade própria, porém, em resumo, a numericidade diz respeito às diferentes maneiras pelas quais o procedimento genérico mobiliza as formas elementares do

subtrativo, que são o vazio, o Um, o finito e o infinito. Ela diz respeito ao ser das verdades, ao modo pelo qual cada um dos procedimentos genéricos, em sua especificidade, mobiliza as multiplicidades de um procedimento fiel na criação das verdades e transformações das situações:

Chamaremos numericidade dos procedimentos genéricos as fórmulas que fixam a relação numérica singular para cada um dos procedimentos genéricos. A numericidade, é a cifragem de um tipo de verdade que combina uma figura do subtrativo, a saber, uma certa relação ao vazio ou ao zero, um pensamento do um, um número finito e um modo do infinito. (BADIOU, 2018a, p.19, tradução nossa).

Cada tipo de verdade possui, assim, uma maneira própria de configurar as formas de multiplicidade que a compõem e através das quais se darão as criações em cada campo especificamente: no amor, na arte, na política e na ciência. A numericidade diz sobre o ser de uma verdade em processo, ela designa o traço de puro ser de uma verdade. Badiou ressalta que a aproximação da verdade a partir da numericidade estabelece tanto uma aproximação formal da questão da verdade, na literalidade pura do número, quanto um afastamento da ligação excessiva da verdade com a linguagem, ou como efeito de linguagem, tal como se tornou predominante nas linhas de pensamento anglo-saxônicas ou heideggerianas.

Falando concretamente de cada condição, para Badiou o amor tem a numericidade “1, 2, infinito”, o que significa o 1 do indivíduo em efração pelo 2 do encontro e a produção ao infinito que prossegue nas decisões que vão se sucedendo conforme os amantes tentam inscrever seu amor no mundo. A arte tem por numericidade “3, infinito, n”, enquanto a ciência “vazio, 1, 2” e, por fim, a numericidade da política é “infinito a, infinito b, 1”. Voltaremos especificamente à numericidade da política quando falarmos sobre sua relação com a psicanálise. Por ora basta dizer que as diferentes numericidades estabelecem uma tipologia para cada verdade, um formalismo que delinea o traçado elementar de uma verdade para cada condição. Não que cada criação artística, científica, amorosa ou política seja idêntica. Pelo contrário, cada verdade é em si uma criação singular, o ponto é que cada condição, enquanto criadora de verdades, move-se dentro de um formalismo específico do ser, onde vemos reverberar a tese badiouniana da afinidade ontológica da matemática.

Dentro de tal lógica, cada uma das condições terá também seu inominável próprio, aquilo que, dentro de cada condição, é o ponto de impotência de uma verdade. Conceitualmente é o mesmo inominável de que tratamos no subcapítulo 1.4, mas aqui o que é explorado especificamente é o ponto do inominável de cada condição, demonstrando onde — no amor, na

ciência, na arte e na política — um procedimento genérico encontra seu ponto de “basta”, e onde um forçamento total do processo induz a um desastre. Veremos como isso aparece em cada uma das condições.

Com esse referencial das diferenças existentes em cada condição, passamos agora a analisar a relação que a psicanálise possui com a arte e com a política. Não se trata de fazer uma análise específica sobre a relação entre a psicanálise e esses campos, o que por si só já é tema de numerosas e importantes pesquisas. Buscamos, antes, determinar a forma como Badiou situa a psicanálise em relação às outras verdades de seu tempo. E, tanto a arte como a política não são, para Badiou, lugares de meditação imanente da psicanálise — o que quer dizer, exatamente, que a psicanálise não é uma verdade da arte ou da política, e que ela deve então estabelecer relações possíveis (e muitas vezes complexas) com elas. Assim, uma vez que a relação da psicanálise com a arte ou com a política não é essencial, limitaremos-nos a trazer somente alguns apontamentos de Badiou sobre essas relações, para depois desdobrarmos melhor o possível espaço de imanência da psicanálise entre a ciência e o amor.

### **3.3 Sobre a relação da psicanálise com a condição artística**

Algo curioso que se destaca quando pensamos a relação entre a psicanálise e as condições da filosofia é que a psicanálise estabelece interlocuções amplas e importantes com todas as condições da filosofia. Daí que tentar delinear as relações entre a psicanálise e a arte é, evidentemente, um trabalho enorme e o mesmo se dá, talvez em grau ainda maior, na relação entre a psicanálise e a política. O que é mais relevante, nesse momento, é demonstrar que a relação da psicanálise com esses campos não é, para Badiou, imanente, ou seja, a psicanálise não é criação ou criadora de verdades artísticas ou políticas. Ela se relaciona e pode até mesmo, eventualmente, configurar-se a partir desses campos, mas estes terão sempre sua autonomia enquanto processo e pensamento. Iremos então nos limitar a trazer algumas observações de Badiou acerca da relação da psicanálise com essas condições, explorando-as brevemente e esboçando algumas consequências importantes de assumirmos o ponto de vista da possibilidade e da singularidade dos procedimentos em sua relação com a psicanálise.

Quanto à arte, em seu *Pequeno manual de inestética* (2002), Badiou ressalta que a filosofia apresentou três diferentes linhas principais de pensamento acerca da arte. A saber, o “didatismo”, em que a arte é vista como incapaz de verdades, uma vez que as transpõe em

formas sensíveis ou de mera aparência. Desse ponto de vista, a arte tem justamente uma função didática sobre as verdades, que são, entretanto, exteriores a ela, ao dotar as verdades de uma força transitória de aparência. O “romantismo”, em que a arte é concebida como o único meio efetivamente apto à verdade. Aqui, a obra artística é considerada como a própria encarnação do verdadeiro, como produto da atividade subjetiva viva em busca da demonstração dos efeitos de uma verdade construída. E, por fim, o “classicismo”, em que se reconhece a incapacidade da arte de verdades, sua essência mimética, mas que disto não decorre uma diminuição de sua importância, já que sua capacidade representativa permite a disposição metafórica e estética das paixões e desejos do homem, aproximando-a de uma capacidade terapêutica.

Badiou argumenta então que, no século XX, o didatismo foi o eixo principal através do qual o marxismo se aproximou da arte; a hermenêutica alemã (representada principalmente por Nietzsche e Heidegger) foi sobretudo romântica; enquanto a psicanálise teve uma aproximação eminentemente clássica com a arte:

A psicanálise é aristotélica, absolutamente clássica. Para se convencer disso, basta reler tanto os ensaios de Freud sobre a pintura quanto os de Lacan sobre o teatro ou a poesia. Neles, a arte é pensada como aquilo que organiza apenas o objeto de desejo, o qual é insimbolizável, seja ele subtraído do próprio auge de uma simbolização. A obra faz desvanecer, em seu aparato formal, a cintilação indizível do objeto perdido, pelo que ela prende a si, irresistivelmente, o olhar ou o ouvido daquele que a ela se expõe. A obra de arte encadeia uma transferência, porque exhibe, em uma configuração singular e tortuosa, o encetamento do simbólico pelo real, a extimidade do objeto, causa do desejo, ao Outro, tesouro do simbólico. Daí seu efeito último permanecer imaginário. (BADIOU, 2002, p.18).

Logo, a psicanálise se aproximou da arte sobretudo como formação imaginária, como experiência sublimadora da relação com o objeto-causa de desejo, uma captura momentânea e evanescente do objeto perdido. Desse ponto de vista, a arte não é concebida como produtora de verdade por si mesma, pois seus efeitos sublimadores e compensatórios estariam sempre aquém da falta constitutiva do sujeito, de forma que os procedimentos artísticos teriam sempre uma relação direta com a função do semblante. Essa é, obviamente, uma aproximação “grosso modo” da relação entre a arte e a psicanálise que, todavia, a nosso ver, faz jus ao modo pelo qual, em geral, a psicanálise pensa os efeitos artísticos. A capacidade terapêutica ou sublimatória da arte, sobretudo, muitas vezes fundamentou uma aproximação ou analogia mais afável entre a arte e a psicanálise (talvez ainda mais na psicologia *lato sensu*), quando a arte é vista como um processo que também põe em movimento o sujeito e seu inconsciente sem que, todavia, compreenda-se que a arte pode pura e simplesmente substituir o processo analítico em si mesmo. De qualquer forma, o que se ressalta dessa aproximação — em que há pelos menos

uma tensão de princípios — é que a relação entre a psicanálise e a arte é, como dissemos, de não imanência, ou seja, a psicanálise não é uma verdade da arte ou um procedimento genérico do tipo artístico.

Alguns apontamentos mais específicos, no entanto, são possíveis quanto à relação entre a psicanálise e o poema, que é, como vimos, a arte que comandou a sutura filosófica da era dos poetas. Badiou nos lembra que desde o começo da filosofia ocidental na Grécia, e mais especificamente com a configuração platônica da filosofia, a relação entre o poema e o matema (matema aqui enquanto condição científica) foi parte constitutiva da própria ordenação do espaço filosófico. Há uma disputa entre o caráter sedutor e alegórico do poema em face da racionalidade demonstrativa do matema, e no coração dessa disputa está a função e as possibilidades da linguagem. A capacidade metafórica e imagética da poesia contrastam fortemente com a capacidade argumentativa e simbólica do matema, e, desde a Grécia, esse contraste comandou diversas ocasiões de uma configuração momentânea da filosofia. Assim, se Platão suspendeu o poema em favor do matema, era porque a filosofia se encontrava demasiadamente atada à poesia na figura dos sofistas e filósofos-poetas, gesto que Badiou retoma no fim do século XX justamente por ter verificado que nele ocorreu, novamente, uma entrega da filosofia ao poema. Mas, como sabemos, a filosofia não deve se decidir por nenhuma das duas formas de abordagem da linguagem como “melhor” ou “mais correta”, já que tanto o poema quanto o matema são, enquanto arte e ciência, condições da filosofia, e não é senão em compossibilidade que a filosofia aborda o que elas propõem ao pensamento de seu tempo.

É essa relação do poema com a linguagem em sua capacidade metafórica e imagética, em sua potência de interpretação sempre acompanhada da equivocidade latente do sentido, que pode ensejar sua aproximação com a psicanálise. O deslizamento do sentido pela cadeia significante teria uma forma próxima a da poesia, momento em que se demonstra também a contingência do sentido em sua relação com a verdade e o real que ali se articulam. Nessa direção, em *Por uma prática sem valor: A suficiência e a conveniência poética do psicanalista* (2012), Ana Laura Prates Pacheco nos diz acerca da aproximação que Lacan fez da relação entre o poema e a análise:

Assim, me parece que Lacan está propondo em ato (pó)ético a mostraçã (para além da demonstraçã) do que ele chamou no seminário 23 de usar até gastar. A questão inicial da relação entre a verdade e o sentido desloca-se para a de como “se virar” de forma inédita com a não relação entre o real e o sentido que o sinthoma escreve. Lacan apela à topologia da planificação dos nós — rodinhas de barbante (*ronds de ficelles*) que em francês também quer dizer “truque” — justamente para realizar a “mostraçã” da impossibilidade de aceder ao “peso do real” sem os “sedimentos de linguagem”.

Não nos esqueçamos que no “nó bo” o sentido está no enodamento do imaginário e do simbólico, já que o real ex-siste ao sentido. Usá-lo até gastar! Eis a escroqueria, a trapaça do psicanalista. (PACHECO, 2012, p.47).

Lembremos que, por outro lado, a noção de matema foi retirada por Badiou do próprio Lacan, que em seu ensino teve, em um determinado momento, o matema como “ideal”, sobretudo quando o que estava em questão era a transmissão e o fim de uma análise. O matema era a promessa de uma transmissão sem resto, não metafórica, já que a tendência metafórica da linguagem e o deslizamento incessante do sentido são incapazes de formalizar propriamente o impossível do Real. Todavia, conforme Jean-Claude Milner aponta em *A obra clara* (1996), é possível verificarmos um abandono da noção de matema em favor do poema na obra final de Lacan<sup>25</sup>, tal como destacado acima por Ana Laura Prates Pacheco. Assim, a tensão entre o poema e o matema atravessa, como na filosofia, também a psicanálise, notadamente diante do acento lacaniano colocado sobre a questão da linguagem. Entre o poema e o matema há uma disputa acerca da capacidade metafórica e formal da linguagem. E nesse sentido, pensando a especificidade do poema e do matema, como também sua intrincada relação mediada pelas vicissitudes ou virtudes da linguagem, Badiou falará no inominável do poema como sendo a potência da língua, enquanto que, no matema, o inominável é a consistência da língua:

Digamos que o inominável próprio do matema é a consistência da língua, enquanto o inominável próprio do poema é sua potência.

A filosofia sob a dupla condição do poema e do matema, tanto do lado do poder de veracidade quanto do lado da impotência, do inominável que existe neles. (BADIOU, 2002, p.41, tradução nossa).

É possível afirmar que a psicanálise põe em questão tanto a potência quanto a consistência da língua, pelo que Lacan se instruiu — como faz o filósofo — junto ao matema e ao poema para pensar, como era seu escopo principal, a prática psicanalítica. A filosofia, por sua vez, adotando o espaço de compossibilidade prescrito por Badiou, deve se instruir no poema e no matema para pensar a potência da linguagem, tal como a poesia evidencia, como também se apoiar na capacidade de transmissão que o matema carrega. Aprofundaremos adiante a relação da psicanálise com o matema. Porém, que a psicanálise procure pensar o seu próprio procedimento — por vezes junto ao poema, outras junto ao matema — evidencia, mais uma

---

<sup>25</sup> “Como o bastão nodoso se transforma em serpente sob os olhos do Faraó, o nó, de sustentáculo para a imaginação, torna-se, então, animal destruidor. Destruidor da letra. Não que Lacan a esta renuncie, mas se letra deve haver, ele deve doravante procurá-la em outra parte. À matemática, às curiosidades que ela oferece, sucedem lugares novos; o caminho conduz a Joyce, ao poema, às Letras em suma.” (MILNER, 1996, p.133).

vez, que sua relação com as condições da filosofia são complexas e que, no gesto platônico de Alain Badiou, tal complexidade ganha uma visibilidade bastante proeminente e, quiçá, instrutiva.

### **3.4 Sobre a relação da psicanálise com a condição política**

Para Badiou, tal como ocorre com a arte, a psicanálise não é igualmente um evento político, ou um procedimento genérico de tipo político. Mais ainda, talvez seja aqui que a distância é maior, que as diferenças entre as especificidades do procedimento genérico e a psicanálise sejam mais acentuadas. Como vimos anteriormente, um procedimento genérico político envolve e mobiliza a coletividade enquanto tal, ou seja, é um processo que engloba diversas partes da sociedade e, mais especificamente na forma como Badiou enxerga o procedimento genérico político, a relação entre essas partes e o Estado. Por outro lado, o procedimento amoroso, possível condição de maior afinidade da psicanálise, tem como esfera situacional o indivíduo — ou os indivíduos — na medida em que o evento amoroso mobiliza a própria intimidade — ou as idiossincrasias individuais — colocando-as em impasse ante o Dois que o amor convoca. Em outras palavras, o procedimento amoroso é aquele que mobiliza a individualidade enquanto tal, ao passo que o procedimento político envolve a própria coletividade interessada em si mesma.

Não se aponta, assim, uma separação absoluta entre individualidade e política, mas sim para a especificidade de cada procedimento genérico enquanto criador de verdades. Se, como vimos, para Badiou, no amor se trata de um indivíduo em efração pelo Dois, se o evento amoroso é um processo resultante de um acaso de um encontro que convoca um Dois em cisão do Um, o processo político afeta a relação entre as massas e o Estado<sup>26</sup>. Badiou segue, aqui, a tese de Sylvain Lazarus de que a política é rara e sequencial. (LAZARUS, 2017). Não é sempre que existe política propriamente dita, pelo menos não enquanto processo criador de uma verdade. Por vezes, acontece de formas consolidadas da relação entre as massas e o Estado sofrerem processos, árduos e contraditórios certamente, e ainda assim transformadores. Foi como se deu com a Revolução Francesa e a queda da monarquia, com a Revolução de Outubro

---

<sup>26</sup> Há também no procedimento político, como em qualquer procedimento genérico, um momento do Dois que é o “nome do evento”, colocado em circulação na situação pela decisão interveniente. É que, aqui, tratamos especificamente da singularidade dos procedimentos genéricos e sua numericidade, e a numericidade da política não inclui o Dois, mas o Um.

de 1917 e a invenção da forma Partido Comunista, para ficarmos somente com os mais conhecidos no Ocidente. É através de um evento que fixe a errância do poder de Estado, sua incomensurabilidade, que se abre a possibilidade de uma criação política:

Empiricamente, quando há um evento político, o Estado se mostra. Ele mostra seu excesso (sua dimensão repressiva), ele deixa aparecer a medida de excesso que em tempo ordinário não se deixa ver. O Estado tem necessidade dessa vaguidade, dessa potência inatribuível. A política coloca o Estado à distância, na distância da medida. A resignação dos tempos não políticos se alimenta de que o Estado não está à distância, porque a medida de sua potência é errante. Nós estamos cativos de sua errância inatribuível. A política é a introdução de um disfuncionamento. (BADIOU, 2018a, p.198, tradução nossa).

Vemos aqui ecoarem as definições que demos do próprio procedimento genérico, da situação, do Estado da situação e do evento, ao fazer o poder estatal anônimo e mantenedor das hierarquias, das separações e dos privilégios, ao expôr seu excesso, ao tornar medível sua potência até então imensurável. O evento político abre a possibilidade de um disfuncionamento das estruturas a partir das partes invisibilizadas pelo Estado (os sítios eventuais), tendo por princípio orientador a igualdade, ponto fundamental da singularidade do procedimento político. Não uma igualdade abstrata — bem como é a igualdade jurídica, que não faz mais do que manter o poder de Estado tal como é —, mas um procedimento de igualdade, cuja concretude está sempre a ser verificada nos elementos que compõem o procedimento em si mesmo. É enquanto procedimento local de sublevação das separações imposta pelo Estado que pode haver política.

A numericidade da política, que como já colocamos é Infinito 1, Infinito 2, Um, é assim definida porque o processo político envolve primeiramente uma situação infinita, as massas ou o coletivo, em seus muitos e complexos processos e relações. De outro lado, temos um Estado igualmente infinito em sua indeterminação, mas que um evento político permite fixar e então dar ensejo a um processo regido por uma norma de igualdade, de onde o Um que, segundo Badiou, é o um do mesmo. É interessante que para Badiou a política envolva uma “lógica do mesmo”, em contraposição a uma lógica do Outro, que não seria propriamente política. Dado que um procedimento genérico político se desenvolve sempre sob uma máxima de igualdade, a figura do outro não está em interioridade em uma política enquanto tal:

Isso significa de uma maneira geral que, na realidade, não há categoria do outro em política. A política é sem outro, pois para que houvesse outro seria preciso, em seguida, os subconjuntos predicativos. É por isso que tudo aquilo que se apresenta na configuração predicativa é um inominável, pois a lógica do mesmo enquanto que

fidelidade a ela mesma é uma lógica sem outro. Nós temos relação com a mesmidade do mesmo, mas o mesmo não é colocado em uma dialética com o outro. No ponto do inominável, que representa a lógica das comunidades predicativas, a lógica do mesmo não se deixar perseguir senão se adulterando, se transformando em um lógica do mesmo e do outro, dito de outra forma em um suposição que o mesmo não pode se autoafirmar senão no conflito com aquilo que não é o mesmo. Mas a política emancipatória como tal não reconhece nada que não seja o mesmo. Isso significa, não que não há adversário, mas que o adversário não é uma determinação do outro. Manter esse fio é precisamente aquilo que poderíamos chamar a ética da política, que, no fundo, é de jamais introduzir o outro. Sua máxima seria: conduzir a lógica do mesmo de tal sorte que ela não se desdobre na dialética com o outro. (BADIOU, 2018a, p.270, tradução nossa).

