

**DANIEL SOARES MAYOR FABRE**

**Direito e Evento:**

***O Estado e a Política na filosofia de Alain Badiou***

Dissertação de Mestrado

Orientador: Alysson Leandro Barbate Mascaro

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**

**FACULDADE DE DIREITO**

**SÃO PAULO-SP**

**2019**

DANIEL SOARES MAYOR FABRE

**Direito e Evento**

***O Estado e a Política na filosofia de Alain Badiou***

Dissertação de Mestrado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Direito, da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, na área de concentração Filosofia e Teoria Geral do Direito, sob a orientação do Prof. Dr. Alysson Leandro Barbate Mascaro.

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**

**FACULDADE DE DIREITO**

**SÃO PAULO-SP**

**2019**

Soares Mayor Fabre, Daniel  
Direito e Evento : O Estado e a Política na filosofia de  
Alain Badiou / Daniel Soares Mayor Fabre; orientador  
Alysson Leandro Barbate Mascaro. -- São Paulo, 2019.  
150 p.

Dissertação (Mestrado) -- Faculdade de Saúde Pública da  
Universidade de São Paulo, 2019.

1. Ontologia. 2. Teoria dos Conjuntos. 3. Estado . 4.  
Política. 5. Direito. I. Mascaro, Alysson Leandro Barbate,  
orient. II. Título.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao Prof. Alysson Mascaro, amigo, camarada e mestre, sem o qual este trabalho não seria possível. Não apenas por acompanhar minha formação intelectual com carinho e respeito, mas também pela confiança na ousadia de meu projeto teórico. Devo-lhe um lugar crítico para pensar o direito e o estado, assim como a recepção do pensamento althusseriano, que necessariamente me conduziu à investigação sobre Badiou.

Em termos gerais agradeço a todos que acompanham minha trajetória enquanto vivente, pais, familiares, amigos e amigas, companheiros e companheiras, camaradas. Os que estão vivos, mas também os fantasmas do passado, que se acaso não houvessem vivido suas vidas como viveram não seria possível viver como vivo, pensar como penso e pesquisar o que pesquiso.

Agradeço ainda o Prof. Gabriel Tupinambá, amigo e camarada cuja presença e sabedoria auxiliaram do começo ao fim a presente investigação, e sem as quais esta teria seguido certamente outros rumos.

Agradeço aos camaradas Gabriel Landi Fazzio, por sua paciência e interesse nos infindáveis debates sobre o materialismo e sobre a relação entre o marxismo e a filosofia de Badiou, e também Daniel Alves Teixeira, pelo interesse mútuo de longa data no desenvolvimento de um pensamento crítico, em especial, através da profícua relação entre marxismo e psicanálise.

Por fim, agradeço ao também camarada e amigo Dr. Rodrigo Gonsalves tanto pelo interesse sempre positivo em meu trabalho, quanto pela dedicação e auxílio na pesquisa e em seu processo de escritura e revisão.

## RESUMO

**FABRE. Daniel S. Mayor. Direito e Evento: O Estado e a Política na filosofia de Alain Badiou. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Direito. Universidade de São Paulo. 2019.**

A presente investigação busca demonstrar o conceito de direito na filosofia de Alain Badiou. Dado que o conceito não é investigado diretamente pelo autor, defende-se que só é possível fazê-lo por meio dos conceitos de Estado e Política. A investigação primeiramente busca estabelecer as bases do pensamento do autor. Para isso localiza sua obra no seio do movimento filosófico francês no século XX, o uso que sua obra faz de Platão, bem como o que o autor compreende por condições de existência da filosofia. Assim é possível compreender em um segundo capítulo sua tese de correspondência entre a matemática e a filosofia, revendo para tal a obra de Platão e de Deleuze. Em seguida, desenvolve-se uma breve história da teoria dos conjuntos no âmbito da matemática teórica, demonstrando os autores e as querelas desse movimento. Passa-se a investigar então a proposição central da obra do autor no que diz respeito ao desenvolvimento de uma ontologia matemática, tal como disposto em *Ser e Evento*. Na sequência se estuda de forma mais detida o conceito de Estado na ontologia matemática, o que permite iluminar a questão por um prisma original. Investiga-se também o conceito de política de Badiou principalmente através da obra de Sylvain Lazarus. Pode-se então demonstrar com profundidade as raras passagens em que Badiou escreve sobre o direito. Ao fim, apresenta-se um estudo comparativo entre o conceito de sujeito na tradição filosófica francesa, o conceito de Badiou e o de sujeito de direito, propondo ao fim que este tem o estatuto na obra de Badiou do que os matemáticos denominam por *singleto*.

### **PALAVRAS-CHAVE:**

Alain Badiou. Filosofia. Ontologia. Teoria dos Conjuntos. Estado. Política. Direito. Sujeito. Sujeito de direito.

## ABSTRACT

**FABRE. Daniel S. Mayor. Direito e Evento: O Estado e a Política na filosofia de Alain Badiou. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Direito. Universidade de São Paulo. 2019.**

The present investigation aims to demonstrate the concept of law in Alain Badiou's philosophy. Given the concept is not developed directly by the author, we defend that it is just possible through the concepts of State and Politics. Thus, the investigation firstly seeks to establish the bases of Badiou's thought. For this, is necessary to localize his work in the french philosophy of the twentieth century, the usage his work does of Plato, as well as how the author understands the philosophy's conditions of existence. Thus is possible in a second chapter understand his thesis of correspondence between maths and philosophy, reviewing Plato's and Deleuze's works. After that, it's developed a brief history of set theory in theoretical maths, demonstrating the authors and the debates of this movement. Then, it will be possible to investigate the crucial proposition of Badiou about the development of a mathematical ontology, as it is in *Being and Event*. Thereafter is studied in a more carefull way the concept of State in the mathematical ontology, what allows us to illuminate the question through a original prism. It's also investigated the concept of politics of Badiou, mainly through Sylvain Lazarus's work. It is possible then demonstrate all the dimentions of the rares quotes in which Badiou elaborate about the concept of law. In the end, is presented a comparative study between the concept of subject in the french philosophy, the concept of Badiou himself and the subject of law, proposing in the very end that this one finds correspondence in Badiou's work with what the mathematicians call for *singleton*.

### KEY WORDS:

Alain Badiou. Philosophy. Ontology. Set theory. State. Politics. Law. Subject. Subject of law.

# SUMÁRIO

<b>0 INTRODUÇÃO</b> .....	7
<b>1 CAPÍTULO I – A EXISTÊNCIA DA FILOSOFIA</b> .....	14
1.1 – A aventura francesa na filosofia.....	14
1.2 – A crise na filosofia – Nietzsche e Heidegger.....	20
1.3 – Platão: Filosofia e Verdade.....	27
1.4 – Contra a filosofia política.....	40
1.5 – Condições.....	47
<b>2 CAPÍTULO II – ONTOLOGIA E MATEMÁTICA</b> .....	58
2.1 – Precedentes da relação entre ontologia e matemática.....	59
2.2 – Breve história da Teoria dos Conjuntos.....	65
2.3 – Ontologia matemática.....	73
<b>3 CAPÍTULO III – ESTADO, DIREITO E POLÍTICA</b> .....	99
3.1 – Ontologia e Estado.....	100
3.2 – Metapolítica.....	114
3.3 – Ontologia e Direito.....	125
3.4 – Sujeito, Singleto e Subjetividade jurídica.....	134
<b>4 CONCLUSÕES</b> .....	147

## INTRODUÇÃO

Trata-se de dissertação de mestrado a ser apresentada a banca examinadora no Programa de Pós-Graduação em Direito, da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, na área de concentração Filosofia e Teoria Geral do Direito sob a orientação do Prof. Dr. Alysson Leandro Barbate Mascaro. Nesta introdução se apresenta, primeiramente, a delimitação teórica do tema, explicitando o campo onde se insere a investigação, as principais questões que serão abordadas, a metodologia empregada no estudo, bem como a justificativa para a escolha do tema, destacando sua importância para os atuais debates a respeito da filosofia e, mais especificamente, da teoria do direito. Apresenta-se também um breve resumo dos capítulos e dos temas estudados.

A presente dissertação busca investigar na filosofia de Alain Badiou os principais conceitos para a reflexão sobre o direito, que seriam, ao ver deste leitor, o *estado* e a *política*, conforme se verá mais detalhadamente adiante. O tema se justifica por diversas razões. Primeiramente, porque Alain Badiou é relativamente desconhecido no mundo em geral e especialmente no Brasil, em parte por ser um autor ainda vivo e em produção, mas também pela alta elaboração teórica de seu pensamento e suas consequências teóricas para a política, a ciência, a arte e o amor. Seu trabalho é ainda mais ignorado ou desconhecido quando se trata do campo jurídico. Assim, espera-se que o presente estudo possa ter alguma relevância para o pensamento filosófico nacional, em especial para a jusfilosofia, recepcionando em linhas gerais a obra de Badiou neste campo do saber.

A filosofia francesa recente, da qual Badiou faz parte, não é apenas um importante momento da intelectualidade mundial, com relevância reconhecida, mas, particularmente para os brasileiros é importante dada sua influência no pensamento nacional acadêmico (nascente) desde meados do último século. Estas relações dos intelectuais nacionais com os franceses são especialmente caras aos paulistas, dada a gênese da filosofia desta terra, identificada pelo que Paulo



Arantes denominou por “departamento ultramarino francês”, jargão que faz chiste da intensa participação de franceses na criação da Universidade de São Paulo que, como sabemos, tem grande influência em toda filosofia acadêmica nacional.

Assim, é notório que diversos autores franceses influenciam o pensamento brasileiro, como Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, George Canguilhem, Gaston Bachelard, Louis Althusser, Giles Deleuze, dentre muitos outros. E nesse sentido, verificar a filosofia de Badiou e suas contribuições nos permite um novo balanço do movimento francês e das diversas teorias desenvolvidas no país, uma vez que o próprio Badiou irá dialogar, refutar e sintetizar parte das reflexões destes autores. De certa forma, podemos dizer que Badiou sintetiza o debate francês – talvez por sua vida madura se dar justamente no crepúsculo deste grande momento da filosofia, ocorrido na França do século XX.

Enquanto investigação sobre filosofia e teoria geral do direito, a presente dissertação pretende primeiramente sistematizar e reunir o pensamento de Badiou. Dada a extensão e complexidade da obra do filósofo francês é necessário este trabalho prévio de sistematização e sedimentação de seu pensamento para que se possa posteriormente apresentar alguns possíveis desenvolvimentos teóricos no campo da teoria do direito e do estado, que não são objeto de investigação do autor.

Ademais, de modo a localizar a presente investigação neste campo de forma didática, é possível enquadrá-la no que Mascaro denomina por *teorias críticas do direito*.<sup>1</sup> Não se investigará institutos jurídicos positivados em lei, ou quaisquer teses de ordem advocatícia. Tampouco se fará uma teoria específica do direito demonstrando sua natureza ou essência não positivista. O que se pode extrair da obra de Badiou é uma teoria crítica do direito, teoria capaz de expor suas inconsistências, propósitos, mecanismos e formas de funcionamento. Nesse sentido, a presente dissertação se aproxima mais da crítica marxista do direito do que, por exemplo, da teoria pura kelseniana, ou da teoria não-juspositivista de Carl Schmitt.

O enfoque da investigação inicia-se irremediavelmente pela filosofia, que é o lugar de enunciação de Badiou. Todo seu projeto filosófico consiste em dar um lugar à filosofia nas atuais circunstâncias, buscando livrar o pensamento filosófico

---

<sup>1</sup> MASCARO. Alysson B. Introdução ao Estudo do Direito. São Paulo: Ed. Atlas, 2013, p. 52-64.

de toda sutura poética e anti-platônica que os últimos séculos a reservaram. Entretanto, nossa investigação não se deterá aí, pois o objetivo é poder, a partir de seu sistema filosófico, informar os conceitos de interesse do debate jurídico. Dessa forma, será necessário abordar também suas reflexões sobre as matemáticas, sobretudo o relativo à teoria dos conjuntos cantoriana, bem como sua relação com a ontologia, disciplina da filosofia que Badiou afirma corresponder à própria matemática. Entretanto, a importância da ontologia matemática de Badiou vai para além da teoria dos conjuntos, se relacionando também com o que talvez tenha sido o cerne da filosofia francesa contemporânea e seu impulso em direção a processos teóricos de abstração e formalização das relações sociais e da subjetividade.

Como assinala Roque Farrán<sup>2</sup>, a riqueza conceitual que se abre com a dimensão ontológico-matemática do pensamento filosófico de Badiou, torna possível construir uma nova teoria do Estado, tarefa esta, que ainda está por ser feita.

No campo do pensamento jusfilosófico e da teoria geral do direito, por apresentar uma nova abordagem sobre o ser, o estado e a política, a presente dissertação pode servir de base para reanimar certos debates jusfilosóficos sob novos fundamentos e enfoques de análise. A partir da ontologia matemática de Badiou, o estado, o direito e a política assumem conceitos bastante particulares, cujas delimitações teóricas se distanciam do usual senso institucional, legal e material que lhes são atribuídos, tal qual sedimentado pela doutrina jurídica e pelas tradicionais filosofias do direito, em especial as positivistas.

Como o próprio autor ressalta, seu projeto filosófico também inaugura uma nova fase sobre o pensamento da categoria de sujeito, que talvez tenha sido a principal categoria filosófica do século XX, categoria esta pela qual circulou todo o pensamento filosófico, em especial o da França. Para o autor, o conceito de sujeito está articulado aos procedimentos genéricos de verdade e à militância em todos seus registros, nas artes, na ciência, na política e no amor. O sujeito não aparece mais como um correlato da consciência, como uma falha da estrutura simbólica, como um resultado da ordem social, mas como o alto engajamento humano em um

---

<sup>2</sup> FARRÁN, Roque. *Piense el estado a partir de la filosofía de Alain Badiou*. Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 19, núm. 66, julio-septiembre, 2014, pp. 67-77.

evento-verdade. Nesse sentido, tem-se a criação de um novo conceito de sujeito, de grande relevância para a reflexão sobre o Estado e universo jurídico, em especial no que tange a crítica do direito e suas formulações sobre a política e a subjetividade jurídica.

As concepções de Badiou sobre o direito estão inerentemente ligadas à função ontológica do estado e, mais especificamente, aos estados parlamentares capitalistas e sua democracia, tomada enquanto forma política. Por outro lado, a verdadeira política, aquela ligada ao procedimento de verdade de um sujeito é radicalmente diferente do Estado e do direito.

Como Badiou não trata o direito frontalmente senão em raríssimas ocasiões, pensa-lo em relação ao evento, categoria fundamental que norteia todo seu pensamento, requer necessariamente a investigação de seus conceitos de Estado e de política, já que são os únicos capazes de informar e complementar um conceito de direito que é apenas esboçado pelo autor em alguns excertos. A forma ontológica de se abordar a questão é o principal como bem assinalado por Farrán, o que liberta a potência de um robusto aparelho conceitual capaz de direcionar as reflexões sobre o direito sob outro enfoque, para além dos fatigantes e limitados juspositivismos e suas negações.

Dessa forma, a fim de poder expor um conceito jurídico na obra de Badiou, em um primeiro capítulo, se pretende expor sua compreensão sobre a filosofia e sua especificidade. Para isso é necessário revisitar o momento da filosofia francesa no século XX, período de farta produção intelectual neste país e do qual a obra de Badiou é também um produto. Será possível então demonstrar o diagnóstico de crise do papel e da própria existência da filosofia na atualidade, e na sequência, como certas filosofias, em especial as de Nietzsche e Heidegger, se tornaram percalços às condições de existência da própria filosofia enquanto ramo do pensamento e discurso particular. Com base neste diagnóstico do registro filosófico é que Badiou retoma a obra de Platão e o lugar da verdade como categoria fundamental da filosofia. O resgate do conceito de verdade será determinante na construção da ontologia matemática que buscaremos expor no segundo capítulo e que representa aos olhos de Badiou o elo entre o passado e o futuro da filosofia. De suma importância também é o conceito platônico de ideia, que será a forma

destacada de relação dos sujeitos com uma verdade e que norteará todo seu projeto de resgate da ideia comunista.

Não apenas pela temática da presente dissertação, mas pela própria importância em seu sistema, será necessário também demonstrar os grandes traços da compreensão de Badiou sobre a política, que no terceiro capítulo será desenvolvida pormenorizadamente. Segundo sua visão, seria preciso livrar a filosofia da “filosofia política”, bem como de certo marxismo, pois ambos, à direita e à esquerda, suturariam suas condições de existência, pois a filosofia não pode estar simplesmente a serviço da política. Ela deve existir sob condição da política, para que um evento transformador possa ser instaurado na ontologia do ser. Neste ponto, a obra de Althusser é de grande importância, pois desenvolve os quadrantes básicos da separação entre filosofia e a política verdadeira, bem como de uma teoria do sujeito que exerce alguma importância, ainda que de pura precedência para se pensar o sujeito badiouano. A noção de dialética materialista e de materialismo democrático são conceitos importantes também para compreender a especificidade no âmbito da filosofia os problemas da existência das verdades em relação à ontologia. Por fim, ainda em um primeiro capítulo, se pretende abordar as condições da filosofia, tal qual denomina Badiou os meios externos à filosofia necessários a sua existência, que são o amor, a ciência, as artes e a política, bem como os bloqueios existentes nesses campos, que impedem o estabelecimento de procedimentos de verdade e transformação das situações, pondo a filosofia em estado de suspensão. A questão das condições de existência da filosofia remonta também a relação desta com a matemática, tema que dará ligação ao próximo capítulo.

Tendo revisado as origens e principais problemas teóricos de Badiou, para estabelecer um quadrante teórico mínimo sobre sua obra, busca-se no segundo capítulo investigar o núcleo de seu sistema filosófico, demonstrado formalmente em *Ser e Evento* e condensado em sua tese central acerca da relação entre ontologia e matemática. Para tal tarefa, se faz necessário investigar como esta relação entre ontologia e matemática surge já nos primórdios da filosofia grega como um problema do ser e de sua dialética entre Um e múltiplo, em especial no discurso *Parmênides*, de Platão. É desta forma que Badiou reestabelece uma ontologia fundada nos paradoxos do Um e do múltiplo de origem grega, porém com relação

ao grande movimento matemático do século XX em torno da teoria dos conjuntos cantoriana.

Este resgate do velho problema ontológico grego também encontra certa guarida na obra de Deleuze, que para Badiou apresenta questões incontornáveis à filosofia de seu tempo, tendo reintroduzido na filosofia contemporânea os problemas das multiplicidades e dos eventos, ainda que sua solução passe pelo reestabelecimento do Um e do fechamento da potencia transformadora do evento e das multiplicidades.

Merecem destaque ainda as influências desta ontologia matemática baseadas nas teorias do sujeito e em seus processos de formalização e abstratização, ancoradas especialmente no marxismo e na psicanálise lacaniana. A contenda francesa sobre o sujeito é certamente um ponto de intervenção de Badiou, que formula um conceito novo e original ligado a esta ontologia matemática, seus teoremas, axiomas e conceitos elementares. Na sequência, é preciso investigar mais detidamente o desenvolvimento da teoria propriamente matemática que dá sustento à empreitada de Badiou, esboçando uma breve história da teoria dos conjuntos cantoriana e todo seu desenvolvimento ao longo do século XX, passando pelas obras de Cantor, Zermelo, Frankel, Gödel e Paul Cohen. Por fim, já providos das noções básicas da filosofia de Badiou, bem como de sua tese sobre ontologia e a matemática, serão abordados os textos de demonstração lógico-formais que desenvolvem os principais conceitos e axiomas da teoria dos conjuntos aplicados a ontologia, tal como exposto em *Ser e Evento*. A investigação deve se focar especialmente em conceitos como procedimentos genéricos, Evento, Verdade e Sujeito.

No terceiro capítulo, adentra-se na parte central da dissertação em que serão desenvolvidos os conceitos de Estado, política e, finalmente, direito na filosofia de Badiou. Será abordado de forma mais aprofundada a questão do Estado, ou estado-da-situação, buscando demonstrar seu estatuto teórico na ontologia de Badiou enquanto metaestrutura dos processos de apresentação e representação do ser-múltiplo. Em seguida, aborda-se o conceito de *metapolítica* mais detidamente, investigando também a *Antropologia do nome* de Sylvain Lazarus.

Dessa forma, ao fim, será possível compreender o conceito de direito, tal qual é apresentado por Badiou em *Um Desastre Obscuro*, um dos únicos textos em que se dedica ao tema. O direito, se considerado a partir da ontologia matemática, é a forma pela qual o estado-da-situação se relaciona com seus termos, é o operador da conta realizada pelo conjunto dos subconjuntos de uma situação em que exista o capitalismo parlamentar. Será possível então demonstrar como o direito está intimamente ligado a forma democrática e ao capitalismo, enquanto “império estatal das regras”. Por fim, ao abordar a forma como o estado se relaciona com os indivíduos concretos em sua infinitude particular poderemos estabelecer a relação entre o que o Badiou chama por *singleto*, conceito da matemática conjuntística e o *sujeito de direito*, conceito elementar da teoria geral do direito, podendo então propor um novo estatuto. Nesse ponto será possível ver como o direito é antagônico à política verdadeira, pois seu registro é da ordem de um tipo de estado-da-situação específico: o parlamentarismo capitalista. Dessa forma, o direito, enquanto qualidade específica da conta ontológica de um estado-da-situação, opera suturando as condições de uma política verdadeira de emancipação, impedindo que as situações sejam transformadas.

Assim, é com base neste desenvolvimento teórico enunciado, que se pretende poder ao fim expor com rigor teórico o conceito de direito na filosofia de Alain Badiou, habitando a intersecção entre o Estado e a política.

Por fim, serão apresentadas as conclusões da investigação.

# CAPITULO I

## A EXISTÊNCIA DA FILOSOFIA

Para pensar a filosofia de Alain Badiou é preciso antes de mais nada entender o grande movimento filosófico francês do século XX, do qual o próprio autor faz parte. Para que se possa mais adiante compreender os conceitos da ontologia de Badiou em toda sua extensão e, sobretudo, o conceito de Estado, política e de direito em seu sistema, é preciso compreender não apenas o núcleo de seu pensamento, sua ontologia matemática, o que será feito no capítulo II, mas também como o autor compreende a filosofia em sua autonomia e especificidade, em suas condições de existência e seu papel na sociedade. E para tal, é necessário compreender, primeiramente, os problemas comuns e as linhas de desenvolvimento do pensamento francês no século XX. É o que se pretende neste primeiro capítulo.

### *1.1 A aventura francesa na filosofia*

Uma possível leitura da filosofia de Alain Badiou passa por compreender antes o que ele próprio denomina como *A aventura da filosofia francesa no século XX*, título de seu recente livro<sup>3</sup>. Badiou é, antes de tudo, um produto deste grande movimento filosófico francês que se operou a partir dos anos quarenta. Este período de intensa efervescência intelectual na França que gestou diversos pensadores, ainda que muitas vezes contrários aos ditames clássicos da filosofia ou imersos em outras disciplinas científicas. Estavam aí, dentre outros, Jean-Paul Sartre, Gastón Bachelard, Maurice Merleau-Ponty, Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser, Jacques Lacan, Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Jacques

---

<sup>3</sup> BADIOU, Alain. *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Belo Horizonte: Ed. Autentica, 2015.

Rancière, Jacques Derrida, Giles Deleuze, incluindo o próprio Alain Badiou e mais recentemente até Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe.<sup>4</sup>

Com diversos matizes e objetos de estudos, buscando reformar ou combater a filosofia, estes autores têm em comum o grande momento filosófico em que viveram, seus problemas intelectuais e políticos, suas contendas e situações. A profusão teórica do período imergiu o pensamento em questões existencialistas, desconstrucionistas, pós-modernistas, e o fez por meio da filosofia, mas também da antropologia, da matemática, da psicanálise e do marxismo. É deste caudal teórico que Badiou se fará legatário para re-pensar a filosofia.

A filosofia, entretanto, não é algo dado ou necessário a toda época e lugar. A verdade é que se são raros os momentos da filosofia e de seu desenvolvimento vigoroso. Todas as condições particulares de sua existência, as dificuldades de comunicação de seus autores, as diferenças de país para país e região para região, enfim, são muitas as incongruências e desníveis da filosofia, de modo que não podemos falar em uma história linear de seu desenvolvimento. Porém, a filosofia terá como traço invariante, a relação com a verdade, que mais adiante se abordará pormenorizadamente.

A filosofia teve um começo; ela não existe em todas as configurações históricas; seu modo de ser é a descontinuidade no tempo como no espaço. Portanto é mesmo preciso supor que ela exige condições particulares. Quando medimos o desnível entre as cidades gregas, as monarquias absolutas do Ocidente clássico, as sociedades burguesas e parlamentares, logo aparece que toda a esperança de determinar as condições da filosofia a partir somente da base objetiva das "formações sociais" ou mesmo a partir dos grandes discursos ideológicos, religiosos, míticos, está votada ao fracasso. As condições da filosofia são transversais, são procedimentos uniformes, reconhecíveis a longa distância, e cuja relação ao pensamento é relativamente invariante. O nome dessa invariância é claro: trata-se do termo "verdade". Os procedimentos que condicionam a filosofia são os procedimentos de verdade, identificáveis como tal em sua recorrência.<sup>5</sup>

A filosofia desde a Grécia antiga foi um movimento repleto de descontinuidades no tempo e espaço, sobre os quais se desenvolveram distintos momentos da filosofia. Estes momentos são localizações particulares da inventividade universal da filosofia e não ocorrem de forma homogênea. Os mais

---

<sup>4</sup> BADIOU. *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Op. Cit. p. 8.

<sup>5</sup> BADIOU, Alain. *Manifesto pela Filosofia*. Rio de Janeiro: Aoutra Editora, 1991, p. 7.



notáveis momentos da filosofia foram, sem dúvidas, o que ocorreu entre o século V a.c. e o III a.c. na Grécia clássica, momento fundamental e criador de tudo o que sucedeu com a filosofia, e o que ocorreu entre o fim do século XVIII e o início do XIX na Alemanha, que impactou profundamente o pensamento mundial moderno.<sup>6</sup>

À despeito da existência de leituras contrárias, pode-se afirmar que a filosofia francesa contemporânea se assemelha em muitos aspectos aos grandes momentos grego e alemão. Ao menos é assim que o próprio Badiou entenderá o momento do qual faz parte.

É nesse sentido que se pode afirmar que uma leitura da obra de Badiou se faz por meio do próprio momento da filosofia do qual o autor faz parte, entendendo os grandes traços do momento francês e de seus pensadores para assim iluminar a ontologia badiouana e as questões que envolvem a política, o estado e o direito. Não se trata de discorrer detidamente sobre o momento da filosofia francesa em si, mas, antes, de demonstrar como a filosofia de Badiou surge dos problemas filosóficos, dos debates, contendas e contribuições do período e de seus pensadores. Lembremos que Badiou é um 'jovem' no bojo do pensamento francês, assim como o foi Aristóteles para o momento grego, ou Hegel e Marx para o momento alemão, e assim, sua maturidade intelectual ocorreu já no crepúsculo do momento filosófico. Uma espécie de voo de minerva da própria filosofia.

Entretanto, as origens da chamada aventura da filosofia francesa no século XX possuem antecedentes mais antigos do que os anos quarenta, como apontado anteriormente. Suas origens estão nos fantasmas do século XIX, como o bonapartismo, as revoluções sociais, a derrocada do capitalismo francês face ao britânico, etc. A virada do século ficou marcada por adventos tecnológicos como a eletricidade, o rádio, o automóvel, mas também pela iminência de um grande conflito imperialista que ao fim de fato ocorreu. No âmbito da filosofia e do pensamento, não apenas a teoria da relatividade da física se apresentava, mas também novas disciplinas pretensamente científicas, como a psicanálise e a linguística, por exemplo. A ruptura das vanguardas artísticas efervescia e instigava os debates intelectuais, tanto nas artes plásticas como nas cênicas e na música. É

---

<sup>6</sup> BADIOU. *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Op. Cit. p. 11.

neste cenário em que se fermentou as origens do grande momento da filosofia francesa contemporânea.

Para pensar a problemática desta origem da filosofia francesa, entendendo suas inconsistências e contradições, ao mesmo tempo buscando se há ou não uma linearidade que permeie todo este movimento, Badiou destaca duas intervenções bastante antagônicas.<sup>7</sup> O livro *O pensamento e o movente* de 1911, no qual Henri Bergson propõe uma filosofia da interioridade vital, criando uma ontologia na qual a identidade do ser e da mudança está apoiada na biologia moderna, e *Etapas da filosofia matemática* de Léon Brunschvicg em 1912, cuja proposta é uma filosofia do conceito, ou da intuição conceitual desenvolvida a partir das matemáticas.

Ambas obras denotam dois polos aparentes do pensamento francês do século XX, uma filosofia vitalista, da existência, e uma filosofia conceitual, matemática. Já estavam aí, portanto, as bases do que posteriormente foram seria desenvolvido por diversos autores do pensamento francês. A filosofia da vida, que acompanhou pensadores como Deleuze e a filosofia do conceito, presente na construção de simbolismos e formalizações durante todo o século, com Lévi-Strauss, Althusser, Lacan e até Lyotard.

Temos, pois, no início do século o que eu chamaria de uma figura dividida e dialética da filosofia francesa. De um lado, uma filosofia da vida; de outro, para abreviar, uma filosofia do conceito. E esse problema, vida e/ou conceito, será o problema central da filosofia francesa, inclusive no momento filosófico de que se trata aqui.<sup>8</sup>

Vemos então como estes dois polos do pensamento francês que se anunciavam já no início do século irão constituir a base do pensamento da segunda metade do século e de suas contendas teóricas. O próprio Alain Badiou irá se inscrever em tal pensamento, desenvolvendo uma ontologia matemática que busca sintetizar estes dois polos dentro do pensamento francês.

Esta oposição entre filosofia da vida e filosofia conceitual irá desbordar nas reflexões sobre a categoria de sujeito, conceito marcante durante todo o momento filosófico francês. E isso porque o sujeito é o conceito que permite, justamente, relacionar o aspecto vitalista e o conceitual. O sujeito humano é ao mesmo tempo um corpo com vida e um produtor de conceitos e formas. O sujeito é visto quanto a

---

<sup>7</sup> BADIOU. *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Op. Cit. p. 16.

<sup>8</sup> Id. Ibid. p. 10.

sua vida animal, quanto à biologia de seu ser, e é igualmente considerado enquanto pensamento, em relação a sua capacidade criadora, de formalização e abstração. “A relação entre corpo e ideia, entre vida e conceito, organiza de modo conflitante o devir da filosofia francesa em torno da noção de sujeito – algumas vezes sob outros vocábulos -, e esse conflito está presente desde o início do século com Bergson de um lado e Brunschvicg de outro.”<sup>9</sup>

O conceito de sujeito é, portanto, um fio condutor, que se faz sentir durante todo o período filosófico francês e que ordena a profusão de pensamentos e autores que aí surgiram. E para além deste cenário vitalista e conceitual presente no início do século na França, temos que a questão do sujeito é também um retorno aos textos cartesianos, que estabelecerem pela primeira vez uma doutrina do sujeito já no século XVI.

Vê-se então que o pensamento francês, em sua própria genealogia e não sem disputas e divergências, foi se organizando, desde seu início, em torno da categoria de sujeito e dos problemas vitalistas e conceituais. Badiou, que escreve na parte final do momento francês, se propõe a tarefa de sintetizar e organizar esse profícuo debate. Importa, no presente momento, verificar como as origens do pensamento francês são a própria base da filosofia de Alain Badiou. Sua dedicação à construção de uma ontologia matemática se torna clara ao compreender a dialética do pensamento francês contemporâneo desde seu início, entre filosofia da vida e filosofia conceitual. A categoria de sujeito não poderia ser mais importante.

Quanto aos diversos autores franceses, faz-se necessário o comentário sobre a relação de Badiou, em especial, com dois deles. Lacan e Althusser. Tanto por serem a “origem” de Badiou, pois este fora aluno dos mestres em sua juventude, como porque seu projeto filosófico maduro guarda muitas relações, ainda que indiretas, com a psicanálise lacaniana e com o marxismo althusseriano.

A relação entre Lacan e Althusser, ao que consta na bibliografia usual, iniciou-se com a expulsão do primeiro da Associação Internacional de Psicanálise em 1963. Ostracizado dos meios psicanalíticos, mas já conhecido pela autenticidade de seu trabalho e por suas contribuições críticas, Lacan foi convidado por Althusser, então professor da *École Normale Supérieure*, a lecionar em sua

---

<sup>9</sup> BADIOU. *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Op. Cit. p. 10.

classe. A iniciativa de Althusser iria jogar o pensamento lacaniano de uma só vez sobre a academia francesa, que até então o ignorava parcialmente, atado que estava ao campo psicanalítico.

Badiou era então um jovem estudante, que participa ativamente das efervescências políticas da tumultuada década de sessenta na França. Fazia parte do grupo de estudantes de Althusser, mas não do primeiro escalão, como o mesmo alega. À esta altura, o grupo se dedicava a reconstruir o materialismo histórico e dialético no país.

Esta pequena digressão de cunho biográfico faz remontar o terreno específico dentro do momento contemporâneo da filosofia francesa no qual Badiou se formou. Não apenas era um jovem filósofo no bojo intelectual da França, mas, especificamente, se dedicava à releitura científica de Marx com Althusser e à inovadora psicanálise de Lacan.