Os “subconjuntos predicativos” mencionados por Badiou fazem referência às comunidades fechadas que necessariamente transitam na política. As nações, etnias, raças, são todas funções predicativas e, assim sendo, mobilizam sempre uma dialética do outro já que uma predicação qualquer busca diferenciar um subconjunto de outro, uma parte da situação de outra. Mas uma política verdadeira não saberia se estabelecer em somente uma das partes das situações já que, enquanto processo movido tanto pelo princípio de igualdade como pela universalidade da verdade genérica, ela atravessa a lógica de alteridade das comunidades fechadas pela lógica do mesmo, jamais nomeando uma comunidade enquanto tal. Assim, para Badiou, o inominável na política é a comunidade, um procedimento genérico político não visa nomear uma comunidade enquanto tal — o que seria uma figura finita — mas, antes, atravessar as diferenças comunitárias sob um princípio de igualdade, o que produz uma verdade da situação, infinita em sua genericidade.

As especificidades de um procedimento genérico político, tal como concebido por Badiou, mostram uma diferença importante do que seria um procedimento amoroso, com o qual a psicanálise tem maiores afinidades. Essa questão da diferença entre uma lógica do mesmo e uma lógica do outro é um ponto que nos parece de particular interesse para, eventualmente, aprofundarmo-nos na diferença entre o procedimento político e o amor ou a psicanálise, como também no que quer dizer a “igualdade” para a psicanálise, onde por diversas vezes igualdade parece soar como a utopia de uma sociedade de gozo universalmente distribuído ou sem alteridades. Seja como for, isso não quer dizer que a psicanálise não tenha relação com a política, mas que a psicanálise não é uma política enquanto processo de transformação das relações massas-Estado. Existe na psicanálise, segundo Badiou, uma tentação de ser justamente uma política enquanto tal. (BADIOU, 2017). Com efeito, a partir de formulações como a ética do desejo, a lógica do não todo ou do mais-gozar, existem desenvolvimentos na psicanálise que buscam fazer ou derivar desta, princípios ou prescrições políticas. A partir desses conceitos e outros ainda, Quinet, por exemplo, busca em seu livro *A política do psicanalista: Do divã para*

*a polis* (2021) orientar qual seria a política do psicanalista, a forma de sua atuação na sociedade e no tempo em que vive. Trata-se de conceituar uma atuação do psicanalista na pólis — tida como “Cidade dos Discursos” — que esteja amparada por ou em consonância com os preceitos psicanalíticos e com a própria posição do analista.

O analista tem seus instrumentos: o estilete de seu desejo ético que fura, corta, aponta, conduz e se escreve, e suas armas: o ato e a interpretação. Na medida em que objeta ao “não quero nem saber!” dos recalcados e não abre mão da via da verdade, irmã do gozo, o laço social analítico é o único que se propõe a unir o saber e a verdade. Disso o analista deve tirar consequências em sua prática clínica e em sua postura ética diante do mal-estar na civilização. (QUINET, 2021, p.51).

Badiou é também bastante reticente em relação a Lacan como pensador da política, especificamente. No seminário sobre o tema Badiou define a visão política de Lacan como um “anarquismo tirânico” e, investigando a questão da dissolução da Escola de Psicanálise, afirma que “não houve criação política lacaniana, não houve instituição ou instauração política lacaniana” (BADIOU, 2013, p.154, tradução nossa), muito no sentido que estamos destacando de política enquanto criação rara e sequencial.

Nesse sentido, citamos Gabriel Tupinambá (2020) em *The desire of psychoanalysis*:

É por isso que sustentamos, em vez disso, que um processo preliminar de desarticulação entre os dois campos da política e da psicanálise é necessário se quisermos sair do ciclo repetitivo esboçado acima. Como pretendemos mostrar, esse processo de desemaranhamento não implica de forma alguma que não nos seja mais permitido conceber uma dimensão política à psicanálise: antes, ela prepara o terreno para que reconheçamos o *status* ordinário que a psicanálise adquire quando considerada politicamente. (TUPINAMBÁ, 2020, p.27, tradução nossa).

Não se trata aqui, todavia, de demover a importância de formulações tais como as de Quinet (2021). Porém, existe uma diferença, tênue mas importante, entre traçar quais seriam princípios éticos e políticos compatíveis com a teoria psicanalítica visando a relação do psicanalista com a pólis, o que é de fato uma questão candente atualmente nos círculos psicanalíticos, de pretender que tais formulações possam constituir uma política enquanto tal, o que certamente não é o caso para Badiou. Para ele, nosso momento é marcado pelo que chama de “eventos obscuros”, nomeadamente Maio de 1968, a Revolução Iraniana e o movimento Solidariedade na Polônia, como também o declínio da forma marxista-leninista da política que teve sua última sequência fundamental na Revolução Cultural Chinesa, nos anos de 1966 a 1976, e, portanto, por uma necessidade de retomada da hipótese comunista que vá além da forma partido-Estado que comandou a política na União Soviética e que parece ter encontrado

uma situação bastante consolidada no Partido Comunista Chinês. Desse ponto de vista, provavelmente seríamos levados a aprofundar as relações entre a psicanálise e o Estado, ou talvez, mais especificamente, dos coletivos psicanalíticos com o Estado. Não iremos, aqui, esboçar uma “teoria do Estado” do ponto de vista da psicanálise, o que seria tarefa para intensa pesquisa. Mas, exemplifiquemos algumas maneiras de ver o modo como não a teoria psicanalítica mas os coletivos psicanalíticos podem aparecer na política enquanto tal.

Por exemplo, quando um coletivo de psicanalistas se posiciona a favor do Estado Democrático de Direito, dois pontos chamam a atenção. O primeiro é essa forma coletiva de enunciar. Ainda que por vezes avessos à ideia do fazer-Um, justamente por princípios ético-políticos derivados da psicanálise, é enquanto coletivo que “os psicanalistas” afirmam sua posição em favor do Estado Democrático de Direito. Não há nada de equivocado nesse posicionamento coletivo, na medida em que é justamente enquanto uma parte da sociedade que os psicanalistas se manifestam quanto à sua posição política. E assim o fazendo, nada os diferencia de outras partes da sociedade que podem se posicionar, como os professores, os advogados, os coletivos de gênero e raça, sindicatos e inúmeras outras formas coletivas que compõem o campo político. É próprio da política que nela as partes se manifestem ou se representem enquanto coletivo, em sua relação com o Estado enquanto conta-por-um, mas isso não é mais do que, justamente, sua manifestação na forma representativa que, enquanto parte, possui no espaço político. Ao passo que um procedimento genérico político é uma transformação da relação entre as partes e o Estado, a partir das partes irrepresentadas ou, no jargão de Badiou, “na beira do vazio” da representação, orientada pelo princípio da igualdade.

O outro ponto seria o próprio posicionamento a favor do Estado Democrático de Direito, o que nos levaria à questão das relações da psicanálise com o Estado. Aqui no Brasil, desde o golpe de 2016 que levou ao impeachment de Dilma Rousseff e com o aprofundamento das feições fascistas de nosso Estado com a eleição de Jair Messias Bolsonaro, o posicionamento político a favor da democracia ou do Estado Democrático de Direito tem sido uma constante em movimentos psicanalíticos. Assim o foi também, como nos lembra Gabriel Tupinambá (2020), na França, onde Jacques Allain-Miller e a *École de la Cause Freudienne* fizeram campanha pela eleição de Emmanuel Macron à presidência francesa, em oposição à candidata de extrema direita Marine Le Pen, destacando que a psicanálise só é compatível com regimes políticos onde haja a “livre expressão” garantida pelo Estado Democrático de direito. (TUPINAMBÁ, 2020). O ponto diferencial, no caso francês, é que o apoio ao Estado Democrático de Direito serviu também para criticar uma esquerda de pretensões “totalitárias”

e radicais, ainda cativa de fantasias políticas e causas perdidas, enquanto que no Brasil o apoio à democracia se fazia pela esquerda enquanto luta — bastante justa — contra os retrocessos de cunho autoritário.

Sem desenvolver integralmente essas proposições tais como elas merecem, destacamos somente que elas: I) desenvolvem hipóteses sobre a relação da psicanálise com o Estado, o “tipo de Estado” que seria compatível com a psicanálise; II) não prescrevem uma política no sentido mais estrito que delineamos em consonância com Badiou, de efetiva transformação da relação entre o Estado e as massas a partir de um evento e um princípio de igualdade. A palavra “prescrever” tem aqui o sentido que Lazarus (2017) traz quando fala em “prescrições políticas” (LAZARUS, 2017, p.156), ou seja, ela não é criada ou inventada por um movimento político em processo ativo de invenção criadora; e III) ao terem como pivô de seu posicionamento a “democracia” ou o “Estado Democrático de Direito”, elas estão distantes de formular qualquer hipótese política para além do capitalismo, na medida em que “democracia” é somente um nome que damos para a política efetivamente hegemônica do capital, que ele chama de “capital-parlamentarismo”, com seus complexos aparelhos de gerenciamento das populações, eleições sob controle preponderante das forças econômicas, formalismo jurídico etc. É por isso que a hipótese comunista permanece, para Badiou, a orientação necessária para que uma nova política possa nascer.

O que foi comentado acima vem somente a título de exemplo para que possamos ter alguma noção sobre que tipo de problemas aparecem quando abordamos a relação da psicanálise com a política, tal como ela é concebida por Alain Badiou enquanto procedimento genérico autônomo. Não podemos, aqui, desenvolver a problemática da relação entre o Estado e a psicanálise, que é em si mesma uma questão muito ampla e complexa, mas podemos afirmar que, do ponto de vista de Badiou, a psicanálise não é um processo político por si mesma, como também não pode prescrever através de princípios dela derivados uma política enquanto invenção emancipatória, criada sempre em processo e pelas partes que nele se engajam.

### **3.5 Psicanálise e a condição científica**

Há, como notoriamente reconhecido, um intrínseco relacionamento entre a ciência e a psicanálise desde sua origem em Freud, que muito insistiu no caráter científico de suas investigações e reflexões. Essa relação foi ganhando ainda mais direcionamentos e densidades

em Lacan, que discutiu vivamente não só o caráter científico da psicanálise como também o próprio entendimento do que seria a ciência, em diálogo com diversos teóricos do pensamento e do método científico, da matemática e da lógica, como Koyré, Popper, Bourbaki, Godel, entre outros. Já tivemos a oportunidade de explorar o caráter “arquicientífico” do ato psicanalítico — aos olhos de Badiou, na antifilosofia de Lacan... —, momento em que destacamos também alguns aspectos em que a psicanálise, ou o processo analítico, assemelha-se ou se inspira em um procedimento científico, como a formalização ou a posição axial do saber.

Neste momento, focaremos na conexão da psicanálise com a ciência enquanto condição da filosofia, sobretudo em sua relação com o que Badiou entende ser o evento científico fundamental da modernidade, o tratamento que Cantor inaugurou acerca do infinito na teoria dos conjuntos. Dessa forma, não se trata de um exame da ligação entre a psicanálise propriamente dita e a ciência, mas do exame de sua relação com a condição científica contemporânea, tal como Badiou a delinea enquanto condição da filosofia, dado que a reposição da filosofia em face da ciência é um dos pontos mais fundamentais do seu novo passo. Para isso, devemos antes ter em mente como se dá a apreensão das verdades científicas pela filosofia — o que é a ciência enquanto condição da filosofia.

É importante lembrar que uma das mais relevantes suturas do período moderno da filosofia foi a sutura positivista. Diante dos grandes avanços e pensamentos científicos de figuras como Galileu e Newton, da progressiva matematização da natureza e da contestação de dogmas religiosos que tais desenvolvimentos ensejaram, a filosofia foi convocada a pensar a condição científica em face desses importantes eventos. Nada de errado ou contraditório nessa aproximação, dado que, como vimos, a apreensão das verdades é parte constitutiva do pensamento filosófico. Que a franca evolução ou transformação da ciência na modernidade tenha sido então uma pauta praticamente unânime para os filósofos ocidentais demonstra o quanto um evento em uma das condições demanda da filosofia a reflexão acerca das consequências do novo que adveio (tão impactante quanto a ciência moderna foi também a Revolução Francesa, na condição política). O problema surge quando as correntes positivistas — por mais variadas que tenham sido — buscaram tornar a ciência “o” pensamento verdadeiro, ou o único capaz de dispor o pensamento em verdade. Não por acaso, a sutura artística, com seu recurso ao poema, foi em si um enfrentamento aberto e contundente à sutura científica e sua mortificadora “objetificação do mundo”, levada a cabo sobretudo por Heidegger, mas também pelos seus descendentes franceses, como Derrida ou Lyotard.

Diante disso, a tarefa para Badiou, através da compossibilidade e da autonomia dos procedimentos genéricos, é de (re)posicionar a filosofia em face da condição científica, não cedendo nem para aqueles que fazem da ciência o único pensamento verdadeiro, nem para quem entende que o atrelamento do pensamento à ciência seria o passo final na objetificação do homem e da natureza, e portanto o signo maior da dominação dessubjetivante do matema. A crítica da ciência durante o século XX foi, segundo Badiou (1991), fruto de uma identificação exagerada entre a ciência e técnica, como também desta última com o capitalismo, de forma que se tornou impossível (ou simplesmente vedado) ao pensamento a apreensão daquilo que a ciência, enquanto condição da filosofia, poderia pensar enquanto verdade — e ser, assim, apreendida pela filosofia. (BADIOU, 1991).

Essa reorientação em relação à condição científica está, como já exploramos, no centro do gesto platônico. O século XX foi radicalmente antiplatônico porque compreendeu que a subsunção do pensamento ao matema, na sutura positivista, provocou a instrumentalização do homem e da vida, a submissão do Ser à técnica. Grande parte da filosofia no século XX foi atravessada pela crítica da ciência e do pensamento científico, em frentes diversas que vão de Heidegger a Foucault. E o pensamento platônico, em sua expressa determinação de orientação do pensamento em face do matema — “ninguém pode entrar aqui se não for geômetra” —, estaria para alguns (sobretudo para Heidegger) na origem desse desvio pela condição científica, tão fundamental quanto perigoso. Mas se Badiou reorienta a filosofia em face da condição científica, é também porque a aproximação que Platão fez da matemática como pensamento do verdadeiro provocou rupturas e recondicionamentos que precisariam ser retomados e repensados para o novo passo da filosofia. Nesse sentido, em Badiou, a ciência será bastante aproximada da matemática. Não que ele não reconheça outras formas de pensamento enquanto ciência, como a física principalmente, mas a apreensão da ciência pela filosofia se dará sobretudo através da matemática, ou pelo “matema”, palavra também bastante utilizada por Badiou para designar a ciência enquanto condição da filosofia e fortemente inspirada no conceito lacaniano, apesar de se diferenciar dele.

É assim que a própria relação entre o matema e a filosofia é tormentosa, deflagrando-se em correntes opostas ou antagônicas que vão desde a subsunção da filosofia no matema, como a sutura positivista, até sua ruptura total e o afastamento definitivo, como a sutura artística. Dentro dessa problemática, Badiou nos propõe pensar a trajetória da relação entre a filosofia e o matema através de duas linhas principais, que se sucedem temporalmente. Tais linhas seriam a clássica e a romântica. A primeira tem, obviamente, ligação com o gesto inaugural de Platão,

que foi quem orientou de forma decisiva a relação da filosofia com o matema. Badiou falará na inauguração de um momento em que a relação da matemática com a filosofia é a de um paradigma, que estabelecerá o que ele chama de “relação clássica”.

Quais as principais características da relação clássica segundo Badiou? O recurso de Platão ao matema estava (e esse gesto precisa ser repetido) ligado à própria oposição que ele fez aos sofistas, dado que a matemática, o procedimento matemático, é radicalmente oposto à opinião, ou à doxa. As matemáticas estabelecem um espaço de pensamento que é, na própria evidência demonstrativa, dedutiva e racional de seus fundamentos, avesso à autoridade da opinião. Aqueles que praticam a matemática são “forçados’ a proceder segundo o inteligível, e não segundo o sensível, ou à doxa” (BADIOU, 1992, p.168, tradução nossa). Existe, assim, uma violência no rompimento da matemática com a opinião ou mesmo com a sabedoria<sup>29</sup>, que decorre do fato de que o pensamento matemático é constrangido a pensar a partir de suas próprias hipóteses e axiomas, cuja autoridade é ao mesmo tempo evidente e de aparência arbitrária, autoimpositiva. Daí que a matemática possa aparecer como paradigma da soberania de uma Verdade, em contraste com o sofisma dos jogos retóricos de linguagem. A matemática é exemplar como disciplina do pensamento em sua relação com uma Verdade, no que esta escapa ao saber corrente e aos dogmas estabelecidos.

Essa primeira ruptura, no entanto, não pode ser esclarecida pela própria matemática. Certamente a matemática faz ruptura com a opinião, mas de tal forma que o pensamento em geral não pode se apropriar diretamente dessa força de ruptura. Uma segunda ruptura se faz necessária para que possa haver uma apreensão da matemática pela filosofia. A filosofia deve se apropriar dessa violência paradigmática que a matemática propõe ao pensamento em sua relação com a verdade na medida em que a própria matemática, reservando para si os direitos absolutos de sua descontinuidade em relação a qualquer outro pensamento, não se deixa apropriar enquanto tal pela filosofia. Essa segunda ruptura se dará pela travessia da matemática na figura platônica da dialética, onde a exigência de descontinuidade da matemática, fruto de seu caráter hipotético e axiomático, será esclarecida pelo paradigma do princípio, do esclarecimento argumentativo. Em outras palavras, no ponto mesmo em que a matemática propõe uma descontinuidade, uma exigência de liberdade do verdadeiro, a filosofia deve propor a possibilidade de uma continuidade em que se exerça a livre meditação da ruptura instaurada pelo paradigma matemático. Como vemos a seguir:

---

<sup>29</sup> A definição de Badiou é muito interessante quanto a esse ponto: a matemática é “uma verdade que não vem a ser na forma de uma sabedoria”. (BADIOU, 1992, p.169, tradução nossa).

A matemática é o entre-dois da verdade e da liberdade da verdade. Ela é a verdade ainda captiva da não liberdade que reclama o gesto violento da repudição do imediato. A matemática pertence à verdade, mas em uma figura constringente desta. Acima e além da figura constringente da verdade, existe a sua figura livre, que elucida a descontinuidade e que é a filosofia. (BADIOU, 1992, p.170, tradução nossa).

O movimento através do qual Platão orientou a filosofia em direção à matemática apoiava seu rompimento com os sofistas, e mesmo com o pensamento grego em geral, em direção a um exercício de pensamento que se mostrava paradigmático quanto à questão da Verdade. Mas as próprias condições do pensamento matemático, sua forma hipotética e axiomática, não possibilita um exercício livre das verdades que ali se apresentam. A filosofia se liga à matemática enquanto possibilidade de dar continuidade ao descontínuo matemático, o que é feito, em Platão, através da forma de pensamento a que ele deu o nome de “dialética”<sup>30</sup>, que possibilita a apreensão pela filosofia das verdades produzidas pelos matemas.

Platão foi então o precursor do estabelecimento da matemática enquanto condição da filosofia, e podemos mesmo dizer que sua conjunção com a matemática foi um gesto inaugural da filosofia enquanto tal, em sua forma ocidental. É por isso que Badiou chamará de “clássica” toda filosofia que estabeleça uma relação entre a filosofia e a matemática na forma paradigmática estabelecida por Platão e que vá, segundo Badiou, ao menos até Kant. (BADIOU, 1992).

Uma outra faceta fundamental do condicionamento da filosofia em face da matemática ainda no momento grego ou clássico, além de romper com a doxa e evidenciar o caráter constringente e descontínuo de uma verdade, foi a possibilidade do estabelecimento de um pensamento de caráter antimítico e racional, proporcionado pela figura da Letra matemática. Se a filosofia grega havia, até Platão, vacilado entre uma poesia das origens nas figuras míticas e os pensamentos pré-socráticos que buscavam por si mesmos estabelecer a natureza ou forma do Ser — pensada na forma de elementos fundamentais, como a água ou o fogo em Empédocles, ou de átomos como em Demócrito ou Epicuro —, a orientação platônica em face da matemática permitiu o reconhecimento da autonomia da letra matemática enquanto pensamento imanente acerca do Ser:

Eu penso que aquilo que foi desencadeado é, expressamente, a potência da letra, e que aquilo que os gregos fizeram com o matema foi absolutamente sem precedentes. Eles fizeram uma incisão no significante e entregaram a letra e é de fato verdadeiro que uma vez a letra entregue, ou desencadeada, quer dizer extirpada em parte da cadeia significante, há em qualquer parte incisão da cadeia, e a letra escorrega, ela goteja.

<sup>30</sup> Colocamos a palavra “dialética” entre aspas aqui para acentuar a referência à tradição filosófica hegel-marxista.

Uma vez desencadeada, então entregue, o caminho da letra tem qualquer coisa de irreversível, A partir desse momento a letra foi, com os altos e baixos e os esquecimentos desse próprio desencadeamento, desencadeada para sempre. (BADIOU, 2017, p.135, tradução nossa).

Essa separação da letra<sup>31</sup> criou um espaço onde se exerce propriamente a função demonstrativa — e, portanto, racional — do matema, livre de qualquer sacralização mítica/religiosa da Letra ou do lugar de enunciação. Esse é um ponto importante, pois muitos dos desenvolvimentos psicanalíticos acerca da noção de verdade partem da questão do sujeito da enunciação. Nesse sentido, Ana Laura Prates Pacheco aponta para a relação intrínseca entre o dizer e a letra em Lacan, na medida em que é pela própria passagem do dizer para a Letra que algo como a verdade pode adentrar o discurso:

Assim, é necessário que um dizer passe a ocupar o lugar de significante mestre para que os ditos possam articular-se à verdade, ainda que fantasmática. Quando um dizer passa a letra, é dizer, ao discurso, algo da ordem da verdade pode escrever-se. É dessa forma que o dizer se demonstra por escapar ao dito, e **ex-siste** em relação à verdade. (PACHECO, 2014, p.108, grifo da autora, tradução nossa).

A questão da relação entre enunciação e verdade tem uma complexidade bastante própria e é muito explorada por Badiou no seu seminário *Teoria axiomática do sujeito* (2019). Neste seminário, Badiou aprofunda sua noção de sujeito justamente a partir de uma exploração axiomática do lugar da enunciação e do conhecido paradoxo do mentiroso. (BADIOU, 2019). No entanto, pensando especificamente acerca da condição matemática, ou melhor, da noção de matema de Badiou, é possível sustentar que para ele a letra matemática tal como visada pelo pensamento grego estabeleceu uma autonomia da Letra que neutraliza o lugar de enunciação a partir da pura força axiomática do pensamento, daí o seu viés aparentemente “autoritário”, comentado por Badiou. Em outras palavras, não há na matemática um “lugar da enunciação” capaz de fazer com que as verdades matemáticas estejam sempre enredadas em um semblante de completude ou em uma derrogação da verdade enquanto referenciada pelo lugar de enunciação. O pensamento matemático prossegue pela literalização do vazio e é apenas acessível<sup>32</sup>, ou seja, somente se pensa efetivamente a matemática através da suspensão do lugar da enunciação, o que não é o mesmo, para Badiou, de suspender uma verdade na

---

<sup>31</sup> O procedimento grego de “separação da letra” parece remeter também ao próprio processo psicanalítico, enquanto “separação da letra pura” da repetição das cadeias significantes.

<sup>32</sup> Lembremos, nesse sentido, que a matemática é para Platão a forma exemplar de demonstrar que pensamento é acessível, transmissível, a qualquer um, tal como demonstra o caso do escravo no diálogo socrático em *Mênon* (2001).

medida em que essa se produz no próprio pensamento matemático. Esse é um dos sentidos da afirmação de Badiou de que é impossível ser “observador na matemática” (BADIOU, 1992, p.161, tradução nossa): ao se remeter qualquer pensamento matemático — que como tal prossegue na Letra — ao lugar da enunciação, o pensamento simplesmente desvanece, interrompido por um “mas quem diz?” que é estranho ao pensamento matemático enquanto tal.<sup>33</sup> É claro que essa descrição está em conflito com o “não há dito sem dizer” que acima destacamos no texto de Ana Laura Prates Pacheco, se tomarmos a matemática como um dito ou enunciado como qualquer outro ato de linguagem, mas as noções de verdade em Badiou e em Lacan a nós parecem diferenciar-se senão em grande pelo menos em alguma medida, e aqui tocamos novamente na questão de que para Badiou uma verdade não pode ser pensada somente como uma inconsistência imanente de qualquer situação ou da linguagem, mas como um processo que vai da inconsistência para outras consistências, sempre verificadas localmente e de acordo com os elementos que o procedimento genérico em questão mobiliza.

A proposição racional e demonstrativa dos matemas ao pensamento, o reconhecimento de sua potência própria e a derrogação de qualquer sacralização da enunciação destituiu o pensamento mítico, ao mesmo tempo em que instruiu o espaço da compossibilidade da filosofia com um pensamento imanente acerca do Ser. Bem entendido, a apreensão filosófica das proposições matemáticas é também uma transposição, uma derivação das meditações propriamente matemáticas no que ela propõe ao pensamento em geral sobre o Ser, na figura da apreensão das verdades pela filosofia. A ciência/matemática condiciona a filosofia enquanto pensamento acerca do dizível do Ser, ou, como diz Badiou, da consistência da língua, mas ela não é em si mesma uma nomeação do Ser. É importante compreender esse ponto porque a sutura positivista pretendeu justamente que através da ciência o pensamento estabelecesse a verdade última do ser-enquanto-ser. Mas, como vimos, o ser-enquanto-ser é multiplicidade pura em que nenhum conceito é possível, e foi a separação da Letra, potência do vazio, que possibilitou um pensamento acerca do Ser.

Aqui a relação bastante peculiar que Badiou estabelece entre as noções de “matema” e de “transmissão” se evidencia. Se há pensamento possível sobre o Ser, se a ontologia é possível, é porque o matema viabiliza sua transmissão em sua forma literal. A filosofia, por si

---

<sup>33</sup> O aprofundamento dessa relação entre Letra, verdade e enunciação a partir dos desenvolvimentos de Badiou em *Teoria axiomática do sujeito* (2019) seria bastante proveitosa e poderia estabelecer mais pontos de contato entre a forma como Badiou pensa o sujeito, a verdade e a psicanálise. Pontuamos apenas que o lugar da enunciação parece ter mesmo uma função primordial na análise onde o “Quem fala?” é parte estrutural dos efeitos do inconsciente e da transferência (mas, aqui, procuramos demonstrar não ser esse o caso para a matemática).

só, não poderia pensar o ser-enquanto-ser. O significante “ser”, diz Badiou (2017), é equívoco, problemático, não transmite nada, e portanto não pode fundamentar qualquer pensamento ontológico por si mesmo. A filosofia está sob condição da matemática para pensar o ser-enquanto-ser, mas a palavra “ser” é inoperante na matemática, que trabalha em torno da potência vazia da Letra. Vazia porque, como vimos, o ser é tecido a partir do vazio, do conjunto vazio, que ao separar o nada (nome do vazio) da pura inconsistência do ser permite um pensamento do Ser. O matema é assim “a consistência literal e metonímica da inconsistência do Ser” (BADIOU, 2017, p. 105).

Essa reconfiguração por parte de Badiou da relação entre filosofia e matemática foi — como ressaltado aos olhos pelo próprio uso dos termos “letra”, “matema”, “transmissão”, “formalização” — bastante influenciada pelas meditações de Lacan acerca da ciência em sua relação com a psicanálise, principalmente pelo Lacan do “segundo classicismo”, na expressão de Milner em *A obra clara* (1996), onde a matemática e a lógica ganharam em importância junto da questão da própria formalização em psicanálise<sup>34</sup>. Também porque, para Badiou, Lacan foi um dos poucos que prosseguiram com a “meditação cartesiana”, em um século que foi acentuadamente anticartesiano (de Heidegger a Foucault), o que faz dele um profundo pensador da condição científica, ainda que pela via da antifilosofia.

Percebemos melhor agora como a reintrinação da filosofia e da matemática é em Badiou parte de sua retomada da filosofia na forma proposta por Platão. Badiou chega mesmo a dizer que tal reaproximação da matemática e da filosofia não tem nada de novo, já que somente dá continuidade a movimentos que figuras como o próprio Platão, mas também Descartes ou Espinosa, fizeram em outros momentos da filosofia. Um passo a mais na configuração do matema — após sua longa suspensão provocada pela sutura artística —, necessário para a apreensão, pela filosofia, dos extraordinários avanços proporcionados pela teoria dos conjuntos ao pensamento. A posição de Badiou é, portanto, de uma reintrinação da filosofia ao matema.<sup>35</sup>

Se para Badiou a relação clássica acima descrita entre a filosofia e a matemática vai, grosso modo, até Kant, o que aconteceu depois? Badiou falará, então, de um momento

---

<sup>34</sup> “O pivô do segundo classicismo é a noção de matema. Apenas ela permite articular umas às outras as proposições relativas ao doutrinal de ciência, à letra, à matemática e à filosofia.” (MILNER, 1996, p.99).

<sup>35</sup> A questão de o próprio Badiou propor ou não uma relação clássica entre matemática e filosofia mereceria ser melhor investigada. Trata-se evidentemente de uma reintrinação, mas, por vezes, Badiou nos chama a atenção também para o fato de que no próprio Platão havia um entendimento de que os objetos da matemática eram “ideais”, e não exatamente reais. A proposição de Badiou de que a matemática é o pensamento efetivo da ontologia é bastante inovadora e talvez estabeleça um método próprio de apreensão do matema.

romântico, que começa em Hegel e que destitui a matemática de seu lugar de paradigma para o pensamento filosófico. Mas antes de entrar especificamente na polêmica de Hegel com a matemática, é importante olharmos um pouco mais largamente para o período da ciência moderna (no qual situamos o próprio Hegel), onde a função paradigmática do matema entrou em uma nova situação e onde também a psicanálise, no mais das vezes, compreende ter suas raízes. Como diz Milner em *A obra clara* (1996), a ciência moderna é também uma mudança no matema fundamentalmente quanto à questão do infinito. (MILNER, 1996). A proposição “o universo é infinito” que acompanha o galileísmo foi uma transformação radical e estabeleceu um paradigma que fomentou inúmeras discussões dos filósofos modernos, sobretudo quanto à relação de enunciados desse tipo com as questões teológicas do pensamento cristão. É bastante reconhecido que a ciência moderna travou um conflito agudo com a religião cristã e com os pensamentos teológicos. Devemos reparar, no entanto, que a apreensão filosófica desse conflito buscou notadamente salvaguardar a noção de Deus, tornando-a compatível com a racionalidade científica. Muitos dos filósofos desse período fizeram da relação entre matemática e teologia um dos principais pilares para estabelecer uma filosofia que tornasse os princípios teológicos conciliáveis com o matema moderno. Descartes buscou manter os direitos da infinitude divina, ao destacar, entre outras “provas”, que a intuição humana do infinito demonstrava a existência de um objeto de tal tipo, logo, da existência de Deus. Kant pensou o infinito em sua relação com Deus através das antinomias da razão pura no paradoxo da relação entre causa e consequência, e Espinosa pensou Deus enquanto substância infinita que se desdobrava em propriedades finitas. As transformações que a física moderna provocou no matema não ensejou, nos filósofos modernos, um pensamento efetivamente ateu, mas, antes, a tentativa de compatibilizar o matema moderno e a religião judaico-cristã. Em termos badiouianos, a tentativa ainda era de manter unidos o infinito e o Um, a multiplicidade e o Um garantidor.

Agora, ainda que engajados em torno da relação entre ciência e teologia — como também em um debate acerca da noção de natureza que se acentuou mais em torno da física do que da matemática —, a maior parte dos filósofos modernos não deixou de aproximar a condição científica da filosofia na forma clássica estabelecida por Platão. Ainda que possamos encontrar variantes até bastante acentuadas de formulações, o caráter paradigmático da ciência/matema para o pensamento filosófico ainda era a vertente dominante. O rompimento acontece em Hegel, que, como destacado, inaugura um período que Badiou chama de “romântico”, em que a matemática e a filosofia são disjuntas, e isso a partir de um ponto

específico que é justamente a questão do infinito e da impossibilidade da matemática de conceituá-lo. Para Hegel, a matemática não é capaz de criar um conceito do infinito<sup>36</sup>, embora dele faça um uso abundante. Há certamente uma noção e um uso do infinito pelo pensamento matemático que, embora fundamentados e demonstrados, não chegam a propor ao pensamento o conceito que ali está em ação. Daí que será a filosofia que poderá estabelecer um conceito próprio para o infinito, provando assim a inutilidade do pensamento matemático:

Hegel, em revanche, ao colocar que a essência paradigmática da matemática se liga a um conceito central da filosofia ela-mesma (o conceito de infinito), condena-se a estabelecer, entre a matemática e a filosofia, não uma intrincação sempre singular, mas uma rivalidade em face do tribunal do Verdadeiro. E como o verdadeiro conceito de infinito é o conceito filosófico, que esse conceito detenha e funda tudo aquilo que o conceito matemático tem de admissível, a filosofia enuncia no final das contas a **inutilidade** para o pensamento do conceito matemático. (BADIOU, 1992, p.174, grifo do autor, tradução nossa).

É por isso que, para Badiou, Hegel é o precursor da época romântica da relação entre filosofia e matemática, que faz disjunção entre o matema e a filosofia para pensar o infinito estritamente através de recursos filosóficos e extramatemáticos. A filosofia deve explicar aquilo que opera na matemática, já que esta é cega para os próprios fundamentos da sua operação. Para Hegel, segundo Badiou, a matemática não é pensada como um domínio singular de objetos próprios, com um campo de exercício cujo domínio é localizável. Em Hegel, a matemática é um pensamento que se estrutura a partir de um conceito — que é o infinito —, conceito este que, no entanto, ela mesma não pode apreender ou desenvolver conceitualmente e que, estando igualmente no centro da filosofia, pode ser por esta efetivamente demonstrado. Hegel institui não mais um paradigma, mas uma rivalidade entre matemática e filosofia no conceito mesmo de infinito. É importante termos isso em mente, o que Badiou chama de “período romântico” não é uma separação completa da condição científica/do matema, mas a verificação que, em um ponto específico, na questão do infinito, a matemática foi julgada como incapaz de pensar por si mesma aquilo que a filosofia, por sua vez, tinha condições de conceituar.<sup>37</sup> O pensamento acerca do infinito será então relegado para outro espaço, que não o matema propriamente dito, e a matemática será rebaixada em sua

<sup>36</sup> A incapacidade de a matemática fornecer um conceito do infinito leva Hegel a elaborar a curiosa afirmação de que a matemática está aquém da ciência, muito porque, em Hegel, “lógica” é muito mais um sinônimo de ciência do que “matemática”. (HEGEL, 2016).

<sup>37</sup> A análise aprofundada que Hegel faz do infinito em *A lógica da ciência* (2016) desperta todo o interesse da psicanálise já que, muito resumidamente, Hegel basicamente demonstra que a repetição indefinida do que ele diz ser o infinito matemático, que apreende a partir da sucessão nos números inteiros (0,1,2,3,4...) é incapaz de alcançar a Alteridade enquanto tal, o que somente a dialética do conceito poderia verdadeiramente fazer.

autonomia, inclusive enquanto exercício do pensamento. Isso está relacionado, evidentemente, com o atravessamento da religião, onde o tema de Deus e as questões teológicas, mesmo em Hegel, ainda eram bastante paradigmáticas. O período moderno foi de grande consternação para as relações entre filosofia, religião e matema. A persistência da noção de Deus entre os filósofos modernos era tão grande que foi Nietzsche quem teve de enunciar, à força, a Morte de Deus, tratando com grande sarcasmo e ironia todas as tentativas de compatibilizar Deus e Ciência.<sup>38</sup>

O infinito é então tratado, na disposição romântica, em torno do tema da temporalização do conceito, seja no movimento da História (Hegel) ou na exposição do ser para a morte (Heidegger). Assim, chamaremos de romântica, diz Badiou, “toda disposição do pensamento que determina o infinito no Aberto, ou como correlato de horizonte de uma historicidade da finitude” (BADIOU, 1992, p.162, tradução nossa). Nessa configuração, onde o paradigma matemático é abandonado, o infinito resta captivo da figura do Aberto, como também um momento secundário da finitude, onde a morte — limite sempre presente mas também inalcançável enquanto tal — faz a mediação representativa da relação entre o finito e o infinito. “Ateus”, coloca Badiou, “nós não temos os meios de sê-lo, na medida em que a finitude organiza nosso pensamento” (BADIOU, 1992, p.162, tradução nossa). O tema moderno da morte de Deus é ainda inefetivo, já que não há um pensamento que possa configurar, de forma afirmativa, o novo espaço que prescinde da garantia divina, ou, em termos ontológicos, de toda jurisdição do Um.