De um lado, Althusser se esforçava para revigorar o marxismo na França, em um momento no qual o marxismo se apresentava tão somente como linha oficial dos partidos comunistas, liderados pela burocracia da URSS. Sua tentativa era de operar um corte epistemológico na obra de Marx, aos moldes do realizado por seu mestre Gastón Bachelard quanto às revoluções científicas, fazendo surgir então uma leitura sobre a fundação científica de Marx sobre a história. Althusser buscava combater por meio da filosofia, as tendências revisionistas do movimento político, como o humanismo teórico, o economicismo e o bode expiatório do estalinismo. Promoveu então uma leitura de formalização das relações sociais, das sobredeterminações das superestruturas sobre a base econômica e sobre o funcionamento dos aparelhos ideológicos de estado. Com base em seus estudos da psicanálise, pode então se dedicar a construção de uma teoria da ideologia, pendente até então no marxismo, tecendo um conceito próprio de sujeito, que detém um estatuto ligado à ideologia, na medida em que era constituído por meio de uma interpelação ideológica pelas superestruturas sociais.

De outro lado, Lacan, psicanalista reconhecido desde a década de trinta por sua “clínica do desejo”, que outorgava uma leitura hegeliana à Freud e promovia uma incessante elaboração da psicanálise, introduzindo a questão linguística do inconsciente e de constituição do sujeito. Já no período em que foi expulso da

Associação Internacional Psicanalítica, Lacan iniciava um novo período em sua produção, com estudos sobre a formalização do sujeito, tendo se dedicado a estudos de matemática teórica para dar conta do estatuto do sujeito, esta instancia clivada e cindida em sua constituição. Desenvolvia matemas para lidar com uma tipologia dos discursos, modelos teóricos para analisar o sujeito, como o trinômio *real-imaginário-simbólico*, uma inovação em relação ao sentido do consagrado da tópica freudiana *id-ego-superego*.

Badiou formou-se intelectualmente sob esta filiação, combinada com a conjuntura política de meados do século XX, com maio de 1968, guerra do Vietnam, revolução cultural chinesa, guerras e guerrilhas latino-americanas, guerra civil nos EUA, etc. Não é que a obra de Badiou seja um tributo ao período e a seus pensadores, ou mesmo que seja uma continuação ou combinação de psicanálise ou marxismo, mas este cenário político e intelectual de meados do século XX na França informa e ilumina ao leitor sua obra. Mesmo porque, como se verá, Badiou cria uma filosofia nova, desarraigada das demais filosofias contemporâneas e que certamente não se pretende um novo marxismo ou uma nova psicanálise, apresentando, inclusive, inúmeras críticas a estas áreas e pensadores.

### 1.2 A crise da filosofia, Nietzsche e Heidegger

Podemos dizer que a filosofia de Badiou é uma reação à crise desatada na filosofia no século XX. A contemporaneidade é marcada por uma relativa decadência do papel da filosofia, de sua legitimidade e validade. O futuro da filosofia é hoje em dia ser reduzida a uma “voz sem significado e sem destino”<sup>10</sup>. Não apenas a chamada pós-modernidade afirma a todo instante a morte da filosofia, como o século XX viu surgir novas disciplinas do conhecimento, como a antropologia ou a psicanálise, que, sob vestes científicas, ocuparam o lugar do que antes era conferido a filosofia enquanto campo do saber. Não são poucos os pensadores, mesmo franceses – lugar onde a filosofia ainda tem certo prestígio - que anunciam a impossibilidade de sua existência e sua perempção. François

---

<sup>10</sup> BADIOU. *Manifesto pela Filosofia*. Op. Cit. p. 25.

Lyotard, por exemplo, afirmou de forma emblemática que “a filosofia como arquitetura está em ruínas”.

A França da segunda metade do século XX é marcada pelos fantasmas do totalitarismo e dos traumas das guerras mundiais. A imagem do indubitável filósofo Martin Heidegger se engajando na loucura nazista marcou a insígnia da filosofia ainda mais neste período.

Pra Badiou, é preciso então reabilitar a filosofia desse passado recente, trabalhando para marcar um campo e um estatuto filosófico próprios. Em *Manifesto pela Filosofia*, livro do fim dos anos oitenta, imbuído do clima da época, Badiou luta contra este veredicto de fim da filosofia, defendendo as condições de sua existência e, ao menos, sua possibilidade.

Uma vez delimitado o desempenho da filosofia, o *pathos* de seu “fim” dá lugar a uma bem outra questão que é a de suas condições. Eu não sustento que a filosofia seja a todo instante possível. Proponho examinar, em geral, sob que condições ela o é, na conformidade com sua destinação. Que as violências da história a possam interromper, é o que não se deve deixar acreditar-se sem exame.<sup>11</sup>

A filosofia está em crise, mas isso não quer dizer que ela exista plenamente em quaisquer períodos e sob quaisquer condições. A obra de Badiou busca justamente estabelecer sob quais condições ela pode existir.

Anos mais tarde, em seu *Segundo Manifesto*, o prognóstico do “fim da filosofia” perdura, ainda que agora seja marcada por uma existência artificial excessiva:

Así como se declaraba mínima, hace veinte años, la existencia de la filosofía, se podría sostener que hoy está igualmente amenazada, pero por una razón inversa: está dotada de una existencia artificial excesiva. En Francia, singularmente, la filosofía está por todos lados. Sirve de razón social a diferentes paladines mediáticos. Anima cafés y centros de puesta en forma y bienestar. Tiene sus revistas y sus gurúes. Es universalmente convocada, desde los bancos hasta las grandes comisiones de Estado, para disertar sobre la ética, el derecho y el deber.<sup>12</sup>

A filosofia está então sob os efeitos deste “fim” anunciado, tanto por sua negação teórica, quanto por essa captura de seus significantes pelo discurso estatal, pelos grandes meios de comunicação e pelo capitalismo. É preciso então

---

<sup>11</sup> BADIOU. *Manifesto pela Filosofia*. Op. Cit. p. 4.

<sup>12</sup> BADIOU, Alain. *Segundo Manifesto por la Filosofia*. Buenos Aires: Manantial, 2009. p. 75.

livrar a filosofia de suas amarras. Declarar o fim de seu “fim”. Escandir na situação suas condições de existência.

Nesse mesmo sentido, em *Condições*, Badiou afirma que a filosofia está paralisada por sua própria relação com o historicismo, com as determinações de seu pensamento enquanto mera história da filosofia.

Esta parálisis es consecuencia de que, al examinar filosóficamente la historia de la filosofía, nuestros contemporáneos están casi todos de acuerdo en decir que tal historia ha entrado en la época, talvez interminable, de su clausura. Resulta de ello un “malestar en la filosofía”, y lo que yo denominaría una desubicación: la filosofía no sabe ya si tiene un lugar propio. Busca injertarse en actividades establecidas: el arte, la poesía, la ciencia, la acción política, el psicoanálisis... O incluso: la filosofía no es ya justamente *sino* su propia historia; ella deviene el museo de sí misma. Llamo parálisis de la filosofía a ese vaivén entre la historiografía y la desubicación. Es cierto que tal parálisis está estrechamente ligada a la relación constante y pesimista de la filosofía con su glorioso pasado metafísico. La idea dominante es que la metafísica está históricamente agotada, pero que el más allá de este agotamiento no nos ha sido aún dado. (...) <sup>13</sup>

A filosofia está então em um interregno, presa entre seu desfalecimento e um eventual futuro. A paralisia em que se encontra é fruto tanto do diagnóstico de que a filosofia esta deslocalizada, sem um nicho próprio, imiscuída em outros campos do saber, como é fruto de uma historiografia da filosofia que esteriliza sua possibilidade enquanto pensamento, limitando-a a um estudo de seu “passado glorioso”. É sobre este diagnóstico de “mal-estar na filosofia” que Badiou irá estruturar sua obra filosófica. “Mal-estar” este vinculado a falta de lugar próprio no pensamento contemporâneo e sobre esta indiferenciação em relação a arte, a poesia, a ciência e a ação política.

Badiou volta-se contra também a esterilidade do pensamento filosófico atual e seu rebaixamento produtivo em face de indefinidas leituras que se dedicam tão somente a reproduzir um suposto desenvolvimento institucional da filosofia, a simplesmente transmitir a história filosófica ao invés de manter seu desenvolvimento vivo, sua criação conceitual e debate de proposições. Se a filosofia não possui um lugar próprio, é porque ela já não é mais do que sua própria história, um compendio de pensamento já morto e estatizado.

---

<sup>13</sup> BADIOU, Alain. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI ed., 2002. p. 51.

Este diagnóstico quanto ao “mal-estar da filosofia” não é apontado somente por Badiou. Também Heidegger partilha dele em algum sentido. Entretanto, entende ser tarefa da filosofia e da poesia livrar o ser dos desígnios do esquecimento originário gerado pela técnica, e não investigar sob que condições a filosofia ainda é possível.

Martin Heidegger é uma figura de alta importância para a filosofia de Badiou. Não apenas porque o momento francês da filosofia contemporânea foi marcado pela leitura que seus pensadores faziam do “último” filósofo alemão, mas também pela já citada relação deste com o nazismo, que os aterrorizava.<sup>14</sup> O interesse gerado por sua obra influenciou determinantemente o pensamento filosófico francês de meados do século XX.

Heidegger, assim como Badiou, não faz rodeios intelectuais como a maioria dos demais pensadores franceses, que criaram novas disciplinas do conhecimento, lutando contra o lugar existente da filosofia. Seu lugar de enunciação é a filosofia, e é reconhecido pela sociedade como tal. Em *Ser e Evento*, Badiou apresenta seu livro partindo da tese de que “Heidegger é o último filósofo universalmente reconhecível.”<sup>15</sup>

Ora, na França da metade do século Heidegger era uma figura incontornável da filosofia. Sua fenomenologia crítica sobre a modernidade e a técnica gerou robustos desdobramentos teóricos, baseados em um retorno clássico à natureza e à poesia como expressões do ser autêntico, livre do esquecimento de suas origens promovido pela técnica do mundo contemporâneo. A título de exemplo sobre a influência da filosofia heideggeriana na França, há a obra de Jean-Paul Sartre, que elaborou uma fenomenologia existencialista cuja influência da obra de Heidegger consta de seu próprio nome: o *Ser e o Nada*. Importante ressaltar também o exemplo do campo da psicanálise de influência heideggeriana, conhecida como *das sein análise*, desenvolvida por Karl Jaspers e Eugène Minkowski em meados do século XX e que busca incorporar as perquirições sobre o sentido do ser do filósofo alemão à psiquiatria e à psicologia.

---

<sup>14</sup> Ver, por exemplo: BADIOU, Alain; CASSIN, Bárbara. *Heidegger – O nazismo, as mulheres, a filosofia*. Trad. Maria Inês Duque Estrada. Rio de Janeiro: Tinta Negra, 2011.

<sup>15</sup> BADIOU, Alain. *Ser e Evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1996, p. 11.



Em *Manifesto pela Filosofia*, Badiou demonstra como para a filosofia de Heidegger o diagnóstico da época é de que o tempo da metafísica, ou da filosofia, está esgotado definitivamente, abrindo-se passo ao reino da técnica e do esquecimento do ser.

O reino planetário da técnica põe fim à filosofia; nele, os possíveis da filosofia, quer dizer da metafísica, estão irreversivelmente esgotados. Nosso tempo não é mais exatamente 'moderno' se entendemos por 'moderno' a configuração pós-cartesiana da metafísica, a qual organizou, até Nietzsche, a tomada do Sujeito ou da Consciência sobre a disposição do texto filosófico. Pois nosso tempo é o da efetuação do último rosto da metafísica, o tempo de esgotamento de seus possíveis e, conseqüentemente, o tempo da expansão in-diferente da técnica, a qual não tem mais que se representar numa filosofia, pois que nela a filosofia, ou mais precisamente o que a filosofia detinha e significava da potência do ser, acaba em vontade devastadora da Terra.<sup>16</sup>

Portanto, também ao ver de Heidegger, o tempo da filosofia acabou. Porém, a crítica de Badiou é que, a despeito de partir do mesmo diagnóstico, o alemão busca um retorno aos primórdios da metafísica, almejando livrar a filosofia do que a modernidade capitalista a outorgou. Não por acaso volta-se em sua obra sobre pensadores pré-socráticos e asiáticos antigos. É por isso que para Heidegger a filosofia está sob condição da poesia, já que somente esta poderia livrar o ser do esquecimento promovido pela técnica.

A filosofia tendo terminado, o que resta é somente re-pronunciar a questão da qual os poetas têm a guarda, e notar como essa questão ecoou no curso inteiro da história da filosofia desde suas origens gregas. O pensamento está hoje *sob a condição dos poetas*. Sob esta condição, ele se volta para a interpretação das origens da filosofia, para os primeiros gestos da metafísica. Ele vai procurar as chaves de seu próprio destino, as chaves de seu próprio término efetivo, no *primeiro passo do esquecimento*. Este primeiro passo do esquecimento é Platão. A análise da "virada" platônica, quanto ao vínculo do ser e da verdade, comanda a apreensão do destino historial do ser, o qual termina sob nossos olhos na provocação à nadificação. O coração dessa "virada" é a interpretação da verdade e do ser como Ideia, quer dizer, a rescisão do poema em proveito do matema – como digo em minha linguagem. A interrupção platônica da narrativa poética e metafórica pelo paradigma ideal do matema, Heidegger interpreta como a orientação inaugural do destino do ser no sentido do esquecimento de sua eclosão, quando ela se larga de sua apropriação inicial pela língua poética dos Gregos. Pode-se então também dizer que remontar às origens, tal como isto recebe hoje sua condição do dizer dos poetas, retoma ao dizer dos poetas gregos, dos pensadores-poetas pré-

---

<sup>16</sup> BADIOU. *Manifesto pela Filosofia*. Op. Cit. p. 18.

platônicos que sustentavam então a tensão da abertura e da eclosão velada do ser.<sup>17</sup>

Neste ponto é possível verificar como Badiou busca se opor a obra heideggeriana. Apesar do diagnóstico sobre a filosofia ser o mesmo, sobre seu “fim” anunciado, Heidegger busca um retorno ao princípio, buscando livrar o pensamento do esquecimento promovido pela técnica. Entretanto, ao filiar-se à poesia como índice da autenticidade do ser, termina por fulminar toda pretensão da filosofia em lidar com os procedimentos ligados à verdade. Não por outro motivo Heidegger se tornou um ativo anti-platônico, vendo no mestre grego nada mais do que o primeiro passo em direção à técnica e ao esquecimento do ser.

Badiou não pode concordar com este retorno às origens, alegando ser necessário manter o estatuto universal e sistemático da filosofia e sua relação com a verdade. Dessa forma, tornou-se necessário combater o patente anti-platonismo presente no século XX. Mas não foi apenas a figura de Heidegger que conclamou a extirpação de Platão do pensamento filosófico. Nietzsche também tratava de repudiar a “doença platônica”. Estas seriam então as grandes figuras que representam os precedentes do anti-platonismo na filosofia contemporânea.

Em termos gerais, suas filosofias terminam por defender que somente a poesia pode livrar o pensamento do positivismo dos procedimentos de verdade platônicos, ou mesmo da ciência moderna. Seu intento é de livrar a filosofia de sua relação com as matemáticas, relação esta que Platão foi o primeiro a anunciar na antiguidade. O velho Platão pode introduzir no pensamento grego uma guinada matemática (após estudos no oriente médio e Egito), promovendo uma ruptura com o pensamento místico e religioso que caracterizava o período anterior a Sócrates. A matemática para Platão é antes uma condição da filosofia e não o primeiro passo para o esquecimento do ser, como quer Heidegger, ou o “maior de todos os crimes” como quer Nietzsche. É este o sentido que se atribui a suposta frase que havia na entrada da Academia de Platão: “Não entra quem não for geômetra”.

Quanto à Nietzsche mais especificamente, Badiou o considera como um *anti-filosofo*.<sup>18</sup> Seu grande valor é ter demonstrado a tarefa moderna da filosofia,

---

<sup>17</sup> BADIOU. *Manifesto pela Filosofia*. Op. Cit. p. 20.

<sup>18</sup> O conceito de anti-filosofia foi primeiro enunciado por Lacan e se tornou um conceito importante para a análise de Badiou sobre a filosofia na contemporaneidade. Nesse sentido, ver, por exemplo,

estabelecendo a verdade em sua ruptura com o sentido. Porém, Nietzsche é justamente um anti-filosofo porque toda sua obra busca acabar com a ideia de um projeto filosófico, sistemático e verdadeiro, relacionado com as determinações matemáticas do ser.

Não há dúvida de que Nietzsche foi duravelmente vencedor. É verdade que o século "se curou" do platonismo, e que, no seu pensamento mais vivo, ele se suturou ao poema, abandonando o matema às raciocinações da sutura positivista. A prova *a contrário* nos é dada pelo seguinte: o único grande pensamento abertamente platônico, e ao mesmo tempo moderno, foi o de Albert Lautman, nos anos trinta. Ora, este pensamento é de ponta a ponta armado pelas matemáticas. Ele ficou por muito escondido e desconhecido, depois que os nazistas, tendo assassinado Lautman, interromperam seu curso. Ele é hoje o único ponto de apoio que podemos descobrir, em quase cem anos, para a proposição platônica que o atual momento exige de nós, se colocamos de lado a espontaneidade "platonizante" de muitos matemáticos, em particular Goedel e Cohen e, é claro, a doutrina lacaniana da verdade. Tudo se passou como se o proferimento nietzschiano houvesse cerrado, a guisa de sutura ao poema, o destino conjuntamente anti-matema e anti-verdade de um século. Hoje é preciso inverter o diagnóstico nietzschiano. O século e a Europa devem imperativamente curar-se do anti-platonismo. A filosofia só existirá na medida em que proponha, à altura deste momento, uma nova etapa da história da categoria de verdade. É a verdade que é, hoje em dia, uma ideia nova na Europa. E, como para Platão, como para Lautman, a novidade dessa ideia se ilumina na frequentação das matemáticas.<sup>19</sup>

Há, portanto, um anti-platonismo marcante também em Nietzsche, posicionamento este calcado em um entendimento de que a filosofia, as matemáticas e o pensamento ocidental, em geral, contribuíram apenas para enfraquecer o verdadeiro homem e sua potência.

Por isso Nietzsche e depois Heidegger marcam o pensamento moderno como um pensamento anti-platônico, pois para eles é "a arte, cujo coração é o poema, que retoma por uma retroação anti-platônica os operadores pelos quais a filosofia designa nosso tempo como o de um nihilismo esquecedor"<sup>20</sup>. Mas afinal, qual a importância de Platão nos dias atuais? Porque Badiou promove um resgate de sua filosofia em antagonismo com os principais filósofos contemporâneos?

---

BADIOU, Alain. *Lacan e Platão: o matema é uma ideia?* em SAFATLE, Vladimir (org). *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Ed. UNESP, 2002, p. 16.

<sup>19</sup> BADIOU. *Manifesto pela Filosofia*. Op. Cit. p. 62.

<sup>20</sup> Id. Ibid. p. 15.

### 1.3 Platão, a verdade e a ideia

É preciso ter em mente que Badiou não fala de um lugar qualquer do pensamento, mas do lugar da filosofia, ou seja, do filósofo em sua especificidade. E isso é fundamental para entender os sentidos de seu projeto filosófico. Badiou não busca criar algum tipo de marxismo, de psicanálise ou mesmo qualquer tipo de novo campo científico, como almejaram diversos autores franceses de seu período. Seu projeto é estritamente filosófico. Ora, é nesse sentido que a obra de Platão é invocada pelo autor, por mais que sua utilidade não se faça evidente de plano.

Platão figura como uma das figuras mais notáveis no mundo antigo, sua obra talvez seja a mais importante do pensamento grego e (dado que não se sabe ao certo sobre a existência de Sócrates) de fato simboliza a passagem do período chamado pré-socrático ao socrático, ou da antiguidade mítica grega ao auge da civilização nos anos dourados de Péricles. Assim, a obra de Platão talvez seja a mais importante para a filosofia, tecendo suas bases e sentidos, desenvolvidos e seguidos durante os milênios que separam a contemporaneidade do mundo grego antigo.

Badiou justifica sobre seu desejo “quase maníaco” por Platão, na introdução de seu livro *A República de Platão*, recontada por ele mesmo:

Mas por quê? Por que esse trabalho quase maníaco a partir de Platão? É porque é dele que necessitamos prioritariamente nos dias de hoje, e isso por uma razão precisa: ele deu impulso à convicção de que nos governar no mundo supõe abrir algum tipo de acesso ao absoluto. Não porque um possível Deus sobreponha-se a nós (Descartes), ou por sermos nós mesmos, figuras históricas do devir-sujeito desse Absoluto (Hegel e Heidegger), mas sim porque o sensível que nos entretece participa, para além da corporeidade individual e da retórica coletiva, da construção das verdades eternas.<sup>21</sup>

É este passo fundamental de Platão em busca das verdades que Badiou resgata, afastando-se de Heidegger, Nietzsche ou mesmo de Hegel. Para Badiou, Platão é quem permite pensar o acesso ao mundo das verdades através do absoluto capaz de permitir à humanidade um governo sobre o mundo. E esse acesso ao absoluto, à ideia, vai para além da materialidade ou corporeidade individual das coisas. É nesse mesmo sentido que irá compor sua conhecida

---

<sup>21</sup> BADIOU, Alain. *A República de Platão*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014, p. 7.

formula em *Lógicas dos Mundos*, “somente há corpos e linguagens, exceto que há verdades”<sup>22</sup>. A ontologia dos seres (corpos e linguagens) é cortada transversalmente pela categoria de verdades. E, como se verá mais adiante, é justamente por meio destas verdades que certos corpos e linguagens se transformam em determinado mundo, com a irrupção de um evento. Mas, por ora é preciso permanecer com o filósofo grego.

É preciso salientar que Badiou revigora certo Platão que nem todos puderam encontrar, já que, tradicionalmente, Platão fora incorporado por diversas matrizes de pensamento, tão distintas, como a de Aristóteles ou de Agostinho. De todo modo, não se pode dizer que sua interpretação corrompa o texto platônico, ou que sua interpretação não seja formalmente aceitável pela academia. Porém, sua leitura foi capaz de produzir até certo ponto um “novo Platão”, ao menos um Platão que poucos estavam acostumados a enxergar. Isso fica evidente em seu projeto de re-tradução dos textos do velho grego em a *Republica de Platão* recontada por Badiou, oportunidade em que readéqua e atualiza seus ensinamentos, fazendo-os se harmonizar com seu próprio projeto e sua terminologia:

Foi com toda a consciência, porém, que introduzi, por assim dizer axiomáticamente, mudanças notórias na “tradução” de certos conceitos fundamentais. Cito duas dessas decisões, cujo alcance é considerável. Transformei a famosa “Ideia do Bem” em “Ideia da Verdade”, ou pura e simplesmente em “Verdade”. Mudei igualmente “alma” para “Sujeito”. Assim, falaremos em meu texto da “incorporação de um Sujeito a uma Verdade”, em vez de “elevação da alma em direção ao Bem”, e das “três instâncias do sujeito” em vez da “tripartição da alma”. Tudo bem pesado, essas famosas três partes, com frequência intituladas “concupiscência”, “coração” e “razão”, serão retomadas, como instâncias, como “Desejo”, “Afeto” e “Pensamento”. Também permiti-me traduzir “Deus” por “grande Outro” e, vez por outra, simplesmente por “Outro”.<sup>23</sup>

Estas opções de tradução tomadas por Badiou revelam o enfoque que sua leitura dá aos textos. Antes de ser um mero problema de tradução, as opções de Badiou revelam os problemas filosóficos com os quais está preocupado. Seu problema está na relação da filosofia com a verdade, na subjetivação e alteridade.

Badiou encontra também em Platão o início da filosofia como a conhecemos, como aquele que estabeleceu sua perenidade, suas condições de existência e

---

<sup>22</sup> BADIOU, Alain. *Lógicas de los Mundos*. Buenos Aires: Manantial, 2008, p. 26.

<sup>23</sup> BADIOU. *A Republica de Platão*. Op. Cit. p. 9.

papel social. É belíssima a passagem na *República* em que ocorre um diálogo entre Glauco, Amândeo e Sócrates, no qual este explica como encontrar os verdadeiros filósofos:

- E como identificará os verdadeiros filósofos? – insiste Glauco.
- São aqueles apaixonados por um único espetáculo: o que lhes oferece o acesso ao mundo das verdades.
- Isso é tudo muito bonito, mas deveria fornecer alguns detalhes.
- Tem razão, são os detalhes que importam em filosofia, mas são também eles que lhe conferem seu aspecto espinhoso e impenetrável. Com você, naturalmente, as coisas irão mais rápido. Começemos por um grande clássico: a teoria das oposições binárias. O belo, por exemplo, é o contrário do feio. Logo, temos aí duas noções distintas.
- Por enquanto – observa Glauco –, é trivial.
- O mesmo acontece com os pares justo-injusto, bom-mau e, finalmente, com tudo que é da esfera do que sua irmã e você aprenderam a chamar de Formas. Cada Forma considerada em si mesma, na ordem do ser, é uma. Mas é igualmente múltipla, na medida em que, na ordem do aparecer, vemo-la universalmente misturada às ações, aos corpos e a outras Formas. É graças a todo o aparato de minha teoria das Formas, ou das Ideias, ou do que do ser se expõe ao pensamento, ou do essencial, ou do ser-em-verdade, ou das verdades, que posso propor uma distinção categórica entre aqueles de que você falava há pouco – os festivaleiros impenitentes, os fãs de sopranos, os que percorrem as exposições e também os que se espremem nas finais dos torneios de tênis – e aqueles cuja definição procuramos neste momento, únicos a merecer o nome de filósofos.<sup>24</sup>

O divertido diálogo de Platão recontado por Badiou nos demonstra o cerne da atividade filosófica, que é o acesso ao mundo das verdades. A especialidade do filósofo reside na investigação do ser-em-verdade, ou seja, da existência das verdades em determinado mundo, naquilo do ser que se expõe a ser pensado, que se expõe ao pensamento humano. A tarefa do filósofo é então pensar a verdade nas diversas formas em que aparecem no mundo, embrenhadas nos múltiplos corpos e linguagens realmente existentes. Uma vez que a verdade só é perceptível no modo pelo qual se expõe ao próprio pensamento, as formas não são diferentes das ideias humanas. É importante a nota que Badiou faz sobre a teoria de Sócrates, retomada por Platão, acerca de uma teoria das formas, ou das ideias, o que é a mesma coisa.

Denomino “Idea” a aquello a partir de lo cual un individuo se representa el mundo, incluido él mismo, desde el momento en que, por incorporación al proceso de una verdad, está vinculado al tipo subjetivo fiel. La Idea es lo que hace que la vida de un individuo, de un animal humano, se oriente

---

<sup>24</sup> BADIOU. *A República de Platão*. Op. Cit. p. 129.

según lo Verdadero. O también: la Idea es la mediación entre el individuo y el Sujeto de una verdad - "Sujeto" designa aquí aquello que orienta, en el mundo, a un cuerpo postacontecimental.<sup>25</sup>

A ideia é então a forma pela qual uma subjetividade emerge de uma verdade em determinada situação. É a mediação entre o corpo do indivíduo e o sujeito de uma verdade. É, portanto, o meio pelo qual as pessoas podem acessar a verdade da situação em que vivem, meio pelo qual se pode mudar o mundo em que se vive. Eis um dos pontos mais importantes da obra de Badiou, a conexão entre as ideias e as verdades. O conceito de ideia assume aqui uma carga relativamente próxima de sua origem platônica.

No já clássico *Hipótese Comunista*, Badiou trata mais diretamente do conceito de ideia, dando-lhe aí uma feição mais intelectual ao senso comum, vinculada à política.

Denomino "Ideia" uma totalização abstrata dos três elementos primitivos: um processo de verdade, um pertencimento histórico e uma subjetivação individual. Podemos dar de imediato uma definição formal da Ideia: uma Ideia é a subjetivação de uma relação entre a singularidade de um processo de verdade e uma representação da História.

No caso que nos interessa aqui, diremos que uma Ideia é a possibilidade do indivíduo de compreender que sua participação num processo político singular (sua entrada num corpo de verdade) é também, em certo sentido, uma decisão histórica. Com a Ideia, o indivíduo, enquanto elemento do novo Sujeito, realiza seu pertencimento no movimento da História. A palavra "comunismo" foi durante cerca de dois séculos (desde a "comunidade dos iguais" de Babeuf até os anos 1980) o nome mais importante de uma Ideia situada no campo das políticas de emancipação ou políticas revolucionárias. Ser comunista era talvez ser militante de um partido comunista em determinado país. Mas ser militante de um partido comunista era ser um dos milhões de agentes de uma orientação histórica de toda a humanidade. A subjetivação ligava, no elemento da Ideia do comunismo, o pertencimento local a um processo político e ao imenso domínio simbólico da marcha da humanidade em direção a sua emancipação coletiva. Distribuir panfletos na rua também era subir ao palco da História.<sup>26</sup>

Para Badiou, a ideia do comunismo no campo da política é o meio pelo qual os indivíduos de determinada sociedade se subjetivam e pertencem a um processo político localizado de emancipação coletiva. Somente através desta ideia, desta forma, é que se pode acessar a verdade do mundo capitalista, de sua possível dissolução e do anúncio de um novo mundo. E no fundo, o que diz Badiou, em

---

<sup>25</sup> BADIOU. *Segundo Manifiesto por la Filosofia*. Op. Cit. p. 113.

<sup>26</sup> BADIOU, Alain. *A Hipótese Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2012. p. 77.

contra de certo marxismo estatal, é que o problema é ter uma ideia. Não se trata simplesmente de deter um conhecimento específico sobre o funcionamento da economia ou do Estado. Trata-se antes de ter uma grande ideia.

Em uma frase: devemos ter a coragem de ter uma ideia. Uma grande ideia. Devemos ter convicção de que ter uma grande ideia não é nem ridículo nem criminoso. O mundo do capitalismo generalizado e arrogante em que vivemos nos leva de volta aos anos 1840, ao capitalismo nascente, cujo imperativo, formulado por Guizot, é: “Enriquecei-vos!”. O que traduzimos por: “Vivam sem ideia”. Devemos dizer que não se vive sem ideia. Devemos dizer: “Tenham a coragem de sustentar a ideia, que só pode ser a ideia comunista, em seu sentido genérico”. É por isso que continuamos contemporâneos de Maio de 1968. À sua maneira, ele declarou que a vida sem ideia é insuportável.

Desde então, uma longa, uma terrível resignação se estabeleceu. Hoje, pessoas demais acreditam que viver para elas mesmas, para seus próprios interesses, é inelutável. Devemos ter a coragem de nos distinguir dessas pessoas. Como em 1968, rejeitaremos o imperativo: “Viva sem ideia”. O filósofo que sou está dizendo a vocês uma coisa que vem sendo repetida desde Platão, uma coisa muito simples. Ele diz que é preciso viver com uma ideia e que, com essa convicção, começa o que merece ser chamado de a verdadeira política.<sup>27</sup>

É por meio das ideias que os procedimentos de verdade podem vir a ser. É por meio da ideia comunista que a verdadeira política pode existir, para transformar o mundo. A ideia não é, portanto, algo dado, comum a todos, mas uma aparição rara da qual o estado busca a todo tempo esconder e destruir. A ideia é esse “algo além” da vida hodierna dos animais humanos, que os possibilita serem sujeitos de uma verdade nas situações em que vivem. É nesse sentido que Badiou afirma em seu *Segundo Manifesto pela filosofia*: “a Ideia é a severidade do sentido da existência”.<sup>28</sup>

Como visto, o projeto de Badiou é calcado em uma leitura particular de Platão, articulada aos sentidos da filosofia, seu lugar no pensamento e suas condições de existência, em função dos procedimentos de existência da verdade e dos sujeitos. O que talvez Badiou faça para além de Platão é fermentar certo materialismo deste mundo das ideias e das verdades. Este materialismo deve escandir as possibilidades de transformação do ser e de irrupção das verdades de cada situação.

---

<sup>27</sup> BADIOU. *A Hipótese Comunista*. Op. Cit. p. 25.

<sup>28</sup> BADIOU. *Segundo Manifesto por la Filosofia*. Op. Cit. p. 123.



El dispositivo que yo propongo, a guisa de salvación de la filosofía, es, en el fondo, una transposición materialista (a menos que Platón mismo sea ya materialista, que haya creado un materialismo de la Idea) de esta visión platónica.<sup>29</sup>

Em suma, a categoria central da filosofia é a verdade. E é em Platão que Badiou busca ancorar a tarefa de libertação da filosofia de sua deslocalização e historização que caracterizam sua crise contemporânea, como já foi abordado anteriormente.

Resta então investigar de forma mais detida o conceito de verdade, uma vez que até agora foi referido apenas de forma lateral, dada a introdução ao pensamento de Badiou realizada até agora. Será em *Condições* que Badiou irá desenvolver este conceito fundamental não apenas de sua obra, mas para toda a filosofia enquanto pensamento.

La categoría central de la filosofía “clásica” es la verdad. ¿Pero cuál es el estatus de esta categoría? Un examen atento de Platón, que no puedo aquí reescribir, desembocó en las tesis siguientes:

1] *Antes* de la filosofía, un “antes” que no es temporal, existen *las* verdades. Estas verdades son heterogéneas, y proceden en lo real independientemente de la filosofía. Platón las llama “opiniones rectas”, o enunciados “a partir de hipótesis” en el caso particular de las matemáticas. Tales verdades responden a cuatro registros posibles, que Platón explora sistemáticamente. Los cuatro lugares plurales donde se apoyan esas verdades son la matemática, el arte, la política y el encuentro amoroso. Tales son las condiciones fácticas, históricas o prerreflexivas, de la filosofía.