Agora, se as reflexões dos filósofos, clássicos ou românticos, faziam-se na ausência da literalização cantoriana do infinito<sup>39</sup>, ou seja, de uma formalização propriamente matemática

---

<sup>38</sup> Citamos, aqui, Nietzsche (2001): “A outra coisa peculiar aos filósofos não é menos perigosa: consiste em confundir as coisas últimas com as primeiras. Põem no princípio o que vem no final, desafortunadamente, pois não deveria vir nunca; os conceitos mais elevados, isto é, os conceitos mais gerais e mais vazios, a última embriaguez da realidade que se evapora, isto é o que colocam no princípio e o que convertem em princípio. Vemos aí novamente a expressão de sua maneira de venerar; o mais elevado não pode proceder do mais baixo, nem pode vir pelo geral. A conclusão que se retira é que tudo que é de primeira ordem deve ser causa sui. Qualquer outra origem é considerada uma objeção, algo que faz duvidar do valor da coisa. Todos os valores superiores são de primeira ordem, todos os conceitos superiores, o ser, o absoluto, o bem, a verdade, a perfeição, tudo isso não pode vir a ser, é necessário que seja causa sui. Tampouco isso pode ser desigual entre si nem achar-se em contradição. Assim é a forma como chegam ao seu conceito de Deus. A coisa última, a mais tênue, a mais vazia, ocupa o primeiro lugar como causa em si, como ens realissimum. Que tenha tido a humanidade que tomar a sério as dores de cabeça desses enfermos urdidores de teias de aranha! E que tenha pago tão caro!” (NIETZSCHE, 2001, p.23).

<sup>39</sup> Milner é explícito em destacar, em um nota de rodapé de *A Obra Clara* (1996), que, com relação à psicanálise, o infinito cantoriano “veio tarde”, pois “na origem da ciência galileana, o paradoxo, quer que, no instante mesmo em que esta se declara matematizada e refere o universo ao infinito, não existam matemáticas do infinito. Nesse fundo de *hysteresis*, estrutura-se a oscilação entre infinito positivo e indefinido negativo, cujo primeiro sinal é Descartes” (MILNER, 1996, p.62). O problema, como veremos, é o tratamento que Lacan despende à literalização do infinito ao apreender o que estava em jogo no passo que Cantor dá no matema.

do infinito, é em face mesmo das transformações operadas por Cantor no matema moderno que Badiou identificará, na obra de Lacan, um ponto onde seu pensamento ou tratamento do infinito matemático irá se aproximar da disposição romântica, ou melhor, irá permanecer na disposição romântica.

Foi no final do século XIX que Georg Cantor apresentou seus teoremas matemáticos acerca dos problemas dos conjuntos que iria revolucionar o modo como a matemática pensava o infinito. Muito sucintamente, o que ele demonstrou matematicamente foi a existência de diferentes infinitos. Antes de Cantor, coleções infinitas eram supostamente sempre equinumerosas, ou seja, eram de mesmo tamanho ou mesmo número de elementos. Mas ao demonstrar que o conjunto dos números reais e o conjunto de inteiros positivos — ambos conjuntos infinitos — não são equinumeráveis, o que quer dizer que eles possuíam cardinalidades<sup>40</sup> distintas, o matemático evidenciou o que até então se achava impossível, ou o que era impossível dentro daquilo que até aquele momento se entendia por “infinito”: a existência de diferentes infinitos. Cantor usou, então, a letra *aleph* do alfabeto hebraico (Aleph -  $\aleph$ ), para designar os diferentes números “transfinitos” (chamados assim por conta do impasse do próprio Cantor em chamá-los de “infinitos”), sendo que o primeiro cardinal, o menor conjunto infinito (que é, entre outros que venham a ter a mesma cardinalidade, o conjunto de todos os números inteiros naturais), foi designado como “Aleph-zero”.

Ocorre que Lacan, no seminário 19, *...ou pior*, ao relacionar as fórmulas da sexuação com a teoria dos conjuntos, chamará o aleph-zero de “objeto mítico”. O pensamento de Lacan nesse momento — e seguimos Badiou na análise que ele faz no texto *Sujeito e infinito*, no livro *Conditions* (BADIOU, 1992) — parte basicamente da ideia de que não sendo o menor cardinal infinito (aleph zero, que “conta” os números inteiros) acessível pelas operações aplicáveis ao seu próprio domínio, sua existência não pode ser verdadeiramente assumida, já que pressupõe a ultrapassagem “cega” de uma falha, que é a lacuna que existe entre o que deveria ser o último número natural inteiro (“último” impossível, já que a regra da sucessão sempre permite adicionar mais um número à ordem) e o próprio aleph-zero. Daí seu caráter “mítico” ou imaginário, já que ele simplesmente “preenche” uma falha (em operação aqui está, obviamente, a questão da castração). O mesmo julgamento de inacessibilidade é feito em relação ao número 2. A inacessibilidade do conjunto de números inteiros em relação ao aleph-zero já está em

---

<sup>40</sup> Cardinalidade é uma medida que expressa o número de elementos de um conjunto.

operação na própria passagem do 1 ao 2, já que a partir do 0 e do 1 não seria possível engendrar o 2, tal como das operações com os números inteiros não é possível engendrar o aleph-zero.

Deixando de lado os aspectos mais técnicos da análise de Lacan — que são incisivamente analisados por Badiou, que relata, inclusive, um erro bastante sintomático quanto à questão do 2, uma vez que na verdade o 2 é plenamente acessível nas operações com números inteiros,  $1 + 1 = 2$  —, que envolve toda uma complexa aproximação da teoria dos conjuntos a partir das fórmulas da sexuação, o que aproxima a apreensão de Lacan do infinito da disposição romântica da relação entre filosofia e matemática é: I) um julgamento exterior acerca da matemática e de seus conceitos e/ou objetos, que visa “explicar” o que está verdadeiramente em operação naquele domínio a partir de conceitos de outro domínio (aqui, o falo conforme as lógicas da sexuação)<sup>41</sup>; II) uma tentativa de derrogar o infinito matemático em prol de uma meditação acerca da finitude, representada pela figura da “falha” ou do “inacessível”, que leva a um juízo negativo acerca da possibilidade de existência do número Transfinito.

Notemos bem que o viés romântico se dá em um ponto preciso no exame que Lacan faz do infinito atual na teoria dos conjuntos. Não é um juízo sobre a íntegra da obra de Lacan ou da relação entre psicanálise e matema. Mas é certamente, para Badiou, um ponto fundamental, já que a derrogação do infinito atual afastou a psicanálise daquele que é o evento mais importante do matema contemporâneo, aquele que permite a efetivação da morte de Deus e o reconhecimento da infinitude como modo ordinário do Ser. A análise desse distanciamento é ainda mais relevante pois, por vezes e por razões diferentes, Badiou sustenta que a psicanálise pode se tornar uma ideologia da Morte de Deus. Desse ponto de vista, a psicanálise seria o mais importante pensamento acerca da inconsistência do Outro, das contingências do simbólico e das consequências da ciência moderna para a subjetividade. Se Nietzsche anunciou, a contrapelo dos filósofos modernos e em franca oposição a estes, a Morte de Deus, foi a psicanálise quem efetivamente tornou pensável a inexistência divina. No entanto, ao rejeitar o espaço da revolução cantoriana a partir dos mesmos conceitos que permitiram colocar à luz a Morte de Deus, a psicanálise ficaria estacionada nesse período moderno de meditação em que o infinito aparece como sinônimo de inacessível, ou que sua acessibilidade passa pela mediação inelutável pela finitude. Como diz Badiou (1992), a articulação conjunta do indizível, do infinito e da mulher, tal como Lacan faz em *...ou pior*, é um tema que “eu diria cultural”

---

<sup>41</sup> Na última aula do seminário sobre Lacan, Badiou recebe Milner para debater acerca do recém-publicado *A obra clara* (MILNER, 1996), e Milner afirma que Lacan porta um julgamento filosófico acerca do infinito matemático, e não um juízo propriamente matemático. (BADIOU, 2013).

(BADIOU, 1992, p.210, tradução nossa), ou seja, mesmo antes da psicanálise a relação entre esses temas estava presente no senso comum e carregava a posição feminina de um certo mistério ou inconsistência latente. Mas em Georg Cantor o infinito passa pela prova do matema, de forma que, para Badiou, persistir na fidelidade à transmissibilidade do matema é também uma fidelidade ao “mestre Lacan” naquilo que a matemática possibilita de transformação acerca das implicações do infinito para o pensamento em geral.

No entanto, embora a análise de Badiou sobre uma certa disposição romântica na obra de Lacan se limite à questão do infinito, pensamos que ela ecoa ainda em outros momentos do pensamento psicanalítico, desde a castração, a impotência da verdade, ou a dimensão trágica do desejo, presa no “mau infinito” da interpretação metafórica e metonímica. Não se trata obviamente de derrogar todas as questões simplesmente pelo fato de parecerem “românticas”, já que sua pertinência para o pensamento psicanalítico é mais que comprovada, mas de propor pensar porque justamente em um ponto em que algumas dessas questões poderiam ser vistas de forma totalmente inaudita, a pretensão foi, segundo Badiou, de permanecer em um espaço em que o novo passo no matema proposto por Cantor tinha dado as condições de ultrapassagem. É preciso sair da disposição romântica do pensamento acerca do infinito e deixar para trás a meditação da Morte de Deus por uma decisão afirmativa quanto à existência dos diferentes infinitos, e isso pode ser feito a partir da teoria dos conjuntos que possibilitou uma reconfiguração total da apreensão do que é o infinito no matema.

É necessário ter em mente que as revoluções do infinito atual são primeiramente uma ruptura da matemática com ela mesma e, por isso, trata-se de um evento no matema. Antes de Cantor, era impossível falar em um número infinito. As meditações cantorianas inauguraram um período totalmente novo de reflexões acerca do infinito, em que são pensados tipos diferentes de infinitos, operações com números infinitos em condições absolutamente próprias de consistência. Se a psicanálise tomasse um caminho diverso e acompanhasse o matema na questão do infinito, reconhecendo sua autonomia enquanto domínio (prático, inclusive) ela se aproximaria também da possibilidade de pensar sua dimensão genérica. Dimensão sem a qual, como dissemos, a psicanálise poderá se tornar, aos olhos da filosofia, uma extraordinária meditação acerca da morte de Deus. E a aproximação de Lacan do infinito atual é feita, segundo Badiou, a partir justamente desta disposição geral do pensamento moderno:

Finalmente, e a restrição do conceito de infinito — como engajado no pensamento do gozo feminino — unicamente à inacessibilidade, e a aplicação desse conceito à finitude do 2 convergem para a determinação pré-cantoriana do infinito como letra

imaginária. A doutrina lacaniana do sujeito é essencialmente finita, a tal ponto que o próprio infinito deve provar que sua existência não ultrapassa a do finito. Lacan é bem contemporâneo nosso, se admitirmos que nosso século, depois de passado o anúncio da morte de Deus, é uma meditação da finitude. (BADIOU, 1992, p.302, tradução nossa).

Esse outro espaço, ontologicamente traçado a partir da condição científica, Gabriel Tupinambá destaca: não é um domínio “irrestrito” por estar relacionado ao infinito. Ao contrário, assim supor seria justamente permanecer no matema pré-cantoriano, onde infinito e “irrestrição” coincidem ou, como diz Badiou, no qual o infinito é sinônimo de um domínio “aberto” e inconsistente. Muito pelo contrário, a teoria dos conjuntos abre um espaço completamente inédito de operações e pontos-limite que envolvem agora os infinitos, e não mais “o” infinito:

Como Cantor mostrou, podemos pensar e operar com uma série infinita de números transfinitos e — como outros demonstraram ainda — com toda uma classe de novos cardeais inacessíveis acima daqueles. Em suma, a teoria matemática do infinito não implica que, ao aceitar a existência do infinito, estamos aceitando a existência de um domínio irrestrito. Os números transfinitos estão eles mesmos sujeitos a outras funções (como a operação do conjunto de potência) e têm seus próprios pontos-limite (como os grandes cardeais que são inacessíveis por exponenciação etc.). (TUPINAMBÁ, 2020, p.195, tradução nossa).

O que Badiou nos lembra é que a existência do infinito é, na teoria dos conjuntos, axiomática<sup>42</sup>, ou seja, ela não é deduzida de operações relativas ao domínio dos números finitos. O axioma do infinito enuncia “sem mediação operatória que  $W_0$  Aleph zero existe. O inacessível não tem existência senão axiomática” (BADIOU, 1992, p.298, tradução nossa)<sup>43</sup>. A audácia de Cantor foi ter decidido pela existência do infinito através de sua literalização, abrindo assim um espaço sem precedentes de meditação acerca do infinito e onde finalmente a inexistência de Deus é materialmente apreendida pela proliferação ordinária dos infinitos. A matemática formalizou, sozinha e na potência vazia da letra, um pensamento que desfez a autoridade do Um, impasse moderno da filosofia. O infinito laicizado pela letra matemática é

---

<sup>42</sup> A axiomática tem uma função bastante relevante no pensamento de Badiou. Ele fala em “decisões no pensamento” e, por vezes, fala de um segmento inteiro de seu pensamento como uma “axiomática”, tal como faz com a questão do amor que veremos adiante, ou, ainda, desenvolve no seminário *Teoria axiomática do sujeito* (2019), uma noção de sujeito puramente axiomática.

<sup>43</sup> Ou, nas palavras de Gabriel Tupinambá (2020): “O conjunto do infinito contável — o primeiro número transfinito — não é um resultado que a teoria dos conjuntos tenha alcançado pela manipulação de outros conjuntos: ele é antes instituído, introduzido na teoria por um axioma que afirma que ‘há um conjunto ao qual o conjunto vazio e todo conjunto que resulta da aplicação da função sucessora a qualquer conjunto previamente existente pertence’”. (TUPINAMBÁ, 2020, p.129, tradução nossa).

o múltiplo puro, que permite reconhecer que toda situação é, em si mesma, infinita e que a infinitude é a forma ordinária de toda apresentação do Ser.

Diante dessa situação, deveríamos então pensar um caminho em que a teoria dos conjuntos e seu modelo de números transfinitos deveriam entrar em colisão com as fórmulas da sexuação? Um embate de caráter lógico/matemático que poderia levar a algum tipo de desconstituição desse momento do pensamento lacaniano? Isso teria de ser preparado de forma bastante ampla, expondo as relações específicas entre matemática e ciência, e esta própria e a psicanálise, que possui uma visão da ciência, no geral, bastante diversa daquela proposta por Badiou.

Todavia, não é esse o caminho expressamente indicado por Badiou. O que ele diz é que as fórmulas da sexuação, absolutamente válidas para seu domínio de operação (função fálica) devem ser suplementadas por uma outra fórmula, que ele chama de “função de humanidade”, ou “função genérica”. Quanto a esse ponto, lembremos, a noção de genérico — de que o ser de uma verdade pode ser pensado a partir da noção de conjunto genérico — foi extraída por Badiou diretamente dos avanços da teoria dos conjuntos efetuados por Paul Cohen. Trata-se, assim, de um conceito filosófico elaborado diretamente a partir das consequências engendradas pela ruptura eventual da teoria dos conjuntos (que se iniciou em Cantor, mas de forma alguma ali se encerrou).

Além dessa outra função, faz-se necessário, igualmente, um novo olhar sobre o Dois e, portanto, sobre a diferença sexual, não a partir da problemática de sua acessibilidade numérica ou estrutural, mas de seu advento por efração do Um. O Dois como operador do “devir infinito de uma verdade amorosa”. (BADIOU, 1992, p.304, tradução nossa)

Como podemos ver, isso nos leva, finalmente, à condição amorosa.

### **3.6 Psicanálise e a condição amorosa**

É curioso que ao término de sua crítica da aproximação de Lacan do aleph-zero e da teoria dos conjuntos em *Sujeito e infinito* Badiou (1992) trace um programa de continuação da meditação lacaniana a partir da assunção das possibilidades trazidas pelo evento Cantor/teoria dos conjuntos, que passa por temas que o próprio Badiou explora, principalmente, ao falar sobre a condição amorosa. Isso bem demonstra que para ele o cruzamento entre as condições é

perfeitamente possível e mesmo necessário se desejamos traçar um pensamento geral acerca das verdades de um tempo. Elas se cruzam mas não se confundem, justamente porque o espaço das compossibilidades é o lugar de sua meditação conjunta e inefetiva, sem unificação das verdades em uma Verdade. A teoria dos conjuntos e seus desenvolvimentos ofereceram as condições de possibilidade de pensar a verdade enquanto múltipla e, no seu ser, enquanto conjunto genérico. Mas o trajeto que leva ao conjunto genérico irá demandar uma apreensão da condição amorosa.

Nesse sentido, é bastante considerável que Badiou assinale a psicanálise como um evento na condição amorosa, e isso apesar de falar também da psicanálise como cruzamento entre amor e ciência e, igualmente, ressaltar por diversas vezes a estreita relação entre a psicanálise e o matema. Mas, quando é para pensar a psicanálise enquanto evento, é como evento na condição amorosa que ela será designada, e não com um evento científico. Isso é notavelmente feito em *Manifesto pela filosofia* (1991) e no próprio *O Ser e o Evento* (1996b), e o interessante é que marca um ponto onde a filosofia deve apreender a verdade que esse evento veicula, o que é algo diferente do atravessamento da antifilosofia ou mesmo da inflexão dos matemas lacanianos que já discutimos. Não se trata de atravessar a psicanálise (até porque o que se atravessa não é tanto a psicanálise, mas o pensamento de Lacan enquanto antifilosofia), mas de apreender a psicanálise enquanto evento, enquanto novidade para o pensamento. Esse é um ponto fundamental porque, além de especificar um lugar a partir do qual a psicanálise pode ser apreendida pela filosofia, também assinala para a psicanálise uma autonomia enquanto pensamento. Ela é, enquanto evento, um processo em devir, calcado em uma prática e na organização de suas operações e conformações, e há, desse ponto de vista e como em qualquer procedimento genérico (tomando aqui a psicanálise em sentido largo enquanto “evento”), uma autonomia a ser reconhecida. Porém, localizada a partir da filosofia, a psicanálise é para Badiou um evento no amor. E aquilo que a filosofia deve apreender a partir dela para engendrar uma nova figura da filosofia está ligado à natureza eventual do 2, da numericidade 2.

Já destacamos que Badiou busca conceituar uma visão do Dois que seja não estrutural, mas sim eventual. Mas o que é o Dois estrutural? Badiou o analisa por duas frentes diferentes. A primeira, propriamente filosófica, pode ser abordada a partir da figura do Dois presente na psicanálise (pré-lacianiana, sublinha Badiou) e no marxismo: o dois dos sexos e o dois das classes. Nessa visão, prossegue Badiou, a “questão central é sempre de saber como transformar o dois estrutural em dois eventual” (BADIOU, 2017, p.258, tradução nossa). Em outras palavras, nessa visão, o dois de certa forma já está na estrutura, é estrutural, ainda que na forma

de um conflito ou antagonismo. A questão é saber como se passa da simples estrutura para uma real ocorrência desse Dois, como liberar sua força eventual — amor e revolução, em psicanálise e marxismo, respectivamente. O dois eventual é aqui uma ocorrência de um Dois estrutural.

Todavia, a visão estrutural do Dois no fundo sempre propõe uma efetuação do Um, uma efetuação do Dois no modo do Um. A situação é Dois, o antagonismo estrutural (sexual ou de classe), e o ideal, a realização do Dois, é na verdade o Um enquanto efetivação, conflituosa e transformadora, do antagonismo latente. É preciso, segundo Badiou, explorar uma outra tese de que entre o dois estrutural e o dois eventual não há uma ligação essencial, pois na verdade a tese estrutural é ainda uma reminiscência do império do Um. E, de fato, como vimos acerca do procedimento genérico, será a partir da conta-por-um, da situação-Um, que deveremos pensar a ocorrência de um Dois puramente eventual, não estrutural, resultante da nomeação eventual.

A outra maneira de pensar o Dois estrutural é mais formal. Trata-se do Dois serial, ou muito simplesmente da montagem estrutural do Dois a partir de operações matemáticas, o que resulta no Dois ontológico. Há primeiramente o zero, ou, em termos ontológicos, o vazio. Após, a conta-por-um desse vazio, o conjunto  $\{0\}$ , que engendra o número 1. Mas nós podemos então nos perguntar quais são as partes do conjunto  $\{0\}$  — e elas são o próprio  $\{0\}$ , mas também o 0, o vazio que, como já vimos, é parte de qualquer conjunto. Temos aí o dois serial, ou mesmo o dois ontológico, como diz Badiou. Ele é formado em parte pela marca, em outra por sua unicidade. (BADIOU, 2017). Esse dois, Badiou propõe chamar de “estrutural”, “dualidade” ou “casal”, mas justamente enquanto ele é formado, no fundo, somente pela marca (vazio) e por sua remarca (Um). Também os demais números inteiros que se seguem (3,4,5...) são assim construídos: a partir do vazio. Ele não é um Dois eventual, já que é composto pela própria estruturação ontológica. Aqui também uma outra figura do Dois se faz necessária, e segundo Badiou é a psicanálise que permite a apreensão pela filosofia do Dois não estrutural que está em jogo no procedimento amoroso. A psicanálise permite uma visão “completamente nova” acerca do amor, diz Badiou, ao mesmo tempo em que afasta o inconsciente como novidade. Em outro momento, mais precisamente em *Verdade e Sujeito* (2017), ele, inclusive, destaca que diferentes filósofos lidaram com o inconsciente, como Platão, Schopenhauer e Kierkegaard, e que não seria propriamente uma novidade psicanalítica. (BADIOU, 2017).

Como apreender então esse Dois eventual? Vejamos então o modo como Badiou descreve um amor enquanto procedimento genérico. Seguindo a própria estrutura que delineamos no subcapítulo 1.4. do procedimento genérico em geral, o amor tem por evento um

encontro<sup>44</sup>, com toda a carga de acaso e contingência que sabidamente um verdadeiro encontro amoroso ocasiona na vida de um indivíduo. O que Badiou busca assinalar acerca do encontro é o que chama de “disjunção”, que segundo ele está em operação no encontro amoroso. A disjunção, no encontro, tem três características fundamentais:

- 1) Há duas posições da experiência: o encontro amoroso constitui duas posições distintas. Bem colocado, a experiência é uma só, será o processo amoroso enquanto tal, mas dentro dessa experiência existem duas posições, uma posição “homem” e outra posição “mulher” — demarcação estritamente nominalista, diz Badiou, nesse momento, sem qualquer distribuição empírica, biológica ou social. (BADIOU, 1992). Essas “posições” não existiriam antes do encontro amoroso, é o encontro enquanto tal que estabelece retroativamente a existência de duas posições em uma situação.
- 2) O ponto mais importante, essas duas posições são absolutamente disjuntas, o que quer dizer tanto que as duas posições não constituem uma partilha da experiência (a experiência não é a “mesma” para cada uma das posições) quanto que a experiência de cada uma não é uma experimentação da outra posição. Badiou é bastante enfático nesse ponto, **nada** da experiência é compartilhado ao mesmo tempo e igualmente por cada posição. Não há nada da experiência de um que faça parte da experiência do outro, não há uma zona de intersecção da experiência.

Será aqui que Badiou destacará que a psicanálise trouxe para a filosofia a possibilidade de “traçar a condição amorosa de forma absolutamente nova” (BADIOU, 2018b, p.136, tradução nossa). A disjunção é a projeção da não relação sexual nos indivíduos convocados pelo encontro amoroso. Bem entendido, no processo enquanto tal há um só sujeito, e não dois sujeitos diferentes. Mas, no indivíduo, o amor é uma ocorrência real da sexuação. A não relação sexual, o fato de que homem e mulher não são o um do Outro ou o outro do Um leva o amor para além das aporias de um saber

---

<sup>44</sup> Badiou destaca que Platão, em seu tempo, apreendeu do amor o “repentino”, o encontro e o acaso que está em jogo em todo procedimento genérico. Em outras palavras, o amor instruiu Platão acerca do caráter sempre aleatório do início do processo de uma verdade. (BADIOU, 1991).

sobre o outro sexo, ou de uma dialética entre os sexos. A disjunção é radical e o encontro amoroso projeta a experiência dessa disjunção na forma de um Dois:

Na retroação desse evento, nós podemos enunciar que duas posições, nem empíricas, nem biológicas, advieram: aquela do homem e aquela da mulher. O amor, é a efração do Um em duas posições, um Dois em efração do Um. Somente o amor o autoriza. Mas essas posições são totalmente disjuntas: nenhuma é redutível a ser o Outro do Outro. Elas não têm nada em comum: tudo, na experiência amorosa, é afeto a uma posição, de sorte que nenhum espaço de coincidência ou de intersecção está disposto entre as duas posições. E dessa disjunção onde se projeta a diferença sexual, não há verdade senão no amor. (BADIOU, 2018b, p.138, tradução nossa).

Esse encontro é também, como em qualquer evento, uma ocorrência do vazio, mas mais especificamente do vazio disjuntivo, como já desenvolvemos no subcapítulo 2.4. Esse vazio é o intervalo da não relação sexual, um vazio intervalar marcado originalmente no corpo dos indivíduos pelo desejo, mas que no encontro amoroso é convocado para fazer advir um processo sobre a assunção de uma ocorrência de um Dois. A disjunção opera, assim, de forma que ambas as posições são sexuadas na medida em que vão ser postas a trabalhar por um Dois, que não é a soma de cada uma. Somente no amor, prossegue Badiou, podemos falar de corpos efetivamente sexuados, pois fora do amor o que há é um corpo para cada indivíduo, autoerotizados pelo desejo, mas que não carregam, na falta de um encontro, qualquer marca do Dois. (BADIOU, 1992). Esse ponto é igualmente importante: a marca da sexuação fará nascer também o desejo, mas, enquanto circulação que permanece restrita entre o si, o Outro e o objeto-falta, o desejo não pode produzir qualquer verdade sobre a não relação.

É bastante relevante que Badiou apreenda na psicanálise a possibilidade de subtrair a questão do Dois de toda dialética do Mesmo e do Outro, dado que, em geral, a psicanálise está demasiado envolvida na análise dessa dialética a partir do desejo.<sup>45</sup> Retomarei essa questão adiante, mas, antes, destacaremos por fim o terceiro axioma da disjunção, que é:

---

<sup>45</sup> Em *The desire of psychoanalysis* (2020), Gabriel Tupinambá chama de “dialética estrutural” (nome proposto por Badiou) o “conjunto de pressuposições que acompanha a adoção irrestrita do significante como um modelo metapsicológico” (TUPINAMBÁ, 2020, p.163, tradução nossa), um modelo que conjuga estrutura linguística e dialética hegeliana, onde o conceito de Outro tem uma função primitiva, ou seja, indecomponível (podemos dizer axiomática), e argumenta que parte do que chama de “ideologia lacaniana” é a generalização desse modelo. As investigações de Tupinambá, que como vimos incluem uma perspectiva genérica da psicanálise, ecoam também essa proposta de Badiou de pensar modelos de pensamento diferentes da dialética estrutural em que, como diz o autor, as relações entre o Um e o Outro são privilegiadas — e isso por razões filosóficas bastante compreensíveis já que, desde Hegel, a alteridade é um conceito central — em face da relação entre Um e multiplicidade, que é, como já visto, a proposta central de Badiou.

- 3) Não há uma terceira posição: esse axioma é importante porque ele enuncia que não há uma posição de saber da disjunção. A disjunção opera no procedimento amoroso, mas este não constitui de forma alguma um saber da disjunção enquanto tal, o que ele faz é uma verdade da disjunção. Uma terceira posição, de onde a disjunção seria pronunciável ou reconhecível em si mesma, é a posição de um “anjo”, justamente uma posição fora da sexuação. Isso não é possível na experiência amorosa, onde ambas as posições são sexuadas. A disjunção é assim a lei da experiência enquanto operação de um Dois ao infinito.

A diferença sexual é o sítio do procedimento amoroso. Com efeito, durante a vida ordinária de um indivíduo, a diferença sexual é no mais das vezes mantida em indiferença, na beira do vazio, e isso por mais erotizada que seja a rotina particular do indivíduo, já que amor e desejo em Badiou devem ser vistos de pontos de vistas distintos. Apreendida pelo desejo, a não relação sexual permanece sempre na inefetividade do objeto-causa, não há procedimento-verdade, por mais que haja desejo ou satisfação pulsional. É na ocorrência de um encontro amoroso que haverá o advento do vazio da disjunção (e não de um objeto), em outras palavras, o encontro amoroso é uma ocorrência do vazio da não relação pela efração do Um pelo Dois, e então uma experiência ao infinito desse Dois.

Porém, como observado também na análise do procedimento genérico, o evento é indecidível, sua ocorrência não poderia se sustentar sem a nomeação. A disjunção, como qualquer ocorrência do vazio, deve ser fixada pela intervenção nomeante. Daí o papel das declarações de amor no procedimento amoroso, como forma de fixar o encontro e, portanto, a ocorrência da disjunção:

Qual é o vazio aqui convocado pela declaração de amor? É o vazio, in-sabido, da disjunção. A declaração de amor coloca em circulação na situação um vocábulo tirado do intervalo nulo que desjunta as posições homem e mulher. “Eu te amo” junta dois pronomes, “eu” e “tu”, que são injuntáveis na medida em que remetem à disjunção. A declaração fixa nominalmente o encontro como tendo por ser o vazio da disjunção. O Dois que amorosamente opera é propriamente o nome do disjunto apreendido em sua disjunção. (BADIOU, 1992, p.263, tradução nossa).

“Eu te amo” é realmente a mais comum e conhecida forma de declaração de amor, mas outras podem existir, principalmente para atenuar o impacto da disjunção implícita no “eu te amo”. “Gosto muito de você”, “você é importante para mim”, entre muitas outras também podem ser entendidas como nomeações do encontro amoroso. Apelidos carinhosos são, da

mesma maneira, outras formas de declaração do amor, como “vida”, “amor” etc. O interessante é que o uso de apelidos mostra bem essa condição de “retirados do vazio”, da função de fixação da ocorrência eventual através de elementos um tanto provisórios e contingentes.<sup>46</sup>

Um encontro que faz advir o vazio da disjunção, a fixação da disjunção pela declaração do amor e a experimentação de um mundo agora do ponto de vista de um Dois, formado pelo nome (a declaração) e o vazio da disjunção. Importante destacar que este Dois, tal como é o Dois do nome do evento, não tem substância própria, ou melhor, não é um ser do Dois que está em questão (um Dois que é, é o dois estrutural, propriamente ontológico, e não o eventual). Esse Dois é justamente o operador da investigação aleatória, o processo amoroso é um trabalho do Dois enquanto o indivíduo deverá experimentar e avaliar o mundo de uma posição radicalmente descentrada em relação a si mesmo, esse Dois não tem existência fora desse processo. E é assim que o encontro amoroso provoca um profundo deslocamento da posição solipsista ordinária do indivíduo, que é, então, convocado a reavaliar infinitamente seu mundo pelo Dois que a declaração de amor institui. É bastante notável que o processo amoroso seja acentuadamente marcado pela ocorrência de decisões. Morar juntos ou não, hábitos incompatíveis ou compatíveis, expectativas futuras, idiossincrasias e gostos pessoais, como também a sempre candente questão de continuar ou terminar, o amor é a experiência da fidelidade à ocorrência do Dois fixada pelas declarações de amor (que podem requerer ser reiteradas por diversas vezes, inclusive).

Mas atenção: essa cena do Dois não é um ser do Dois, o qual supõe o três. Essa cena do Dois é um trabalho, um processo. Ela não existe senão como trajeto na situação, sob a suposição de que há o Dois. O Dois é o operador hipotético, o operador da investigação aleatória, de um tal trabalho, ou de um tal trajeto. (BADIOU, 2009, p. 94, tradução nossa).

Foi a psicanálise que evidenciou, para Badiou, o caráter eventual do Dois, ou, em outras palavras, que o Dois deve ser pensado enquanto um exercício, enquanto um processo, e não somente como um antagonismo ou dualismo estrutural. Isso enseja uma nova forma de pensamento ou de exercício do Dois, que Badiou diferencia da dialética “ordinária” e que tem efeitos importantes no pensar o processo político, por exemplo, que terá como objetivo não mais a ocorrência estrutural do dualismo na forma clássica da revolução, mas de um processo

---

<sup>46</sup> Essa questão é explorada por Alenka Zupančič no livro *What's sex?* (2017), em que a autora, explorando as diferenças entre Badiou e Lacan, afirma que o “novo significante” que nomeia o amor serve justamente para evitar que o encontro amoroso desapareça no Real da não relação, mantendo ativa a mínima diferença que o amor convoca. (ZUPANČIČ, 2017).

que “a partir de seu evento fundador, tende a delimitar o indelimitável, a fazer existir como múltiplo pessoas cuja língua estabelecida não pode nem apreender nem a comunidade nem o interesse”<sup>47</sup> (BADIOU, 1991, p.56-57). O fundamental não é a ocorrência (sempre ao acaso e fugaz), mas a persistência interveniente, o exercício do Dois. Esse Dois é absoluto pois se diferencia da dualidade, em que é possível discernir entre dois termos (as duas classes, os dois sexos) que formam a dupla. Ao contrário, o Dois eventual indiscerne na situação os elementos que compõem a verdade em devir pelo puro efeito de escolha, pela conexão sem marca dos elementos da situação com o nome do evento. Daí que Badiou aproxima esse Dois também da “escolha pura” e do exercício da liberdade (BADIOU, 1992), como vimos no subcapítulo 1.4 acerca do sujeito fiel.

Em verdade, trata-se de uma apropriação bastante particular do “não há relação sexual” de Lacan, uma das inflexões, como vimos, dos matemas lacanianos que instruiu a nova figura da relação Ser, Sujeito e Verdade. De certa forma, transforma uma noção que normalmente é tida como um impedimento ou limite em algo que deve ser experimentado, que instaura um processo-verdade, de onde que, por mais que tenha sua inspiração lacaniana, à primeira vista não parece ser exatamente compatível com os desenvolvimentos de Lacan. Como exploramos no capítulo anterior, no seminário *...ou pior* Lacan argumenta em prol da impossibilidade lógica do Dois, de sorte que, ainda que Badiou esteja falando de um Dois não lógico, ou em suas palavras, não estrutural, ainda assim o pensamento lacaniano tende a enxergar o Dois como impossibilidade imanente. Talvez não seja, então, o caso de buscar uma estrita compatibilidade nesse ponto, mas um momento de invenção e proposição por Badiou diante daquilo posto por Lacan.

É fundamental para Badiou, ainda quanto ao processo amoroso, diferenciar amor e desejo, na medida em que ambos atravessam a sexuação dos corpos mas não se confundem, o que talvez seja algo um tanto intuitivo. Como já dissemos no subcapítulo anterior acerca da relação entre psicanálise e ciência, Badiou não nega ou pretende modificar as formulações lacanianas acerca do desejo e da sexuação. Tanto é assim que, para Badiou, o “não há relação sexual” de Lacan nomeia também o vazio da disjunção, que nas fórmulas de sexuação é analisado a partir do desejo e da castração. Isso porque, do ponto de vista do desejo, a não relação sexual faz aparecer o vazio da disjunção através de um objeto que o corpo deveria ser

---

<sup>47</sup> Em *Verdade e Sujeito* (2017), Badiou diz que um dos pontos que reuniu Marx e Freud foi a noção de que o pensamento deve partir das inconsistências de uma situação (excluídos e perturbações sociais de um lado, sonhos, sintomas e repetições do outro), o que reflete um tanto na noção de sítio. (BADIOU, 2017).

o portador, objeto diante do qual, diz Badiou, “o sujeito, no quadro fantasmático, advém à sua própria desapareição” (BADIOU, 1992, p. 265, tradução nossa). Assim, o desejo passa pela sexuação dos corpos enquanto neles opera como causa o objeto perdido, vazio da disjunção sexual, a partir do que é possível apreender a lógica da castração, ou do falo, enquanto algo-do-Um. É por ter um objeto como causa que o desejo, segundo Badiou, ainda tem qualquer coisa do Um e está ordenado segundo as dialéticas do Mesmo e do Outro. O amor, por sua vez, não tem como causa o objeto de desejo. No amor, o vazio da disjunção sexual é projetado nos corpos, constituídos pelo encontro e pela declaração, por um Dois que faz verdade da disjunção, sem aboli-la, o que é importante. O Dois em ação no amor não é uma supressão da disjunção sexual, ele não faz “acontecer” a relação entre os dois sexos. Essa seria justamente a visão romântica ou fusional do amor que Badiou diz claramente que deve ser ultrapassada, e para isso a psicanálise nos dá os fundamentos. É uma projeção do Dois enquanto tal, não estrutural, como processo de criação de uma verdade da disjunção. Aqui vemos mais claramente o que Badiou pretendia quando dizia que as fórmulas da sexuação devem ser suplementadas por uma visão genérica do amor. Não está em causa a alteração ou transformação das fórmulas da sexuação, mas sim sua suplementação por outra que opere elementos em comum, porém de forma deslocada. Voltaremos a isso adiante.

Por fim, existe no procedimento amoroso o que Badiou chama de “conflito sexuado de saberes”. Como também vimos no subcapítulo 1.4 uma verdade é produzida de forma in-sabida, ela é a consequência da investigação do procedimento fiel em face dos saberes da situação, e que procede sob a hipótese do ter tido lugar de um evento, verdade em devir. Obviamente, o mesmo se dá no procedimento amoroso, mas como se dá esse trajeto nesse caso em particular, com relação ao saber? O que “se sabe” em um procedimento amoroso? Isso é importante pois o procedimento amoroso produz uma verdade sobre a situação, justamente uma verdade da disjunção, não há portanto uma verdade individual do amor. O amor não é a produção de uma verdade sobre si, ou mesmo sobre o Outro, mas de uma verdade sobre a situação amorosa. Pelo que o Dois em operação na investigação se projeta também nas posições que compõem a situação amorosa, como visto. Há uma posição “homem” e uma posição “mulher”, posições sexuadas que irão compor a trama, sempre conflituosa, da investigação amorosa. Para definir essas posições —não se trata de identificações de nenhum tipo, biológicas ou sociais, mas de posições decorrentes da sexuação do indivíduo enquanto partes de uma situação amorosa — Badiou irá descrever as funções que operam no procedimento amoroso:

- Uma função de errância, de aléa, de viagem ao acaso na situação, que suporta a articulação do Dois e do infinito. Função que expõe a suposição do Dois à apresentação infinita do mundo;
- uma função de imobilidade, que guarda, que detém a nomenclatura primeira, que assegura que essa nomenclatura do evento-encontro não seja engolida com o evento ele-mesmo;
- uma função de imperativo: continuar sempre, mesmo na separação. Manter que a ausência ela-mesma seja um modo de continuação;
- uma função de narrativa, que inscreve gradualmente, por um espécie de arquivamento, o devir-verdade da errância. (BADIOU, 1992, p. 167, tradução nossa).