2] La filosofía es una construcción de pensamiento donde se proclama, *contra la sofística*, que hay verdades. Pero esta proclamación central supone una categoría propiamente filosófica, que es la de *la* Verdad. A través de esta categoría se dice a la vez el “hay” de las verdades y la *composibilidad* de su pluralidad, a la que la filosofía da acogida y abrigo. La Verdad designa simultáneamente un estado plural de las cosas (hay verdades heterogéneas) y la unidad del pensamiento. El enunciado “hay verdades” determina a la filosofía al pensamiento del ser.<sup>30</sup>

Temos então que existem verdades, no plural, e que estas precedem a filosofia. Platão já as identificava como “opiniões retas” – levando em consideração o conceito grego de retidão e sua conotação cosmológica – em oposição ao “reino das opiniões” da democracia sofista. Aqui Badiou já apresenta o que mais a frente se verificará serem as condições da filosofia, os quatro registros possíveis onde

---

<sup>29</sup> BADIOU. *Segundo Manifiesto por la Filosofía*. Op. Cit. p. 115.

<sup>30</sup> BADIOU. *Condiciones*. Op. Cit. p. 49.

existem verdades, a matemática (ou ciência), a arte, a política e o amor. No último subtítulo deste capítulo abordaremos mais detidamente a questão.

Uma vez que existem verdades, o trabalho do filósofo é buscar elucidá-las e afirmar sua existência em face do sofismo. Que existam verdades significa a compossibilidade de sua pluralidade e a unidade de seu pensamento na forma de filosofia. Além disso:

3] La categoría filosófica de Verdad es por sí misma *vacía*. Ella opera, pero no presenta nada. La filosofía no es una producción de verdad sino una operación *a partir* de verdades, operación que dispone el “hay” y la compossibilidad epocal.<sup>31</sup>

A verdade é vazia, não se deve confundi-la com o conhecimento. Se a verdade é vazia, ela se difere do conhecimento para o qual há conteúdos e saberes. Ela age, mas não apresenta nada da ordem do conhecimento. Ao mesmo tempo a filosofia não é a verdade, ela é uma operação que parte das verdades, de um campo que lhe é exterior. A filosofia necessita de verdades para seu funcionamento. É por isso que serão necessárias certas condições para sua existência. É importante ressaltar que a questão de as verdades serem vazias para Platão, fora antes apontada por Lacan. É curioso notar como Badiou seguiu e aprofundou certas leituras filosóficas e matemáticas realizadas pela psicanálise lacaniana.

A operação da filosofia é então circular a categoria de verdade. A filosofia vai, de certa forma, operando seus conceitos a partir de uma verdade, através do desenvolvimento dialético de suas formas, rodeando o vazio. Ela o faz por meio de argumentações, refutações, diálogos, encadeamento de conceitos, o que teria as “vestes” de um saber. Ou mesmo através de metáforas e imagens que sucessivamente vão expondo o lugar da verdade, como Platão em seu mito da caverna, por exemplo.

4] ¿Cuál es la estructura de esta operación? La filosofía procede universalmente, para montar su categoría orgánica –la Verdad–, de dos maneras distintas e intrincadas:

–Se apoya en paradigmas de encadenamiento, estilo argumentativo, definiciones, refutaciones, pruebas, capacidad de deducción. Digamos que, en este caso, ella monta el vacío de la categoría de Verdad como *reverso o revés de una sucesión regulada*. En Platón, es el régimen del

---

<sup>31</sup> BADIOU. *Condiciones*. Op. Cit. p. 50.

“largo rodeo”, desarrollos dialécticos cuyos procedimientos son exactamente los mismos que los de los combatidos sofistas. Esta retórica de la sucesión no constituye un saber, puesto que sabemos perfectamente que ninguna de esas “pruebas” estableció nunca un teorema de filosofía reconocido por todos.

Pero se *parece* a un saber, aunque su destino sea en realidad constructivo. No se trata en efecto de que algo sea establecido o “sabido”, sino de que una categoría sea acorde con la claridad de su construcción. El saber es aquí imitado con fines productivos. Es por eso por lo que nosotros llamaremos a este procedimiento, que es también el del orden de las razones de Descartes, o el del *more geométrico* espinosista, una *ficción de saber*. La Verdad es lo in-sabido de tal ficción.

—O bien la filosofía procede mediante metáforas, poder de la imagen, retórica persuasiva. Se trata de indicar esta vez el vacío de la categoría de Verdad *como punto límite*. La Verdad interrumpe la sucesión, y se recapitula más allá de sí misma. En Platón son las imágenes, los mitos, las comparaciones, cuyos procedimientos son los mismos que los de los combatidos poetas. El arte es esta vez movilizado, no por lo que valdría por sí mismo, o con una intención imitativa y catártica, sino para elevar el vacío de la Verdad hasta el punto en que el encadenamiento dialéctico es suspendido. Ahí, incluso, no se trata en absoluto de “hacer una obra de arte”, pero el texto se le parece y podrá incluso ser legado y experimentado como tal, aunque su destino sea muy otro. Se puede decir que el arte es imitado en sus modos con vistas a producir un sitio subjetivo de la Verdad. Denominamos a este tratamiento en el límite una *ficción de arte*. La Verdad es lo indecible de tal ficción.<sup>32</sup>

Esta operação pela qual procede a filosofia construindo a categoria de Verdade se relaciona com as verdades (no plural) existentes de fato nos registros materiais onde são produzidas, na ciência, na política, na arte ou no amor. As verdades surgidas em seus próprios registros vão recebendo tratamento pela filosofia, que lhes enunciam e estabelecem suas relações entre si, conformando a Verdade (no singular). Badiou chama isso de “pinça” da verdade, esta forma pela qual a filosofia neste processo todo entra em contato com as verdades existentes, que é uma relação de captura destas pela construção filosófica.

5] La pinza de la Verdad, que encadena y sublima, tiene por oficio captar *las verdades*. La relación de la Verdad (filosófica) con las verdades (científicas, políticas, artísticas o amorosas) es una relación de *captura*. Por “captura” entendemos embargo, conquista, y también *saisissement*, sobrecogimiento. La filosofía es ese lugar de pensamiento donde las verdades (no filosóficas) son capturadas como tales, y nos sobrecogen.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> BADIOU. *Condiciones*. Op. Cit. p. 60.

<sup>33</sup> Id. *Ibid.* p. 61.

Resta evidente então a tese de que existem verdades e que a filosofia as têm como categoria fundamental de seu discurso universal e pretensamente atemporal. O “trabalho” do filósofo é então esse rodeio em torno das verdades, sobrepondo as ficções de saber e de arte para expor a existência delas, capturando-as dos registros da vida onde, de fato, existem.

O conceito de verdade e sua importância, como visto acima, leva Badiou a propor a seguinte definição da filosofia em *Condições*:

Todo esto me lleva a dar de la filosofía la siguiente definición provisoria: La filosofía es la suscitación, bajo la categoría de Verdad, de un vacío señalado según el reverso de una sucesión y más allá de un límite. Para hacer esto, la filosofía dispone la superposición de una ficción de saber y de una ficción de arte. Ella construye un aparato de captación de verdades, lo que quiere decir: enunciar que las hay, y dejarse captar por este “hay”; afirmar así la unidad del pensamiento. La captura es animada por la intensidad de un amor sin objeto, y compone una estrategia persuasiva sin apuesta de poder. Todo este proceso es prescrito por condiciones, que son el arte, la ciencia, el amor y la política, en su figura acontecimental. En fin, este proceso es polarizado por un adversario específico, que es el sofista.<sup>34</sup>

A verdade funciona então como um acontecimento para o pensamento filosófico, um obstáculo a ser considerado pela construção de sua linguagem, captado pelas inconsistências geradas nas situações em que emerge. É forçoso notar como a verdade para Badiou tem o estatuto próprio de um *evento*. Se iluminado a partir desta concepção sobre a verdade e de sua importância no resgate teórico de Platão se torna evidente o que Badiou quer dizer com o conceito de evento, tão central a sua filosofia.

Ademais, todo esse resgate platônico de Badiou sobre a centralidade da categoria de verdade para a filosofia o leva também a evocar as imagens arcaicas de oposição ao filósofo na Grécia antiga, como é o caso do sofista, seu arqui-inimigo. Para a democracia ateniense, o sofista era aquele especialista em retórica e grande sabedor das convenções estabelecidas, instruindo a prole da elite grega em seu ofício político, preparando-os para vencer debates e convencer os demais de seus interesses, escapando também de derrotas públicas por meio de recursos linguísticos. A sofística, então, não guarda nenhuma relação com o procedimento

---

<sup>34</sup> BADIOU. *Condiciones*. Op. Cit. p. 62.

de verdade da filosofia. Na realidade, ela é seu oposto. Tudo o que lhe importa é o resultado do jogo no qual participa e não a verdade das situações.

Eis a questão, o adversário imemorial do filósofo chama-se sofista, e, apesar de assemelhar-se com a mesma retórica e de utilizar as mesmas referências, ele especifica-se por organizar seus propósitos a partir do enunciado “não há verdade”. O sofista é absolutamente idêntico ao filósofo, salvo pelo efeito dessa negação surda, em que se encontra em jogo a existência da verdade. É a essa negação que o filósofo, mesmo o cético, não pode dar seu assentimento. O cético é filósofo, já que seu drama consiste em sustentar que nenhuma verdade se deixa reconhecer enquanto tal. No entanto, o sofista garante a paz de sua alma e a atividade febril em busca do serviço dos bens graças à convicção tranquila de que a inexistência de toda verdade transforma o tormento filosófico, e mesmo o tormento cético, em um pathos vazio. Pois, para ele, só há jogos de linguagem, e o pensamento, diz o sofista, não encontra nenhum obstáculo que lhe impeça de deslizar por entre tais jogos.<sup>35</sup>

Para Badiou, a sofística não é, entretanto, um fenômeno restrito ao mundo grego. A “filosofia” contemporânea em geral, aquela que convencionamos chamar por “pós-moderna”, apenas a título de exemplo, está preta de sofística. Anuncia a todo instante que não há verdades e que tudo se passa dentro dos jogos de linguagem sociais de cada grupo ou sociedade. E, mesmo que não saibam, se comportam como anti-platônicos justamente por isso, por assumir a tese de que não há verdade. É curioso notar como Badiou invoca Platão também para fazer frente às “novidades” que o fim do século XX trouxeram. Está na moda, inclusive, o conhecido termo “pós-verdade”, sintoma deste tempo sofisticado da atualidade.

Não é que Badiou faça uma cruzada contra a “pós-modernidade”, pelo contrário. Badiou busca ler estes autores, depurando suas descobertas (como por exemplo o faz com Deleuze), mas de forma alguma adere ao discurso de “fim da história” ou, justamente, à tese segundo a qual a verdade não existe. E é nesse sentido que surge sua crítica contra o pensamento pós-moderno, em termos gerais.

Sin embargo, enunciar el fin de la filosofía y la inactualidad de la Verdad es propiamente un balance *sofístico* del siglo XX. Asistimos a una segunda revancha antiplatónica, puesto que la “filosofía” contemporánea es una sofística generalizada, que por lo demás no carece de talento ni de grandeza. Juegos de lenguaje, desconstrucción, pensamiento débil, heterogeneidad sin recursos, diferendo y diferencias, ruina de la Razón, promoción del fragmento, discurso en migajas: todo esto argumenta en

---

<sup>35</sup> BADIOU. *Lacan e Platão: o matema é uma ideia?* em SAFATLE, Vladmir (org). *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. Op. Cit. p. 15.

favor de una línea de pensamiento sofisticado, y pone a la filosofía en punto muerto.

Digamos simplemente: después del balance sofisticado o pós-moderno de los desastres del siglo [XX] se abre el tiempo del balance contrasofístico. Y puesto que tales desastres nacieron de una paroxística voluntad de la filosofía de inscribirse en la Historia; puesto que las catástrofes de la Verdad vienen de que, obsesionada por su pasado y por su devenir, la filosofía ha cedido sobre el vacío y sobre la eternidad: entonces, es legítimo que el nuevo balance filosófico se dirija *contra* la autoridad de la historia, contra el historicismo. El punto central es redespigar la categoría de Verdad en su operación, en su capacidad de captación. Este redespigue integrará y superará la objeción de la gran sofisticada moderna. Sí, la Verdad debe reconstruir su pinza haciendo lugar a las leyes del lenguaje, al azar, a lo indiscernible, al acontecimiento, a la singularidad. La filosofía debe tener explícitamente por vacía su categoría central. Pero la filosofía debe también considerar que tal vacío es la condición de una operación efectiva. La filosofía no debe ceder ni sobre los encadenamientos, instruidos por la matemática contemporánea, ni sobre las sublimaciones y los límites, instruidos por la poética moderna. La intensidad de amor se esclarecerá con las sutilezas del psicoanálisis. La estrategia persuasiva se esclarecerá mediante el debate sobre la política y la democracia.<sup>36</sup>

Dessa forma, a tarefa atual da filosofia seria fazer por meio de suas operações de reconstrução da verdade um combate à sofisticada contemporânea e suas relações promíscuas com a democracia no capitalismo. Se o fim do século XX foi de ascensão da sofisticada, desses jogos de linguagem, da primazia de fragmentos reflexivos sobre obras completas e coesas, de queda da razão como ponto de inteligência do mundo, é aberto agora um período de combate à sofisticada, de reconstrução da filosofia e de reabilitação de sua categoria central, a verdade.

Na esteira da contenda contra o sofismo contemporâneo, em uma fase mais recente de seu pensamento, Badiou apresenta a questão sob as vestes de uma oposição entre *materialismo democrático* e *dialética materialista*, remontando e fazendo chiste com a dicotomia estalinista entre materialismo histórico e materialismo dialético (que o próprio apresenta em texto de mesmo nome dos anos setenta). Trata-se de uma divisão do pensamento contemporâneo, entre o materialismo democrático, esta filosofia oficial e estatal, arraigada ao sofismo, e uma filosofia que possa ser um materialismo das ideias, como apontado anteriormente, como tentativa de promover uma guinada material para o sistema

---

<sup>36</sup> BADIOU. *Condiciones*. Op. Cit. p. 68

de Platão. De fato: "Pós-moderno" é um dos nomes possíveis para o materialismo democrático contemporâneo.<sup>37</sup>

É curioso notar como Badiou aponta estas teorias como "materialistas", outorgando-lhes uma carga empírica. O que não são capazes de promover é a demonstração com todo vigor do materialismo das ideias, capaz de compreender como a metafísica se imbrica com a física. A pretensa isenção empírica do pensamento pós-moderno e sofisticado é representada com um materialismo qualificado como democrático, justamente, por necessitar de uma ideologia jurídica.

Este materialismo é, portanto, um materialismo da vida. É um biomaterialismo. Ademais, é essencialmente um materialismo democrático. Isso porque a ideologia contemporânea, reconhecendo a pluralidade das linguagens, pressupõe sua igualdade jurídica. A absorção da humanidade pela animalidade culmina na identificação do animal humano com a diversidade de suas subespécies e com os direitos democráticos inerentes a sua diversidade. Agora, o nome político vem de Deleuze: "minoritarianismo".<sup>38</sup>

Vê-se aqui o adiantamento de uma tese que será desenvolvida posteriormente, a da íntima ligação entre a forma jurídica e a democracia. O materialismo é democrático pois funciona sob os auspícios da ideologia jurídica, ideologia característica da contemporaneidade. A humanidade é absorvida enquanto animalidade pelo capitalismo, de forma empírica, entretanto a democracia sob o manto da ideologia jurídica pode habilitar o reconhecimento da diversidade e das subespécies, todas sob uma desértica igualdade formal. Esta aridez do pensamento materialista democrático se condensa na fórmula: só existem corpos e linguagens. A dialética materialista, por outro lado, entende ser impossível uma dialética entre estes dois termos. E busca dar às ideias um estatuto tão material quanto aos corpos e linguagens, configurando um terceiro termo.

Meu objetivo é uma completa crítica filosófica do materialismo democrático. Mas sob qual nome? Depois de muita hesitação, decidi nomear meu empreendimento de dialética materialista. Vamos estabelecer que por "democrático" entende-se a dissolução da multiplicidade simbólica ou jurídica na dualidade real. Por exemplo, a guerra fria das nações livres contra o comunismo, ou a guerra quase fria das democracias contra o terrorismo. Portanto, o dualismo ativo que está resumido pelo axioma "somente há corpos e linguagens". Vamos estabelecer que por "dialético", segundo Hegel, deve-se entender que a

---

<sup>37</sup> BADIOU, Alain. *Corpos, Verdades e Linguagens* em Revista Margem Esquerda nº 16. São Paulo: Boitempo, 20??, p. 16.

<sup>38</sup> Id. Ibid. p. 17.

essência de todas as diferenças é o terceiro termo que marca a lacuna entre os outros dois. É, portanto, legítimo contrapor o materialismo democrático com uma dialética materialista, se por "dialética materialista" entende-se que o três suplementa a realidade do Dois: só existem corpos e linguagens, exceto que existem verdades.<sup>39</sup>

Há aqui novamente a questão da existência das verdades, agora como um ponto nodal de diferenciação entre o materialismo democrático e a dialética materialista. Para o primeiro, não pode haver verdades, o que há são corpos biológicos e jogos de linguagens, que se articulam em infinitas cadeias na materialidade. Não espaço, portanto, para a existência de verdades, e assim, não há também a existência de ideias. Como visto anteriormente, trata-se do axioma: vivam sem ideia! Ou seja, o mundo não pode mudar.

É a existência das verdades e de seus procedimentos que surgem as ideias, que materialmente reorganizam as tramas sociais de corpos e linguagens. Uma variação da fórmula do materialismo democrático diz também que assim como só há corpos e linguagens, não há também senão indivíduos e comunidades. Da mesma maneira que a dialética materialista irá contrapô-la, com a exceção de que há verdades, aos indivíduos e comunidades contrapõe com a exceção de que há sujeitos. Afinal, o sujeito não é outra coisa que o procedimento de existência de uma verdade.

Nos guía -como a Hegel lo guiaba en el contexto creado por la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas- una coyuntura contemporánea que, creyéndose segura de su fundamento (el materialismo democrático), dirige contra la evidencia de las verdades un combate propagandista permanente. Combate cuyas puntuaciones significantes conocemos: "modestia", "trabajo en equipo", "fragmentario", "finitud", "respeto por el otro", "ética", "expresión de sí", "equilibrio", "pragmatismo", "culturas"... Todas recapituladas en una variante antropológica, por lo tanto restringida, del axioma del materialismo democrático, variante que puede enunciarse:

*No hay más que individuos y comunidades.*

A este enunciado, el pensamiento del *quatuor* ser, aparecer, verdades y sujeto, pensamiento cuya construcción este libro concluye, opone la máxima de la dialéctica materialista:

*La universalidad de las verdades se sostiene en formas subjetivas que no pueden ser ni individuales ni comunitarias.*

O:

---

<sup>39</sup> BADIOU. *Corpos, Verdades e Linguagens*. Op. Cit. p. 17.



*En la medida en que lo es de una verdad, un sujeto se sustrae a toda comunidad y destruye toda individuación.*<sup>40</sup>

Em suma, a sofística contemporânea se filia ao pensamento de um materialismo democrático, levando em consideração a empiria dos corpos e linguagens existentes. A este pensamento, somente uma dialética materialista pode se contrapor, reintroduzindo aí a questão da existência das verdades e de seus processos de subjetivação nos indivíduos. Este processo não é nem individual, nem coletivo, mas estabelece um preciso modo de subjetivação, baseado na existência e materialidade das ideias.

Badiou consegue, dessa forma, articular todo seu projeto, baseado no diagnóstico de crise da filosofia na contemporaneidade e se fiando a sua categoria fundamental, a verdade. Assim, através da reabilitação da filosofia de Platão, o autor francês constrói um pensamento capaz de fazer frente à ideologia do capitalismo contemporânea, sofista e baseada em um materialismo democrático.

#### *1.4 Contra a filosofia política*

Para Alain Badiou a política é uma questão fundamental. Não simplesmente por ser filho de um político da resistência francesa, por ter nascido no Marrocos ocupado, ou mesmo por sua vida (1937-) ter se dado durante os febris anos da metade do século, com guerras mundiais, guerra fria, descolonização de África e Ásia, experiências revolucionárias e ditaduras latino-americanas, maio de 1968, revolução cultural chinesa, queda do muro de Berlin, dentre outros exemplos. A política é fundamental antes porque durante toda sua vida foi um militante ativo em diversos registros. Primeiramente nas fileiras do marxismo maoísta, posteriormente na *Organization Politique*, mas também na própria filosofia, nas artes e no amor.

Segundo sua visão, uma exigência fundamental do pensamento atual é acabar com a filosofia política. Esta filosofia cujo propósito é submeter o pensamento à política institucional, em seu fenômeno pretensamente universal, e que termina por fulminar toda a possibilidade de pensar a política de uma forma verdadeira, como um procedimento de verdade e de subjetivação.

---

<sup>40</sup> BADIOU. *Logicas de los mundos*. Op. Cit. p. 25.

Todos os rodeios da filosofia política são no fundo para justificar o “reino das opiniões” de que trata Platão, prescrevendo o que é a ética e o quadrante permitido do exercício do “livre juízo” no espaço público. Não é sem motivo que os autores emblemáticos da filosofia política, como Hannah Arendt, resgataram Kant para legitimar a consideração da política como um exercício público do juízo particular do cidadão. É curioso notar como a ascensão da filosofia política no cenário intelectual do século XX se dá justamente no pós-guerra, como uma corrente que buscava estabelecer as exigências de uma política “tolerável”, afastada dos fantasmas do totalitarismo.

Tratando do texto de uma comentadora da obra de Hannah Arendt, em *Compendio de Metapolítica*, Badiou busca demonstrar como a identificação da política com o exercício de juízos e opiniões no espaço público, faz com que a questão da verdade – e da política como condição da filosofia – seja totalmente excluída do pensamento, conforme se verá pormenorizadamente mais adiante (capítulo III).

Notar-se-á de passagem que, muito antes de ser arendtiano ou kantiano, o tema da oposição irreduzível da verdade e da opinião era platônico; que o é igualmente a ideia de um monopólio filosófico da verdade, ideia envolvida pela conexão entre verdade e “vida filosófica” (perguntar-nos-emos de resto o que é que pode ser uma “vida filosófica”); mas o que não é platônico é a ideia de que a política (a “vida política”) esteja sempre voltada à opinião, eternamente separada de toda a verdade. Esta ideia, sabemos o que ela é: sofística. E bem, regressarei a isto, o que me parece ser a “política” no sentido de Arendt e de Myriam Rivault D’Allonnes: sofística, no sentido moderno da palavra, isto é, devotada à promoção de uma política completamente particular: a política parlamentar.<sup>41</sup>

O pensamento da filosofia política que Badiou lê como exemplo de Myriam Rivault d’Allonnes consiste então em justificar uma política que não é mais do que o que vemos no parlamentarismo capitalista, uma ideologia dominante baseada no consenso inerente à forma democrática. Os homens são seres considerados políticos e nessa condição plural estabelecem seu juízo, juízo este que é partilhar o mundo com os outros. O senso-comum, que é a norma pela qual o juízo e a opinião se distribuem pela pluralidade dos homens e mulheres é no limite a condição de poder distinguir o bem do mal. Por isso para a filosofia política a ética consiste em perceber o mal e resistir a ele com o juízo político.

---

<sup>41</sup> BADIOU. *Manifesto pela Filosofia*. Op. Cit. p. 30.

Para Badiou, a filosofia política é problemática pois, primeiramente, se a política possui alguma relação com a verdade não pode haver uma pluralidade simples que justifique um “reino das opiniões” em que o sujeito transcendental do senso-comum aja e exista. Ou em que os indivíduos sejam equalizados por possuir uma opinião, igualmente considerada, independentemente de sua relação com a verdade de uma tal situação. É somente diante da pluralidade complexa das situações históricas e da infinitude que é a vida de cada um agindo nestes processos que podemos ter um verdadeiro acesso às verdades. Talvez o grande problema da concepção da filosofia política é que o sujeito dos juízos e opiniões é previamente constituído à situação. Pelo contrário, o que realmente ocorre é que ele é constituído justamente por estes processos políticos. Nesse sentido, a essência da política não é a pluralidade das opiniões e juízos de senso-comum, mas a prescrição de uma possibilidade de ruptura da situação, de suas estruturas e inconsistências. A função da filosofia é participar do porvir destas verdades, neste caso, por meio da política.

É por isso que colocar a filosofia condicionada às políticas de emancipação exige que rompamos com a “filosofia política” no sentido de Arendt, e que comecemos pelo início: o reconhecimento de que a política é ela própria, no seu ser, no seu fazer, um pensamento.<sup>42</sup>

A tese segundo a qual a política é um *pensamento* é central para a filosofia de Badiou. Quem a desenvolve de forma aprofundada é Sylvain Lazarus, autor francês que convive com Badiou desde sua juventude, e sobretudo, após a criação da *L'Organization Politique* nos anos setenta. Em seu livro *Antropologia do nome*<sup>43</sup>, publicado em 1996, desenvolve grande parte das teses que o próprio Badiou incorporará a seu sistema no que diz respeito à política e ao Estado. A importância de Lazarus será analisada mais detidamente no capítulo III, a respeito da *metapolítica*.

Neste momento o que importa é ressaltar a relevância da tese segundo a qual a política é um pensamento, o que afasta a submissão da filosofia à institucionalidade da política real, pois é capaz de permitir compreendê-la enquanto procedimento de verdade. A *Antropologia do nome* é a fundação de um sistema de condições para a filosofia. Ela não é uma disciplina filosófica, mas um dispositivo de intelectualidade, crítico, que busca libertar a política como pensamento de sua

---

<sup>42</sup> BADIOU. *Manifesto pela Filosofia*. Op. Cit. p. 37

<sup>43</sup> LAZARUS, Sylvain. *Antropologia do nome*. São Paulo: Ed. UNESP, 2017.

correspondência com o Estado. Enquanto disciplina autônoma, possui suas categorias, conceitos e teses, rigorosamente desenvolvidos por Lazarus.

Para este, o pensamento não corresponde a um objeto, mas ao aspecto interno do real da coisa, que tomado “em si” possui uma aura indistinta, pois é apresentado sem estabelecer relações com seus objetos supostos. Por isso, nestes termos, o pensamento, quando pensável, é correspondência daquilo que nele é pensado.

Ora, para Lazarus, existem três registros do pensamento “subjativante”, do pensamento que pode ter como implicação a pensabilidade do próprio pensamento. Existe história, que é o pensamento como correspondência do Estado. Existe antropologia do nome, que enuncia que o pensamento é correspondência do real. E existe a filosofia, cujo enunciado constituinte é que o pensamento é correspondência do pensamento.<sup>44</sup>

Mais adiante será retomada a questão da antropologia do nome e do historicismo no que tange ao pensamento como correspondência do Estado e do real. Neste momento importa a relação que Badiou estabelece entre a antropologia do nome como a correspondência do real com o pensamento e da filosofia como correspondência do pensamento com ele mesmo.

A relação entre a antropologia do nome e a filosofia é a própria de uma anti-filosofia. Mas isso não é uma injúria aos olhos de nosso autor, pelo contrário, Badiou buscou de diversas formas reintroduzir o pensamento de anti-filósofos no pensamento filosófico, como Pascal, Wittgenstein, Lacan e Sylvain Lazarus se coloca desse lado em sua obra. Para estes, a filosofia não é mais que um registro impossível no mais das vezes. De todo modo, em especial Lacan e Lazarus permitem a Badiou e a filosofia estabelecer as conexões entre o amor e a política como procedimentos de verdade, coisa que ambos não o fazem em si, mas habilitam ao filósofo estas condições da filosofia.

Vou eu concluir, para o único vão desejo de proteger a filosofia, que a antropologia do nome é impossível? Certamente que não, uma vez que ela existe, nas suas categorias, nas suas pesquisas, nos seus resultados. Vou antes, através de um desprendimento ele próprio filosoficamente fundador, situar a antropologia do nome nas condições da filosofia. Já tive ocasião de praticar esta estratégia no caso da psicanálise, tal como refundada por Lacan. O empreendimento de Lacan permite estreitar de muito mais perto uma das condições de verdade da filosofia, que é o amor. Colocar hoje a filosofia condicionada ao amor como verdade é impensável (ou se furta à exigência do tendo-lugar, do contemporâneo) se

---

<sup>44</sup> BADIOU, Alain. *Compendio de Metapolítica*. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1999, p. 41.

negligenciarmos o empreendimento radical pelo qual Lacan organiza em pensamento o frente-a-frente quase ontológico do amor e do desejo. É claro que o pensamento de Lazarus faz para a política aquilo que Lacan fez para o amor: organiza o seu frente-a-frente disjuntivo com a história. Resulta daí que colocar hoje a filosofia condicionada à política como verdade é impensável, não moderno, se negligenciarmos o empreendimento de Lazarus.<sup>45</sup>

Mas não é somente a obra de Lazarus que informa a filosofia de Badiou acerca da relação entre a filosofia e a política, Louis Althusser tem papel fundamental para ele possa pensar o papel da filosofia e de sua relação com a política.

Em que pese Badiou ter sido duramente crítico a Althusser no início de sua carreira, após os anos dois mil passou a adotar um tom de resgate de parte da obra de seu antigo mestre, sobretudo no que diz respeito ao papel da filosofia e sua relação com a política e a ideia de um “subjetivo sem sujeito”. Em *A aventura da filosofia francesa*, Badiou expõe a necessidade sentida de render contas com o velho mestre:

Sem dúvidas, de todos os contemporâneos, Althusser foi aquele com quem mantive relações as mais complexas, talvez as mais violentas. Nunca fiz parte do primeiro círculo de discípulos, mas nunca fui indiferente às suas invenções e tentativas. (...) Maio de 1968 e o maoísmo me separaram brutalmente dele, como costuma acontecer com as querelas políticas, sobretudo entre próximos. Mais tarde, como fiz a respeito de Sartre, de quem ele era de certa maneira o oposto (os direitos da ciência contra a metafísica da liberdade), tentei fazer justiça quanto ao que eu devia a ele, para além do que nos havia separado para sempre.<sup>46</sup>

Para além do papel de Althusser na formação de Badiou, suas formulações, inquietações e tentativas são, ao ver deste leitor, uma importante influência em seu pensamento. No que diz respeito à política, a relação desta com a filosofia, fermentou o que posteriormente se vê em Badiou como condições da filosofia, e sua sutura política. A inventividade de Althusser para lidar com a conjuntura de seu tempo tornou intelectível a relação entre política e a filosofia.

De dentro do marxismo, Althusser busca reconstruir as bases do materialismo, em contra de certo humanismo teórico, do estalinismo, do economicismo, cujas teses eram amplamente difundidas na militância de meados no século na França. Althusser não o faz como economista, ou como dirigente que foi do Partido Comunista Francês, mas como filósofo. A filosofia para ele,

---

<sup>45</sup> BADIOU. *Compendio de Metapolítica*. Op. Cit. p. 70.

<sup>46</sup> BADIOU. *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Op. Cit. p. 97.

entretanto, estava intimamente relacionada à política em termos marxistas, ainda que seu lugar autônomo fosse conservado.

Para isso, propõe definições da filosofia, amplamente difundidas, que amarram seu trabalho teórico à política da luta de classes. A primeira é que a filosofia é na realidade a “teoria da prática teórica”. Ele argumentará em *Lenin e a filosofia*, que o que Marx e Lenin fizeram não foi uma nova filosofia, mas uma nova *prática* da filosofia, esta sim com uma história perene e quase inalterada ao longo do tempo. Trata-se então de uma prática teórica a filosofia, prática esta, portanto, inserida na cadeia de ações da política. A segunda definição é de que a filosofia é a representação da luta de classes na teoria. Ou seja, o registro no campo das ciências das lutas de classes da sociedade em toda sua abrangência. A atividade filosófica estaria então ligada à clarificação do que se passa na política, por sua representação na teoria. O projeto de Althusser era então livrar a filosofia do estalinismo, era promover uma ruptura filosófica, amparado no que do próprio estalinismo se fazia possível pensar, ainda que oculto e silencioso, desapercibido até então.

Essas definições de filosofia, põe em cheque a relação desta com a política. Não se trata de que a filosofia esteja a serviço desta, buscando explicar e justificar as práticas existentes, mas sim de liberar a atividade filosófica para o embate teórico das lutas de classe da sociedade, ao mesmo tempo em que a própria filosofia representa na teoria a luta de classes real, que ocorre na materialidade social.

Para apreender todas as variantes deste projeto, é decisivo não confundilo com o de uma filosofia política, e é neste ponto que ruptura praticada por Althusser antecipa as questões da nossa metapolítica. Não esta efetivamente em questão para Althusser que a filosofia seja o lugar onde a política depois de Stalin é pensada. De fato, apenas os militantes políticos pensam efetivamente a novidade política. O que o filósofo pode fazer é registrar, na abertura de possibilidades filosóficas não apercebidas anteriormente, o sinal de uma “pensabilidade” (como diz Lazarus) reaberta da política *a partir dela própria*. Althusser sabe bem que quem quer que seja que pretenda que a filosofia pense diretamente a política, desta feita rebatizada “o político”, não faz mais do que submeter a filosofia à objetividade do Estado. Se a filosofia pode registrar o que advém na política, é precisamente porque ela não é uma teoria da política, mas uma atividade de pensamento *sui generis* que se encontra condicionada aos acontecimentos da política real (acontecimentos da luta de classes, no vocabulário de Althusser). (...) Toda a filosofia realmente contemporânea

deve partir das teses singulares através das quais Althusser identifica a filosofia."<sup>47</sup>

Althusser busca então identificar a política a partir de seus efeitos na atividade filosófica. Por isso, sua tarefa é a de separar a política tanto da ciência, como da ideologia. Dizer que a política não é uma ciência, ou que não possa ser absorvida como tal, é reconhecer que a política não possui um objeto, não é regrada pela objetividade. A ciência é caracterizada para Althusser por ser uma construção teórica que através de conceitos acessa determinados objetos. O núcleo da atividade científica então é relacionado a uma total ausência de subjetividade, é uma prática sem sujeito, calcada na objetividade de suas regras de funcionamento na investigação de seu objeto. A política verdadeira em si mesma não funciona desta forma, ela é preta de subjetividade, de engajamento, tomadas de partido, posições e atividades militantes.