O agrupamento da dupla de funções<sup>48</sup> imperativo e imobilidade definirá, de forma axiomática, diz Badiou, a posição homem, o mesmo acontecendo com “mulher”, que será definida pela dupla errância e narrativa. Não se trata aqui de uma definição do gênero, mas das posições sexuadas que o amor engaja para produção de uma verdade sobre a disjunção. A posição homem — “que não faz nada, eu quero dizer nada de aparente para e em nome do amor, pois que ele tem que aquilo que tem valor uma vez pode bem continuar a ter valor sem se reatestar” (BADIOU, 1992, p.268, tradução nossa) — pode perfeitamente ser ocupada na situação amorosa por uma pessoa de gênero feminino, enquanto que um homem pode ocupar a posição mulher — “que faz viajar o amor, e deseja que sua palavra se reitere e se renove” (BADIOU, 1992, p.268, tradução nossa) —, como também em um casal homossexual de qualquer tipo há uma posição “homem” e “mulher”. A questão é que a construção de uma verdade sobre a situação amorosa engaja os indivíduos em uma criação conjunta, complexa e infinita, e essa construção se faz em face de posições que são necessariamente disjuntas. Continuar, parar, manter-se fiel ao que ocorreu sem necessidade de renovação, renovar sempre para que aquilo que foi vivido não se perca, tais posições em conflito tramam no saber a verdade in-sabida em devir.

Essa situação faz do amor uma experiência necessariamente fadada ao mal-entendido. Como já dissemos, o encontro amoroso não suscita nenhum conhecimento do outro, ou a partilha de um conhecimento em comum. O conflito de saberes é, segundo Badiou, inerente e constituinte, durante o procedimento amoroso não advém qualquer saber sobre o outro, principalmente sobre o outro sexo. A famosa “guerra entre os sexos” não tem lugar senão no procedimento amoroso, enquanto processo de vivificação do vazio da disjunção. Essa é uma situação que traz, bem sabemos, profundas angústias para quem experimenta um amor, muitas

---

<sup>48</sup> Em *A escritura do genérico: Samuel Beckett*, texto também disponível em *Conditions* (1992), Badiou diz que todo procedimento genérico é tramado na singularidade dessas quatro funções. (BADIOU, 1992). Cremos que isso é mais notável ainda especificamente na política.

vezes levando a ações violentas e mesmo mortais. É que o conflito de saberes é inexpiável, e a verdade permanece sempre in-sabida para os amantes.

Aquilo que na posição homem e na posição mulher advém ao saber como saber da disjunção permanece ele próprio disjunto, pois é tramado a partir mesmo do real da disjunção. Haverá, sim, saberes verídicos sobre a situação, mas esses próprios saberes são disjuntos. Formalmente, diz Badiou, é possível representar essa disjunção na instância do Dois. Isso quer dizer que o saber da disjunção pura — ou seja, não os saberes produzidos pela investigação amorosa, que permanecem disjuntos, mas o saber da disjunção enquanto disjunção — é apreensível, mas também de tal forma que a disjunção ali se projeta. Não é um saber sobre a disjunção, que já vimos iria requerer uma terceira posição na experiência, a de um anjo. Esse é um saber antecipatório sobre o que terá sido a disjunção, vista a partir do forçamento fiel da verdade em devir. A posição homem e a posição mulher disjuntam dois enunciados igualmente verídicos sobre a disjunção, enquanto articulação do Dois e do vazio:

A posição “homem” sustenta a divisão do Dois, esse entre-dois onde se fixa o vazio da disjunção. A posição “mulher” sustenta que o Dois perdura na errância. Eu tenho a ocasião de avançar a fórmula seguinte: o saber do homem ordena os julgamentos ao **nada** do Dois. O saber da mulher a **nada senão** ao Dois. Nós poderíamos dizer assim, a sexuação dos saberes do amor disjuntam:

- 1) o enunciado verídico masculino seguinte: “o que terá sido verdade é que dois nós fomos e não um”;
- 2) o enunciado feminino, não menos verídico, que eis aqui: “o que terá sido verdade é que dois nós fomos, e de outra forma nós não fomos”.<sup>49</sup> (BADIOU, 1992, p. 269, grifos do autor, tradução nossa).

O enunciado feminino visa o ser da disjunção, ele pretende sustentar o amor em sua destinação ontológica como um ser do Dois, enquanto que o enunciado masculino visa a disjunção de uma perspectiva lógica, na qualidade de efração do Um. A trama dessas posições produz, na forma antecipante de um saber da disjunção, no futuro anterior de um sujeito, uma verdade amorosa.

Ana Laura Prates Pacheco, em seu texto *Para sempre é sempre por um triz* (2015), se engaja no texto/entrevista de Badiou *Elogio ao amor* (2013), destacando como os desenvolvimentos do autor acerca do amor “seguro” contemporâneo — ou seja, um ideal de

---

<sup>49</sup> A indiscernibilidade entre analista e analisando que Gabriel Tupinambá trabalha em *The Desire of Psychoanalysis* (2020), comentada no subcapítulo 3.1, pode ser vista também desse ponto de vista: uma análise é um procedimento em que “dois eles foram, e de outra forma eles não foram” (BADIOU, 1992, p.269, tradução nossa).

amor que pretende afastar as contingências do encontro amoroso — estão em sintonia com as perspectivas de Lacan acerca do amor a partir dos anos 70, como no seminário 21, *Les non-dupes errent*, onde este último afirma que o amor nada mais é que um dizer, enquanto acontecimento. Ao final de seu texto, Prates Pacheco, ao analisar as afirmações de Badiou acerca do trabalho do Dois, da relação entre o encontro contingente e o processo de experimentação e criação do amor, afirma que “esse trabalho só se sustenta pela inclusão da meia-verdade que aponta para o triz que faz parte do amor” (PACHECO, 2015, p.39).

Esta afirmação da “inclusão da meia-verdade” não está mesmo longe dos desenvolvimentos de Badiou, mas, como exploramos anteriormente, não se trata para ele de uma meia-verdade, mas de uma pouca-verdade, do pouco de uma verdade que recai em um saber. Em outras palavras, para Badiou não se trata tanto de que o encontro contingente do amor se sustente em um impossível, o da não relação sexual, de tal forma que a verdade da relação amorosa é essa não relação in-sabida pelos amantes. O “triz” que nunca chega a ser alcançado enquanto tal. Antes, essa não relação se projeta na forma de um Dois que produzirá uma verdade in-sabida pelos amantes. Essa verdade é pouco-dita por eles, pelo infinito que ela é, mas ela não é somente a castração que o amor vem suplementar, o amor produz, como resultado mesmo de sua “construção persistente”, nas palavras de Badiou que Prates Pacheco destaca, uma nova verdade. Não por outra razão a autora afirma que “apostar no ‘novo amor’ sabendo que não há garantias, eis o desafio do percurso analítico” (PACHECO, 2015, p.39). Mas não há, para Badiou, o “triz” que permanece sempre em falta para entrarmos no “para sempre” — em um procedimento genérico nós entramos em um processo que é eterno enquanto dura, um encontro amoroso é literalmente o encontro do acaso com a eternidade.

Por fim, o inominável no procedimento amoroso é, para Badiou, a *jouissance*, o que está bastante alinhado com os desenvolvimentos psicanalíticos de Lacan. A diferença é, como já pontuamos, que Badiou não trabalha ou desenvolve a ideia de que a *jouissance* tenha relação com qualquer procedimento genérico, independente das condições. Existem, como vimos, inomináveis próprios para cada condição e que possuem relação com as especificidades daquele procedimento. Mas, no amor, a *jouissance*<sup>50</sup> aparece como aquilo que não pode ser forçado e que, portanto, faz marca da impotência de uma verdade amorosa, a abertura de um novo tempo que corre em exceção às repetições cotidianas.

---

<sup>50</sup> Em *Teoria axiomática do sujeito* (2019), Badiou retifica esse entendimento e afirma que o inominável (que naquele texto é desenvolvido em torno da ideia de um ponto “neutro”, que o procedimento genérico não consegue mobilizar) é o sexo, o sexo enquanto tal. (BADIOU, 2019, p.340).

Essa visão do amor enquanto procedimento genérico desenhada por Badiou pode ser, acreditamos, um ponto complementar importante para os debates (e embates) da psicanálise com a questão queer ou das identidades sexuais. Se por vezes a psicanálise é tida por falocêntrica ou binária, a noção de que o amor é uma ocorrência, em um processo-verdade, da não relação sexual na forma de um Dois traz novas bases para destacarmos a relevância de se pensar a diferença sexual, não enquanto biologismo e nem mesmo como reflexo da estrutura significante/falante, mas também como ocorrência eventual de uma disjunção que leva o indivíduo à experimentação de sua capacidade de sujeito. O “apagamento” da diferença sexual teria, assim, o efeito deletério de fazer desaparecer aquela que é a marca corporal contingente que um amor mobiliza para a construção de uma verdade em devir. Entendamos bem: o importante não é a diferença de gênero em si mesma, que, fora do amor, permanece inefetiva enquanto diferença biológica contingente. O que se perde é a projeção dessa diferença que o encontro amoroso proporciona enquanto o Dois de uma verdade em devir, inclusive quanto aos efeitos de profundo deslocamento dos desejos e idiosincrasias dos indivíduos. Se o desejo é movido por pulsões narcísicas, o amor é, diz Badiou, o comunismo mínimo, a experiência mais íntima do além de si mesmo, do engajamento em um processo que ultrapassa a mera individualidade. E fora dessas experiências não há propriamente um sujeito.

A função fálica não perderia nada de sua importância para pensar as vicissitudes do desejo, do gozo e da não relação sexual, mas poderia ser suplementada com uma visão acerca da experimentação da não relação a partir do amor. Não se trataria então de apontar para o furo ou a castração — o que permanece válido em sua estrutura própria —, mas também para aquilo cuja ocorrência é necessária para qualquer procedimento genérico, na qualidade de construção de uma verdade sobre a situação. O amor enquanto exercício do Dois ensina o que é o processo, sempre arriscado, de assumir o trabalho fiel de uma nomeação interveniente, necessário para que possa advir qualquer verdade de uma situação.

Nesse ponto, gostaríamos de destacar uma afirmação que Badiou faz, bastante lateral e pouco desenvolvida<sup>51</sup>, de que a psicanálise é uma “ficção de amor”: a psicanálise monta uma cena do amor, e “ela não ‘monta’ um amor senão para desmontar” (BADIOU, 2017, p.141, tradução nossa). Essa dimensão ficcional faz uma certa alusão a um caráter artificial<sup>52</sup> do

<sup>51</sup> Em *Conditions* (1992), Badiou afirma que a relação entre o seu desenvolvimento filosófico da noção de amor e aquela em jogo na psicanálise resta problemática, mas que sua regra latente de coerência interna é: “faça de forma que sua categoria filosófica, tão particular que ela possa ser, permaneça compatível com o conceito analítico” (BADIOU, 1992, p.255, tradução nossa). Os detalhes, no entanto, demandam desenvolvimento, assinala o filósofo.

<sup>52</sup> No texto *Para uma estética da cura analítica* (ESCOLA LETRA FREUDIANA, 2004), Badiou aponta também para esse caráter artificial da análise: “Não se pode criar o que quer que seja de modo natural. É preciso uma

procedimento psicanalítico, uma montagem, um espaço artificial para experimentação do amor. O que reflete, inclusive e de forma bastante curiosa, uma possível faceta científica da psicanálise: o isolamento e a criação de um espaço artificial de testes e experimentações, tal como na ciência, mas, nesse caso, uma experiência sobre o real da não relação.

O desenvolvimento dessa noção da análise enquanto amor artificial a partir da estrutura clínica demandaria o levantamento de diversos pontos complexos. Qual o papel, exatamente, do encontro? Ele tem de fato alguma relação com o trauma? A analogia entre trauma e evento é possível?<sup>53</sup> Como se compensa a falta de nomeação do evento, de declarações amorosas, já que uma declaração de amor internamente a uma análise é algo bastante problemático, para dizer o mínimo? O pagamento tem uma função essencial nessa “montagem”?<sup>54</sup> Qual a relação entre a forma com que Badiou desenvolve a noção de amor e o amor transferencial implicado na análise? O que exatamente é amor ou é ciência em uma análise? Estas e outras questões podem ser objeto de investigações futuras, mas o que parece se evidenciar desde já é que a “montagem” da análise se dá em uma complexa articulação entre desejo e amor. De fato, nas palavras de Badiou e como destacamos acima, o desejo passa pelo amor “como um camelo em um buraco de agulha” (BADIOU, 1992, p.265, tradução nossa). O desejo, enquanto estruturado a partir do objeto, não pode fundar um pensamento do Dois eventual, pelo que: “o passe do amor no desejo, do qual eu já pontei mais acima a difícil dialética, dirá-se assim: fazer passar o heterossexual do amor no homossexual do desejo” (BADIOU, 1992, p.271, tradução nossa).

Podemos pensar então que, montada fundamentalmente pela estrutura do objeto-causa de desejo, no jogo da transferência, a análise gradualmente tem de passar pelos embaraços do amor, da angústia da aproximação do Real da disjunção, de forma que ao final haja uma demonstração de sua própria condição de possibilidade, de que uma verdade somente possa vir a ser pela assunção do risco de um trajeto do Dois. Isso faria da análise uma espécie de método artificial ou controlado de um procedimento genérico “real”, de feições tanto científicas quanto amorosas, uma tensão entre a literalidade formal do matema e a pura decisão fundada no Dois. Lembremos que, no exame que Badiou faz do ato analítico, o processo é guiado precisamente

---

situação artificial. Só se pode obter uma vitória sobre a perda dentro de condições artificiais. Compreendemos assim por que a situação da cura analítica é, efetivamente, uma situação artificial, tão artificial quanto um poema. E isso não é uma falha, mas uma necessidade.” (ESCOLA LETRA FREUDIANA, 2004, p.240).

<sup>53</sup> Tal como propõe Paulo Marcos Rona em *O significante, o conjunto e o número* (2012): “De outro ponto de vista, aquilo que Badiou isola como evento, como possível realização de uma situação eventual, é forte candidato à categoria de trauma, psicanaliticamente falando.” (RONA, 2012, p.167).

<sup>54</sup> Os desenvolvimentos de Gabriel Tupinambá em *The desire of psychoanalysis* (2020) acerca das condições de possibilidade que permitem estabelecer uma diferença entre a fala em geral e a fala em análise, entre elas o pagamento, apontam também para o caráter artificial do procedimento analítico. (TUPINAMBÁ, 2020).

pela tensão entre um desejo de formalização e a circunscrição de um lugar de uma decisão/corte. A análise seria, assim, uma demonstração, através de um amor artificial, da capacidade do indivíduo de ser parte-sujeito de um procedimento genérico enquanto trajeto de um Dois.

A análise vista como travessia complexa entre amor e desejo, a decepção do desejo como formalização retroativa da necessidade da assunção de um risco do Dois, faz com que possamos pensar se uma das consequências fundamentais da análise não seria justamente a de fazer cindir a fórmula fálica  $\varphi(x)$  da função genérica ou função de humanidade  $H(X)$ . Se Badiou diz que a função fálica tem de ser suplementada pela função genérica, talvez o mérito de uma análise seja fazer cindir a função fálica, enquanto operadora do desejo, da função genérica. Isso é algo que se torna ainda mais evidente quando Badiou conceitua uma outra faceta fundamental do amor, enquanto garantidor da universalidade das verdades.

Definamos, primeiro, a função de humanidade. “Humanidade” será, para Badiou, aquilo que dá suporte aos procedimentos genéricos dos quatro tipos — ciência, política, amor e arte. Não há humanidade senão na ocorrência de um destes procedimentos:

A humanidade é então atestada se e somente se há política (emancipatória), ciência (conceitual), arte (criadora) ou amor (não reduzido ao misto de uma sentimentalidade e de uma sexualidade). A humanidade é aquilo que **sustenta** a singularidade infinita das verdades que se inscrevem nesses tipos. A humanidade é o corpo historial das verdades. (BADIOU, 1992, p. 259, grifo do autor, tradução nossa).

Ela faz nó desses procedimentos, ao que voltaremos logo adiante. A função de humanidade é então notada  $H(x)$ . O termo “H”, a “humanidade”, é um misto virtual dos quatro tipos de procedimento, ou seja, uma potência para procedimentos genéricos (e portanto para verdades), e o termo “x” é um humano numenal, ele representa aquilo que pode fazer suporte para ao menos um procedimento genérico. Badiou diz que se um termo  $x$  está ativo, quer dizer que há um procedimento genérico e, logo, ele está ativo enquanto um sujeito, atestando que a função de humanidade existe. Essa fórmula implica que os termos  $x$  são o domínio virtual da função da humanidade, mas a existência dessa função não é verificada senão se  $x$  é ativado enquanto sujeito de um procedimento genérico. A própria existência da função, e por conseguinte da humanidade, está suspensa aos eventos iniciadores de verdades, como também que um elemento  $x$  opere enquanto sujeito fiel do evento.

Essa fórmula implica ainda, prossegue Badiou, que “uma verdade vale para **todo** seu corpo historial” (BADIOU, 1992, p.259, tradução nossa) e dessa forma uma verdade atesta que há somente uma humanidade para aquela situação. Uma vez que para a função de

humanidade os termos  $x$  não possuem qualquer diferenciação senão enquanto são ativados por um evento, a função de humanidade é indiferente aos termos de  $x$  que não são acionados, atestando assim, em torção, a unicidade da humanidade. Ela atesta, por indiferença, a homogeneidade dos termos  $x$  quaisquer enquanto inativados pela função. As verdades atestam a unicidade da humanidade enquanto seus procedimentos são subtraídos a toda posição particular, o que quer dizer que uma verdade é transposicional, ela ao mesmo tempo atesta a sua universalidade e a unicidade da humanidade. É por indiferença às diferenças particulares que uma verdade é universal, um procedimento verdade trança, em meio às particularidades que são o material mesmo de seu trajeto, uma verdade da situação que, enquanto genérica, resta irreduzível a essas mesmas particularidades.

O amor é então, segundo Badiou, um procedimento genérico exemplar quanto à universalidade das verdades. Lembremos primeiramente que o encontro e a declaração de amor constituem duas posições distintas. Mas essas posições não constituem duas situações distintas, sim uma só situação, na qual a disjunção irá operar enquanto uma lei para aquela situação. O Dois não é um ser da situação, mas a sua lei, o operador do percurso fiel. Essa lei é para toda a humanidade, na medida em que qualquer  $x$  que seja acionado para aquele procedimento genérico estará igualmente submetido à mesma lei enquanto parte de uma mesma situação:

Uma vez que ele porta o Dois, o amor é garantidor, um dos garantidores da universalidade: ele nos assegura que não há senão uma situação para o múltiplo humano, e não várias totalidades sexuadas fechadas, tais como raciais ou comunitárias. Então, indiretamente, o amor porta testemunho sobre inexistência de totalidades do gênero nacional, familiar etc., pois a disjunção não atravessa totalidades disjuntas, mas faz aparecer os conflitos ou as disjunções internas à Uma-situação. (BADIOU, 2018b, p.166, tradução nossa).

Tudo aquilo que compõe um procedimento amoroso pertence a uma mesma situação, o que demonstra a unicidade de seu corpo historial e, portanto, da humanidade. A função paradigmática do amor nesse ponto se sustenta no fato de que ele opera diretamente sobre a disjunção. Ao fazer verdade da disjunção, ao demonstrar que a disjunção enquanto operação — e todo procedimento genérico requer uma disjunção, ou seja, um exercício do Dois — engaja uma humanidade de forma indistinta, o amor atesta a universalidade das verdades.

Daí que, segundo Badiou, onde não há amor, a universalidade das verdades está ameaçada. Uma vez que o amor é um procedimento que demonstra de forma exemplar a travessia das diferenças sob uma lei da disjunção, a sua ausência tende a fazer com que as

comunidades permaneçam fechadas em si mesmas. Não se fala aqui do amor enquanto “sentimento” ou “amor ao próximo”, mas enquanto processo que desregra as diferenças em vista de uma verdade genérica. É notoriamente reconhecível na literatura ou na cultura popular essa característica do amor. Pensemos no filme *Titanic* (1997), em que o homem de classe mais baixa se apaixona por uma mulher de classe alta<sup>56</sup>; *Pocahontas* (1995), da Disney, que trata literalmente do “encontro de dois mundos” que, através do amor, passam a fazer parte de uma mesma situação; na obra *Romeu e Julieta*, com o encontro de dois amantes irremediavelmente separados pela rivalidade entre famílias — são inúmeros os exemplos de histórias que demonstram o caráter transversal que um procedimento amoroso tem com relação às diferenças comunitárias. Essa é a dimensão “a-social” do amor, sua tendência a persistir na disjunção enquanto lei de uma situação, a despeito das diferenças que nesta se apresentam.

O amor, desse ponto de vista, se mostra antagônico à noção de família. Isso é até bastante reconhecido na cultura em geral, e talvez *Romeu e Julieta* seja o caso mais evidente. Uma vez que só há uma situação para o processo amoroso, ou seja, uma só humanidade, ele atesta a superficialidade das pretensas unidades familiares. Não se trata, importante remarcar, de opor ao amor restritivo familiar um amor abrangente, “por todos” ou por toda a humanidade. É somente em processo que o amor revela a unicidade da humanidade, sua capacidade genérica. Esse é um ponto que tem uma interessante relação com a psicanálise, que está bastante associada ao mal-estar na família burguesa, com a progressiva transformação dos laços familiares diante dos processos que acentuavam a autonomia individual e as relações extrafamiliares (de emprego, nação, Estado, Partido etc.). Mas a análise enquanto “amor artificial” demonstra que um indivíduo só experimenta a si mesmo enquanto sujeito em descentramento daquilo que compõe sua individualidade e mundo particular, guiado pela possibilidade de criar qualquer coisa que tenha valor universal.

No texto *O amor e a (re)invenção da vida no contemporâneo: Lacan com Badiou* (2019) Rebeca Espinoza Cruz Amaral e Rogério Robbe Quintella apontam também para como as transformações nas relações familiares ensejam modificações no laço social e, logo, no modo como os indivíduos lidam com a experiência amorosa, inserindo a psicanálise nesse contexto. Para os autores, o declínio da função paterna tem causado um fortalecimento das

---

<sup>56</sup> O interessante deste exemplo é que a morte de um dos amantes ocorre sem que o amor seja de fato colocado à prova do exercício do Dois. O que teria acontecido com esse amor caso o navio atracasse e a diferença de classes tivesse de ser realmente enfrentada?

posições narcísicas e da busca por satisfação pulsional imediata, o que implicaria em formações amorosas fugazes e efêmeras, com indivíduos pouco dispostos a insistir em relações duradouras. Diante disso, destacam que Badiou em seu *Elogio do amor* propõe exatamente que o amor seja uma experiência contrária à tendência narcísica ou individualista atual, na medida em que um encontro amoroso requer necessariamente uma reinvenção da vida, agora vivida sob o ponto de vista do Dois que o amor convoca e demanda que seja sustentado. De onde que, para os autores, o amor em psicanálise, como em Badiou, também é a busca por uma invenção, em contrapelo às repetições, de uma vida reinventada a partir de uma construção em comum.

Ressaltar um pouco mais o amor enquanto processo, através de uma teoria tão bem formulada como já o é na psicanálise a do desejo<sup>57</sup>, possibilita também estabelecer uma outra frente de diálogo com distintas correntes de pensamento que colocaram a sexualidade no centro do debate público e mesmo do acadêmico em geral. No *Segundo manifesto pela filosofia* (2009), Badiou afirma que atualmente o amor se encontra “encurralado entre uma concepção contratual da família e uma concepção libertina da sexualidade” (BADIOU, 2009, p.112), ou seja, junto aos pactos familiares que desde sempre sustentaram os privilégios e as posições sociais, falamos cada vez mais sobre a sexualidade, sobre seu exercício saudável como parte constituinte da liberdade individual, sobre as afetações que ela causa aos sujeitos e suas práticas. Badiou afirma que, sob a injunção do Capital, a diferença sexual tende a ser cada vez mais “desnudada” ou discutida, porém justamente enquanto meio de escamotear a disjunção radical do amor. Quanto mais se detalha, se descreve ou se discute “o papel de um homem” ou “o papel de uma mulher”, as excentricidades dos desejos e das pulsões e a liberdade sexual — ou mesmo quanto mais se assegura a liberdade de exercer uma sexualidade “sem diferenças” —, mais a disjunção radical que o amor convoca é desmobilizada ou desacreditada. O que repercute é que a própria existência da sexualidade comprova que não há verdades. Há somente posições subjetivas, individuais, que buscam acomodar o indivíduo

---

<sup>57</sup> Sobre certa ausência de um conceito propriamente dito de amor em Lacan, Amaral e Quintella trazem uma interessante nota de rodapé no já citado texto *O amor e a (re)invenção do contemporâneo: Lacan com Badiou* (2019): “No que concerne à obra de Lacan, Borges e Abramovich (2011) destacam que ao contrário de outras noções que foram objeto das construções teóricas desse autor, em relação ao amor, não há nela uma escrita lógica no sentido de uma formalização deste como conceito ou escrita. Essas autoras afirmam, então, assim como faz Allouch (2010), que Lacan recorre a estratégias surpreendentes para falar sobre o amor, fazendo suas elucubrações por meio da Literatura, da poesia, dos mitos e das artes em geral, e, com isso, proliferando ditos, adjetivações e fórmulas que passam como aforismos. Entretanto, tais adjetivações acabam por nos atordoar, pois são compostas de ‘ditos carregados de ambiguidade, fórmulas enigmáticas, semidizeres que cortam qualquer possibilidade de um pensamento unívoco quanto ao amor’ (BORGES; ABRAMOVICH, 2011, p.8).” (AMARAL; QUINTELLA, 2019, p.3). Badiou, ao contrário, como vimos, desenvolve consistentemente para ele o que é o amor enquanto procedimento genérico ou — o que é o mesmo em outras palavras — enquanto produtor de verdades.

a suas pulsões sexuais. É a sexualidade enquanto tal que comprova a inexistência do universal. Qualquer posição que se pretenda universal é imediatamente desacreditada.

O que não é inteiramente falso, na medida em que uma posição, enquanto tal, não pode mesmo ser diretamente universalizada. Porém, o que o amor demonstra é que uma posição não será universal senão na medida em que ela se subtrai às diferenças particulares ao se apoiar em uma exceção, cujo valor é, ao menos virtualmente, para toda a humanidade. E uma exceção opera necessariamente sob uma lei de disjunção.<sup>58</sup>

A psicanálise, quando insiste sobre a diferença sexual, não estaria tentando precisamente trabalhar em cima desse ponto, na capacidade genérica e, portanto, universal da humanidade? Há toda uma tensão na psicanálise enquanto ela trabalha, de um lado, através da revelação do papel organizativo do falo no desejo, nas identificações, nas relações de poder, no desvelamento dos papéis sociais e das opressões que essa estrutura organiza, mas, de outro lado e ao mesmo tempo, insiste na diferença sexual enquanto um real irreduzível, o pivô de qualquer coisa que não pode ser simplesmente descartada ou superada. É nesse ponto que uma suplementação da função fálica por uma outra função, a função de humanidade, junto de uma nova visão acerca do Dois, não mais estrutural mas sim eventual, pode adicionar elementos importantes.

Há inclusive um último desenvolvimento de Badiou acerca disso. A partir do amor, a posição mulher se relaciona de forma singular com a função de humanidade. Lugar comum, diz Badiou, que fala da ligação entre mulher e amor, a ser atravessado para que se evidencie o que a posição mulher pode sustentar enquanto universal. É que para a posição mulher, a função de humanidade não terá um valor senão na medida em que o procedimento genérico de tipo amoroso exista. Em outros termos, se a função de humanidade é um nó dos quatro tipos de procedimento genérico, a subtração do amor, para a posição mulher, faz com que a função de humanidade perca seu valor genérico em todos os demais tipos de procedimentos genéricos:

Que um termo  $x$ , virtualidade numenal do humano, e qualquer que seja seu sexo empírico, não ative a função de humanidade senão sob a condição de uma tal prova, nós colocaremos que ele é mulher. Assim “mulher” é aquela (ou aquele) para quem a subtração do amor **desvaloriza**  $H(x)$  em seus outros tipos: a ciência, a política e a arte. Ao contrário, a existência do amor desdobra virtualmente  $H(x)$  em todos os seus tipos, e principalmente nos mais conexos, ou cruzados. O que se duvida esclarecer — se nós admitimos que é de um termo  $x$  “feminizado” que se trata na escritura dos romances,

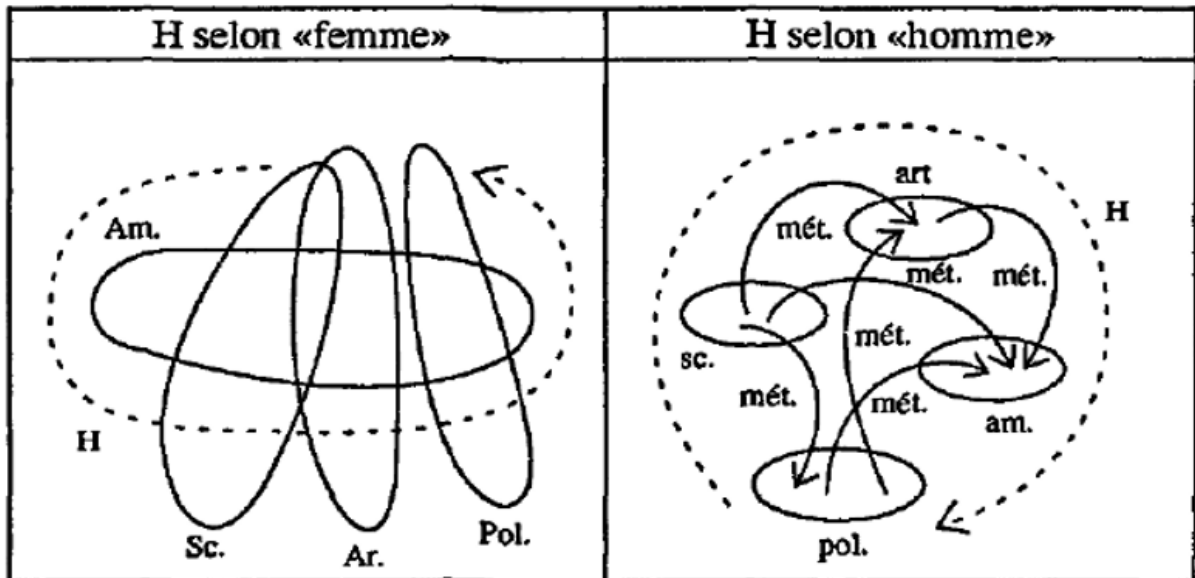
---

<sup>58</sup> Importante destacar que a não relação sexual não é a única forma de disjunção, o que quer dizer que os processos dos outros procedimentos genéricos não operam na disjunção sexual. Nesse sentido, um procedimento político não é tanto um movimento de oposição àquilo que é, mas, antes, de disjunção à “política” estabelecida. O ponto é que o amor e a não relação sexual que a psicanálise revelou são exemplares quanto à função da disjunção.

o que é algo a ser examinado — a excelência das mulheres no romance. (BADIOU, 1992, p.271, grifo do autor, tradução nossa).

Ao contrário, na posição homem, cada procedimento genérico valoriza a função de humanidade por si mesmo. A posição mulher sustenta que a função de humanidade só terá valor enquanto o tipo amor fizer nó dos quatro procedimentos, enquanto que na posição homem os procedimentos valem por si só enquanto função de humanidade, e as relações entre eles se estabelecem enquanto metáforas que atestam, cada uma, a existência da fórmula. Esse é o esquema com que Badiou demonstra tal situação:

Figura 2 — Esquema Função H(x)



Fonte: BADIOU, 1992, p.272.

Duas conclusões principais podem ser extraídas desse quadro. A primeira, é que a posição mulher sustenta, na função de humanidade, o caráter eventual de qualquer procedimento genérico. Ao fazer do amor o “nó” que une os quatro procedimentos genéricos, ela enfatiza que uma verdade só pode ter origem em um evento e, portanto, sua dependência do acaso.

Porém, mais especialmente, como diz Badiou, “ela exige para H(x) uma garantia de universalidade” (BADIOU, 1992, p.280, tradução nossa). Se o amor é o garantidor da universalidade porque ele desvela a disjunção enquanto lei de uma situação, na função de humanidade a posição mulher exige, qualquer que seja o procedimento em curso, que nele opere uma disjunção e, logo, que ele valha para toda a humanidade. Reiteramos que não se trata de

toda a humanidade no sentido da Um-humanidade “sempre a mesma”, mas da unicidade da humanidade vista a partir do procedimento-verdade. Ao fazer do amor o “nó” dos tipos de procedimento genérico o que a posição mulher garante é que a unicidade da humanidade esteja sob condição de uma operação em disjunção, tal como o amor a revela.

Visão tal suplementar às fórmulas sexuais lacanianas, prossegue Badiou, na medida em que nela o quantificador universal é assinalado à posição homem (para-todo-homem), enquanto a posição mulher é definida por uma combinação do existencial e da negação, que leva ao não todo feminino. Na função de humanidade, ao contrário, é a posição mulher que, a partir do amor, sustenta a universalidade dos procedimentos genéricos.

Já destacamos que Badiou aponta que há na psicanálise uma “tentação política” que envolve a sua vontade de globalização, sua pretensão de se espalhar por toda a humanidade, o que ficou iconicamente marcado pela frase de Freud acerca da psicanálise enquanto uma “peste”. Não seria essa “vocação universal” da psicanálise uma tentativa de fazer valer a posição mulher enquanto exigência da universalidade dos procedimentos genéricos? Lado de um cruzamento entre política e amor, que poderia ser desenvolvido na direção de um feminismo de teor psicanalítico, essa expansão envolve também, pelo lado de um cruzamento entre amor e ciência, um ímpeto de divulgação e transmissão rigorosa de seu método, porém, cujo objetivo seria, paradoxalmente, demonstrar que uma disjunção é sempre possível, que, entre aquilo que acontece e aquilo que se sabe, é possível uma operação em exceção, sob a lei de uma disjunção.

O curioso cruzamento que a psicanálise faz entre amor e ciência poderia ser então traçado como uma forma de estabelecer e comprovar que sim, há o amor, e portanto uma humanidade sempre é possível, mas sob condição de que haja ao menos uma verdade em devir.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do nosso trabalho, apontamos que Alain Badiou por vezes localiza a psicanálise como um pensamento que se situa entre as condições científica e amorosa. E, diante da forma bastante peculiar com que ele conceitua tanto a ciência quanto o amor, explorar em sua inteireza o que significa um pensamento que cruza essas duas condições se mostra tarefa para uma pesquisa própria, ainda mais se adicionarmos a problemática de verificar a consistência das formulações daí decorrentes em face da própria teoria psicanalítica, que, principalmente em Lacan, possui amplos estudos e especificidades acerca daquilo que se entende, sobretudo, por ciência.

Porém, algumas pistas que nossa trajetória de pesquisa encontrou são relevantes e as devemos destacar. Primeiramente, a hipótese da psicanálise enquanto cruzamento entre ciência e amor pode ser explorada de uma perspectiva histórica e social, já que, como vimos no subcapítulo 1.4, um evento ocorre sempre em um sítio histórico, em um lugar espaço-temporal particular. É assim que Wanderley Magno Carvalho e Oswaldo França Neto localizarão o sítio da psicanálise como a “Viena do século XIX” em seu texto *O sítio e o evento que deram origem à psicanálise* (2018). Sítio tal que, como os autores caracterizam, era constituído de conflitos étnicos e culturais, efervescente caldo cultural e intelectual, onde correntes de pensamento diversas — filosofia alemã de Kant a Nietzsche, o empirismo inglês de John Stuart Mill e Hughlings Jackson, além de correntes artísticas variadas — conviviam e se debatiam, além da progressiva e conflituosa introdução dos aspectos modernizantes do liberalismo europeu, como a educação secular, a liberdade individual e de expressão, e o rápido desenvolvimento do comércio e da indústria, ensejando a inevitável financeirização da economia.

Em seu livro *A modernidade vienense e as crises de identidade* (1992), Jacques Le Rider caracteriza a Viena do século XIX de forma semelhante, acentuando ainda a forte crise de identidade sofrida pelos indivíduos daquele tempo. O contexto de uma modernização tardia e acelerada, alterando abruptamente os modelos de vida e as expectativas sociais, tanto reforçou o individualismo/narcisismo como provocou intensas crises de identidade, sobretudo acerca dos papéis e relações entre os homens e as mulheres, tema que ocupou de forma variada diversos pensadores e teóricos da época como Otto Gross, Otto Weininger, Lou Andreas-Salomé, para citar somente alguns, que ora pendiam para uma necessidade de retomada da virilidade masculina perdida, ora apontavam as potencialidades emancipatórias de uma sociedade orientada para o matriarcado. Não só os indivíduos mas a própria sociedade vienense sofria

para compreender seu papel e feição no contexto europeu pois, como diz o autor, a modernidade vienense era insegura de si mesma e de seu destino (LE RIDER, 1992), de sorte que o recurso a analogias de mitos e pensamentos oriundos da Grécia antiga era recorrente, na esperança não só de encontrar uma identidade para a modernidade vienense, como também para transformá-la em um epicentro cultural e intelectual europeu — como de fato o era em parte.

Era ainda um momento em que o positivismo científico e o romantismo filosófico de figuras como Schopenhauer e Nietzsche disputavam o centro dos pensamentos e debates intelectuais. Em razão de sua modernidade tardia, Viena conheceu praticamente ao mesmo tempo a modernidade e a crítica pós-moderna, principalmente quanto à centralidade do “eu” e a sua suposta autonomia. Nesse contexto, as luzes da razão já estavam um tanto sombreadas pelos conflitos e antagonismos que acompanharam a modernização europeia. A Viena do século XIX conjugava de forma explosiva racionalismo e romantismo, utopias e pessimismos, euforias e depressões, caldo tempestuoso e contraditório em que nasceu a psicanálise.