No caso da ideologia, está se caracteriza pela noção de sujeito, cuja origem esta no direito. Ela sujeita os indivíduos aos aparelhos ideológicos de Estado através de um processo de interpelação. É importante notar que constituição dos sujeitos por meio da interpelação se dá pelo Estado, e não pela política. O sujeito, para Althusser, é então uma função do Estado.

O problema de Althusser é, portanto, separar a política, é apontar seu lugar singular e específico, apartado da ciência e de seus objetos e objetividades, mas também da ideologia e do Estado. É o que Badiou toma como o enigma do "subjetivo sem sujeito". Essa questão sobre a possibilidade de uma política distanciada da filosofia política, com seu objeto, cujas ações sejam próprias das lutas de classe. Mas, ao mesmo tempo de uma política sem Estado (no caso de Althusser, sem sujeito, uma vez que este é um produto daquele), distante da ideologia.

O que é preciso entender aqui por "subjetivo" sem sujeito nem objeto? É, a imagem real militante, um processo de pensamento homogêneo, não determinado pela objetividade (científica), nem cativo do efeito de sujeito (ideológico). Este processo balança-se, no lugar da sobredeterminação, na direção do possível, e isso sob a tomada de partido, uma prescrição, que nada garante, nem na ordem objetiva da economia nem na ordem do Estado do sujeito, mas que pode traçar na situação uma trajetória real. Althusser não pensou este lugar, como hoje Lazarus tenta fazê-lo, numa ação fundadora que abandona o desvio filosófico. Mas procurou um tópico especulativo que, alargando ou, como ele o diz, completando a visão de

---

<sup>47</sup> BADIOU. *Compendio de Metapolítica*. Op. Cit. p. 77-78.

Marx e Engels, torna possível o seu pensamento. Não diretamente (porque Althusser, na realidade, não fazia política), mas no elemento induzido do registro filosófico.”<sup>48</sup>

Eis então o desafio de pensar a política por ela mesma, bem como sua diferença em relação a filosofia. Tanto Badiou como Lazarus incorporaram esta concepção althusseriana em suas obras filosóficas. Quanto ao primeiro, pensar a filosofia e a política desta forma, contra a filosofia política, é pensar as condições de existência da filosofia, estes registros, que como visto, são os lugares onde as verdades podem surgir.

Falo aqui como filósofo, como eu o defino, de que a fusão entre a filosofia e a sua condição política arruína a ambas. Vemos que essa fusão leva no nosso século um nome memorável, o de Stalin, autêntico inventor do Materialismo Dialético como filosofema central da subjetividade política. Na realidade, que a identificação da filosofia e da política, a sua identificação como pensamentos, não tivesse mais realidade que a policial, ou a criminal, está estabelecido desde – pelo menos – digamos o livro X das Leis de Platão. (Tradução própria)<sup>49</sup>

Somente funcionando sob suas condições é que a filosofia pode agir com o trabalho das verdades surgidas nas situações. Mas é também somente se a filosofia não estiver suturada a uma de suas condições que ela pode manifestar a universalidade destas verdades, longe de seus domínios de origem.

### 1.6 Condições da filosofia

Compreendida a vocação política da obra de Badiou, faz-se necessário voltar a sua concepção sobre a filosofia para nos adentrar em suas *condições*. Foi visto anteriormente que a filosofia não possui verdades, elas são produzidas em outros registros sociais, que funcionam como condições de existência para a filosofia, cujo papel é, através do desenvolvimento dialético e exaustivo de suas formas e metáforas, ‘captar’ as verdades produzidas nestes campos.

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

---

<sup>48</sup> BADIOU. *Compendio de Metapolítica*. Op. Cit. p. 81-82.

<sup>49</sup> BADIOU, Alain. *Dun desastre escuro e outros textos*. Santiago de Compostela: Edicións Laiovento, 1991, p. 36.



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).<sup>50</sup>

Conforme retomaremos no capítulo II, as condições de existência da filosofia são, sob outra terminologia, procedimentos genéricos, conceito oriundo da matemática teórica. Por ora, vale ressaltar que o elemento comum entre procedimento genérico e as condições de existência da filosofia é a verdade, ou, mais precisamente, os procedimentos genéricos são as formas pelas quais as verdades advém em um mundo.

De todo modo, só há verdade nos registros político, científico, amoroso e artístico. Isso porque são somente nestes registros em que verdades são produzidas. É importante notar novamente que não há verdade, mas verdades, e estas não são produzidas no domínio filosófico, mas nos quatro registros propostos por Badiou. O trabalho da filosofia é dar tratamento teórico e fazer com que as verdades de uma condição se relacionem umas com as outras. É o já mencionado movimento de “pinça” que realiza a filosofia, gerando a compossibilidade das verdades oriundas dos diversos registros, ou mundos.

Pode-se dizer então que a filosofia tem por condição que haja verdades em cada uma das ordens em que são atestáveis. Deparamo-nos com dois problemas. Primeiro, se a filosofia tem por condições os procedimentos das verdades, isto significa que, por si mesma, ela não produz verdades. De fato, esta situação é bem conhecida: quem pode citar um único enunciado *filosófico* sobre o qual se faça sentido dizer que ele é "verdadeiro"? Mas então, qual é exatamente o desempenho da filosofia? Segundo, assumimos que a filosofia é "una", no que é lícito falar de "a" filosofia, de reconhecer um texto como filosófico. Que relação essa unidade presumida sustenta para com a pluralidade das condições? Qual é esse nó de quatro (os procedimentos genéricos, materna, poema, invenção política e amor) e do um (a filosofia)? Vou mostrar que estes dois problemas têm uma resposta única, contida na definição da filosofia, tal como aqui representada como veracidade inefetiva, sob condição da efetividade do verdadeiro.<sup>51</sup>

Uma verdade que acaba de nascer só pode existir em um meio combatido e precário de sua existência. Em seu próprio lugar ela não pode romper por si só com as opiniões e saberes já fixados pela ação do Estado. É somente com a ação da filosofia que as verdades surgidas precariamente em seus registros podem ganhar um lugar no mundo, relacionando-se com todas as verdades de uma época.

---

<sup>50</sup> BADIOU. *Condiciones*. Op. Cit. p. 82.

<sup>51</sup> BADIOU. *Manifesto pela Filosofia*. Op. Cit. p. 9.

Lembre-se que uma verdade é também o início de um processo de transformação do que existe, ela possui um determinado momento temporal de vir a ser, como já mencionado, momento este denominado por evento e que se verá de forma mais detida no capítulo seguinte.

Os procedimentos de verdade, ou procedimentos genéricos, se distinguem da acumulação dos saberes por sua origem *eventual*. Quando nada acontece, senão o que é conforme às regras de um estado de coisas, pode certamente haver conhecimento enunciados corretos, saber acumulado; o que não pode haver é verdade. Uma verdade tem de paradoxal que ao mesmo tempo ela é uma novidade, logo algo de raro, de excepcional, e que, no que toca ao próprio ser daquilo de que ela é verdade, ela é também o que há de mais estável, de mais próximo, *ontologicamente* falando, do estado de coisas inicial. O tratamento deste paradoxo exige longos desenvolvimentos, mas o que é claro é que a *origem* de uma verdade é da ordem do evento.<sup>52</sup>

Cada uma das condições da filosofia, ou seja, cada um dos procedimentos genéricos de surgimento de verdades, possui uma qualidade distinta do estado de coisas que controla estes registros. Cada condição possui um caráter eventual, de irrupção com o que está dado, de transformação das coisas. Nesse sentido, o evento é esse pressuposto ontológico da origem de uma verdade. Elas *acontecem*, em algum momento. Se por um lado as condições possuem esse estatuto de irrupção com o estado de coisas de determinada situação, de ruptura com os conhecimentos, saberes e enunciados, por outro elas possuem certa qualidade própria deste mesmo estado de coisas inicial, com sua força vinculante e estabilidade. De todo modo, a característica principal das condições é a temporalidade.

É somente entendendo a precariedade do surgimento eventual de uma verdade, isolada em seu registro, guardando pouca ou nenhuma relação à priori com outras verdades de outros registros que se pode compreender o papel da filosofia neste jogo dos procedimentos genéricos, gestando a unidade dessas verdades produzidas em registros separados de si. Se as verdades são múltiplas, a filosofia é uma só. Seu papel, para Badiou, é intrínseco à criação das condições de possibilidade dessas verdades.

Uma vez que a filosofia é um exercício de pensamento sobre a brecha do tempo, uma torsão reflexiva sobre o que a condiciona, ela se sustenta, o mais frequente, em condições precárias, nascentes. Ela se institui na

---

<sup>52</sup> BADIOU. *Manifesto pela Filosofia*. Op. Cit. p. 10.

abordagem da nomeação interveniente pela qual um evento engata num procedimento genérico. O que condiciona uma grande filosofia, muito para além dos saberes instituídos e consolidados, são as crises, irrupções e paradoxos da matemática, os terremotos da língua poética, as revoluções e provocações da política inventada, as vacilações da transação dos dois sexos. Antecipando em parte o espaço de acolhimento e de abrigo no pensamento para esses procedimentos frágeis, dispondo como possíveis trajetórias cuja simples possibilidade ainda não está firmemente estabelecida, a filosofia *agrava* os problemas. Heidegger tem razão em escrever que "é mesmo a tarefa autêntica da filosofia agravar, fazer pesar o *Dasein* (então *historial*)" porque "o agravamento é uma das condições fundamentais decisivas para o nascimento de tudo que é grande". Mesmo se deixarmos de lado os equívocos da "grandeza", conviremos em dizer que a filosofia sobrecarrega o possível das verdades por seu conceito de possível. É que ela tem por função "agravante" dispor os procedimentos genéricos na dimensão, não de seu pensamento próprio, mas de sua historicidade conjunta.<sup>53</sup>

A filosofia é, portanto, o meio pelo qual as "frágeis" verdades, surgidas na multiplicidade de situações amorosas, políticas, científicas e artísticas, podem ser organizadas e acolhidas pelo pensamento. Essas verdades, surgidas de irrupções, crises e paradoxos são organizadas pela intervenção da filosofia, em seu papel de nomeação destes eventos, tornado sua possibilidade compatível umas com as outras, ou possível.

Entretanto, dizer que este é o papel da filosofia pressupõe justamente saber em que condições este procedimento todo sobre a verdade pode ocorrer. Quando a filosofia está interdita de seu jogo com a multiplicidade de suas condições, atada unicamente a uma delas, tem-se então a *sutura* da filosofia a uma delas. Badiou importa este conceito da clínica lacaniana, apontando a interdição da filosofia de seu lugar e função para com as múltiplas verdades existentes. Se a filosofia está suturada a um registro, este não pode ser uma condição. E essa sutura se dá precisamente por se deixar que a filosofia seja atada a uma única condição, o que bloqueia a possibilidade entre as verdades oriundas dos diferentes registros.

Se a filosofia é, como estou sustentando, a configuração, como pensamento, do fato de que suas quatro condições genéricas (poema, materna, política e amor) são possíveis *na forma eventual que prescreve as verdades do tempo*. Uma suspensão da filosofia pode resultar do fato de que o livre jogo requisitado para que ela defina um regime de passagem, ou de circulação intelectual entre os procedimentos de verdade que a condicionam, se encontra restrito, ou bloqueado. A

---

<sup>53</sup> BADIOU. *Manifesto pela Filosofia*. Op. Cit. p. 12.

causa mais frequente de tal bloqueio é que em vez de edificar um espaço de possibilidade através do qual se exerça um pensamento do tempo, a filosofia *delega* suas funções a tal ou qual de suas condições, ela entrega o todo do pensamento a *um* procedimento genérico. A filosofia se efetua então no elemento de sua própria supressão em proveito desse procedimento.

Chamarei de *sutura* esse tipo de situação. A filosofia é posta em suspensão de cada vez que se apresenta como suturada a uma de suas condições, e se proíbe por isso de edificar livremente um espaço *sul 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.<sup>54</sup>

Se a filosofia se encontra suturada a uma de suas condições ela não pode funcionar como um discurso capaz de organizar estas verdades, nomeá-las, sem que seu pensamento se confunda com uma delas, deixando assim de compreender toda sua dimensão eventual. E é precisamente este o diagnóstico badiouano de que a filosofia se encontra em crise, ora por não encontrar lugar entre os saberes, ora por se atrelar ao “pós-modernismo”, ao materialismo democrático, ora por se suturar à poesia. Badiou entende que a filosofia está em suspensão, esta suturada às condições.

A tese que adianto é, em definitivo, a seguinte: se a filosofia está no círculo fechado de sua suspensão, talvez depois de Hegel, é porque ela está cativa de uma rede de suturas a suas condições, especialmente a suas condições científica e política, que a proíbem de configurar sua possibilidade *geral*. É então exato que algo do tempo, do nosso tempo, lhe escape, e que ela tenha dado de si mesma uma imagem desfeita e encolhida.<sup>55</sup>

Importante pontuar de onde se justifica então, para Badiou, que a filosofia deva possuir um estatuto universal, genérico, e que seus projetos, debates e enunciados devam buscar uma exposição abstrata e sistemática. Se a tarefa da filosofia é gerir a possibilidade das diferentes verdades surgidas nos diferentes registros eventuais, nas diferentes condições, somente uma filosofia universal e sistemática poderá fazê-lo, sob risco de permanecer suturada a elas.

Ademais, após a figura filosófica de Hegel, foi somente a filosofia de Nietzsche e posteriormente a de Heidegger que representaram, em termos

---

<sup>54</sup>BADIOU. *Manifesto pela Filosofia*. Op. Cit. p. 29.

<sup>55</sup> Id. Ibid. p. 32.

gerais, grandes e influentes obras filosóficas. Entretanto, como visto anteriormente, estas encarnaram a sutura da filosofia a uma de suas condições, a arte, ou poesia.

Se, no século dezenove e *mais* além, a filosofia sofreu a dupla sutura à sua condição política e à sua condição científica, compreendemos muito bem que, especialmente depois de Nietzsche, se tenha exercido sobre ela a tentação de se entregar, pela sutura, a uma outra condição. A arte estava inteiramente designada para isto. O que culmina com Heidegger é o esforço, anti-positivista e anti-marxista, de entregar a filosofia ao poema. Quando Heidegger designa como efeitos cruciais da técnica, de uma parte a ciência moderna, de outra parte o Estado totalitário, ele indica na realidade as duas suturas dominantes, das quais o pensamento só se salvará abandonando-as. A via que ele propõe não é a da filosofia, a seus olhos realizada na técnica, é aquela, pressentida por Nietzsche, mesmo por Bergson, prolongada na Alemanha pelo culto filosófico dos poetas, na França pelo fetichismo da literatura (Blanchot, Derrida, Deleuze também...), que delega o vivo do pensamento à condição artística. Servidora a Oeste da ciência, a Leste da política, a filosofia tentou, na Europa ocidental, servir pelo menos ao outro Mestre, o poema. A situação atual da filosofia é: Arlequim servidor de três senhores. Podemos mesmo acrescentar que um Levinas, à guisa da proposição dual sobre o Outro e seu rosto, sobre a Mulher, visualiza que a filosofia possa também se tornar o valete de sua quarta condição, o amor.<sup>56</sup>

De onde vem a crise da filosofia senão de sua sutura às suas próprias condições, a sua entrega a cada uma delas, sem preservar o lugar próprio da filosofia, amigavelmente apartada de cada registro e gerando a impossibilidade de existência de suas verdades. Os dois últimos séculos nos brindaram com todas as suturas possíveis da filosofia. Esta foi entregue à ciência e à política no século XIX, à poesia e ao amor no XX.

É curioso notar como o trabalho filosófico se faz também dentro de sua própria linguagem referencial. Badiou não pode deixar de enfrentar Heidegger e sua compreensão sobre a filosofia. Sendo ele o “último filósofo universalmente reconhecível” é natural que sua influência se faça responsável pela situação da filosofia. Assim, ao livrar a filosofia de suas suturas, deve-se agir buscando nomear as verdades advindas dos acontecimentos científicos, amorosos, artísticos e políticos, tornando-as possíveis. Sua nomeação deve ser tomada através de enunciados que levem em consideração a impossibilidade dessas diferentes verdades e não se imiscua totalmente a um de seus campos.

---

<sup>56</sup> BADIOU. *Manifesto pela Filosofia*. Op. Cit. p. 34.

Em virtude do escopo da presente investigação não é possível adentrar aos argumentos de Badiou sobre cada uma das condições da filosofia. Entretanto, é necessário, em especial, ressaltar alguns aspectos de grande importância sobre a relação da filosofia com a matemática.

Filosofia e matemática são vistas por Badiou em sua relação com a ciência. Esta enquanto espaço próprio de pensamento e não simplesmente uma técnica ou linguagem específica. Essa relação é importante não apenas por demonstrar uma das condições, mas principalmente porque o núcleo do sistema filosófico de Badiou retoma com todo vigor esta relação entre filosofia e matemática para criar uma ontologia baseada nos desenvolvimentos da matemática teórica do século XIX e XX.

Temos então que das quatro condições da filosofia, talvez a matemática e seus matemas seja a principal. Isso porque o matema torna possível pensar pontos de extrema importância para o pensamento filosófico especulativo, como as questões do vazio e do infinito, das multiplicidades, e da própria existência do ser. Questões que, como se verá, são de importância impar para que a filosofia possa manter a possibilidade do pensamento, ou da metafísica, sem estar presa a uma estrutura pré-moderna. Badiou irá então resgatar o que Platão já fundara, a relação entre ontologia e matemática. A própria filosofia platônica pode ser vista como justamente um trabalho sobre a verdade do descobrimento das matemáticas árabes pelos gregos, ou ao menos como um registro filosófico deste encontro verdadeiro, assim como a descoberta de Galileu e Copérnico, ou a física newtoniana ou da teoria da relatividade de Einstein, todos eventos científicos.

Em *Condições*, Badiou propõe que existem três modos de relação entre a matemática e a filosofia. Um primeiro, denominado modo ontológico, que reconhece na matemática um pensamento principiológico, muito próximo à filosofia, e que serve pedagogicamente ao conhecimento do ser e da verdade. A filosofia é assim uma forma aperfeiçoada da matemática. O segundo modo, chamado epistemológico, trata a matemática como uma disciplina regional, uma seção do conhecimento em geral. Por fim, há também um terceiro modo, chamado crítico, que separa profundamente a filosofia da matemática, já que esta não é mais do

que um jogo de linguagem, uma gramática específica que não pode ser pensamento.<sup>57</sup>

O diagnóstico de Badiou é que na atualidade a filosofia está por demais afastada da matemática, concentrando-se em modos críticos e epistemológicos de relação ou a negando como mera gramática particular, ou mesmo tomando seus enunciados como apenas um esquema principiológico apartado. Sua posição, obviamente, se alinha com o modo ontológico, que é aquele para o qual a matemática tem profunda relação com a enunciação das verdades.

Se até o iluminismo havia autores como Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant e muitos outros que reconheciam uma origem comum entre a matemática e a filosofia, que reconheciam que esta relação tornava possível interromper a soberania da mitologia como forma de pensamento, o que houve nos últimos séculos foi precisamente o oposto, um expurgo matemático da filosofia.

Por um lado, a filosofia romântica, por outro, as empiristas e positivistas, ambas terminaram por fustigar uma relação ontológica entre a matemática e a filosofia. Badiou aponta como exemplo o trabalho de Heidegger, para o qual a matemática nada mais era do que uma voracidade da técnica e da ciência. Quanto ao positivismo, Wittgenstein, como um grande sofista, afirma que a matemática não é mais do que uma linguagem própria, não podendo ser tomada como pensamento. “A ciência é uma técnica cuja gramática é a matemática”.

De todo modo, Badiou afirma que a filosofia contemporânea está ainda sob efeito de um romantismo. Para ele, Hegel marca a filosofia romântica alemã com uma separação entre matemática e filosofia. O que, a seu ver, conduziu os românticos a destituir a matemática foi o historicismo, a temporalização do conceito, ou seja, a certeza de que o ser verdadeiro, ou ser *infinito*, o espírito, não pode ser apreendido senão em sua própria temporalidade, em sua finitude. E nesse sentido, o caráter atemporal da matemática não pode ser mantido. Opõe-se o tempo à eternidade vazia e abstrata da matemática.

O romantismo impôs então a ideia de que o infinito verdadeiro não se dá a não ser como estrutura de horizonte para a historicidade da finitude do ser. Porém, a matemática é alheia a esta temporalidade, sendo mais bem um conceito puro do presente.

---

<sup>57</sup> BADIOU. *Condiciones*. Op. Cit. p. 151.

Convendremos en llamar aquí “romántica” a toda disposición del pensamiento que determine al infinito en lo Abierto, o como correlato de horizonte de una historicidad de la finitud. Hoy, muy particularmente, la esencia subsistente del romanticismo es el tema de la finitud. Reintrincar la matemática y la filosofía es también, y tal vez es sobre todo, terminar con la finitud, que es el principal residuo contemporáneo del gesto especulativo romántico.<sup>58</sup>

O gesto ontológico de Badiou, de afirmar a relação entre matemática e filosofia como complementares na análise da verdade e do ser não pode ser mantido diante do romantismo. Em face deste paradigma historicista, para o qual o ser infinito, o espírito, possui sua temporalidade, sua finitude, o problema a se tratar é o de uma nova infinitude para além do gesto romântico ou teológico predecessor.

Para Badiou, a matemática em si já combate o romantismo há bastante tempo. Ela foi capaz com suas próprias forças de retomar a questão sobre o infinito com a ideia de um múltiplo indiferente. A teoria dos conjuntos, desde Cantor, reabilitou no século XX o tratamento do infinito, com a *hipótese do contínuo*, desenvolvendo a tese de que toda situação, inclusive os próprios indivíduos, possuem algo de infinito. É nesse sentido que Badiou, diante desta redescoberta matemática de Cantor, irá promover seu resgate da obra de Platão. Através de sua figura, Badiou busca defender o fim do gesto romântico, historicista, quanto ao infinito e à matemática.

Foi Platão quem demonstrou mais evidentemente as relações sobre a matemática e a filosofia, em especial quanto à ontologia, ao estudo sobre o ser em suas categorias mais gerais e abstratas. Badiou propõe então quatro traços fundamentais entre as conjunções e disjunções de filosofia e matemática a partir da obra de Platão, que conformam toda a matriz de correlação possível e pensável entre estas duas disposições do pensamento.

1] Para Platón, la matemática es una condición del pensar, o del teorizar en general, por la razón de que constituye un punto de ruptura con la *doxa*, con la opinión. Esto es bien sabido. Pero aquello sobre lo cual hay que poner atención es que la matemática es *el único punto de ruptura con la doxa que se haya dado como existente o constituido*. La singularidad absoluta de las matemáticas es en el fondo su existencia. Todo el resto de lo que existe es cautivo de la opinión, pero la matemática no lo es. De modo que la existencia efectiva, histórica, independiente, de las matemáticas nos *da* un paradigma del hecho de que es *posible* romper con la opinión.<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> BADIOU. *Condiciones*. Op. Cit. p. 160.

<sup>59</sup> Id. *Ibid.* p. 161.



A matemática rompe com o senso comum, com as opiniões afetas aos sabores das paixões, ignorâncias e pestilências da vida pública. Desde o início a objetividade fria, abstrata e universal das matemáticas já se confrontava com o mundo das opiniões atinente à democracia e seu jogo sofisticado. Ela talvez seja a única disposição do pensamento constituída longe da *doxa*. Não há opinião quando um quadrilátero possui a razão  $x/y$  entre suas arestas, ou entre o seno e cosseno de determinado triângulo. Para o romantismo, não há esta possibilidade, pois, as opiniões das pessoas são necessariamente levadas a ser consideradas como a verdade daquela época. Somente a matemática pode escandir o pensamento verdadeiro da opinião barata.

2] Después de este saludo, hay que llegar a las sutilezas. Lo que Platón intenta explicarnos es que, por radical que parezca la ruptura de la matemática con la opinión, tiene la limitante de que es una ruptura *obligada*. Quienes practican esas ciencias son “forzados” a proceder según lo inteligible, y no según lo sensible o según la *doxa*. Son forzados: ello implica que la ruptura con la opinión es, en cierto modo, involuntaria, inaparente para ella misma, y sobre todo desprovista de libertad.<sup>60</sup>

Esta ruptura com a opinião não pode ser por mera escolha, o próprio estatuto das matemáticas forçosamente faz com que os que por aí se aventurem afastem-se das opiniões, pois a matemática exige intelectibilidade e não a sensibilidade. Qualquer um que tenha cursado a escola sabe, a matemática é a única disciplina na qual qualquer relaxo faz com que todo o sentido se esvaia, ela procede estritamente com seu encadeamento lógico de símbolos. É uma impossibilidade real que ela se confunda e não um objetivo formulado por alguém. Portanto, a localização filosófica da matemática permite sempre uma descontinuidade com o reino das opiniões, porém sempre está presente uma obscuridade, que não pode ser reapropriada pela própria matemática.

3] Puesto que la ruptura matemática, que tiene la ventaja de apoyarse sobre un real histórico (“existen matemáticos y enunciados matemáticos”), tiene el inconveniente de ser oscura y forzada, la dilucidación de tal ruptura con la opinión requiere *una segunda ruptura*. Para Platón, esta segunda ruptura, que *atraviesa* la opacidad ineluctable de la primera, es el acceso al principio, cuyo nombre es “dialéctica”. En la tecnología filosófica de Platón, ello da la oposición de la hipótesis (lo que es supuesto o autoritariamente asumible) y del principio (lo que es a la vez originario, o comienzo, y autoridad esclarecedora, o mandato).<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> BADIOU. *Condiciones*. Op. Cit. p. 162.

<sup>61</sup> Id. *Ibid.* p. 163.

É então somente uma segunda ruptura, já no campo da filosofia, o que pode dar conta desta obscuridade e opacidade da primeira ruptura que a matemática pode realizar com a opinião. A matemática pode romper com ela, mas somente a filosofia, através de sua dialética é que pode tratar dessa obscuridade.

4] De todo esto resulta que la matemática es *metaxu*. Su topología, su sitio de pensamiento, la instala en posición de intermediaria. Este tema va a tener, en toda la extensión de la filosofía clásica (la que mantiene la intrincación platónica de la filosofía y la matemática), una inmensa fortuna. La matemática será siempre a la vez eminente (por su capacidad disponible de ruptura con lo inmediato de las opiniones) e insuficiente (por el carácter restringido que le impone su oscura violencia). La matemática será una verdad *que no llega a asumir la forma de una sabiduría*.<sup>62</sup> CO, p. 163

A matemática é então uma topologia, um lugar para o pensamento, porém um lugar localizado de maneira intermediária. Está entre a opinião e a inteligência, entre a imediatidade da doxa e o incondicionado da filosofia. Se por um lado ela rompe com a opinião em uma violência obscura, ela informa e atualiza a filosofia em sua perenidade. Nesse sentido, a matemática está no preciso lugar entre uma verdade e sua real e existente afirmação.

E este estatuto de *metaxu*, ou intermediário, não é outro que o estatuto das condições de existência da filosofia. Por certo, a matemática é um registro de mais importância para a filosofia do que os demais, em virtude de sua ruptura com o reino das opiniões, porém seu funcionamento apartado e autônomo, que permite o surgimento das verdades, é análogo ao que se vê na poesia, na política e no amor, quando a filosofia não está suturada a estes campos.

---

<sup>62</sup> BADIOU. *Condiciones*. Op. Cit. p. 163.

## **CAPITULO II**

### **ONTOLOGIA E MATEMÁTICA**

Para entender a ontologia das multiplicidades que desenvolve Badiou é preciso antes investigar como seu pensamento se desenvolveu até este ponto. É certo que no primeiro capítulo pudemos ver como Badiou resgata uma leitura de Platão que colocará a filosofia sob certas condições pelas quais ela pode se relacionar com a verdade. Para isso é preciso livrar a filosofia de suas suturas, em especial a política e a poética, que marcaram os séculos XIX e início do XX. Entretanto, para que seja possível compreender o uso que Badiou fará da teoria dos conjuntos, desenvolvida pela matemática teórica entre o fim do século XIX e o século XX em seu sistema filosófico é necessário resgatar as origens desta empreitada filosófica proposta por nosso autor, que se condensa na relação entre a filosofia e a matemática, ou de forma mais específica, entre a ontologia e a teoria dos conjuntos, enquanto ramos particulares de suas respectivas matérias. Como já dito anteriormente, o projeto filosófico de Badiou ainda que guarde assombrosa originalidade, é legatário das problematizações e querelas ocorridas no seio do movimento filosófico francês no século XX. A matemática não é um interesse simplesmente individual de Badiou, ela já chamava atenção dos pensadores deste país não apenas nas questões teóricas sobre a formalização, mas também nas investigações sobre a subjetividade e as ordens simbólicas do ser humano. Os avanços da antropologia, mas também da psicanálise e do marxismo no pensamento francês foram cruciais para que o autor pudesse lograr a constituição de uma filosofia cujo cerne seja estabelecido na relação entre a ontologia e a teoria dos conjuntos.

Nesse sentido, antes de adentrar a uma breve investigação histórica sobre a teoria dos conjuntos, que possa iluminar os conceitos e a criação de Badiou a partir da própria matemática, faz-se necessário demonstrar minimamente os precedentes teóricos que, ao ver deste autor, constituem influencia inegável ao

núcleo do sistema filosófico de Badiou. Isso para que na sequencia se possa passar a uma investigação de sua própria obra, sistema e conceitos, especialmente a partir dos escritos de *Ser e Evento*.

Desse modo, é imprescindível abordar a origem grega do debate entre matemática e ontologia, tal qual desenvolvido em *Parmênides* de Platão, bem como o principal precedente francês, o registro francês de Giles Deleuze, que reintroduziu no debate filosófico contemporâneo deste país a dialética entre múltiplo e Um. Importante ainda as querelas em torno do materialismo e da formalização, que norteiam a obra de Badiou desde seu primeiro livro *O Conceito de Modelo*, e que fazem emergir os pensamentos de Jacques Lacan e Louis Althusser, a psicanálise e o marxismo.

Assim, espera-se ao fim destes dois capítulos iniciais, ter-se estabelecido os pressupostos básicos de conhecimento do autor, tanto de seus textos de cunho mais estritamente filosóficos, compreensíveis a um amplo público (capítulo I), como de seus textos de demonstração lógico-formais, que constituem o núcleo de seu pensamento. Parece-nos que somente assim é possível expor com consistência sua filosofia, liberando o poder conceitual e teórico de suas teses sobre o Estado, a política e o direito.

## 2.1 – *Precedentes da relação entre ontologia e matemática*

Há certamente diversas obras que influenciaram o pensamento de Badiou e em especial sua tese de correspondência entre a matemática e a ontologia. A filosofia já apresentara na modernidade autores com inclinações matemáticas, como por exemplo Edmund Husserl na virada do século XX, e mesmo que não estritamente matemáticas, a filosofia sofreu grande influencia das ciências em geral. Entretanto, há alguns precedentes que, ao ver deste autor, se tornam referencias cruciais e historicamente antecessoras do pensamento de Badiou. Sem pretender sua exaustão, se trataria do dialogo de Platão, *Parmênides*, obra crucial, senão inaugural, do pensamento filosófico, socrático, da Grécia clássica, da obra de Giles Deleuze, referencia imediata no pensamento francês do século XX, que (re)inaugura um projeto filosófico sistêmico, abstrato e formal, valendo-se da

relação entre as multiplicidades e o Um. E, por outro lado, está a influência da psicanálise e do marxismo, na teoria, mas também na própria vida material de Alain Badiou, em virtude de sua convivência, militância, mas também da própria relação destas disciplinas com o bojo do pensamento francês de sua época.

Nesse sentido, é possível afirmar que a origem grega e milenar, portanto, do estabelecimento teórico da relação entre a filosofia e a matemática é um ponto crucial da empreitada de Badiou. Como visto no capítulo anterior, para Badiou a filosofia possui uma unidade temporal desde seu advento, ainda que guardada de inconsistências, desaparecimentos, retomadas de seu discurso. Assim, é muito importante a continuidade atemporal da filosofia e de seu domínio ontológico, ou seja, do domínio do ser em si, e por isso vemos nestes primeiros registros filosóficos gregos sobre a relação entre ontologia e matemática os traços de seu projeto filosófico. No início de *Ser e Evento*, Badiou estabelece profundas reflexões sobre o papel da filosofia e da matemática como pressuposto inicial de sua obra.

A tese inicial de minha empreitada, aquela a partir da qual dispomos o imbricamento das periodizações, extraindo o sentido de cada um, é a seguinte: a ciência do ser-enquanto-ser existe desde os gregos, pois esse é o estatuto e o sentido 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. O complexo contemporâneo das condições da filosofia abarca, por certo, tudo a que se referem meus três enunciados primeiros: a história do pensamento “ocidental”, as matemáticas pós-cantorianas, a psicanálise, a arte contemporânea e a política. A filosofia nem coincide com nenhuma dessas condições, nem elabora sua totalidade. Ela deve apenas propor um quadro conceitual onde possa se refletir a compossibilidade contemporânea desses elementos. Só o pode fazer – pois é isso que a despoja de toda ambição fundadora, em que se perderia – designando entre suas próprias condições, e como situação discursiva singular, a própria ontologia, sob a forma das matemáticas puras. É isso, propriamente, o que a liberta, e a consagra finalmente ao zelo das verdades.<sup>63</sup>

A ontologia, ou a “ciência do ser-enquanto-ser” é assim o próprio estatuto das matemáticas. A filosofia, livre de suas suturas e funcionando sob a compossibilidade do complexo contemporâneo de suas condições, deve circular necessariamente em torno da ontologia e da matemática, pois somente estas disciplinas é que podem liberar a filosofia para seu “zelo das verdades”. Importante

---

<sup>63</sup> BADIOU. *Ser e o Evento*. Op. Cit. p. 13.

ainda, na passagem, o fato de que a filosofia não tem por centro a ontologia, mas circula entre a ontologia e as modernas teorias do sujeito e da história do pensamento ocidental.