Uma investigação desse tipo no sítio vienense teria, assim, uma feição ideológica, ou seja, poderia demonstrar quais visões que a época tinha acerca do que era a ciência e o amor, e como tais concepções estariam envolvidas nas crises e transformações sociais que atravessavam Viena naquele momento. O próprio Freud insistiu de forma veemente na cientificidade de suas pesquisas, ao mesmo tempo em que suas investigações sobre sexualidade causavam mal-estar e rejeição no conservadorismo da época. Ainda no contexto de uma certa investigação “ideológica” — afastando desta palavra uma conotação exclusivamente negativa na medida em que dispõe, afinal de contas, sobre as ideias que uma época tem de si mesma —, se a psicanálise é um evento no amor, tal como propõe Badiou, seria o caso de colocá-la sob o propósito, tão senso comum quanto vazio de sentido, de “disseminar o amor pelo mundo”, dada sua pretensão à disseminação e à globalização? Estranha inversão do conhecido bordão de Freud em que a psicanálise deveria, antes, espriar-se enquanto peste.

Cruzemos, no entanto, tal como Badiou propõe, esse lugar comum. Em *Teoria axiomática do sujeito* (2019), Badiou faz interessantes incursões nas relações que as condições podem ter entre si. Ao analisar a relação entre amor e ciência, ele propõe que ambas não são convocadas a ser pensamento do pensamento que elas são, ao contrário da arte e da ciência. Em outras palavras, a investigação acerca de um determinado teorema matemático ou hipótese científica, ou de um determinado momento crítico de uma relação amorosa, são, para Badiou, pensamentos. Mas tais pensamentos não têm a propensão de se tornarem eles mesmos objetos de um pensamento, ou seja, o amor e a ciência no mais das vezes não formulam pensamentos

acerca do que eles são enquanto pensamentos, diferentemente da arte e da política que estão sempre buscando estabelecer um pensamento acerca do pensamento que eles são.

Isso se dá na ciência e no amor por razões diferentes, coloca Badiou. A ciência é “cativa de sua efetuação” (BADIOU, 2019, p.334, tradução nossa). Em um certo sentido, a ciência está preocupada com a efetivação de seu pensamento enquanto resolução de um problema ou questão, com pouca ou quase nenhuma identificação do espaço de pensamento real ou geral que ela ocupa. Pensemos somente na dificuldade que é explorar as consequências da identificação de um determinado — e complexo — código de genoma para o pensamento em geral, por mais brilhante que seja essa descoberta. É por isso que, diz Badiou, quando os cientistas se metem a fazer “hipóteses pseudofilosóficas sobre aquilo que eles fazem, isso em geral não tem a menor importância” (BADIOU, 2019, p.334, tradução nossa). Assim, a identificação em pensamento do pensamento que ela é na ciência tem pouca importância, ao contrário do vigor de sua efetuação. Posto isto, não se trata em hipótese alguma de dizer que a ciência ou as conclusões científicas não têm relevância para o pensamento em geral, mas somente que a apreensão dessa importância, das consequências de suas criações, não é imediatamente apreensível pelo próprio pensamento científico enquanto tal — daí, muito provavelmente, a intensa relação entre a ciência e a filosofia, justamente enquanto espaço de apreensão.

Já o amor é ainda mais particularmente difícil de ser identificado como um pensamento. Ele é experimentado como um sentimento, uma prova, uma vivência, mas, uma vez dentro dele mesmo é praticamente impossível identificá-lo como um pensamento, razão pela qual somente artistas e escritores, no mais das vezes, o tentaram. É assim que a relação entre amor e ciência é definida por Badiou, nos seguintes termos: “E a segunda, muito mais frágil, seria que o amor é mais uma ciência que uma política. Cego como a ciência, preso em sua efetuação, e pouco capaz de controlar a relação do local ao global, sempre cativo da sequência em curso.” (BADIOU, 2019, p.335, tradução nossa).

Muitas hipóteses poderiam ser tiradas acerca da psicanálise e dessas proposições de Badiou. Como ciência, a psicanálise é intensamente guiada por sua efetuação, pela prática clínica diária que parece estar sempre em busca da “solução” do caso concreto. Porém, como o amor, é particularmente difícil identificar o pensamento que uma análise é, de onde que (desde Freud) cada caso é minuciosamente relacionado com a teoria, sempre tensionada por hipóteses diagnósticas diversas, e mesmo assombrada pela própria efetividade de tais diagnósticos no

tratamento enquanto tal. Nesse ponto, a relação do “local ao global”, como diz Badiou, é sempre bastante tensa e ela própria cativa do processo em curso.

Se é na intensidade de suas efetuações que ciência e amor se encontram, talvez seja possível estabelecer que a novidade da psicanálise, enquanto momento em que ambas as condições se cruzam, está em demonstrar que não há amor sem formalização. O amor, no ideológico ou no senso comum, sempre esteve associado ao êxtase do momento, à graça súbita do apaixonamento em que Dois fazem Um. Mas, como vimos no subcapítulo 3.6, é enquanto reveladora do Dois, do exercício do Dois em efração do Um, que a psicanálise aparece, para a filosofia, enquanto novidade para o pensamento geral. Nesse sentido, o nome de Badiou é notadamente associado à noção de evento, pela própria presença do conceito no título de seu livro mais famoso, justaposto à palavra “Ser” — *O Ser e o Evento* (1996b). Em tempos em que mudanças parecem particularmente difíceis (principalmente se temos como parâmetro no imaginário as sucessivas convulsões ocidentais entre os séculos XVIII e XX), ele seria o pensador da possibilidade das transformações, dos acontecimentos inesperados e das novidades. Isso é obviamente correto em algum sentido, mas, em verdade, para Badiou não há nada de verdadeiramente extraordinário em eventos. Em outras palavras, há eventos, muito simplesmente enquanto momentos em que a inconsistência local de uma situação vem à tona — e o amor é um caso exemplar de que “há eventos”, já que dificilmente alguém poderia sustentar nunca ter se apaixonado. O mais importante, no entanto, não é o evento, sempre à espreita das situações, mas as figuras do subtrativo que descrevemos nos subcapítulos 1.3 e 1.4, através das quais um sujeito trabalha, no risco e ao caso de seu trajeto, para fazer verdade de um evento, daquilo que até então a situação tinha por impossível. E o Dois é justamente o sujeito enquanto processo fiel, verdadeiro trabalho que se interpõe entre o indecível do evento e uma verdade genérica.

É bastante conhecido que a psicanálise tem entre as suas cenas ou momentos fundamentais a relação de Freud com a histeria, ou, mais precisamente, com as mulheres tidas por histéricas. Freud, na posição de mestre, buscava fazer com que suas pacientes revelassem seus “segredos”, seu saber inconsciente, causa oculta de seu sofrimento e angústia. (COTTET, 1989). Porém, no que o “caso Dora” é exemplar, o desejo histérico insistia em se esquivar, ou melhor, em se subtrair, apontando um “ainda não” ou um “não é isso” que demandava a continuidade da investigação e a errância do pensamento. O desejo histérico, tal como o procedimento genérico para Badiou, demandava que o saber fosse articulado até o ponto de sua exposição em verdade. Não se trata de negar um saber, mas de exigir que seu trajeto encontre

o momento em que esse saber se articula à uma verdade insabida. Cruzamos aqui, mais uma vez, um senso comum, que articula mulher, histeria e verdade. Mas se a psicanálise é um evento no amor, o é também porque, como vimos no subcapítulo 3.6, o lado “mulher” da função de humanidade requer que em todos os procedimentos genéricos seja respeitada a máxima de que um saber só tem valor se é capaz de se articular ao ponto em que ao menos uma verdade advenha. É, assim, uma requisição de universalidade, de que as diferenças e as separações entre os corpos e os saberes encontrem, no trajeto de uma fidelidade a uma ocorrência sem nome, seu momento genérico. Encontro de um desejo de saber e de uma exigência de verdade, do rigor da Letra e da assunção do risco de um Dois, trama em que aparece uma novidade, ainda tão nascente, chamada “psicanálise”.

Tudo isso é, obviamente, uma visão filosófica bastante própria da psicanálise, elaborada a partir dos desenvolvimentos de Alain Badiou acerca da relação entre as condições da filosofia e seu conceito de verdade. E ainda desse ponto de vista é possível também advertir, tal como fez Badiou em passagem do seminário *Verdade e Sujeito* que destacamos no subcapítulo 3.1, contra os perigos de uma sutura de viés psicanalítico, ou uma sutura pela condição amorosa, o que o filósofo chamou de um “positivismo psicanalítico”. Nessa situação, a psicanálise (ou o amor) se torna uma espécie de epistemologia geral aplicável, de forma indistinta, a qualquer campo do pensamento, seus fundamentos tidos como operantes em todos os momentos da atividade criativa ou subjetiva — retornando novamente ao senso comum ou à ideologia, frases do tipo “tudo o que precisamos é amor” ou “o que falta no mundo é amor” são também máximas de sutura. É claro que a psicanálise revelou e ainda pode revelar diversas faces e questões importantes acerca dos processos subjetivos, mas é relevante questionar ou investigar quais as especificidades do processo analítico, em que medida sua analogia com a criação artística, o processo científico ou a atividade militante e política possui limites que, se extrapolados, impõem uma sutura ao pensamento.

Não afirmamos neste momento nem que tal sutura exista ou opere em alguma determinada situação ou autor, o que demandaria uma investigação própria, nem que dessa advertência quanto ao perigo da sutura decorra que a psicanálise deva reconhecer “campos restritos” de atuação. Como já insistimos, as relações entre a psicanálise, a ciência, a arte, a política e o próprio amor são mais do que reconhecidas e reconhecíveis. Porém, como também exploramos ao longo do trabalho, a relação entre diversos campos de pensamento, ou entre verdades, demanda que seja possível traçar, tal como propõe Badiou, um espaço de compossibilidade, de acolhimento mútuo das possibilidades, contradições e potenciais que os

eventos proporcionam. A noção de imanência, como seria a da psicanálise entre o amor e a ciência, vem em auxílio na busca da elaboração de um pensamento que consiga assentar a transição entre espaços internos e externos, entre campos de eficácia imediata e outros de mediação necessária, espaço tal que Badiou busca demonstrar ter sido desde a Grécia Antiga chamado de “filosofia”.

Que a psicanálise possa encontrar uma meditação filosófica que não lhe seja imediatamente antagônica, foi o que tentamos demonstrar ao evidenciar a posição singular que ela recebeu dentro do gesto platônico de Badiou, que tentou justamente tanto respeitar sua autonomia quanto extrair as consequências filosóficas de seus desenvolvimentos e progressos, notadamente aqueles proporcionados por Lacan. Malgrado a antipatia de Lacan para com a filosofia, foi ele quem sustentou, em sua investigação psicanalítica e em meio a crescentes desconfianças e relativismos, a hipótese do sujeito e de sua relação intrínseca com a verdade. Impossível, portanto, avançar em filosofia sem se confrontar com a antifilosofia de Lacan.

Relembramos, ainda assim, que de dentro de um procedimento genérico a antifilosofia talvez seja mesmo uma regra. A relação estreita com a prática, sua latente tensão com a teoria, a organização de seus procedimentos de transmissão organizada e o próprio acaso a que está submetido qualquer procedimento genérico faz com que o distanciamento abstrato e a temporalidade própria da meditação filosófica tenha a aparência de um verdadeiro ultraje às demandas do procedimento em si mesmo. Mas não se trata, para Badiou, de contrapor processos reais e abstratos, pensamentos efetivos de elucubrações vazias e inoperantes. Ao contrário, trata-se de construir a possibilidade de fazer conviver níveis diferentes de pensamento e de apreensão das verdades, sempre em favor da continuidade historial das verdades contra o tema sofista e linguageiro de seu encerramento. Se os procedimentos genéricos são fundamentalmente antifilosóficos, não é menos verdade que mesmo de dentro de seus movimentos o recurso à filosofia é abundante e corriqueiro (Lacan não menos), de onde que foi no relacionamento complexo e contraditório entre filosofia e antifilosofia que as verdades encontraram, ao longo da história, um caminho para persistirem em meio ao ceticismo e à acomodação pragmática.

Relacionamento tal que, no encontro do filósofo Alain Badiou com o psicanalista Jacques Lacan, depara-se com um momento de profunda fecundidade e tensão. No início de sua aula de 3 de junho de 1998, do seminário *Teoria axiomática do sujeito*, Badiou se pergunta: “tornarei-me aceitável para os psicanalistas?” (BADIOU, 2019, p.323, tradução nossa). Questão realmente bastante difícil de ser respondida, pois, como vimos, a complexidade do

esquema do procedimento genérico, das figuras do subtrativo, da relação entre Saber, Ser e Verdade, ou seja, a própria criatividade e singularidade do pensamento de Alain Badiou, torna um trabalho bastante árduo demonstrar que de fato tudo isso é possível com a psicanálise ou, o que é mais, com o próprio Lacan. Questão que demanda ainda ser respondida por aqueles que se arrogam ocupar a posição para a qual foi dirigida, o que requer também o aceite do próprio lugar de onde foi enunciada.

Mas se Badiou, ao pensar o procedimento genérico e conceitos correlatos, o fez através de inflexões ou subversões de temas lacanianos, ainda assim sempre sustentou que seus pensamentos e conceitos são compatíveis e mensuráveis aos do mestre Lacan. Se deles se desviavam, era para apresentar as possibilidades que haviam inaugurado e que era necessário desdobrar, agora no campo da filosofia, para que esta surgisse nova e à altura de nosso tempo. Cruzamento sem fusão entre filosofia e antifilosofia, como diz Badiou (1992), em prol da potência de um pensamento renovado da Verdade e do Sujeito.

## REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, Louis. **Freud e Lacan – Marx e Freud**. 2.ed. São Paulo: Graal, 1985.
- AMARAL, Rebeca Espinoza Cruz Amaral; QUINTELLA, Rogério Robbe. O amor e a (re)invenção da vida no contemporâneo: Lacan com Badiou. **Revista Analytica**. São João del Rei, v.8, n.14, jan./jun. 2019.
- BADIOU, Alain. **Breve tratado de ontologia transitória**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- BADIOU, Alain. *Conditions*. Paris: Seuil, 1992.
- BADIOU, Alain. **Ética**: Um ensaio sobre a consciência do mal. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- BADIOU, Alain. *Infinite thought: Truth and the return to philosophy*. Londres: Continuum, 2003.
- BADIOU, Alain. *Lacan: L'antiphilosophie 3*. Paris: Arhème Fayard, 2013.
- BADIOU, Alain. *L'essence de la politique*. Paris: Arhème Fayard, 2018a.
- BADIOU, Alain. *L'infini: Aristote, Spinoza, Hegel*. Paris: Arhème Fayard, 2016.
- BADIOU, Alain. *Logiques des mondes*. Paris: Seuil, 2006.
- BADIOU, Alain. **Manifesto pela filosofia**. Rio de Janeiro: Aoutra, 1991.
- BADIOU, Alain. **Não há relação sexual**: Duas lições sobre “O Aturdito” de Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996a.
- BADIOU, Alain. *Nietzsche: L'antiphilosophie 1*. Paris: Arhème Fayard, 2015.
- BADIOU, Alain. *Number and numbers*. Londres: Polity Press, 2008.
- BADIOU, Alain. **O Ser e o Evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996b.
- BADIOU, Alain. **Pequeno manual de inestética**. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.
- BADIOU, Alain. *Seconde manifeste pour la philosophie*. Paris: Arhème Fayard, 2009.
- BADIOU, Alain. *Théorie axiomatique du sujet*. Paris: Arhème Fayard, 2019.
- BADIOU, Alain. *Théorie du mal, théorie de l'amour*. Paris: Arhème Fayard, 2018b.
- BADIOU, Alain. *Vérité et Sujet*. Paris: Arhème Fayard, 2017.
- BADIOU, Alain. *Wittgenstein's antiphilosophie*. Londres: Verso, 2011.

CAMARENA, Carlos Gómez. *Creation in the vortex of the real: Badiou and discourse analysis*. In: PARKER, Ian; PAVÓN-CUÉLLAR, David (Eds.) **Lacan, discourse, event: New psychoanalytic approaches to textual indeterminacy**. Nova York: Routledge, 2014.

CARVALHO, Wanderley Magno; NETO, Oswaldo França. O sítio e o evento que deram origem à psicanálise. **Estudos Contemporâneos da Subjetividade**. v.2, ano 8, 2018.

COTTET, Serge. **Freud e o desejo do psicanalista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

ESCOLA LETRA FREUDIANA (Org.) **A psicanálise & os discursos**. ano 23, n.34/35, 2004.

GROISMAN, Daniel. **Fagocitar Lacan: Sujeito e verdade na obra de Alain Badiou**. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser**. Coleção Pensamento Humano. Petropolis-RJ; Bragança Paulista-SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

LACAN, Jacques. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LAZARUS, Sylvain. **Antropologia do nome**. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

LE RIDER, Jacques. **A modernidade vienense e as crises de identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992.

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

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos ou A filosofia a golpes de martelo**. Curitiba: Hemus, 2001.

OLIVEIRA, Cláudio. Da enunciação da verdade ao enunciado do gozo: O mito. **Discurso: Dossiê Filosofia e Psicanálise**. São Paulo, n.36, p.273-286, 2007. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/38081>. Acesso em: 13 mar. 2022.

PACHECO, Ana Laura Prates. *La letra: De la carta al nudo*. Coleção *Un-decir. Asociación Foro del Campo Lacaniano de Medellín*, 2014.

PACHECO, Ana Laura Prates. Para sempre é sempre por um triz. **Stylus – Revista de Psicanálise**. Rio de Janeiro, n.30, jun. 2015. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1676-157X2015000100004](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1676-157X2015000100004). Acesso em: 19 jan. 2022.

PACHECO, Ana Laura Prates. Por uma prática sem valor: A suficiência e a conveniência poética do psicanalista. **Stylus – Revista de Psicanálise**. Rio de Janeiro, n.25, p.43-51, nov. 2012.

PACHECO FILHO, Raul Albino. Interpretação em psicanálise e em ciência: Contrapontos. **Stylus – Revista de Psicanálise**. Rio de Janeiro, n.25, p.107-120, nov. 2012.

PLATÃO. **Mênon**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RJ; Loyola, 2001.

QUINET, Antonio. **A política do psicanalista: Do divã para a pólis**. Rio de Janeiro: Atos e Divãs, 2021.

RONA, Paulo Marcos. **O significante, o conjunto e o número: A topologia na psicanálise de Jacques Lacan**. São Paulo: Annablume, 2012.

TORRES, Ronaldo. Problemas cruciais para a formação do analista. **Stylus – Revista de Psicanálise**. Rio de Janeiro, n.33, 2016.

TUPINAMBÁ, Gabriel. *The desire of psychoanalysis*. Illinois: Northwestern University Press, 2020.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Tratado lógico-filosófico: Investigações filosóficas. 6.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

ŽIŽEK, Slavoj. *Absolute recoil*. Londres: Verso, 2014.

ZUPANČIČ, Alenka. *What is sex?* Cambridge, EUA: MIT Press, 2017.