É provável que a ontologia matemática proposta por Badiou encontre seu primeiro registro na própria obra de Platão, em especial, no diálogo *Parmênides: o um e o Múltiplo*, publicado há mais de dois milênios e meio.<sup>64</sup> Nesta obra Platão expõe em um diálogo que envolve os lendários pensadores gregos Parmênides, Sócrates e Zenão de Eleia, a dialética existente entre o Um e o múltiplo, levando o pensamento sobre a ontologia a uma série de paradoxos que, no limite, põe em cheque a própria existência do Um.<sup>65</sup>

É curioso que este texto magistral represente justamente a passagem do mundo antigo grego, chamado pré-socrático, ao período de maior desenvolvimento urbano e comercial, a era de Péricles, por volta do século V a.c. O pensamento dos primeiros filósofos, chamados pré-socráticos, como Parmênides, Heráclito, Tales, Anaximandro é marcado por uma ligação muito forte com a religião, mitologia e magia. As investigações sobre o mundo eram centradas em um entendimento “mágico” da realidade, diante da presença das forças naturais mitificadas em deuses do Olimpo. O *Parmênides* de Platão surge então justamente na passagem deste mundo grego antigo ao seu período apoteótico, a chamada era de Péricles, onde seu desenvolvimento urbano e comercial grego se acentuou, expandiu-se pelo mediterrâneo, chegando ao norte da África, sul da Itália, Oriente médio e Ásia menor, tornando o Peloponeso terreno fértil para um pensamento que se poderia dizer “pré-moderno”.

Em relação à filosofia deste período, a ontologia é o campo do saber que lida com o existente, com o que há e não-há, com o que é e não é. No diálogo de Platão, Parmênides apresenta sua concepção sobre a ontologia, que se difere da ontologia de Heráclito, defendida por Zenão na peça. Enquanto para este, verdadeiro pré-socrático, o ser é dividido em polos opostos, em uma dialética de movimento entre um extremo e outro do ser, múltipla ou una, para Parmênides, de forma oposta, o

---

<sup>64</sup> PLATÃO. *Parmenides (o uno e o múltiplo, as formas inteligíveis)*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Disponível em: [www.nova-acropole.org.br](http://www.nova-acropole.org.br). Acessado em: 07/12/19.

<sup>65</sup> Outro registro do mundo grego que é incorporado a sua filosofia é da formalização do vazio tal qual Aristóteles o elabora em *Gama da Metafísica*, ponto importante para o pensamento sobre as mudanças de estado do ser e de seu estatuto ontológico.

ser é uno, imutável e perene. Para ele a inteligibilidade das coisas existentes seria derivada da noção de unidade, de forma que a multiplicidade não existiria, não seria. Para Parmênides não haveria um eterno devir das coisas, caminhando entre seus opostos e transformando o que é, como sugeria o pensamento dito pré-socrático, o ser só poderia existir com o Um.

*Parmênides* expõe o antiquíssimo debate ontológico entre o monismo da unidade e o pluralismo da multiplicidade. De alguma forma, toda a ontologia posterior a é legatária do debate sobre *o um e o múltiplo*. E é por isso que Badiou efetua um resgate sem precedentes desta importante obra, ainda que seja considerada uma das mais enigmáticas do pensamento grego antigo.<sup>66</sup>

Além deste registro grego, a ontologia de Badiou terá um claro precedente na filosofia francesa do século XX com a obra de Deleuze. Foi este autor quem propôs inicialmente o problema das multiplicidades e do Um dentro da tradição francesa, bem como das singularidades e do evento que serão abordadas futuramente e, obviamente, jogam papel crucial no sistema filosófico de nosso autor. Antes de Badiou, Deleuze já havia lançado mão do conceito de evento, através do desenvolvimento da dialética entre um e múltiplo. É curioso que Badiou, formando-se inicialmente como um marxista maoísta leninista não tenha podido ignorar a obra de Deleuze, usualmente tido como um precursor do pós-modernismo. Talvez em virtude de sua ampla produção acadêmica e influencia que arrastava multidões de estudantes às salas de aula nas efervescentes décadas de sessenta e setenta na França.

Entretanto, a despeito de pensar os problemas da multiplicidade e sua relação com o Um, Deleuze buscou afastá-los do pensamento filosófico, valendo-se, por exemplo, do conceito de repetição e diferença, acreditando que qualquer

---

<sup>66</sup> Fraser apresenta em sua introdução crítica à obra de Badiou a mesma leitura aqui proposta, sobre como este encara esta obra grega em seu processo de formulação sobre a ontologia que propõe. "(...) The symbolism of Plato's text can hardly be lost on Badiou, although this in no way leads him into exploring the frames of the dialogue or unearthing its rhetorical structure. No ris he remotely interested, unlike the textual scholars, in Reading the *Parmenides* as na allegory of Plato's relation to Socrates. Instead, Badiou views the *Parmenides* as the original site where the essential formulas of dialectical logic are unleashed for the first time. The stakes in retrieving the terms of the encounter are sufficiently high, for this 'exercise in pure thought' bears on 'all the formulaic hypotheses as to the being of que one'. (EE, 41)" BARKER, Jason. *Alain Badiou: a critical introduction*. London: Pluto Press, 2002, p. 50.

pensamento moderno deveria se afastar da dicotomia entre Um e múltiplo. Para Deleuze, o pensamento ontológico exigia que se fosse além desta oposição. Ao ver de Badiou, Deleuze não consegue fugir ao *Clamor do Ser*, título de seu livro sobre o pensamento do conterrâneo:

Philosophically, the world's confusion undoubtedly means first of all that it can be explained neither by the One nor by the Multiple. This world is not taken up within the identifiable movement of a meaning (for example, the meaning of History), nor does it fall under the regime of stable classifications or practicable analyses into significant components (as it did in the conception of those who clearly distinguished the proletariat from the bourgeoisie, or made sense of the games between imperialist, socialist, and nonaligned camps). And it seems, at first, that Deleuze is indeed he who announces that the distribution of Being according to the One and the Multiple must be renounced, that the inaugural methodological gesture of any modern thought is to situate itself outside this opposition. Repetition is a major ontological concept for him precisely because it cannot be thought as either the permanence of the One or as the multiple of identifiable terms, but is beyond this opposition: "Repetition is no more the permanence of the One than the resemblance of the multiple" (Difference and Repetition, p. 126; translation modified). More generally, "there is neither one nor multiple" (Foucault, p. 14).<sup>67</sup>

Ao ver de Badiou, Deleuze aponta como um grande problema da modernidade a oposição ontológica entre Um e múltiplo, ainda que pouco se saiba de desenvolvimentos teóricos que se valeram literalmente deste par. Para ele, o mundo não se resolve com esta oposição e tampouco é classificável ou analisável por um regime estável de significação. É o par repetição e diferença, então, o conceito que o autor identifica para a tarefa teórica de se livrar desta dialética, propondo, com certa originalidade, que é preciso ir além da estabilidade do Um ou do movimento indefinido do múltiplo para se entender a ontologia, a lógica do ser, pois há certa evanescência na própria aparição do ser, ora múltiplo, ora uno, que faz com que Deleuze buque outro modo de pensar da ontologia. Badiou credits a Deleuze, portanto, quem primeiro anuncia que a distribuição do ser entre um e múltiplo precisa ser revista.

Entretanto, faz a ressalva de que Deleuze, a seu ver, mantém de algum modo uma concepção sobre o Um, mesmo com sua tentativa baseada no par diferença e repetição, de modo que não pode evitar os mesmos problemas que julgava estarem adstritos ao Um e ao múltiplo. Sua solução sobre o problema

---

<sup>67</sup> BADIOU, Alain. *Deleuze. The clamor of Being*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, p. 36.



ontológico passa por reconfigurar o Um em uma nova forma e não liberar o múltiplo para um pensamento de máxima potência<sup>68</sup>, diferentemente do que propõe Badiou, conforme se verá mais adiante. Assim, a despeito de reconhecer que Deleuze é o primeiro a repensar o problema fundamental da ontologia entre Um e múltiplo, a principal crítica de Badiou é sobre o estabelecimento de uma metafísica do Um, ao invés de liberar a figura do múltiplo e sua potência. Por isso, até certo ponto, é possível dizer que Deleuze renova o conceito de Um, o readéqua em face dos problemas ontológicos da modernidade, reinserindo-o na situação em que sua existência é contestada pela multiplicidade. Isso denota certa inclinação aristocrática de Deleuze, e termina por propor princípios conservadores e arraigados à preeminência do Um sobre o múltiplo, ou seja, da permanência e manutenção em face da transformação e da mudança.

Badiou assim resume a questão em torno de Deleuze:

These, then, are the general principles that govern the examination of Deleuze's philosophy and that, I believe, are both faithful to its spirit and far removed from the doxa that has been constituted around it:

1. This philosophy is organized around a metaphysics of the One.
2. It proposes an ethics of thought that requires dispossession and asceticism.
3. It is systematic and abstract.

In my view, the second and third points are virtues more than anything else. The first is complicated and opens onto a disputatio that we undertook in the correspondence of which I have spoken. A dispute and not a debate: for, in conformity with his aristocratic and systematic leanings, Deleuze felt only contempt for debates. He set this down in writing- much to the chagrin of certain sensitive souls for whom debate alone attests the homogeneity of philosophy and parliamentary democracy.<sup>69</sup>

A passagem é importante, pois demonstra como Badiou enxerga a posição de Deleuze em relação não apenas à filosofia, mas especificamente quanto aos problemas ontológicos. Para Deleuze a filosofia está organizada em torno dos problemas do Um. Esta filosofia, para cumprir seu papel e lidar com tais problemas, deve ser sistemática e abstrata, propondo uma ética de pensamento que requer ceticismo e despossessão. É interessante notar como o estatuto da filosofia de

---

<sup>68</sup> "Deleuze's fundamental problem is most certainly not to liberate the multiple but to submit thinking to a renewed concept of the One. (...) We can therefore first state that one must carefully identify a metaphysics of the One in the work of Deleuze." Id. Ibid. p. 37.

<sup>69</sup> BADIOU. *Deleuze. The clamor of Being*. Op. Cit. p. 43.

Deleuze circunda pelos mesmos problemas de Badiou, ainda que este proponha soluções diferentes, como abordamos acima, em especial em relação ao Um.

De todo modo, o presente trabalho não tem por objetivo investigar a obra de Deleuze ou sequer a relação desta com a obra de Badiou. Porém, é um ponto importante notar como a filosofia de Deleuze não passou despercebida por Badiou. Pelo contrário, sua iniciativa e originalidade dentro do pensamento francês são, de algum modo, cobiçadas por Badiou, que não nega suas proposições e conceitos. Vê-se que a própria ontologia matemática, matéria que marca o pensamento de Badiou, encontra certos precedentes no pensamento filosófico em geral, especialmente em *Parmênides*, mas também no movimento francês, sobretudo em especulações deleuzianas.

Há certamente outras influências explícitas e implícitas acerca da tese de correspondência da matemática e da ontologia, como o marxismo de linhagem althusseriana e a psicanálise lacaniana, mas estas relações necessitam um desenvolvimento a parte que a presente dissertação não pode por ora lidar.

## 2.2 – Breve história da Teoria dos Conjuntos

Para além de precedentes filosóficos, a proposta de correspondência entre a ontologia e matemática na obra de Badiou deriva declaradamente dos desenvolvimentos da teoria dos conjuntos entre o fim do século XIX e o XX. Assim, de modo a informar o sistema filosófico de nosso autor francês, faz-se necessário desenvolver uma breve história da teoria dos conjuntos, partindo da obra de Georg Cantor, passando por Zermelo-Frankel, Kurt Gödel e, finalmente, Paul Cohen. São sobretudo estes autores os que influenciaram o desenvolvimento desta teoria matemática que pretendeu elaborar as próprias bases gerais da ciência matemática. Apesar de quase totalmente desconhecidas nas áreas de humanidades, a teoria dos conjuntos foi de grande influência no pensamento matemático moderno, sendo reconhecida também em outros ramos das matemáticas aplicadas. Suas problematizações acerca dos conjuntos infinitos, das “leis” e proposições fundamentais de toda a matemática, e sobre paradoxos cruciais criaram um amplo e fértil debate teórico sobre as matemáticas e que, ao ver de

Badiou, são de fundamental importância para a filosofia, em especial para a ontologia.

A proposta é reconstruir uma breve história da teoria dos conjuntos por meio de uma modesta pesquisa biográfica e bibliográfica de seus autores, guiada por alguns textos do próprio Badiou e de Norman Madarasz e, sobretudo, por artigos enciclopédicos disponíveis na internet. Com isso espera-se poder clarear o obscuro cenário do pensamento matemático do último século, o que é imprescindível para reconhecer em profundidade a ontologia desenvolvida por Badiou em *Ser e Evento*, que será abordada no subtítulo seguinte.

Pois bem, a teoria dos conjuntos é um ramo das matemáticas que estuda os conjuntos, seus elementos, intersecções, equivalências, pertenças, inclusões, dentre outros conceitos elementares. Apesar de certos pontos serem estudados desde a antiguidade, a moderna teoria dos conjuntos surgiu na segunda metade do século XIX, em especial sob a tutela de Georg Cantor. As investigações de então buscavam incorporar na matemática o conceito de infinito, enquanto um objeto apropriado e sedimentado por seu pensamento e linguagem. Seu surgimento foi conturbado e repleto de inconsistências e paradoxos que através de diversos debates foram paulatinamente sendo incorporados e rediscutidos na teoria. A importância dada pela matemática à teoria dos conjuntos se demonstrou com força após a segunda metade do século XX, quando a matemática escolar incluiu a teoria como matéria obrigatória no currículo de quase todos os países no ocidente. A linguagem simbólica da teoria dos conjuntos foi capaz de fornecer meios básicos para o projeto moderno de se pensar as matemáticas como um todo coerente e sistemático, o que a faz ser basilar para este ramo do conhecimento. Porém, apesar de ser bem conhecida em seu âmbito geral, a verdade é que apenas seus instrumentos imediatos são usados, sendo que o mais importante permanece relegado aos estudos de matemáticos de ofício.

Georg Cantor, apesar de nascido na Rússia e de ter ascendência dinamarquesa, formou-se e graduou-se na Alemanha, onde viveu boa parte de sua vida. Doutorou-se na Universidade de Berlim em 1867 e lecionou por quase toda sua vida em Halle. Começou sua carreira científica interessado na teoria dos números, mas passou ao estudo do problema da unicidade de representação das funções. Em artigo da década de setenta, abordou a unicidade da série de Fourier,

em que estabeleceu um conjunto complexo de pontos de descontinuidade, introduzindo a noção de derivação de conjuntos. Este desenvolvimento tornou então possível que abordar as operações com números infinitos e assim estabelecer os chamados números ordinais e cardinais, que ele denominava como números transfinitos.

No entanto, Cantor ficou realmente conhecido pelo polemico artigo publicado em 1874 denominado *Sobre uma propriedade da totalidade dos números algébricos reais*. Este trabalho foi o primeiro a fornecer uma prova rigorosa de que havia mais de um tipo de infinito.<sup>70</sup> Anteriormente, todas as coleções ou conjuntos infinitos tinham sido implicitamente assumidos como equinumerosos (isto é, de "mesmo tamanho" ou com o mesmo número de elementos). Cantor provou então, através de demonstrações matemáticas, que o conjunto dos números reais e o conjunto de números racionais não são equinumeráveis. Ou seja, Cantor provou que os conjuntos infinitos não têm todos o mesmo tamanho, fazendo então a distinção entre conjuntos numeráveis (ou enumeráveis) e conjuntos contínuos (ou não-enumeráveis). E provou assim que o conjunto dos números racionais é enumerável, enquanto que o conjunto dos números reais é contínuo, portanto, maior que o primeiro. Isso o levou a formular a celebre *hipótese do contínuo*, que acompanhou todo o desenvolvimento ulterior da teoria dos conjuntos. A hipótese consistiria, portanto, na questão de que não existe nenhum conjunto com cardinalidade maior do que o conjunto dos números inteiros e menor do que a do conjunto dos números reais.

As descobertas de Cantor tiveram grande impacto no mundo matemático de sua época. A partir de 1870, quando Cantor iniciava sua vida profissional, as atividades de pesquisa na área de axiomatização e sistematização dos fundamentos elementares da matemática intensificavam-se rapidamente, algo que, diga-se de passagem, também ocorria à época em outras áreas da ciência, como tentativas de demonstração dos diferentes métodos científicos, seus objetos e leis de funcionamento. E a sua teoria dos conjuntos, que então se desenvolvia, revelou-se muito adequada em ser o fundamento basilar de toda a matemática, provavelmente em virtude das propriedades elementares da notação gráfica da

---

<sup>70</sup> FREIRIA, Antônio Acra. *A Teoria dos Conjuntos de Cantor*. Paidéia (Ribeirão Preto), Ribeirão Preto, n. 2, p. 70-77.

matemática conjuntística, sua forma abstrata e topológica de lidar com as unidades, que se revelaram instrumentos naturais de trabalho dos matemáticos. Obviamente, o trabalho de Cantor inicialmente dividiu os matemáticos de sua época, e suas polemicas levaram a um dos mais férteis debates da matemática teórica. Uma nova onda de entusiasmo na teoria dos conjuntos chegou por volta da virada do século XX, quando foi demonstrado que a teoria dos conjuntos cantoriana levava a uma série de contradições, antinomias ou paradoxos.

Neste caudal teórico Gottlob Frege foi uma figura importante, matemático de origem alemã, desenvolveu amplamente as bases da lógica moderna, e apesar de ser uma figura controversa, sua influencia se espalhou por diversos campos de pesquisa, como, por exemplo, a psicanalise de Jacques Lacan e sua teoria do sujeito. Sua obra de 1884, *Os fundamentos da aritmética*, foi uma importante contribuição para a criação de uma linguagem formal para a matemática, livre das usuais imprecisões e ambiguidades da linguagem natural. Sua obra dava tratamento não apenas as regras da lógica formal, mas também à teoria dos conjuntos. Cantor apresentou uma forte crítica a esta obra, a despeito de figurar no mesmo diapasão de seus questionamentos sobre a teoria dos conjuntos. Frege foi importante para a teoria não apenas com sua obra, mas sobretudo a partir dos paradoxos encontrados nela. Bertrand Russell figura mais conhecida no âmbito da filosofia, era um admirador da obra de Frege. Analisando seu sistema logico, Russell descobriu uma inconsistência, que ficou conhecida como o paradoxo de Russell.

Uma das principais regras do sistema de Frege era identificar um conjunto com sua extensão, isto é, com o outro conjunto formado pelos elementos que pertencem ao primeiro conjunto. Assim, postulou que dois conceitos seriam iguais se tiverem a mesma extensão. Na teoria dos conjuntos seu ensinamento ficou conhecido como o axioma da extensionalidade: dois conjuntos são iguais se tiverem a mesma extensão. Entretanto, Frege postulou que qualquer conjunto poderia fazer a extensão de outro conjunto, ou seja, que sua extensionalidade, seus elementos, poderia ser ela própria o elemento de outro conjunto. Partindo dessas formulações de Frege, foi Russell quem alegadamente primeiro descobriu aí um paradoxo. Consideremos um conjunto tal que seja ele o conjunto de todos os conjuntos que não possuam a si próprios como elementos. Se todos os conjuntos

estão formando um outro conjunto, este não pode ser um conjunto. Ou seja, não poderia haver conjunto de todos os conjuntos, quando se afirma que um conjunto contém todos os outros, o que inclui a si mesmo, então se afirma que ele é maior do que a si mesmo, o que é um paradoxo.

Diversos outros paradoxos foram sendo descobertos conforme a teoria dos conjuntos se desenvolvia no início do século XX. E diante dessas inconsistências dos primórdios da teoria dos conjuntos, em seu período posteriormente denominado *ingênuo*, foram surgindo paulatinamente tentativas de sanar os problemas, para que fora possível criar uma teoria dos conjuntos consistente. Dos diversos sistemas criados, a obra de Ernst Zermelo, matemático de origem alemã, foi a de importância mais acentuada. Zermelo começou a trabalhar nos problemas de teoria dos conjuntos sob a influência e orientação de David Hilbert em 1902, tendo publicado seu primeiro trabalho sobre a adição de cardinais transfinitos. Em 1904, provou um teorema relacionado à hipótese do contínuo, denominado teorema da boa ordenação. Este teorema versava sobre um elemento mínimo dos subconjuntos de um tal conjunto. Sem pretensões de desenvolvê-lo por inteiro neste momento, importa ressaltar que a publicação de seu trabalho levou Zermelo a ser amplamente conhecido no meio matemático de então, tendo inclusive se tornado professor em Göttingen, em 1905, a despeito de sua teoria não ter sido amplamente aceita de pronto.

Foi então Zermelo quem primeiro propôs uma axiomatização da teoria dos conjuntos para livrá-la de suas inconsistências. Em matemática, que um sistema seja axiomático, quer dizer que ele é um sistema consistente, ordenado por um conjunto de axiomas, ou enunciados, que estabelecem em cada um de seus teoremas a congruência do sistema ou da teoria geral. Nesse sentido, Zermelo propôs a necessidade de axiomatizar a teoria dos conjuntos, ou seja, de criar um conjunto de suas leis fundamentais, para que se pudesse dar consistência ao sistema matemático, livrando-o também dos paradoxos até então descobertos. Assim, em 1908, apresentou pela primeira vez o que seria uma teoria axiomática dos conjuntos em seu artigo *Pesquisas sobre os fundamentos da teoria dos conjuntos*. Neste trabalho, apresentou oito axiomas sobre a teoria dos conjuntos, que supostamente sanariam seus paradoxos, são eles: axioma da extensão, do conjunto vazio, do par, da separação, da potencia, da união, do infinito e da escolha,

axiomas estes que não se pretende desenvolver no momento. Importa saber, entretanto, que alguns desses axiomas foram de autoria do próprio Ernst Zermelo, ao passo que outros foram produzidos por Cantor e Dedekind. Importante também esclarecer quanto ao controverso axioma da escolha, formulado por Zermelo já em 1904. O axioma da escolha diz que se você tiver um conjunto tal, cada qual contendo pelo menos um elemento, então é possível afirmar a existência de um outro conjunto, o *conjunto de escolha*, que contém exatamente um elemento de cada outro conjunto, mesmo que haja um número infinito de conjuntos e não haja nenhuma regra que estabeleça qual elemento de cada conjunto deve ser escolhido para formar parte desse novo conjunto. Anos depois, na década de 1910, Zermelo apresentou um novo modelo, buscando lidar com as críticas que lhe foram feitas.

Apesar da notoriedade da teoria axiomática de Zermelo, na década de 1920, Adolf Frankel, outro matemático de origem alemã, apresentou uma crítica a seu sistema e de forma independente buscou melhorar a teoria axiomática dos conjuntos existente até então. Frankel apresentou uma versão mais bem acabada do axioma da separação, que denominou como axioma da substituição, e apresentou um axioma mais à teoria chamado axioma da regularidade. A crítica de Frankel foi rapidamente aceita e incorporada ao estágio contemporâneo da teoria axiomática dos conjuntos e esta “fusão” resultou no mais utilizado modelo da teoria dos conjuntos até a atualidade, que em sua homenagem foi denominado Zermelo-Frankel.

No início dos anos trinta, Kurt Gödel, um matemático austríaco, apresentou uma nova contribuição à teoria dos conjuntos. Seus famosos *teoremas da incompletude* chocaram o mundo das matemáticas, apresentando novidades quanto aos sistemas axiomáticos, mas também em relação à teoria dos conjuntos especificamente. Os teoremas da incompletude apresentavam sob uma robusta demonstração formal que para qualquer sistema axiomático autoconsistente de números naturais era possível encontrar proposições verdadeiras que não podiam ser provadas a partir dos axiomas. Para provar tal teorema o alemão desenvolveu uma técnica própria, que ficou conhecida como a numeração de Gödel. Com esta técnica pode provar que todo sistema matemático axiomático de números naturais não poderia ser simultaneamente completo e consistente, e que se o sistema é consistente, sua consistência não poderia ser provada por meios internos do

próprio sistema, daí o teorema ser denominado como da *incompletude*. A prova da incompletude chocou o meio matemático, encerrando uma tentativa que já durava um século de apresentar um conjunto completo de seus axiomas fundamentais, tal como proposto por David Hilbert na virada do século.

Com base em suas investigações e desenvolvimentos teóricos, Gödel pode demonstrar a independência da hipótese do contínuo em relação aos demais axiomas do sistema Zermelo-Frankel. Em texto de 1938, Gödel provou que a negação da hipótese do contínuo não poderia ser estabelecida a partir dos axiomas já desenvolvidos, sendo necessários axiomas suplementares que o autor propriamente não desenvolveu, mas pode atestar a necessidade. Gödel teve participação decisiva na prova do questionado axioma da escolha, desenvolvido no sistema Zermelo-Frankel, fazendo com que fosse aceito nos meios matemáticos até seu questionamento na atualidade.

Os teoremas da incompletude de Gödel são contemporâneos do que ocorria paralelamente na física nos anos trinta no que diz respeito ao desenvolvimento da teoria quântica e do princípio da incerteza de Heisenberg, expressando a culminância da impossibilidade de um sistema lógico completo e totalmente justificado por si mesmo. Esta incompletude dos sistemas axiomáticos estava vinculada ao que Gödel denominou por proposições *indecidíveis*. Isto é, Gödel pode comprovar que com base em um dado sistema axiomático qualquer, há proposições que não podem ser nem demonstradas e nem refutadas, sendo, portanto, indecíveis para esse sistema axiomático. A indecidibilidade de uma afirmação em um sistema particular não se trata da verdade ou falsidade de uma proposição ou enunciado, a indecidibilidade implica apenas que um sistema axiomático particular não pode provar a verdade ou falsidade de determinados enunciados ou proposições. E, para Gödel, este era justamente o caso da hipótese do contínuo com relação ao sistema Zermelo-Frankel.

Gödel comprovou então que esta hipótese não podia ser refutada com base na construtibilidade das situações de análise. A capacidade linguística para lidar com as proposições indecíveis só é possível através de conjuntos construídos a partir de outros conjuntos que possam ao menos ser *nomeados* na situação existente. Para enfrentar essa questão Gödel fundou uma espécie de código, uma linguagem técnica que construía os termos de determinada fórmula em um outro



universo conjuntístico já nomeado. Portanto, transcritos em uma totalidade organizada cuja existência dos termos é estritamente devida a sua possível nominação nesta totalidade. Esta orientação, designada como *construtivismo*, apontará que a existência dos elementos de determinado conjunto está condicionada ao fato de poderem ser nomeados e representados.

Já nos anos sessenta, o matemático estadunidense, Paul Cohen, deu continuidade aos trabalhos de Kurt Gödel, provando de forma mais definitiva que o axioma da escolha e a hipótese do contínuo são independentes do sistema axiomático de Zermelo-Frankel, isto é, que não podem ser provados a partir dos axiomas da teoria dos conjuntos. O aporte de Cohen à teoria se deu, sobretudo, com o desenvolvimento de uma nova técnica para provar a consistência e independência dos resultados chamada pelo termo *forçamento*, ou em inglês, *forcing*<sup>71</sup>. Esta técnica consiste em forçar a adição de conjuntos a determinado modelo para criar um universo maior do que a priori existia, portanto, criando um novo modelo, que permite então a prova de independência ou não de determinadas proposições. Foi com base nesta técnica que Cohen comprovou o que Gödel já havia anunciado, esta impossibilidade de provar a validade da hipótese do contínuo e do axioma da escolha com base no sistema Zermelo-Frankel. Como dito, um dos principais pontos da técnica do forçamento consiste na criação de um modelo transitivo, em que um conjunto exterior é forçado no modelo inicial. Este modelo transitivo é então composto pelo modelo inicial, que no caso da teoria dos conjuntos se trataria do sistema Zermelo-Frankel, e por um conjunto adicional, que Cohen designa como um filtro ou conjunto *genérico*. Que ele seja genérico quer dizer que possui um elemento minimal em comum com o conjunto inicial. Com isso, Cohen pode provar que a hipótese do contínuo não guardava relação probatória com os axiomas Zermelo-Frankel.

Conforme se verá no próximo subtítulo, Badiou toma todo este desenvolvimento centenário da teoria dos conjuntos enquanto correspondência

---

<sup>71</sup> Para mais detalhes sobre o conceito de forçamento, ver CHOW, Timothy Y. *A beginner's guide do forcing*. Princeton: Center for Communications Research, 2000. Disponível em: <http://timothychow.net>. Acessado em: 07/12/19.

com a ontologia no campo da filosofia<sup>72</sup>. Os conceitos e axiomas formulados por Cantor, Zermelo, Frankel, Gödel e Cohen, assumem a forma de uma dialética entre o ser e o evento, entre a ontologia e as irrupções que transformam o que é possível existir.

### 2.3 – *Ontologia matemática*

*Ser e Evento* representa certamente a obra mais importante de Badiou, condensando o núcleo de sua tese filosófica. É claro que *Condições*, *Manifesto pela Filosofia*, ou em *A hipótese comunista* são livros marcantes, e muito mais palatáveis ao público em geral, em grande medida por serem desenvolvidos por uma linguagem mais “filosófica”, mais próxima da linguagem ordinária. Entretanto, *Ser e Evento* expõe a relação entre ontologia e matemática que é o cerne do projeto de Badiou, e por este mesmo motivo, se trata de uma robusta demonstração lógico-formal, com o uso em grande parte da linguagem matemática, se alternando entre a exposição dos grandes autores da filosofia e seus conceitos, e o desenvolvimento da teoria dos conjuntos.

O esforço da presente investigação é então poder demonstrar os principais traços desta obra, uma vez que a investigação já foi informada sobre as linhas gerais do trabalho filosófico de Badiou, seus principais conceitos, bem como de uma breve introdução à relação entre filosofia e matemática e à história da teoria dos conjuntos. Entretanto, é preciso advertir que não se trata de repetir toda a exposição de Badiou e tampouco de demonstrar as provas matemáticas dos axiomas e teoremas da teoria dos conjuntos usados pelo autor. Antes, pretende-se o esforço de selecionar e ilustrar pela via da linguagem natural as consequências e conclusões das demonstrações lógico-formais das quais o livro é composto, possibilitando assim as reflexões ulteriores sobre o Estado, o direito e a política.

Publicado em 1988, *Ser e Evento* é o primeiro livro de uma trilogia pensada desde o início. Em 2003 ocorreu a publicação de *Lógicas dos mundos* (ou *Ser e*

---

<sup>72</sup> Ver, por exemplo, o artigo de LIVINGSTON, Paul M. *Badiou, Mathematics and Model Theory*. Albuquerque: The University of New Mexico, 2011. Disponível em: <https://www.unm.edu>. Acessado em: 07/12/19.

*Evento II*) e em 2018 foi publicado o terceiro volume, denominado *A imanência das verdades*. De certa forma, é possível ser visto em *Ser e Evento* um projeto cujos traços iniciais certamente podem ser identificados em *O conceito de modelo* e posteriormente em *Teoria do Sujeito*, como já foi mencionado anteriormente. Isso porque a obra magna de Badiou não apenas aprofunda suas reflexões sobre as matemáticas, mas também porque apresenta de forma madura sua teoria do sujeito. E por outro lado, *Lógicas dos mundos* e *Imanências das verdades* declaradamente aprofundam e dão continuidade ao projeto inicial estabelecido nesta obra crucial para entender como o autor pensa, de forma que seja possível identificar seu entendimento sobre o Estado, direito e política, objetos da presente investigação.

Foi visto no capítulo inicial como Badiou descende do grande movimento filosófico francês ocorrido durante o século XX, cujas investigações, debates e temas já apresentavam de algum modo o que nosso autor desenvolverá amiúde. Viu-se também que ele nos fala do lugar da filosofia e parte do diagnóstico de sua crise na contemporaneidade para repensar seu estatuto, sua função e em especial, suas condições. Também foi visto como resgata Platão em seu projeto de refundação da filosofia, resgate este que vai de encontro ao mundo matemático. Viu-se ainda como Badiou absorve parte dos debates filosóficos para estabelecer sua tese de correspondência entre a ontologia e matemática. E por fim, viu-se um breve histórico da teoria dos conjuntos.

Pois bem, em *Ser e Evento*, Badiou parte da reflexão sobre a relação entre Um e múltiplo, cujo registro mais antigo na filosofia é o diálogo de Platão, *Parmênides, o um e o múltiplo*. É certamente deste texto que Badiou parte, iluminando-o com os avanços propostos pela teoria dos conjuntos, praticamente dois milênios e meio após sua elaboração. Qual seria então o estatuto do ser? O ser é Um? Ou o ser é múltiplo? Eis o problema ontológico calibrado a guisa da matemática e desde os tempos primordiais do mundo ocidental. A filosofia em geral sempre aderiu, em certo “conservadorismo”, à opção de que o ser é Um, estável, contável. *Ser e Evento* é, de certa forma, uma insurgência declarada contra esta solução ontológica. Se apenas o Um designa o estatuto do ser, como poderia haver transformação deste mesmo ser, posto que é Um?

Badiou funda sua tese sem muitos rodeios com uma opção neste debate: o um não existe, ou melhor, não pode existir como o estatuto próprio do ser. E isso não quer dizer que não existam Uns nas situações, mas tão somente que o ser-enquanto-ser não é Um, assim como não é múltiplo. O Um é, na realidade, uma operação, uma conta. É um resultado, um efeito, mas não o estatuto do ser.

O que é preciso enunciar é que o um, que não é, existe somente como operação. Ou ainda: não há um, não há senão conta-por-um. O um, por ser uma operação, não é jamais uma apresentação. Convém levar inteiramente a sério que o “um” seja um número. E, salvo para pitagorizar, não convém afirmar que o ser, enquanto ser, seja número. Quer isto dizer que o ser não é tampouco múltiplo? A rigor, sim, porque ele só é múltiplo enquanto advém à apresentação.<sup>73</sup>

Para Badiou, a ontologia é a ciência do ser-enquanto-ser, portanto, ela trata das propriedades elementares e gerais do ser, apreendidas de forma abstrata, e não simplesmente dos seres particulares apresentados em determinadas situações localizadas. O ser existe quando está *apresentado* em uma determinada situação, e que seja apresentado significa que ele *aparece*<sup>74</sup>, que se deixa ser pensado. O ser se apresenta ou aparece em *situações*, e a princípio não há nada além de situações em que o ser se apresenta. Uma situação é, para Badiou, uma multiplicidade apresentada.

A rigor, o ser não é Um e nem múltiplo. Pois enquanto o múltiplo é o regime de apresentação do ser, a sua forma diversa de aparecer, o Um não é senão um resultado operatório, uma estruturação formada sobre o múltiplo ao se apresentar em uma situação. Quando numa situação um múltiplo é contado por Um, significa que este múltiplo *pertence* à situação, isto é, que age sobre ele uma *estrutura*, uma conta-por-um. O múltiplo só é legível nas situações de forma retroativa, pois é anterior ao Um, posto que o Um é sempre o resultado de uma operação de apresentação do ser. Se o Um é apenas uma operação a posteriori, ele funda a partir dessa operação, retroativamente, que a apresentação está no regime do múltiplo.

Nesse sentido, o múltiplo pode ser identificado como duas coisas distintas. Há o múltiplo retroativo à operação do Um, ou seja, um múltiplo que é não-Um,

---

<sup>73</sup> BADIOU. *Ser e Evento*. Op. Cit. p. 30.

<sup>74</sup> *Apparaître* em francês, vocábulo cujo radical final contém o fonema “aitre”, homofônico com “être”, que significa literalmente “ser”. Apresentar é, portanto, “apare-ser”. Entretanto, a edição da Editora Zahar o traduziu por apresentar, ou apresentação.

desestruturado, mas há também um múltiplo posterior à conta, múltiplos enquanto “vários Uns” que são contados pela ação da estrutura. Há, portanto, uma multiplicidade inercial, própria da apresentação, e uma multiplicidade de composição, que é a da numeração dos múltiplos pelo efeito da estrutura, pelo Um. A primeira Badiou denomina como multiplicidade *inconsistente* e a segunda como *multiplicidade consistente*. Uma situação qualquer, ou seja, uma apresentação estruturada, possui esta dupla multiplicidade.

Para Badiou, a ontologia só é possível se considerada diante de uma situação, diante de um processo de apresentação do ser. A ontologia deve se dedicar ao duplo problema do ser, o da apresentação e o da conta-por-um, sua estruturação. Mas se o Um não existe, não é possível falar simplesmente em uma apresentação, como já dada e definida. É preciso antes tratar de uma *apresentação da apresentação*, o que é uma exigência teórica da ontologia, quer dizer, uma exigência de um discurso do ser-enquanto-ser.

O único predicado que até o momento vinculamos à apresentação é o múltiplo. Se o um não é recíproco ao ser, em contrapartida o múltiplo é recíproco à apresentação, na sua cisão constitutiva em multiplicidade inconsistente e consistente. Por certo, numa situação estruturada – e todas elas o são, o múltiplo da apresentação é esse múltiplo, cujos termos se deixam contar a partir da lei que é a estrutura (a conta-por-um). A apresentação “em geral” está mais latente do lado da multiplicidade inconsistente, a qual deixa aparecer, na retroação da conta-por-um, uma espécie de irreducibilidade inerte, dominial, do apresentado-múltiplo para o qual há a operação da conta. Disto se infere a tese seguinte: se uma ontologia é possível, isto é, uma apresentação da apresentação, ela é 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.<sup>75</sup>

Os pressupostos de Badiou apontam para a exigência de que qualquer ontologia deva necessariamente debruçar-se de início sobre a questão das multiplicidades inconsistentes, guiada pela tese de que o Um não existe. Pois somente nesse quadrante é que o múltiplo aparece de forma indiferenciada, não contado pelas regras de apresentação, sua estrutura e conta-por-um. É somente tomando esta *multiplicidade de multiplicidades* que se pode abranger em toda

---

<sup>75</sup> BADIOU. *Ser e Evento*. Op. Cit. p. 33.

envergadura lógica e abstrata o discurso do ser-enquanto-ser, ou, de uma apresentação da apresentação.

É por este mesmo motivo que o conceito de múltiplo, para Badiou, nunca é definido, ele permanece aberto como um mero grafo, um símbolo matemático indiferente. E uma tal ontologia só pode proceder por meio de uma axiomática, por meio de um conjunto de axiomas sem predicação, que possa tratar de forma abstrata as regras da própria apresentação da apresentação sem recorrer ao Um. Esta é a aposta teórica inicial de Badiou, a ontologia deve estar fundamentada nas multiplicidades inconsistentes.

A ontologia, axiomática da inconsistência particular das multiplicidades, capta o em-si do múltiplo pelo tornar consistente toda inconsistência, e a inconsistência de toda consistência. Ela desconstrói, assim, todo efeito de um, fiel ao não-ser deste, para dispor, sem nomeação explícita, o jogo regado do múltiplo, que não é senão a forma absoluta da apresentação, portanto, o modo pelo qual o ser se propõe a todo acesso.<sup>76</sup>

Toda essa problemática ontológica badiouana sobre a apresentação do ser remonta de imediato o diálogo de Platão. É este quem, ao final de *Parmênides*, irá propor a multiplicidade inconsistente, a pura apresentação. Platão conclui que uma vez que o Um não existe, ou está interdito aos outros, o que se apresenta é infinita multiplicidade, ou multiplicidade privada de qualquer limite a seu desdobramento múltiplo. Inexistindo o ser como Um, o múltiplo é pura potência a se multiplicar de maneira imanente. Porém, como pode ser a multiplicidade inconsistente pensável? Realmente se não advém o Um, como pode sequer ser pensado o *múltiplo puro*? Seguindo Platão, Badiou nos diz que se o Um não é, a única coisa que lhe resta ao múltiplo é seu puro nome, um nada, um vazio.

A conclusão aporética de Platão é interpretável como impasse do ser, no fio do par do múltiplo inconsistente e do múltiplo consistente. “Se o um não é, nada é” quer dizer também: é só pensando até o fim do não-ser do um que fazemos sobrevir o nome do vazio como única apresentação concebível do que, inapresentável, suporta, enquanto multiplicidade pura, toda apresentação plural, isto e, todo efeito de um.<sup>77</sup>

Este impasse na nomeação e tratamento linguístico do múltiplo puro ou inconsistente leva Badiou à teoria dos conjuntos. Para ele, foi Cantor quem primeiro criou as possibilidades de uma teoria matemática do múltiplo puro, ao estabelecer

---

<sup>76</sup> BADIOU. *Ser e Evento*. Op. Cit. p. 34.

<sup>77</sup> Id. *Ibid* p. 38.

a hipótese do contínuo, ao tentar comparar dois conjuntos infinitos distintos. A linguagem matemática, a “escrita formal”, possibilita lidar com as multiplicidades inconsistentes, porém não pode afirmar a existência dos múltiplos puros por si. Se Cantor prescrevia uma teoria capaz de abordar as multiplicidades puras, enquanto infinito, é possível dizer que toda a problemática que acompanhamos anteriormente sobre a axiomatização da teoria dos conjuntos foi uma tentativa de lidar linguisticamente com a questão, mantendo a consistência lógica do sistema de axiomas, diante dos paradoxos surgidos. Frege com sua “ideografia”, por exemplo, buscou criar uma escrita formal capaz de representar essas inconsistências. A própria axiomatização de Zermelo, refinada décadas depois por Frankel e Gödel também tentavam a todo custo dar consistência lógica à linguagem matemática diante dos paradoxos que se apresentavam com o desenvolvimento da teoria. Ocorre que a linguagem em si, não pode atestar a existência ou não do ser, mas tão somente diferenciar o que há no ser já apresentado. Ela não pode atestar a existência da multiplicidade pura, presumida logicamente das inconsistências da apresentação.

É por isso que o nome próprio do ser é o *vazio*. Uma vez que as situações estão sob efeito do Um e da consistência dos múltiplos, uma vez que tudo é contado, é preciso que a inconsistência da situação – esse aspecto que lhe é imanente, o múltiplo puro, inapresentável segundo a conta-por-um – seja então designada como *nada*. Eis a diferença. Não é que a inconsistência não seja, não exista, ela existe enquanto um ser-nada, enquanto um nome próprio do vazio. O nada ou vazio nomeiam esse indizível da apresentação, que é o inapresentável da situação. Estes conceitos designam que esse inapresentável se faz no vazio, ou seja, sem a determinação estrutural da apresentação, que torna o múltiplo pensável. O vazio é assim errante nas situações, vagando entre a ausência de estrutura (ausência de Um) e a própria inapresentação de si.

Em resumo, o discurso ontológico se foca na apresentação da apresentação, portanto, na teoria do múltiplo puro sem-um, teoria do múltiplo de múltiplos. Os impasses lógico-linguísticos da oposição ontológica entre múltiplos puros e múltiplos impuros conduzem à necessidade ontológica de que o único modo de lidar com as inconsistências seja por meio do vazio, o único termo em que se podem tecer composições sem conceito.

É claro que, sendo o vazio indiscernível enquanto termo (pois é não-um), sua ocorrência inaugural é um puro ato de nomeação. Esse nome não pode ser específico, não pode classificar o vazio no que quer que seja que o subsuma. Isso seria restabelecer o um. O nome só pode indicar que o vazio é isto, ou aquilo. O ato de nomeação, sendo específico, se consoma a si mesmo, não indica nada senão o inapresentável como tal, que, no entanto, na ontologia, advém nesse forçamento apresentativo que o dispõe como o nada de que tudo procede. Disso resulta que o nome do vazio é um puro *nome próprio*, que se indica a si mesmo, não dá nenhum indicio de diferença naquilo a que se refere, e se autodeclara na forma do múltiplo, ainda que nada, por ele, seja contado.<sup>78</sup>

Diante do vazio o que é apresentado é múltiplo de múltiplos, a própria apresentação do ser. O inapresentável não pode ser representado pela linguagem senão como um múltiplo de nada. É esta nomeação própria, que não remete o múltiplo a qualquer diferença entre si, ou a qualquer propriedade particular, o que pode garantir o estatuto do múltiplo puro. É por isso que se pode dizer que o vazio é o *nome próprio do ser*. Se o Um não é e se a ontologia deve debruçar-se sobre as multiplicidades inconsistentes, pois que ainda não foram contadas por Um, o que caracteriza e permite à linguagem descrever esse tipo de múltiplos puros é o vazio. E nesse sentido, todas as situações buscarão eliminar o risco de que este vazio apareça, pois, uma vez exposto, induzirá necessariamente a inconsistência da situação, a queda de sua inteligibilidade e coerência.

Uma distinção fundamental da teoria dos conjuntos é a entre *pertença* e *inclusão*. Em determinado conjunto, podemos ter dois tipos de relação entre os múltiplos contados e a estrutura da conta-por-um. Se um múltiplo é contado como elemento por um conjunto, é dito que ele *pertence* a este conjunto. Se, por outro lado, ele é contado como um conjunto pelo conjunto, ele é um subconjunto e está *incluído* no conjunto principal. É uma oposição crucial para pensar a apresentação dos múltiplos em situações. A *pertença* ou a *inclusão* são relações que se estabelecem entre os múltiplos, são posições relacionais entre múltiplos, mas não qualidades intrínsecas. Se um múltiplo tal está incluído ou *pertence* a um conjunto, isso não lhe altera o estatuto, mas sua relação com a estrutura, com o conjunto-um que se faz sobre o múltiplo apresentado. Nesse sentido, o múltiplo vazio do qual tratávamos não *pertence* a nenhum múltiplo ou conjunto, posto que para o vazio não houve efeito de conta, não adveio Um, senão um nome próprio. Entretanto, o

---

<sup>78</sup> BADIOU. *Ser e Evento*. Op. Cit. p. 55.



vazio está incluído em todo e qualquer múltiplo, como um elemento minimal, mas isso será visto amiúde mais adiante.

Um ponto crucial desta relação entre pertença e inclusão é o axioma do conjunto dos subconjuntos, que dispõe que se um conjunto  $x$  é apresentado, então existe também outro conjunto que é formado por todos seus subconjuntos, notado como  $p(x)$ . Isto é, todos os múltiplos que estejam *incluídos* neste determinado conjunto  $x$ , *pertencem* necessariamente a um outro conjunto, o conjunto dos subconjuntos de  $x$ . O que o axioma do conjunto dos subconjuntos apresenta matematicamente – e que é espantoso – é que se um múltiplo qualquer existe, ou seja, se é apresentado, então é apresentado também um outro múltiplo, que é o conjunto de todos os seus subconjuntos. Isto está demonstrado de forma matemática, não se trata de raciocínio indutivo, ou de especulação. A importância reside no fato de que este múltiplo  $p(x)$ , conjunto de todos os subconjuntos de  $x$ , é essencialmente um outro múltiplo que não o inicial, advindo na situação, portanto, uma outra estrutura que não a inicial, esta que conta a pertença, ou seja, os elementos do conjunto inicial. Esse descompasso da apresentação de um múltiplo qualquer será o próprio impasse do ser, e, portanto, um dos problemas centrais da ontologia e que serão muito importantes para as conclusões de Badiou sobre o Estado.

Pertença e inclusão dizem respeito, finalmente, no tocante ao múltiplo  $\alpha$ , a dois operadores de conta distintos, e não a duas maneiras de pensar o ser do múltiplo. A estrutura de  $\alpha$  é o próprio  $\alpha$ , que faz um de todos os múltiplos que lhe pertencem. O conjunto de todos os subconjuntos de  $\alpha$ , ou seja,  $p(\alpha)$ , faz um de todos os múltiplos incluídos em  $\alpha$ , mas esta segunda conta, embora relacionada a  $\alpha$ , é absolutamente distinta do próprio  $\alpha$ . Trata-se, portanto, de uma metaestrutura, uma outra conta, que “fecha” a primeira porquanto todas as subcomposições de múltiplos internos, todas as inclusões, são reunidas por ela. O axioma do conjunto dos subconjuntos estabelece que esta segunda conta, esta metaestrutura, existe sempre que a primeira conta, ou estrutura representativa, existe. A meditação 8 pensará a necessidade dessa reduplicação, ou exigência – contra o perigo do vazio – de que toda conta-por-um seja reduplicada por uma conta da conta, de que toda estrutura demande uma metaestrutura. A axiomática matemática, como sempre, não pensa esta necessidade: ela a decide.<sup>79</sup>

O axioma do conjunto dos subconjuntos estabelece, portanto, a necessidade matemática de uma *metaestrutura*, uma segunda estrutura por sobre a estrutura

---

<sup>79</sup> BADIOU. *Ser e Evento*. Op. Cit. p. 75.

inicial de apresentação do múltiplo, que é distinta da primeira ontologicamente, e que reúne as subcomposições do conjunto inicial, “fechando” em uma reduplicação. O descompasso entre estrutura e metaestrutura, entre elemento e subconjunto, entre pertença e inclusão, que são outros nomes do mesmo problema, é um problema fundamental da apresentação do ser, tal como concebido pela própria teoria dos conjuntos. Sempre que um determinado múltiplo é apresentado, ou seja, sempre que um múltiplo existe, que é contado por um, surge inexoravelmente uma segunda estrutura que garante esta primeira conta, o conjunto surgido da reunião de seus subconjuntos, “contra o perigo do vazio”.

Um ponto nevrálgico desta decalagem entre um múltiplo tal apresentado e o conjunto de seus subconjuntos, um conjunto diferente do primeiro, é que, em virtude do *teorema do ponto excesso*, este conjunto dos subconjuntos é sempre “maior” do que o múltiplo inicial. Nunca há entre estrutura e metaestrutura uma correspondência completa ou exata de termos e contas. O que há é sempre, ao menos, um múltiplo que não pertence ao conjunto inicial, daí o excesso. “Ou seja, a ‘passagem’ para o conjunto dos subconjuntos é uma operação em excesso absoluto sobre a própria situação.”<sup>80</sup> Portanto, um múltiplo qualquer apresentado, se estendermos seu conceito aos seus subconjuntos, ultrapassa a capacidade de conta da qual ele é o resultado-um, o excesso. A diferença entre uma conta-por-um e outra reside na diferença entre pertença e inclusão, estrutura e metaestrutura.

Pois bem, tendo em mente que o vazio é o que designa as multiplicidades em estado puro, ou inconsistentes de uma determinada situação, e sabendo também da diferença “a maior” entre um conjunto formado por seus subconjuntos e o conjunto qualquer do qual é derivado, isto é, entre estrutura e metaestrutura, tem-se que toda apresentação corre o risco da irrupção do vazio, já que é o nome próprio do ser. Em outras palavras, toda situação corre o risco de ter sua inconsistência revelada, já que o vazio, como demonstra a matemática, não pode ser apresentado, ou fixado na situação. A aparente consistência e perenidade da apresentação são senão o resultado de uma estrutura. A irrupção do vazio na situação é sua destruição.

Compreende-se que a garantia de consistência (o “há Um”) não pode se contentar unicamente com a estrutura, com a conta-por-um, para

---

<sup>80</sup> BADIOU. *Ser e Evento*. Op. Cit. p. 75.

circunscrever a errância do vazio e impedir que ele se fixe, e seja, por isso mesmo, enquanto representação do inapresentável, a destruição de toda doação de ser, a figura subjacente do Caos. A razão fundamental dessa insuficiência é que *alguma coisa* na apresentação, escapa à conta, coisa que é, precisamente, a própria conta. O “há Um” é puro resultado operatório, que deixa transparente a operação de que esse resultado resulta. Seria, portanto, possível que, subtraída à conta e, conseqüentemente, a-estruturada, a própria estrutura fosse o ponto em que o vazio é dado. Para que o vazio tenha sua apresentação impedida, é *preciso que a estrutura seja estruturada*, que o “há um” valha para a conta-por-um. A consistência da apresentação exige, por conseguinte, que toda estrutura seja *duplicada* de uma metaestrutura, que feche toda a fixação do vazio.<sup>81</sup>

Toda operação de conta-por-um é necessariamente duplicada por uma conta-por-um da conta-por-um, a qual atesta que há um descompasso entre o múltiplo consistente e o inconsistente da situação, e impede a todo custo a irrupção do vazio com o fechamento da conta. Tendo em vista que o um não é, e que, na realidade, se trata de um efeito estrutural, de uma operação de conta, é preciso então, que este efeito, esta conta, seja ela mesma contada por um, de modo que, ao menos aparentemente, o Um possa ser. E que o Um seja, não quer dizer outra coisa que seja ele mesmo contado por Um, como *Um-Um*, ou *é-é*.

Esta metaestrutura, ou conta da conta, Badiou, por razões não apenas metafóricas designa como *estado da situação*. Eis um conceito crucial a presente tese, a metáfora do estado vinculada a uma metaestrutura ontológica de apresentação dos múltiplos, que garante a consistência da situação, impedindo a todo custo que o vazio, que é o nome próprio do ser, já que é múltiplo de múltiplos, se fixe na situação e conduza a sua catástrofe matemática. Iremos nos debruçar mais detidamente sobre o conceito no capítulo III. Por ora, importa compreender que o *estado da situação* é essa metaestrutura, que conta por um a própria conta-por-um da apresentação.

Vejamos, se um determinado múltiplo consistente está apresentado, significa em termos conjuntísticos, que ele *pertence* à situação. É elemento do conjunto-situação. Entretanto, como visto, sua consistência não pode se manter sem que o estado da situação conte por um cada subconjunto desses múltiplos consistentes, ou seja, que *inclua* no estado da situação o que *pertence* à situação. O efeito operatório do Um da apresentação não pode garantir que o vazio não se

---

<sup>81</sup> BADIOU. *Ser e Evento*. Op. Cit. p. 82.

fixe na situação. É preciso que este Um, que não é mais do que um efeito operatório da conta, seja ele mesmo contado novamente por Um. Assim o Um é. O que está apresentado então, é *re-apresentado*, no estado da situação por meio da inclusão do múltiplo surgido pela operação inicial de apresentação, é, portanto, um “*re-apare-ser*”.

Contudo, o teorema do ponto de excesso, como visto, garante que esta representação do estado da situação nunca corresponda inteiramente ao que está apresentado. Há sempre uma decalagem irremediável entre situação e estado da situação, uma decalagem excedente. E com base nas possibilidades de apresentação e representação do ser, Badiou propõe uma *tipologia do ser*, isto é, os tipos logicamente deduzíveis do ser nesta relação.

Chamarei *normal* um termo que é ao mesmo tempo apresentado e representado. Chamarei *excrescente* um termo que é representado, mas não apresentado. Chamarei *singular* um termo que é apresentado, mas não representado.<sup>82</sup>

Temos então que a tipologia do ser possui três categorias fundamentais, os múltiplos *normais*, *singulares* e *excrescentes*. Todos guardando relação entre uma situação qualquer e seu estado. A normalidade é, obviamente, o caso de consistência da situação. O um da operação de conta da apresentação é inteiramente recontado como parte do estado. A singularidade de um múltiplo, por sua vez, consiste em ser apresentado, contado por um, porém não representado, inapreensíveis para a conta que efetua o estado. Embora pertença à situação, o múltiplo singular não pode ser incluído no estado, para o qual não existe. E por fim, um múltiplo excrescente é um múltiplo não pertence à situação, não é contado na apresentação, entretanto, está aberrantemente incluído no estado, representado. “Esses três tipos estruturam igualmente o essencial do que está em jogo numa situação. Eles são os conceitos mais primitivos de uma experiência qualquer.”<sup>83</sup> O estado da situação é, portanto, uma metaestrutura ontológica presente em qualquer situação. Entretanto, nem por isso as situações são todas iguais. Na preeminência de múltiplos singulares e excrescentes, as situações serão denominadas como *histórico-sociais*. Nas situações em que só há múltiplos normais, ordinais, a

---

<sup>82</sup> BADIOU. *Ser e Evento*. Op. Cit. p. 86.

<sup>83</sup> Id. *Ibid.* p. 87.

situação é, em geral, *natural*<sup>84</sup>, distinção esta crucial para a calibragem dos conceitos de evento e sujeito que serão vistos posteriormente. Que as situações sejam histórico-sociais ou naturais, quer dizer que há um resultado combinatório dos diversos múltiplos apresentados nas situações e suas representações ao nível de seu estado.

Para a ontologia matemática, que algo seja natural, não quer dizer mais que uma determinada situação é composta unicamente por múltiplos normais, isto é, a natureza é sempre uma situação estável, perenizada pela correspondência entre pertença e inclusão, entre a estrutura de apresentação e a metaestrutura de reapresentação. Ou antes, a natureza-enquanto-natureza, não existe, o que há são múltiplos naturais, ou seja, uma pluralidade de múltiplos *ordinais*<sup>85</sup>, que não podem formar um conjunto, por impossibilidade lógica dos axiomas do ser-múltiplo. Por oposição, temos que as situações histórico-sociais são aquelas nem tão perenes e estáveis assim, prenhes de singulares e excrescências. “O lugar do outro-que-não-o-ser é o a-normal, o instável, a antinatureza. Chamarei histórico o que é assim determinado como o oposto da natureza”.<sup>86</sup>

É somente na história, portanto, em que há uma primazia de singularidades, tipo múltiplo este que conduz a instabilidade da situação, na medida em que as situações histórico-sociais possuem um excesso de multiplicidades não representadas, o que torna o Estado altamente instável, em oposição ao verificado nas situações naturais. Prenhes de singularidades e excrescências, as situações histórico-sociais possuem uma instabilidade intrínseca na medida em que estes múltiplos em excesso criam um ponto de subtração à lei de conta do Estado, falhando na contenção da irrupção do vazio na situação. É por isso que somente nessas situações é que existem *sítios eventurais*.

---

<sup>84</sup> Como visto anteriormente, Badiou entende que Heidegger opera a sutura da filosofia à arte, ou mais precisamente à poesia. Sua filosofia volta-se então a recompor um ser esquecido pelo desenvolvimento da técnica. O conceito de natureza aparece aí como uma origem não corrompida, um regresso à pujança do ser, a sua suposta verdade. Badiou se opõe a esta concepção heideggeriana da natureza. Não pode negar o caráter absoluto e normal da natureza, sua imutabilidade. É somente nas situações histórico-sociais em que existem as condições e inconsistências necessárias a qualquer coisa de eventural, algo que rompa com a lógica de apresentação e representação do ser.

<sup>85</sup> Que um múltiplo seja ordinal, em matemática quer dizer que é um múltiplo transitivo, cujos elementos que lhe pertencem estão igualmente aí incluídos. Ver BADIOU. *Ser e Evento*. Op. Cit. p. 110.

<sup>86</sup> Id. Ibid. p. 143.

Sítios eventurais são múltiplos absolutamente singulares em situações histórico-sociais. Isto quer dizer que são múltiplos cujo único elemento apresentado na situação é o próprio lugar. “Abaixo” dele não há nada, nem outros múltiplos singulares. É por isso que Badiou dirá que os sítios eventurais estão na “borda do vazio”, oferecendo uma abertura da situação ao ser, que no fundo é múltiplo de múltiplos. O sitio eventual é, por tanto, um mínimo concebível do efeito da estrutura do que já está apresentado, um lugar vazio. Este tipo de múltiplo é também a principal característica das situações histórico-sociais em face das naturais. Na normalidade da natureza não há sítios prenhes de vazio. É somente nas situações em que reinam as singularidades nas quais surgem sítios como estes, ainda que o Estado dessas situações possa em algum momento normalizá-los. Um ponto importante é que estes sítios, como a própria palavra já designa, são localizados, são pontos no interior de uma situação, e não são globais na situação como os múltiplos naturais. Eles são múltiplos negativos em relação à situação, enquanto os múltiplos naturais são todos normais, apresentados e representados no Estado da situação.

Chamarei de *históricas* as situações em que figura ao menos um sítio eventual. Escolho a palavra “histórico” por oposição à estabilidade intrínseca das situações naturais. Insisto em que a historicidade é um critério local: um (ao menos) dos múltiplos que apresenta e conta a situação é um sítio, isto é, tal que nenhum de seus próprios elementos (os múltiplos de que ele faz o um-múltiplo) não está apresentado na situação. Uma situação histórica está, portanto, pelo menos sob um de seus aspectos, na borda do vazio.<sup>87</sup>

Em termos ontológicos, a irrupção do vazio nas situações históricas beira sua catástrofe, ou seja, a irrupção do vazio destrói o Um e seu efeito de conta que organiza os múltiplos apresentados. Que a irrupção do vazio seja de tal forma “perigosa” para a situação é porque o vazio pode levar a situação a se transformar radicalmente. Tais transformações, como visto, só podem ocorrer em situações histórico-sociais e jamais nas situações normais, onde não há singularidades e sequer um único sitio, ou um ponto na situação, no qual ocorrem eventos.

Um *evento* é sempre localizável em um sitio eventual, em um ponto da situação, mas, por definição, ele não é efetivamente apresentado. O evento só pode surgir em um sitio que é já determinado e que contem ao menos um múltiplo na

---

<sup>87</sup> BADIOU. *Ser e Evento*. Op. Cit. p. 146.

borda do vazio. Para que haja evento é necessário que exista de fato um local, um ponto que beire o vazio, mas isto não quer dizer que na medida em que existam sítios eventuais ocorrerão eventos. O evento tem algo de precário, de possível e de não necessário ou indeterminado. E nesse sentido se distingue do sítio eventual, sendo, portanto, um múltiplo próprio para além do sítio em que surge. Se o evento pertence ou não ao sítio, é uma questão complicada, pois a partir da própria situação é impossível afirmar que o evento pertença, que de fato exista, sem fazer uma intervenção na conta. Por isso o evento é *supranumerário*, é um “ultra-um”, ou seja, está para além da numeração contável da situação já apresentada. O que está de fato apresentado na situação são os sítios eventuais. Badiou ilustra esta questão com o exemplo da Revolução francesa enquanto um evento. O leitor há de perdoar a extensão da citação.

Seja o sintagma “Revolução Francesa”. Que devemos entender por estas palavras? Podemos certamente dizer que o evento “Revolução Francesa” faz um de tudo o que compõe seu sítio, ou seja, a França entre 1789 e, digamos, 1794. Ali encontramos os eleitores dos Estados gerais, os camponeses do Grande Terror, os *sans-culottes* das cidades, o pessoal da Convenção, os clubes dos jacobinos, os soldados do levante em massa, mas também os preços de subsistência, a guilhotina, os efeitos de retórica, os massacres, os espíões ingleses, os vendeanos, os “*assignats*”, o teatro, a Marselhesa, etc. O historiador acaba por incluir no evento “Revolução Francesa” tudo o que a época fornece de traços e de fatos. Nessa via — que é o inventário de todos os elementos do sítio —, é possível, contudo, que o um do evento se decomponha até não ser mais, justamente, do que a enumeração sempre infinita dos gestos, das coisas e das palavras que com ele coexistem. O que detém essa disseminação é o modo pelo qual a Revolução é um termo axial da própria Revolução, isto é, a maneira pela qual a consciência do tempo — e a intervenção retroativa da nossa — filtra todo o sítio pelo um de sua qualificação eventual. Quando, por exemplo, Saint-Just declara em 1794 que “a Revolução esta congelada”, ele designa, sem dúvida, uma infinidade de indícios da lassidão e da violência gerais, mas a isso acrescenta esse traço-de-um que é a própria Revolução, como esse significativo do evento que, podendo ser qualificado (a Revolução esta “congelada”), atesta que ele é ele próprio um *termo* do evento que ele é. Da Revolução Francesa como evento é preciso dizer ao, mesmo tempo, que ela apresenta o múltiplo finito da sequencia dos fatos situados entre 1789 e 1894, e, *además*, que ela se apresenta a si mesma como resumo imanente e traço-de-um de seu próprio múltiplo. A Revolução, ainda que seja interpretada como tal pela retroação histórica, não deixa por isso de ser ela própria supranumerária a simples enumeração dos termos de seu sítio, embora apresente essa enumeração. Portanto, o evento é realmente esse múltiplo que ao mesmo tempo apresenta todo o seu sítio, e, pelo significativo puro de si mesmo, imanente a seu próprio múltiplo, acaba por apresentar a própria apresentação, ou seja, o um do múltiplo infinito que ele é. Esta evidencia empírica corresponde bem ao nosso matema, que estabelece que ao múltiplo eventual pertence, além dos termos de seu sítio, a marca *ex dele mesmo*.<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> BADIOU. *Ser e Evento*. Op. Cit. p. 149.

Independentemente do evento, os sítios eventurais estão apresentados na situação, no caso a França do fim do século XVIII. Entretanto, o evento em si mesmo é um outro termo da situação, ao menos para Saint-Just. Ele se destaca dos fatos, pessoas e coisas que materialmente estavam presentes na situação, sendo, portanto, supranumerário. Ele faz Um ao aparecer na situação de forma evanescente como um múltiplo infinito.<sup>89</sup> A questão de o evento pertencer ou não a situação é mais complicada do que parece. É na verdade *indecidível* ontologicamente. Como Badiou explica, “a ontologia não admite que possam existir, isto é, ser contados por um como conjuntos por sua axiomática, múltiplos que pertençam a si mesmos. Não há nenhuma matriz ontológica admissível do evento”<sup>90</sup> A princípio a ontologia não pode afirmar a existência do evento, pois o que ela demonstra é que o evento não pode existir, uma vez que os múltiplos não podem pertencer a si mesmos, sob o risco da irrupção do vazio. É nesse sentido que Badiou poderá afirmar que o evento é do domínio “d’o-que-não-é-o-ser-enquanto-ser”, ou seja, é de uma ordem de algum modo antagônica à ontologia, que é o ser-enquanto-ser.

A indecidibilidade quanto à pertença ou não do evento à situação é uma característica essencial. Somente uma *intervenção* pode decidir a pertença do evento à situação, ao reconhecer determinado múltiplo como um evento. Pois a situação em si mesma, na plenitude dos múltiplos que ela apresenta, não pode

---

<sup>89</sup> O conceito de infinito tem grande importância na ontologia de Badiou. Este afirma que para o mundo grego, não havia uma noção de infinito tal qual o mundo cristão e moderno nos legou. Para os antigos, era a finitude dos entes o que marcava a existência, sua diferenciação nas dinâmicas da matéria. Será a ascensão do cristianismo que apresentará, ao menos para a Europa ocidental, uma noção de infinito. Para além da acepção vulgar do infinito, como algo “muito grande” ou incomensurável, o infinito esteve ligado à ideia de deus e sua onipresença na matéria. Entretanto, conforme afirma Badiou, esta noção medieval não consistia realmente em um conceito próprio de infinito. Deus era tão somente uma substância inerente à finitude das coisas, um motor imóvel por detrás da mobilidade e movimento do ser. Será então a modernidade, sobretudo a partir do evento cartesiano, que se verá surgir um conceito próprio de infinito. “O reconhecimento da efetiva infinidade do ser não pode se operar apenas segundo a pontualidade metafísica da infinidade substancial de um ente supremo. A tese da infinidade do ser é necessariamente pós-cristã, ou, se preferirmos, pós-galileana. Ela está historicamente ligada ao advento de uma matemática do infinito, cuja conexão íntima com o Sujeito da ciência – o vazio do Cogito – destrói o limite grego, e in-dispõe a supremacia do ente em que se nomeava como Deus a essência ontológica finita da própria infinidade. (...) A consequência disso é que, paradoxalmente, o radicalismo de toda tese sobre o infinito não concerne a Deus, mas à Natureza. A audácia moderna certamente não foi introduzir o conceito de infinito, pois este estava de longa data ajustado ao pensamento grego pela fundação judaico-cristã. Foi excentrar o uso desse conceito, deportá-lo de sua função de distribuição das regiões do ente-em-totalidade para uma caracterização de ente-enquanto-ente: a natureza, disseram os modernos, é infinita.” (BADIOU. *Ser e Evento*. Op. Cit. p. 120)

<sup>90</sup> Id. Ibid. p. 156.



fornecer o cálculo de existência do evento, ele é impossível para a situação. Assim, somente uma intervenção na conta pode apontar o que houve de indecível na situação e em seguida decidir sobre sua pertença ou não a esta mesma situação.

A intervenção consiste, portanto, em um reconhecimento do múltiplo supranumerário que é o evento, mas por algo necessariamente fora da conta ontológica<sup>91</sup>. Este reconhecimento só pode se dar por meio da *nomeação* do evento na situação. A nomeação do múltiplo supranumerário é o único tipo de ato capaz de atestar a existência do evento na situação, pois, como já dito, a própria situação não pode nomear o evento, pois não o reconhece como um múltiplo apresentado. A nomeação é o ato de intervenção por excelência, portanto, capaz apresentar na situação um elemento inapresentado, qualificando o múltiplo-nome como eventual em relação ao sitio em ele que surge.

Um evento de sitio X pertence a si mesmo, *ex E ex*. Reconhece-lo como múltiplo supõe que ele *já* tenha sido nomeado, para que esse significante supranumerário, *ex*, possa ser considerado um elemento do um-múltiplo que ele é. O ato de nomeação do evento é o que o constitui, não como real — afirmaremos sempre que esse múltiplo adveio —, mas como suscetível de uma decisão quanto a sua pertença a situação. A essência da intervenção consiste — no campo aberto por uma hipótese interpretativa, cujo objeto *apresentado* é o sitio, portanto um múltiplo na borda do vazio (hipótese que concerne ao “ha” do evento) — em nomear esse “ha” e em desdobrar as consequências dessa nomeação no espaço da situação a que pertence o sitio.<sup>92</sup>

A nomeação é, portanto, um processo de apresentação do inapresentado, que nomeia o “há” ou o “houve” do evento, e assim, faz com que o evento, uma vez nomeado, aja na situação a partir de seu sitio eventual. Uma vez que o sitio está na borda do vazio, a intervenção que age aí sempre se subtrai à lei de conta-por-um da situação. O elemento do evento que se indexa ao sitio através da intervenção, enquanto arranjo-em-um, não existe, pois, como já dito, a ontologia não pode reconhecer este tipo de múltiplo que é o evento, inapresentado na situação, ou seja, um múltiplo sem Um. O nome do evento deverá ser, portanto, ligado ao Dois. Esta figura que remete ao problema da indecibilidade do evento e

---

<sup>91</sup> Badiou justifica seu conceito de intervenção através do axioma da escolha, proposto por Zermelo em 1904, extraindo suas proposições para o campo da ontologia. “O que o axioma de escolha nos ensina de mais profundo é, portanto, que é exatamente do *par* do evento indecível e da decisão interveniente que resultam o tempo e a novidade histórica. Apreendida na forma isolada de seu ser puro, a intervenção, a despeito da aparência ilegal de que se reveste, por ser inefetiva, funciona finalmente a serviço da ordem, e até como veremos, da hierarquia.” BADIOU. *Ser e Evento*. Op. Cit. p. 187.

<sup>92</sup> Id. *Ibid.* p. 166.

de sua existência através de dois múltiplos, sua ausência ou inexistência e seu nome que só pode ser supranumerário. Este Dois não é uma reduplicação da conta, uma repetição do evento na situação, é antes um “intervalo de suspense, o efeito cindido de uma decisão”.<sup>93</sup>

Se o evento não está apresentado, menos ainda estaria representado no Estado da situação. E nesse sentido, este não pode assegurar a pertença à situação do nome supranumerário do evento. O único múltiplo que pode estar incluído no Estado é o sitio eventual em o evento que surge. A *ilegalidade* do nome supranumerário do evento, nomeado no ato de intervenção na situação, está justamente na impossibilidade de que o Estado o reconheça. O nome supranumerário não estabelece nenhuma relação estatalmente discernível com o sitio. Só há entre ambos o vazio que irrompe. Dessa forma, a capacidade ontológica da intervenção é justamente traçar, paulatinamente, os efeitos do evento na situação, criando uma rede de consequências sobre seu surgimento. A dificuldade inerente reside no fato, já mencionado, de que as consequências dos eventos não são discerníveis como tais, ao menos em um primeiro momento. De forma que é necessário estabelecer precisos procedimentos pelos quais se pode controlar amplamente as consequências da circulação pela situação deste múltiplo paradoxal que é o evento. Estes procedimentos pelos quais é possível traçar as consequências e os efeitos do evento na situação, Badiou chama por *fidelidade*.

Chamo *fidelidade* o conjunto dos procedimentos pelos quais discernimos, numa situação, os múltiplos cuja existência depende do lançamento em circulação — sob o nome supranumerário que uma intervenção lhe conferiu — de um múltiplo eventual. Uma fidelidade é, em suma, o dispositivo que separa, no conjunto dos múltiplos apresentados, aqueles que dependem de um evento. Ser fiel é reunir e distinguir o devir legal de um acaso.<sup>94</sup>

A fidelidade se remete tanto a uma ideia cristã, a figura do crente fiel, quanto à fidelidade amorosa, aquela surgida após um encontro. A fidelidade é o conceito pelo qual Badiou denomina esse conjunto de procedimentos pelos quais se traça as consequências do evento na situação. A fidelidade nunca é em geral, ela é sempre ligada a um evento específico que ocorreu. E também não é um múltiplo da situação, mas uma “quase-estrutura”, que articula através de seus procedimentos os múltiplos cuja existência dependem do evento, sob seu nome supranumerário.

---

<sup>93</sup> BADIOU. *Ser e Evento*. Op. Cit p. 169.

<sup>94</sup> Id. Ibid. p. 188.

É uma regra de conexão pela qual se estabelecem quais múltiplos são dependentes ou não do evento.

Portanto, este conjunto de procedimentos chamados de fidelidade constitui um mecanismo pelo qual o evento pode surgir em situações históricas. Uma vez que os eventos surgem em específicos sítios eventurais, a fidelidade também somente pode surgir de forma localizada. Além disso, a fidelidade não pode ser encarada como um múltiplo da situação, ela é antes uma própria conta-por-um “paralela”, portanto, uma outra operação. É por isso que a fidelidade é vista pela ontologia de Badiou como uma “quase-estrutura”, muito semelhante ao próprio Estado de uma situação. Ela forma através de seus procedimentos um outro conjunto por sobre a situação, que, obviamente é ilegal, não pode ser reconhecido pelo Estado. A fidelidade possui uma particularidade que não nos permite chama-la por estrutura ou metaestrutura, que é o fato de estar ligada aos problemas de aparição do evento na situação, portanto, lidando com multiplicidades singulares e o próprio inapresentado que é o evento. Essa ligação da intervenção com o evento na situação a condiciona um estatuto distinto do Estado ontológico, mesmo porque este não reconhece que há evento, assim como fidelidade.

Os desdobramentos da relação do Estado no processo de fidelidade e nomeação do evento serão abordados com mais profundidade no próximo capítulo devido a sua especificidade. Entretanto, é necessário adiantar alguns problemas quanto ao conjunto de procedimentos de fidelidade em relação à nomeação do evento, que, como já dito, é inapresentado na situação, e assim, inexistente para a ontologia.

Que os procedimentos de apresentação do inapresentado sejam relacionados a uma outra “quase-estrutura” que se embate contra o Estado da situação, traçando os efeitos e consequências do evento, através de um nome supranumerário, que é ilegal, levam a investigação sobre a intervenção para o campo *língua* das situações. Na explanação acima, correu em paralelo o entendimento de que a intervenção capaz de fazer surgir o-que-não-é-o-ser-enquanto-ser, o evento, só pode se dar por um processo de nomeação, isto é, um processo linguístico e gramatical. Cada situação ontológica possui uma língua. Esta deve ser vista não apenas como as línguas nacionais existentes, mas, sobretudo com o que Wittgenstein chamou por “jogos de linguagem” existentes nas múltiplas

situações existentes<sup>95</sup>. Estas línguas, ontologicamente ditas, pertencem ao Estado das situações e nomeiam os múltiplos da situação, seus elementos – ainda que sob os fundamentos do teorema do excesso do conjunto das partes sobre os elementos, como visto anteriormente. Entretanto, o evento é uma multiplicidade que não existe na situação e sequer é apresentado, e menos ainda representado. Nesse sentido, como visto acima, o ato de intervenção, através de procedimentos de fidelidade, nomeia o evento com um nome supranumerário, o que quer dizer que ele é ilegal em relação à língua da situação e de seu Estado. Uma vez que o evento, este múltiplo evanescente, inapresentado, não existe na situação, para sua língua ele é *indiscernível*, ou seja, é impossível para a gramática da situação reconhecer seu efeito-de-um. Afinal, o evento é o-que-não-é-o-ser-enquanto-ser.

No subtítulo anterior, visto que Paul Cohen na década de 1960 desenvolve os *procedimentos genéricos* na teoria dos conjuntos. Para Badiou, Cohen prova que os múltiplos indiscerníveis são múltiplos reconhecíveis pela matemática, mas somente através de procedimentos específicos chamados procedimentos genéricos. Recorde-se, um procedimento genérico é o modo pelo qual o matemático intervém num conjunto tal, forçando a adição de múltiplos exteriores e, através de uma linguagem específica, testando a veracidade destes múltiplos adicionados em face do conjunto.

É verdade que os múltiplos indiscerníveis não podem ser tomados de imediato como múltiplos “em-si”, com o Um operando plenamente na situação. Porém, se o múltiplo indiscernível é operado por procedimentos específicos de nomeação, pode forçosamente pertencer a uma situação e sua língua, e assim, pode transformar esta situação inicial por meio de sua apresentação.

“Genérico” e “indiscernível” são conceitos quase comutáveis. Por que fazer uso de uma sinonímia? É que “indiscernível” conserva uma conotação negativa, que indica somente, pela não-discernibilidade, que aquilo de que se trata é subtraído ao saber, ou a nomeação exata, “Genérico” designará positivamente que o que não se deixa discernir é, na realidade, a verdade geral de uma situação, verdade de seu ser próprio, considerada como fundamento de todo saber por vir. “Genérico” põe em evidência a função de verdade do indiscernível. A negação implicada em “indiscernível”, contudo, conserva isto de essencial — que uma verdade é sempre o que faz furo num saber.<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> BADIOU. *Ser e Evento*. Op. Cit. p. 231.

<sup>96</sup> Id. *Ibid.* p. 259.

O caráter genérico dos procedimentos de fidelidade é devido então aos arcanos do indiscernível eventual, da verdade exposta por este múltiplo inapreensível para a situação e seu Estado. Esta impossibilidade de apresentar o indiscernível, por sua vez, designa em seu movimento de vir a ser o que é a própria verdade geral da situação, verdade que “fura” o saber, assim como o evento que “fura” a ontologia da situação, posto que é o-que-não-é-o-ser-enquanto-ser. É neste ponto crucial de seu edifício teórico que Badiou estabelece a relação entre o projeto filosófico que podemos ver detalhadamente no capítulo I e a ontologia matemática deste capítulo atual. Badiou vê na descoberta de Gödel e Cohen uma possibilidade de provar as teses platônicas sobre a verdade. Os problemas de nomeação dos múltiplos cardinais infinitos propostos por Gödel primeiramente, e os procedimentos genéricos desenvolvidos por Cohen com a prova de existência matemática dos indiscerníveis possibilitou a Badiou articular os problemas da filosofia em sua época e o milenar problema relativo à verdade. Esta que é para Badiou, necessariamente, pós-eventual, é descendente direta do evento. Eis a proposição nessas passagens de *Ser e Evento*: articular a filosofia grega antiga com as últimas descobertas da teoria dos conjuntos do século XX.

De todo modo, ainda quanto à densa citação acima, é importante notar a tese segundo a qual a verdade é o que faz um furo no saber. Tese esta, diga-se de passagem, levantada primeiro pela intuição de Lacan em seus comentários sobre *O Banquete* de Platão. Se por um lado a verdade é necessariamente pós-eventual, por outro, o saber pertence à língua da situação e a seus limites ontológicos, sendo incapaz de reconhecer a existência do evento, e assim, ao menos a princípio, a própria existência das verdades. De um lado, uma fidelidade, de outro, um estado fixo do saber. E “Isto quer dizer que tudo se decide no pensamento do par verdade/saber”<sup>97</sup>. Pois, como já visto, é somente uma intervenção fiel na situação o que pode reconhecer que houve evento. Para o saber, por definição, o evento não pode existir, e por isso, é *inominável*, é indiscernível, ao menos com os recursos exclusivos da língua do estado de determinada situação.

O fato de o procedimento ser genérico implica que essa parte não coincide com nada do que um determinante enciclopédico classifica. Consequentemente, essa parte é *inominável* unicamente com os recursos da linguagem da situação. Ela está subtraída a todo saber; ela não foi, por

---

<sup>97</sup> BADIOU. *Ser e Evento*. Op. Cit. p. 259.

nenhum dos domínios do saber, já-contada, e nem o será, se a linguagem permanecer em estado — ou permanecer **do** Estado. Essa parte, em que uma verdade inscreve seu procedimento como resultado infinito, é um *indiscernível da situação*.<sup>98</sup>

Lembremos que a fidelidade sobre o evento, como visto, necessita investigar na situação as multiplicidades que se identificam com o evento, buscando seus traços na situação. Se ao cabo desta investigação fiel encontram-se múltiplos que não podem ser determinados pela língua e sua enciclopédia, então estamos, ontologicamente, diante de um problema pós-eventual, e este procedimento é de fato genérico.<sup>99</sup>

A passagem retoma, ainda que de forma lateral, o que foi visto no primeiro capítulo, no que diz respeito ao fato de não existir *uma* verdade, mas sim verdades. Os eventos surgem em situações, e mais especificamente, em sítios eventuais, não em uma suposta totalidade situacional. É nesse sentido que existem verdades e não simplesmente verdade, no singular. As verdades são regionais e não globais. E em que tipo de situações podem surgir tais verdades? Nas situações em que podem ocorrer eventos, nas situações em que é possível o estabelecimento do procedimento genérico, que é decisivo para que a verdade, que é pós-eventual, possa ser reconhecida, ou seja, nas situações históricas e não nas situações naturais. Como visto no capítulo I, as condições da filosofia são o amor, a arte, a ciência e a política. Ora, estas são também, do ponto de vista do núcleo da filosofia de Badiou, de sua ontologia matemática, os procedimentos genéricos de uma verdade pós-eventual. “Assim, o amor, a arte, a ciência e a política geram ao infinito verdades sobre as situações, verdades subtraídas ao saber, e contadas pelo estado somente no anonimato de seu ser.”<sup>100</sup> Portanto, são nas situações históricas, em seus registros do amor, da política, da arte e da ciência, em que podem existir sítios eventuais, prenes de singularidades, em que um ato de

---

<sup>98</sup> BADIOU. *Ser e Evento*. Op. Cit. p. 267.

<sup>99</sup> É importante notar como o procedimento genérico para Badiou será central em seu conceito de política, como veremos no próximo capítulo. A militância política é um ato de fidelidade ao evento contra todo o saber enciclopédico da situação, que refuta sua fé de que exista qualquer tipo de evento. Uma passagem preliminar pode ser interessante ao leitor: “Nas situações coletivas — em que o coletivo se interessa por si mesmo —, a política (se é que ela existe *como política genérica*: é aquela que, por muito tempo, chamamos de política revolucionária, e para a qual é preciso, hoje, encontrar uma outra palavra) é também um procedimento de fidelidade, cujos eventos são essas cesuras históricas em que é convocado o vazio do social na falta do Estado, cujos operadores são variáveis, cujas produções infinitas são indiscerníveis (em particular: elas não coincidem com *nenhuma parte nomeável segundo o Estado*), não passando de “mudanças” da subjetividade política na situação, e cujas investigações são a atividade militante organizada.” Id. Ibid. p. 269.

<sup>100</sup> Id. Ibid. p. 269.

intervenção baseado em um procedimento fiel genérico pode nomear multiplicidades indiscerníveis.

A consecução de todo este processo entre ser, ontologia, e evento, não-ser, termina por alterar a própria situação em que surgiu, situação esta em que o evento nunca pôde ser sequer reconhecido como existente. A verdade da situação advinda do evento procede do lançamento em circulação de um nome supranumerário eventual por meio de um procedimento de fidelidade que é genérico. Se a princípio a verdade esta registrada apenas na língua paralela criada pelo ato de, é somente por meio dos procedimentos genéricos de fidelidade que se podem estabelecer os *operadores de conexão* destes procedimentos com o evento capazes de, ao cabo, tornarem o evento pertencente à própria situação inicial. Para que isso ocorra, é necessário que a situação “acolha” à força esta verdade.

Neste procedimento genérico em que uma verdade é sustentada, Badiou denominará como *sujeito* toda sua configuração localizada em determinada situação. Aquele que nomeia o evento e investiga na situação seus traços e consequências estabelecendo uma relação direta com a verdade é também um múltiplo engajado da situação, figura que designa o sujeito. Vemos aqui sua radical originalidade quanto a este conceito de longa data da tradição ocidental e em especial, na tradição francesa.

Para Badiou, o sujeito não é uma substancia, não é algo simplesmente apresentado na situação, como são os indivíduos ou *habitantes* de determinada situação. O sujeito está ligado a indiscernibilidade do evento da situação. Ao mesmo tempo, o sujeito não é um ponto vazio qualquer, ele não é o evento em si mesmo, como ponto de irrupção do vazio. O sujeito está ligado antes ao procedimento genérico que advém do evento. Nesse sentido, o sujeito não é algo necessário à situação, à ontologia, na realidade ele é raro. As situações não geram obrigatoriamente sujeito algum, ou mesmo os próprios eventos, nada garante a existência do sujeito. E por fim, este também não é um resultado do evento ou o início de uma transformação necessária na situação, ele é o próprio procedimento materializado na situação, sua expressão localizada, uma configuração que excede a situação de algum modo.

Chamo *subjetivação* a emergência de um operador, consecutiva a uma nomeação interveniente. A subjetivação está na forma do Dois. Ela está

voltada para a intervenção nas paragens do sitio eventual. Mas esta voltada também para a situação, por sua coincidência com a regra de avaliação e de proximidade que funda o procedimento genérico. A subjetivação é a nomeação interveniente *a partir da situação*, ou seja, a regra dos efeitos intra-situacionais do lançamento em circulação de um nome supranumerário. Diremos que a subjetivação é uma *conta especial*, distinta da conta-por-um em que se ordena a apresentação, como da reduplicação estatal. Pois ela conta o que está fielmente conectado com o nome do evento.<sup>101</sup>

O sujeito é antes, portanto, um processo de subjetivação, o surgimento de um operador na situação, na sequencia da nomeação de um evento. A subjetivação parte da própria situação, não lhe é externa. Ela é o lançamento em circulação do nome do evento que é supranumerário, remetendo-se ao indiscernível do evento para a situação. Ao mesmo tempo a subjetivação e o sujeito são uma conta de tipo especial, diferente das operações ontológicas do Um na multiplicidade da situação, por isso ela está antes ligada ao Dois. O sujeito é o próprio processo de incorporação na situação do evento ao qual ele é fiel.

Badiou cita como exemplos de sujeitos, em especial, são Paulo para a Igreja, Vladimir Lenin para o partido, Cantor para a ontologia e Schönberg para a música. Em seus registros eventais, estes personagens foram sujeitos, nomeando o evento, investigando seus traços e consequências na situação, forçando a situação a aceitar a verdade pós-eventual.

O sujeito, lançando o nome do evento na situação, não pode fazê-lo por meio do conhecimento e da língua desta mesma situação. Por isso, não existe nada que diga que esta verdade nomeada é *verídica* para o saber e língua da situação. É por isso que para o sujeito a verdade aparece como uma crença, e sua fé nesta crença Badiou denomina por *confiança*. Pois para a situação e seus habitantes esta verdade e seus nomes não podem ser reconhecidos, uma vez que não possuem referentes no saber enciclopédico da situação. O nome e a verdade compõem uma língua arbitrária e sem conteúdo para a situação, uma língua necessariamente ilegal.

Na superfície da situação, um procedimento genérico se assinala sobretudo por essa *aura* nominal que cerca suas configurações finitas, isto é, o sujeito. Aquele que não é apreendido na extensão do trajeto finito do procedimento — que não foi investigado positivamente quanto a sua conexão ao evento— considera, em geral, que esses nomes são vazios. Sem dúvida, ele os *reconhece*, pois esses nomes são fabricados a partir de termos da situação. Os nomes de que um sujeito se cerca não são indiscerníveis. Mas a testemunha exterior, constatando que esses nomes

---

<sup>101</sup> BADIOU. *Ser e Evento*. Op. Cit. p. 308.



são em sua maioria desprovidos de referente na situação tal como ela é, considera que eles compõem uma língua arbitrária e sem conteúdo. É por isso que o discurso de toda política revolucionária é visto como utópico (não realista); uma revolução científica é acolhida com ceticismo, ou considerada como uma abstração sem experiência; a conversa dos apaixonados é descartada como loucura infantil pelas pessoas sensatas. Ora, essas testemunhas tem razão em certo sentido. Os nomes que o sujeito gera — ou antes, compõe — estão pendentes, quanto a sua significação, do por-*vir* de uma verdade. Sua aplicação local é de sustentar a crença, uma vez que os termos investigados positivamente designam, ou descrevem, uma aproximação de uma nova situação, onde terá sido apresentada a verdade da situação efetiva. Todo sujeito pode, assim, ser detectado pela emergência de uma língua, interna a situação, mas cujos referentes-múltiplos estão *sob a condição* de uma parte genérica ainda não acabada.<sup>102</sup>

A passagem é muito rica para a compreensão do que se vinha tratando. O sujeito, configuração local do procedimento genérico, nomeia e investiga na situação os múltiplos eventurais, a verdade da situação. Os nomes criados ou reunidos em si não são indiscerníveis para o sujeito, mas designam algo que a língua da situação não pode reconhecer. Estes nomes gerados estão pendentes do por-*vir* da verdade, por isso são considerados abstrações sem experiência, ou loucuras ao ver de pessoas sensatas. Nesse sentido, o sujeito está intimamente ligado ao surgimento de uma nova língua, cujos referentes estão sob condição do sucesso do procedimento genérico de uma verdade. O estatuto de nomes como “comunismo”, “salvação”, “fé”, “transfinito”, no caso de Cantor, são nomes que, em seus momentos, alteraram as significações estabelecidas, deixando deslocalizada sua referencia ao saber da língua da situação. Estes nomes serão ordinariamente preenchidos somente no caso da verdade de fato advir com uma situação nova. É por isso que Badiou afirma que a nomeação feita pelo sujeito esta sempre no futuro do pretérito: o “ter tido lugar”.

O sujeito é ao mesmo tempo o procedimento real, material, localizado, de intervenção na situação a partir de um evento, mas é também uma hipótese de que a verdade de fato existe e terá lugar. O sujeito investiga na situação os operadores de conexão do evento, ou seja, testa na situação a veracidade dos nomes, proposições e enunciados criados e formulados em sua própria língua. É esse o sentido da lei fundamental do sujeito, que prescreve que se um enunciado da língua-sujeito é tal que ele terá sido verídico para uma situação de que adveio uma verdade, é porque existe ao menos um termo da situação que, pertence a essa

---

<sup>102</sup> BADIOU. *Ser e Evento*. Op. Cit. p. 312.

verdade, e ao mesmo tempo, mantem com os nomes postos em jogo uma relação discernível para a situação. Nada mais, nada menos do que o próprio procedimento desenvolvido por Cohen e denominado, *forçamento*.

Fixemos o vocabulário. 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 porvir equivale a pertença desse termo a 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 a 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.<sup>103</sup>

Como visto no subtítulo anterior, a técnica desenvolvida por Paul Cohen denominada forçamento foi utilizada para provar que a hipótese do contínuo e o axioma da escolha não podem ser provados pelo conjunto dos demais axiomas da matemática, o sistema Zermelo-Frankel. Para Badiou este é o método pelo qual se testa se os enunciados de uma verdade pós-eventual são compatíveis com esta própria ontologia. Ou seja, o forçamento impõe a verdade através do próprio saber e língua da situação. Esta nunca poderá dizer se a verdade é ou não, se existe ou não, uma vez que ela é indiscernível para sua língua e enciclopédia-saber, porém a intervenção fiel e genérica, que nomeia o evento, gera enunciados sobre a verdade que podem ser “testados” na situação, auferindo nunca mais do que a sua veracidade, isto é, sua “aparência” verossímil para a situação.

Eis, portanto, toda a abrangência do que significa *Ser e Evento*, de toda a dimensão múltipla da ontologia e de sua negação, o Evento. Ao longo do capítulo pudemos ver não apenas alguns precedentes cruciais da empreitada de Badiou, mas também um breve histórico da teoria dos conjuntos, o que é realmente algo em geral totalmente desconhecido para investigadores das áreas humanas. E pudemos também demonstrar os principais argumentos e desenvolvimentos teóricos propostos por Badiou em seu principal livro. Depois de *Ser e Evento*, Badiou ainda escreveu *Lógicas dos Mundos*, que trata mais especificamente da

---

<sup>103</sup> BADIOU. *Ser e Evento*. Op. Cit. p. 315.

aparência do ser em um mundo e como isso se dá dentro da ontologia. Não bastasse, ainda publicou recentemente o terceiro livro de sua trilogia filosófica, *a Imanência das Verdades*, que trata desse aspecto imanente e não transcendente das verdades. Entretanto não será possível sua demonstração e debate na presente investigação. Não apenas pelo folego necessário para enfrentar estas obras, tão densas quanto à primeira, mas também porque estes dois livros subsequentes desenvolvem declaradamente as próprias teses lançadas em *Ser e Evento*. E, além disso, uma investigação preliminar demonstrou como o conceito de Estado da situação passa a não ser mais utilizado, o que dificulta o propósito central desta investigação que é demonstrar as teses de Badiou sobre o direito. Algo que, como demonstrado na introdução, é uma tarefa que requer ser feito por via da investigação dos conceitos de Estado e política.

### CAPITULO III

## ESTADO, DIREITO E POLÍTICA

Nos capítulos anteriores foi possível investigar, primeiramente, a concepção de Alain Badiou sobre a filosofia, seu diagnóstico de crise contemporânea, seu resgate da obra de Platão, sua posição política, bem como as condições de existência da filosofia. Na sequência, investigou-se a proposição central de Badiou acerca da correspondência entre a ontologia e a matemática. Viu-se como este projeto filosófico remonta o mundo grego antigo e, na filosofia francesa do século XX, à obra de Gilles Deleuze em especial. Investigou-se também um breve histórico da teoria dos conjuntos e seus desdobramentos no campo da matemática teórica. De forma que foi possível então investigar a principal obra de Badiou, *Ser e Evento*.

Tendo tais estudos como pressupostos, agora poderá ser investigado mais profundamente o núcleo da presente tese, a concepção acerca do direito na obra de Badiou. E conforme informado inicialmente, na medida em que há pouquíssimas passagens em que o autor aborda o conceito diretamente, faz-se necessário que a investigação proceda pelo estudo dos conceitos de Estado e política.

Nesse sentido, em um primeiro momento, será estudado com mais profundidade o conceito de Estado, aprofundando o que se viu no capítulo anterior e a relação do Estado com a ontologia desenvolvida por Badiou. Na sequência, procede-se com a investigação sobre o conceito de política para Badiou, política esta concebida enquanto um procedimento genérico vinculado ao surgimento de uma verdade. Para isso, será necessário demonstrar os desenvolvimentos da obra de Sylvain Lazarus, em *Antropologia do Nome*, já que o próprio Badiou declara ser signatário das proposições aí expostas. Na sequência, se passará ao estudo das passagens em que Badiou aborda diretamente o direito sob o foco da ontologia matemática por ele desenvolvida. Por fim, expõe-se uma análise da especificidade do conceito de sujeito na obra de nosso autor, cotejando seu estatuto teórico em face do sujeito de direito, categoria fundamental da teoria geral do direito, de modo

que se possa propor por ultimo a correspondência do sujeito de direito com o conceito de *singlete* na teoria badiouana.

### 3.1 – *Ontologia e Estado*

O *Estado* na filosofia de Badiou assume uma feição distinta do senso comum, que coincide com o jurídico, remetendo-o às instituições materiais realmente existentes e designadas usualmente como parte do Estado. Não é que este conceito negue tal sentido, mas sua localização dentro da ontologia matemática, enquanto estado-da-situação, o ressignifica de uma forma mais abrangente, abrindo uma grande possibilidade de leituras a partir de seu desdobramento conceitual. Politicamente, o registro do Estado é similar ao marxismo clássico. O Estado é um aparelho de violência e dominação, que deve ser destruído. Mas, se nos detivermos nas passagens sobre o Estado em *Ser e Evento*, teremos um Estado que é praticamente um desdobramento lógico das leis de apresentação do ser, ainda que deva ser destruído, já que, no limite, o Um não existe. É por isso que é necessária cautela ao proceder com a análise do conceito em uma investigação que se atenha a obra autoral e que se proponha a elaborar as significações e conclusões a partir dos próprios escritos.

Assim, o *Estado-da-situação* não coincide diretamente com o Estado em um sentido comum, corriqueiro de pensa-lo. É preciso então, em um primeiro momento, uma postura mais aberta e solidária com o conceito, para que se possa compreender toda sua semântica dentro do sistema filosófico de Alain Badiou, livre dos sentidos que usualmente lhe designamos. É somente estabelecendo esta primeira leitura que será possível, em um segundo momento, se poderá voltar ao conceito de Estado que conhecemos usualmente e traçar suas implicações teoricamente.

Seria possível dizer, em termos didáticos, que o Estado possui ao menos três registros na obra de Badiou. Primeiramente, há o Estado em um nível estritamente ontológico. Nesse aspecto, como visto no capítulo anterior, o Estado é o Estado-da-situação. Trata-se de uma metaestrutura logicamente necessária à apresentação de qualquer ser-múltiplo. Este “tipo” de Estado existe em qualquer

situação, inclusive nas situações naturais. Há, entretanto, um possível corte a ser feito no que tange ao Estado das situações histórico-sociais, mais próximo do Estado em sentido vulgar, mas que conserva integralmente seu estatuto ontológico, extrapolando, por definição, suas instituições e materialidades. E por fim, em algumas passagens de obras mais “amigáveis” ao público geral, pode-se perceber também a figura do Estado em sua acepção mais hodierna, literal, ligado ao parlamentarismo e às instituições burocráticas do capitalismo. Mas esta divisão serve apenas para ilustrar que o Estado na obra de Badiou não pode ser confundido com seu senso usual. E dessa forma, o investigar deve caminhar com cautela redobrada.

Retome-se primeiramente o que foi visto até então sobre o conceito de Estado perante a ontologia de Badiou, cuja proposição fundamental é de que esta corresponde à própria matemática e sua linguagem, que descreve o ser por excelência. Para a ontologia matemática de Badiou o vazio é o nome próprio do ser. Nesse sentido, o múltiplo é um conceito pensado pela teoria dos conjuntos como um conceito aberto, sem definição de significado, de modo que não é sustentado pela existência do Um, ou da totalidade. O ser é sem-um, ou, múltiplo de múltiplos. Como aponta Badiou, a relação entre a unidade e a totalidade é o que envolve toda a ontologia especulativa. Durante séculos a filosofia pensou o ser-apresentado através de dois pares dialéticos, o um/múltiplo e o todo/partes. A teoria dos conjuntos, então, é o que permitiu lançar luz sobre estas questões, que estão presentes na ontologia desde os primórdios da filosofia, com Platão por exemplo.

Como visto no capítulo anterior, a teoria dos conjuntos distingue duas relações possíveis entre múltiplos. Há a relação de pertença, que indica que um múltiplo é contado como elemento na apresentação de outro múltiplo. E há a relação de inclusão, que indica que um múltiplo é subconjunto de um outro. E esta distinção, que é oriunda do próprio processo de apresentação dos múltiplos em uma situação, é uma questão central para compreender o Estado de Badiou. Pertencer ou estar incluído são no fundo relações entre múltiplos e unidades, ou seja, se determinado múltiplo é elemento (múltiplo contado por um) ou subconjunto (conta-por-um que por sua vez é contada como um múltiplo por outro conjunto). Embora ambos sejam múltiplos, o que varia entre eles é sua posição relacional e o efeito da conta-por-um entre as composições de determinado um-conjunto.

Também foi visto que segundo o *axioma do conjunto dos subconjuntos*, se um subconjunto  $x$  existe, então existe também o conjunto de todos os seus subconjuntos. Isto é, todos os subconjuntos incluídos em um múltiplo, supostamente, pertencem a um outro, qual seja, o conjunto dos subconjuntos, notado pela teoria como  $p(a)$ . Este conjunto não é um elemento de  $x$ , mas um novo múltiplo.

Esse descompasso existente entre o conjunto dos subconjuntos e o conjunto, oriundo da relação entre pertença e inclusão, é uma questão permanente do pensamento sobre o processo de apresentação do ser em uma situação. É onde o conceito de Estado de Badiou está ancorado teoricamente. Isso porque a presença de duas estruturações distintas do ser-múltiplo apresentado implicam em uma luta da situação e seu Estado contra a irrupção do vazio, sua catástrofe e transformação. Uma vez apresentado o ser em determinada situação, necessariamente surgirá um redobramento de sua estrutura, uma *metaestrutura*, contra o perigo da irrupção do vazio na situação e de sua alteração ontológica.

Mas, é preciso aprofundar a questão. Esta diferença ou distinção entre as estruturas do múltiplo advém das conclusões do chamado *axioma do ponto de excesso*. Para o axioma do ponto de excesso, temos que em um dado múltiplo apresentado, o múltiplo que é conjunto de seus subconjuntos " $p(a)$ ", é essencialmente maior, ou está em excesso, em relação ao múltiplo inicial, não sendo apenas "diferente" como garante o axioma do conjunto dos subconjuntos. O múltiplo que é conjunto de seus subconjuntos é maior que a soma dos elementos, pois ele em si também deve ser contado como um novo múltiplo, o que o torna necessariamente excessivo. "É preciso começar pelo começo e mostrar que o múltiplo dos subconjuntos de um conjunto compreende forçosamente ao menos um múltiplo que não pertence ao conjunto inicial. Chamaremos isso o teorema do ponto de excesso."<sup>104</sup> Este axioma é necessário para pensar a duplicidade das estruturas de apresentação do ser, o descompasso entre a apresentação simples e a re-apresentação que é a conta-por-um dos subconjuntos. Assim, é preciso distinguir a conta-por-um, ou estrutura, que faz surgir o Um no múltiplo, do um-como-efeito,

---

<sup>104</sup> BADIOU. *Ser e o Evento*. Op. Cit. p. 76.

cujo ser fictício depende apenas da retroação estrutural que considera as contas-por-um realizadas.

Recorde-se que o vazio é o nome próprio do ser e que toda apresentação múltipla corre o risco de expor a inconsistência desse vazio na situação. A consistência e firmeza de uma determinada situação ou mundo apresentado é apenas o resultado da ação da estruturação desse ser ao apare-ser. O ser luta para evitar a catástrofe ontológica que seria o encontro com o vazio, ou a destruição do Um. A fim de evitar o aparecer do vazio, a ontologia das multiplicidades pressupõe a existência desta segunda estruturação, a *metaestrutura*.

Compreende-se que a garantia de consistência (o “há Um”) não pode se contentar unicamente com a estrutura, com a conta-por-um, para circunscrever a errância do vazio e impedir que ela se fixe, e seja, por isso mesmo, enquanto representação do inapresentável, a destruição de toda doação do ser, a figura subjacente do Caos. A razão fundamental dessa insuficiência é que alguma coisa, na apresentação, escapa à conta, coisa que é, precisamente, a própria conta. O “há um” é puro resultado operatório, que deixa transparente a operação de que esse resultado resulta. Seria, portanto, possível que, subtraída à conta e, conseqüentemente, a-estruturada, a própria estrutura fosse o ponto em que o vazio é dado. Para que o vazio tenha sua apresentação impedida, é preciso que a estrutura seja estruturada, que o “há um” valha para a conta-por-um. A consistência da apresentação exige, por conseguinte, que toda estrutura seja duplicada de uma metaestrutura, que a feche a toda fixação do vazio.<sup>105</sup>

Nesta passagem fica claro como para que um múltiplo seja consistente em determinada situação é preciso que sua própria estrutura de apresentação seja duplicada nesta segunda estrutura, que é a unidade formada pela própria conta da primeira. É uma questão de inclusão e pertença, como visto mais acima. Esse conjunto que é a conta-por-um da estrutura de apresentação de um múltiplo qualquer, deve ser ele também contado-por-um, sob risco do vazio ocupar este espaço e expor o múltiplo à inconsistência. É nesse sentido que a metaestrutura corresponde ao estado-da-situação, ou a estruturação da estrutura, a conta-da-conta-por-um. Trata-se de um chiste com a expressão “estado das coisas” e o sentido político-jurídico da palavra Estado.

Isso quer dizer que toda situação é apresentada e re-apresentada. A lei da apresentação do ser o faz aparecer como estrutura ao ser contado por Um em uma

---

<sup>105</sup> BADIOU. *Ser e Evento*. Op. Cit. p. 82.



situação. Entretanto, sua apresentação necessariamente cria uma segunda estrutura que “fecha” a situação ontologia diante da irrupção do vazio, que revela a própria “natureza” do ser. A re-apresentação é a conta-por-um das próprias contas efetuadas, na medida em que as contas são elas mesmas múltiplos que se apresentam também. Daí a implicação do axioma do excesso e dos subconjuntos, um determinado conjunto apresentado gera necessariamente um segundo, formado pela soma de seus subconjuntos, mas que não coincide exatamente com o que está de fato apresentado. Pensar o estado dessa forma, como um *estado-da-situação* é pensar a problemática do ser-enquanto-ser, da eminência do vazio, da não-apresentação da inconsistência e, nesse sentido, a metaestrutura é o modo pelo qual o Um é, em detrimento do ser-múltiplo.

Qual é exatamente o domínio operatório do estado de uma situação? Se essa metaestrutura apenas contasse os termos da situação, ela seria indistinguível da própria estrutura, que não tem senão essa função. Por outro lado, defini-la unicamente pela conta da conta não basta, ou antes, é preciso admitir que isso só pode ser um resultado final das operações do estado.<sup>106</sup>

Uma multiplicidade consistente, contada por um, pertence à situação, é elemento desta. Um subconjunto ou submúltiplo está incluído no Estado-da-situação. Somente o que pertence à situação está de fato apresentado. O teorema do excesso, nesse sentido, estabelece que é formalmente impossível que em determinada situação tudo que esteja incluído também pertença a situação. Há sempre um excesso irremediável das partes sobre os elementos da situação e estas partes no limite não existem para a situação, embora componham as multiplicidades apresentadas. Por este motivo, as partes são justamente o lugar onde o vazio pode aparecer como figura latente do ser, pois as partes que inexistem na situação, são sempre subtraídas ao efeito da conta da estrutura e assim ao Um.

A definição do estado da situação se clarifica então bruscamente. A metaestrutura tem por domínio as partes: ela garante que o um vale pela inclusão, 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 composição dessas multiplicidades consistentes. O que está incluído numa situação pertence a seu estado. Assim fica vedada a brecha por onde a errância do vazio podia se fazer sobre o múltiplo, no

---

<sup>106</sup> BADIOU. *Ser e o Evento*. Op. Cit. p. 83.

modo inconsistente de uma parte não contada. Toda parte recebe do estado o selo do um.<sup>107</sup>

As multiplicidades consistentes são então múltiplos que apresentados em uma situação, ou seja, contados por um (pertença), são recontados como partes da metaestrutura, ou do Estado-da-situação. Ao contar a conta-por-um que apresentou tais múltiplos, o Estado-da-situação veda a brecha por onde a errância do vazio poderia aparecer, o que tornaria os múltiplos inconsistentes. O Estado é a garantia de que o ser verdadeiro, ou seja, o múltiplo de múltiplos, não apareça na situação, tornando-a consistente e estável.

O estado de uma situação é a defesa contra o vazio obtida pela conta-por-um de suas partes. Essa defesa é aparentemente bem-sucedida, pois ao mesmo tempo ela numera o que a primeira estrutura deixava in-existir (as partes supranumerárias), o excesso da inclusão sobre a pertença e, finalmente, gera o Um-Um, pela numeração da própria completude estrutural. Assim, nos dois polos do perigo do vazio, o múltiplo inconsistente, ou in-existente, e a transparência operatória do um, o estado da situação consiste segundo o um. Verdadeiramente, são apenas os recursos do estado que permitem afirmar plenamente que em situação o um é.<sup>108</sup>

Portanto, o Estado-da-situação é também o que no limite garante a presença do Um e a possibilidade plena de dizer que uma situação é. Ao agir, o Estado-da-situação veda o acesso à errância do vazio, que mesmo em um múltiplo apresentado, pode surgir tornando a situação inconsistente. Nesse sentido, o Um-Um, é a consistência plena, somente obtida pela ação precisa de um Estado-da-situação, ou seja, de uma metaestrutura que age sobre a estrutura de apresentação do ser. Por isso, pode-se dizer que o estado-da-situação é um desdobramento lógico da situação na qual é gerado, dado que é o um desdobramento “natural” da estrutura do ser, mas também é possível dizê-lo separado, já que se conforma como uma outra estrutura, com qualidades diferentes (inclusão) e um excesso que nunca o permite corresponder inteiramente à situação, ao menos, nas situações histórico-sociais, como visto anteriormente.

Assim, o estado da situação pode, por sua vez, ser dito separado (ou transcendente) e ligado (ou imanente), em face da situação e de sua estrutura nativa. Essa conexão do separado e do ligado caracteriza o estado como metaestrutura, conta da conta, ou um do um. É por ele que a apresentação estruturada é dotada de um ser fictício, que afugenta, ao

---

<sup>107</sup> BADIOU. *Ser e Evento*. Op. Cit. p. 85.

<sup>108</sup> Id. Ibid. p. 86.

que parece, o perigo do vazio, e faz reinar, porque a completude é numerada, a universal segurança do um.<sup>109</sup>

O grau de conexão entre a estrutura da situação e o estado-da-situação é variada e complexa. Esse descompasso entre as duas estruturas é crucial para analisar o ser e o que Badiou denominará como tipologia dos múltiplos em situação, algo importante para se pensar a irrupção do evento. Um múltiplo apresentado pode ser re-apresentado ou não pelo estado-da-situação. Pode também ser somente re-apresentado sem nem ao menos existir na situação. É disso que trata a tipologia do ser.

Contado por um numa situação, o múltiplo se vê apresentado nela. Se for igualmente contado por um pela metaestrutura, ou estado da situação, é cômodo dizer que é representado. Isso significa que pertence à situação (apresentação) e que está igualmente incluído nela (representação). É um termo-parte. Inversamente, o teorema do ponto de excesso nos indica que há múltiplos incluídos (representados) que não são apresentados (não pertencem). São partes, mas não termos. Há, por fim, termos apresentados que não são representados, porque não constituem uma parte da situação, somente um de seus termos imediatos. Chamarei de normal um termo que é ao mesmo tempo apresentado e representado. Chamarei excrescente um termo que é representado, mas não apresentado. Chamarei singular um termo que é apresentado, mas não representado.<sup>110</sup>

Dessa forma, o que temos por desdobramento dedutivo das leis de apresentação do ser são três tipos fundamentais de múltiplos. Essa triplicidade se deduz da própria separação do estado e do fato de que este luta para proteger o Um contra toda possibilidade de fixação do vazio na situação. São “os conceitos mais primitivos de uma experiência qualquer”<sup>111</sup>

Cada estado da situação envolve, portanto, algum elemento de excesso em relação com a situação da qual faz partes. Ele não simplesmente representa a situação existente, há sempre uma decalagem em relação a situação. É sempre necessariamente *excessivo*, ele não representa simplesmente o que está apresentado, ele age intervindo violentamente sobre o que representa.

O teorema do ponto de excesso dava uma resposta local à questão da relação entre uma situação e seu estado: o estado conta ao menos um múltiplo que não pertence à situação. Consequentemente, o estado é *diferente* da situação da qual é o estado. O teorema de Cantor lhe dá uma resposta global: a potência do estado é — em termos de quantidade pura

---

<sup>109</sup> BADIOU *Ser e Evento*. Op. Cit. p. 86.

<sup>110</sup> Id. Ibid. p. 86.

<sup>111</sup> Id. Ibid. p. 82.

— superior a da situação. O que — diga-se de passagem — elimina a ideia de que o estado poderia não passar de um “reflexo” da situação. O teorema do ponto de excesso já nos indicava que ele é separado dela. Sabemos agora que ele a domina.<sup>112</sup>

Portanto, o Estado é um múltiplo diferente da situação, e não apenas diferente, mas superior em quantidade. Este fundamento matemático ontológico impede a concepção de que seria um reflexo da situação, como por exemplo, uma sociedade humana. Neste caso, estamos obviamente mais próximos do Estado que conhecemos, em sua faceta institucional-legal. Entretanto, o conceito mais amplo de estado como algo inerente às situações ontológicas liberta sua análise de um fenômeno simplesmente histórico social, para somente depois voltar a ele. Na realidade, a escolha de Badiou por denominar por ‘estado’ seu conceito da segunda estrutura da apresentação do ser, ou mesmo para trabalhar a relação paradigmática entre pertença e inclusão, já revela seu propósito de retorno à política, sob o projeto filosófico que já foi visto reiteradamente nos últimos capítulos. E ele o faz retomando os quadrantes básicos de um conceito marxista de Estado<sup>113</sup>, apesar de esclarecer suas diferenças e críticas. A verdade é que seria necessário um trabalho independente para se analisar todas as relações entre a filosofia badiouana e o marxismo.

De todo modo, quanto ao Estado-da-situação nas situações histórico-sociais, sua particularidade reside em se tratar de uma situação com a presença de multiplicidades singulares, que conformam sítios eventurais, onde surgem os eventos, diferentemente do que ocorre com o Estado nas situações naturais, onde só há múltiplos normais. O Estado-da-situação em geral somente se relaciona com os subconjuntos incluídos em sua situação e não com os múltiplos pertencentes a ela. Do mesmo modo o Estado em sua versão histórico-social, no que diz respeito ao trato dos indivíduos-habitantes, se relaciona somente com os indivíduos-subconjuntos ou partes da situação e não com os indivíduos concretos em sua multiplicidade infinita, conforme se verá melhor no último subtítulo deste capítulo. Entretanto, importa por ora dizer esta relação do Estado com os indivíduos como subconjunto é algo que Badiou declaradamente extrai do marxismo, afinal, para este, o Estado não se relaciona com os indivíduos, mas com as classes sociais

---

<sup>112</sup> BADIOU *Ser e Evento*. Op. Cit. p. 220.

<sup>113</sup> Conceito tomado de uma forma mais ampla, na medida em que é notória a existência de um velho e profícuo debate no seio do marxismo sobre o estado sobre o qual Badiou não toma partido declarado.

formadas por esses indivíduos. O Estado só exerce sua dominação fazendo um das partes da situação e qualificando uma por uma todas as composições de composições de múltiplos, o que assegura a consistência geral da situação. Nesse sentido, nunca se relaciona com a infinidade concreta que são tais indivíduos, mas somente com sua existência como classe de indivíduos.

O Estado é simplesmente a necessária metaestrutura de toda situação histórico-social, isto é, a lei que garante que haja um, não no imediato da sociedade – isto é, uma estrutura não estatal já assegura sempre -, mas no conjunto de seus subconjuntos. É esse efeito-de-um que o marxismo designa quando diz que o Estado é “o Estado da classe dominante”. Se esta fórmula significasse que o Estado é um instrumento que a referida classe “possui”, esta fórmula não teria nenhum sentido. Se ela tem sentido é na medida em que o efeito do Estado, que é fazer resultar o um nas partes complexas da apresentação histórico-social, é sempre uma estrutura, e que é certamente necessário haver uma lei da conta, portanto uma uniformidade do efeito. Pelo menos é essa uniformidade que “classe dirigente” designa, seja qual for a pertinência semântica da expressão.<sup>114</sup>

Vê-se aqui como o conceito de Estado-da-situação se remete em algum sentido aos desenvolvimentos marxistas. É de certo modo incrível que a ontologia de origem matemática se harmonize em tantos pontos com uma teoria diversa, advinda da crítica da economia política, ainda que resguardem suas particularidades. Quando se diz, ontologicamente, que o Estado não se relaciona com os termos da situação, mas com suas partes<sup>115</sup>, no âmbito de um Estado-da-situação histórico-social, isso significa que o Estado efetua uma conta tal que sua “qualidade”, sua lei, é de uma classe dominante, na medida da uniformização de seu efeito sobre a situação. Por isso, essa conceituação afasta também as concepções do Estado como mero instrumento em “posse” da classe dominante, ele na verdade re-apresenta o poder desta classe que existe na própria apresentação, de forma que tenta impedir sua transformação, a irrupção do vazio.

O enunciado marxista tem outra vantagem, se o apreendemos em sua pura forma: é que, ao afirmar que o Estado é aquele da classe dominante, ele indica que o Estado re-apresenta sempre o que já foi apresentado. Tanto mais que a definição das classes dominantes não é estatal, pois é econômica e social. Na obra de Marx, a apresentação da burguesia não se faz por meio do Estado, seus critérios são a posse dos meios de produção, o regime de propriedade, a concentração do capital, etc. Dizer do Estado que ele é aquele da burguesia tem o mérito de sublinhar que o

---

<sup>114</sup> BADIOU. *Ser e o Evento*. Op. Cit. p. 91.

<sup>115</sup> Não se pode deixar passar despercebido que o termo “partes” se refere claramente a “partidos”, não meramente eleitorais, quando tratamos de situações histórico-sociais.

Estado re-apresenta uma coisa já histórica e socialmente apresentada. Essa representação nada tem a ver, evidentemente, com o caráter constitucionalmente representativo do governo. Ela significa que imputando o um aos subconjuntos, ou partes, da representação histórico-social, qualificando-os segundo a lei que ele é, o Estado é sempre definido pela representação – segundo os múltiplos de múltiplos a que eles pertencem, portanto segundo sua pertença ao que está incluído na situação – dos termos que a situação apresenta. Bem entendido, a indicação marxista é excessivamente restritiva, ela não apreende inteiramente o Estado como estado (da situação). Mas é bem orientada, por ver que, seja qual for a forma particular de conta-por-um das partes de que o Estado é encarregado, é a representar a apresentação que ele se dedica, e que ele é, portanto, a estrutura da estrutura histórico-social, a garantia de que o um resulte em tudo.<sup>116</sup>

O Estado-da-situação histórico-social re-apresenta, portanto, o que já está apresentado. No caso da análise marxista o exemplo torna muito clara a questão, a burguesia não existe simplesmente por deter o Estado. Pelo contrário, é justamente por se apresentar como detentora dos meios de produção na realidade material econômica é que domina as demais classes. O Estado, que reconta por um os múltiplos da situação, representa o que está apresentado, outorgando-lhe consistência a seu domínio. Importante ainda na passagem acima é o fato de que a representação efetuada pelo Estado para a ontologia não pode ser meramente confundida com a representação parlamentar, eleitoral. É antes uma representação que garante a preeminência do Um na situação, sua estabilidade.

Ainda que ao ver deste autor seja necessária uma investigação apartada sobre as relações de Badiou e sua obra com o marxismo, cumpre ressaltar algumas questões relativas ao Estado<sup>117</sup>. Como visto na passagem anterior, Badiou qualifica como “excessivamente restritiva” a concepção marxista do Estado (diga-se de passagem, a leitura revela que ele trata, sobretudo, das formulações de Friedrich Engels), pois lhe parece incapaz de lidar com a concepção de Estado como Estado-da-situação, diante de toda a abertura múltipla de seu pensamento de suas leis de apresentação.

No fundo, a descrição marxista clássica do Estado é formalmente correta, mas não sua dialética geral. Os dois grandes parâmetros do estado da situação, ou seja, a inapresentável errância do vazio e o excesso irremediável da inclusão sobre a pertença, de que resulta a necessidade

---

<sup>116</sup> BADIOU. *Ser e o Evento*. Op. Cit. p. 91.

<sup>117</sup> Baker dedica um subtítulo ao problema do Estado em sua introdução crítica, no mesmo sentido do desenvolvido no presente trabalho. Ver BARKER. *Alain Badiou: a critical introduction*. Op. Cit., p. 70-74.

de reassegurar o um e de estruturar a estrutura, são considerados por Engels como particularidades da apresentação, e do que nela se enumera. O vazio é rebatido sobre a não-apresentação dos proletários – portanto, a inapresentação sobre uma modalidade da não-representação; a conta separada das partes é rebatida sobre o caráter não universal dos interesses burgueses, sobre o referente apresentativo entre normalidade e singularidade; finalmente, a maquinaria da conta-por-um é reduzida a uma excrecência, deixando-se de perceber até o fim que o excesso de que ela trata é inelutável, porque é um teorema do ser.<sup>118</sup>

A passagem deixa clara algumas diferenças que Badiou teria com o marxismo. Para este o problema do vazio e do múltiplo de múltiplos não são questões ontológicas de apresentação do ser, mas estão ao nível do que está já apresentado. O que seria uma ideia de vazio para o marxismo é parte da materialidade, não há um processo de apresentação do ser advindo de um ser múltiplo puro, não apresentado, para o qual o Um não é. O que, de algum modo, nega a possibilidade lógica da existência de um conceito de evento, na medida em que as condições para a revolução se demonstram na situação, são legíveis, ainda que negadas pelo Estado.

Por outro lado, a separação “quase” total da estrutura e metaestrutura, não pode ser harmonizada com a imbricada relação entre estrutura e superestrutura, ainda que a terminologia de Badiou guarde evidente relação à chamada “metáfora do edifício” marxista. Essa independência da metaestrutura, oriunda do fato de que o conjunto dos subconjuntos é excessivo em relação ao conjunto inicial, formando em si um novo múltiplo, faz com que o conceito não possa ser tratado do mesmo modo que a superestrutura marxista. Althusser, por exemplo, desenvolveu proficuamente a relação de sobredeterminação nesse sentido de dependência das estruturas. Já a qualidade da conta por um, seu tipo de lei, que para a ontologia se refere à classe dominante, pode ser rebatida pelo marxismo como um falso universalismo próprio da burguesia, não lhe reservando, portanto, um caráter ontológico. E por fim, a aparelhagem do Estado não seria mais do que uma excrecência sem correspondência no mundo real da apresentação.

Mas, de todo modo, Badiou não nega certos avanços e acertos do marxismo quanto à questão do Estado. Talvez o grande ponto em comum seja a certeza de que a política feita de um modo verdadeiro, que almeje a transformação da

---

<sup>118</sup> BADIOU. *Ser e o Evento*. Op. Cit. p. 94.

sociedade, só pode ser feita nas cercanias do Estado, buscando sua destruição e não simplesmente sua tomada de assalto, ainda que destruí-lo seja muito mais complicado do que possa parecer. Nesse sentido, as experiências revolucionárias de orientação marxista são precedentes que não se pode negligenciar.

A consequência dessas teses é que a política pode ser definida aí como o ataque feito ao Estado, seja qual for o modo, pacífico ou violento, desse assalto. “Basta” para isso mobilizar os múltiplos singulares contra os normais, alegando que a excrecência é intolerável. Ora, se o governo, e até a substância material do aparelho de Estado, podem ser derrubados, ou destruídos, e se, em certas circunstâncias, é até politicamente útil fazê-lo, não se deve perder de vista que o Estado como tal, isto é, a reafirmação do um sobre o excesso das partes (ou dos partidos...), não se deixa destruir e nem mesmo atacar tão facilmente. Cinco anos apenas após a revolução de outubro, Lenin, prestes a morrer, se desesperava com a obscena permanência do Estado. Mao, mais aventureiro e mais fleumático ao mesmo tempo, constatava, após vinte e cinco anos de poder e dez anos de ferozes tumultos durante a Revolução Cultural, que, afinal de contas, não se havia mudado grande coisa. É que o caminho da mudança política, quero dizer, o caminho da radicalidade justiceira, se tem o Estado sempre nas cercanias de seu percurso, não pode de maneira alguma ser traçado a partir dele, pois, o Estado justamente não é político, uma vez que não poderia mudar, senão de mãos, e sabemos a pouca significação estratégica que isso tem.<sup>119</sup>

A política verdadeira guarda, portanto, uma relação crucial de antagonismo com o Estado e seu poder de consistência e normalização da situação. A verdadeira política busca, em determinada situação histórico-social, eliminar o poder operatório do Estado, para ligar os termos da situação ao vazio e ao excesso da metaestrutura, para que a situação possa ser transformada, para que a verdade possa advir conformando uma nova situação. Mas, isso se verá mais adiante.

Superadas as delimitações básicas do Estado em relação à apresentação e representação em uma determinada situação, bem como sua tipologia e especificidade do Estado-da-situação histórico-social, é preciso retomar um ponto desenvolvido ao fim do capítulo anterior, relativo ao Estado e o surgimento de um evento, com a não-necessária intervenção na situação promovida por um sujeito, nomeando os traços e consequências do evento através de um procedimento de fidelidade genérico.

Pois bem, viu-se que para a situação e seu Estado o evento não existe. Não há nada na situação que possa afirmar sua existência, a não ser o sitio eventual,

---

<sup>119</sup> BADIOU. *Ser e Evento*. Op. Cit. p. 94.



onde se dispõem multiplicidades singulares que tornam a situação instável em virtude do excesso do Estado e assim, são sítios em que o vazio pode irromper. Viu-se também que a intervenção do sujeito na situação consiste em um processo de nomeação dos múltiplos eventurais, através da investigação e do teste de enunciados extraídos do lançamento em circulação pela situação do nome supranumerário do evento. Este procedimento genérico e fiel que na verdade é próprio sujeito não pode ser reconhecido pelo Estado, pois para a *língua* da situação e seu saber enciclopédico o evento não existe, de modo que o sujeito necessita criar uma língua própria e o procedimento genérico que ele é deve formar-se como um tipo de “Estado”, um outro tipo de conta dos múltiplos da situação.

Badiou elabora mais profundamente a relação do Estado com a língua ao discorrer sobre as tentativas do pensamento em lidar com o já mencionado teorema do excesso, das quais nos importa em especial a primeira. Esta tentativa é relativa ao pensamento *construtivista* do ser<sup>120</sup>, que é baseado no método de Gödel e trata do problema dos múltiplos *indiscerníveis*, oriundos do evento. É indiscernível,

---

<sup>120</sup> Paul Livingstone em artigo sobre o tema esclarece quanto ao pensamento construtivista: “In more specific ways, as well, Badiou’s theory of the event depends upon the details of both Gödel’s and Cohen’s constructions, in ways that illuminate, according to Badiou, the fundamental relations of eventual change to the possibilities of linguistic representation and expression in any given situation. In particular, in constructing a model of sets in which the continuum hypothesis holds true, Gödel employed the assumption of “constructability,” which restricts the sets that can be constructed from any given set to those that can be predicatively named in the existing situation. Constant adherence to this assumption yields what is called the “constructible universe,” a hierarchically organized totality or universe of sets in which existence is controlled strictly by the assumption of predicative nameability and, as a result, the continuum hypothesis follows. Because of this connection to the assumption of a regular nameability, Badiou takes Gödel’s construction as a model (this time, in an informal sense of “model”) of the general philosophical orientation (occupied, according to Badiou, by philosophers from Foucault to the logical positivists) that Badiou calls “constructivism.” This is a critical orientation which, in accordance with the “linguistic turn” sees all existence, as Badiou puts it, as controlled by nameability and the assumption that what is not nameable simply cannot exist. For the constructivist orientation, according to Badiou, the controllability of all existence by naming and representation guarantees the impossibility of any occurrence of fundamental novelty and confirms that the “state” legislates, always already in advance, over existence. Similarly but inversely, the specific details of the construction employed by Cohen to show the consistency of the denial of the continuum hypothesis prove essential to Badiou’s positive account of the subject’s capacity to “force” the advent of a truth. In particular, Cohen’s model of a situation in which the continuum hypothesis does not hold involves the construction of an indiscernible or “generic” set which is not constructible and (in Badiou’s terms) thus escapes the state’s control over names. By means of the infinite procedure of constructing, element by element, the generic set, it is possible, as Cohen showed, to “force” the existence of arbitrarily many cardinal sizes between a set and its power set. For Badiou, the procedure of “forcing” which creates the generic set is the direct paradigm of the “generic procedures” or truth procedures of art, science, politics, and love, which achieve, in each of these domains, by way of the subject’s faithful action, the advent of the genuinely new.” LIVINGSTON. *Badiou, Mathematics and Model Theory*. Op. Cit.

aquilo que não pode se distinguir pela língua do Estado, o que para a própria situação é indiferente, indistinto.

A primeira tentativa, que chamarei alternativamente de gramática ou de programática, considera que o defeito em que se origina a des-medida está na língua. Ela pede que o estado distinga expressamente o que é lícito tomar como uma parte da situação e o que, embora formando “reagrupamentos” nela, deve, contudo, ser considerado informe e inominável. Trata-se, em suma, de restringir severamente a dignidade reconhecível da inclusão ao que uma língua bem feita tolera nomear dela. Nessa visão das coisas, o estado não conta por um “todas” as partes. Aliás, o que é uma parte? O estado legifera sobre o que ele conta, a metaestrutura só contém em seu campo as representações “razoáveis”. O estado está programado para só reconhecer como parte, cuja conta assegura, o que os próprios recursos da situação permitem *distinguir*. O que não é distinguível por uma língua bem feita não é. O princípio central desse tipo de pensamento é, portanto, o princípio leibniziano dos indiscerníveis: não podem existir duas coisas cuja diferença não se poderia assinalar. A língua tem o valor de lei do ser à medida que ela considera idêntico o que não pode discernir. Assim reduzido a contar apenas as partes comumente nomeáveis, o estado voltará, espera-se, a ser conveniente a situação. <sup>121</sup>

Somente os múltiplos contados por Um através dos recursos da gramática do Estado-da-situação é que são distinguíveis ou discerníveis. É por isso que a questão do sujeito reside em um processo de nomeação (supranumerário) do evento, que é, por definição, inominável pelo Estado e sua língua. E o vir-a-ser de um evento, a transformação das situações, é um processo que se dá por nomeações e enunciações de um sujeito, um procedimento genérico localizado de uma verdade. Estas nomeações são supranumerárias, pois para a língua/saber do Estado elas nomeiam algo que não existe, o evento, algo que uma língua bem feita não pode atestar a diferença na medida em que o evento sequer existe na própria situação apresentada. Nesse sentido, a língua não pode afirmar sua existência na situação, pelo contrário, o evento-verdade se subtrai à língua e seu conhecimento.

Ora, se a língua e o conhecimento pertencem ao Estado, poderia se concluir que se tratam da linguagem das instituições estatais, que é jurídica, adiante-se, o que não está errado. Mas, é preciso conservar a dimensão ontológica do Estado-da-situação, o que faz com que a proposição sobre a língua e conhecimento pertencerem ao Estado se assemelhe muito mais ao que o marxismo usualmente designa como ideologia, ainda que Badiou não faça nenhuma menção expressa neste ponto. Pois para um Estado-da-situação a língua e o conhecimento possuem um sentido ampliado, englobando o que poderíamos apontar como o cientificismo,

---

<sup>121</sup> BADIOU. *Ser e Evento*. Op. Cit. p. 226.

a gramática, os conhecimentos e “verdades” dominantes em geral, ou seja, âmbitos da língua e do conhecimento “mais” estatuídos na situação.

É por isso que o sujeito precisará, através de seu procedimento de investigação e nomeação criar uma língua paralela, em que circulam os nomes e enunciados ligados ao evento e à verdade da situação. Através do forçamento, o sujeito testa a veracidade de seus enunciados, porém não simplesmente em sua própria língua e saber construídos, mas na própria língua e saber da situação e de seu Estado. É disso que trata a intervenção, o jogar em circulação nomes e enunciados do inominável (para a situação e seu Estado) até que sua veracidade se constate. O sujeito é a configuração local de um procedimento que busca reconhecer na situação o que seu próprio Estado (língua e saber) nega: o evento. Em política, o sujeito é configuração de um militante, a situação é a sociedade, o procedimento genérico de um evento, uma política verdadeiramente revolucionária, uma metapolítica.

### 3.2 - *Metapolítica*

Diante de toda a exposição já concretizada resta a tarefa de desenvolver o conceito de política, ou *metapolítica*, para enfim reunir todos os pressupostos necessários para informar o conceito de direito na obra de Alain Badiou. Até o presente momento foi possível perceber, ainda que de forma paralela ao curso principal da investigação, um quadrante básico do que se compreende por política nesta filosofia. Entretanto, só se pode desdobrar a amplitude total do conceito após o conhecimento elementar da ontologia matemática, bem como dos aprofundamentos em relação ao Estado.

Para se aprofundar na política de Badiou a obra de Sylvain Lazarus é nesse sentido crucial e conduzirá a exposição de agora em diante. Não apenas porque Lazarus é um companheiro de longa data, mas também porque a relação entre suas obras é declaradamente fiadora uma da outra, ainda que guardem seus projetos particulares. Por outro lado, a obra de Lazarus trata diretamente, e, sobretudo, da política, enquanto a obra de Badiou fala sempre do lugar da filosofia, como visto anteriormente, o que torna a obra do primeiro muito mais interessante

para tecer as consequências da elaboração teórica de ambos sobre a política, e assim, para iluminar a filosofia do segundo. Para não pairar dúvidas quanto à compatibilidade das obras, em *Compendio de Metapolítica*, Badiou dedica um capítulo inteiro à obra de Lazarus, onde subscreve as teses do colega com franqueza.

É importante destacar, porém, que Lazarus elabora uma obra independente, talvez tão fundadora quanto à obra de Badiou. *A Antropologia do Nome* é também uma disciplina própria, com seus conceitos, métodos, objetos, problemas. Mesmo assim, sua concepção de política harmoniza-se com certa perfeição ao conceito de Badiou, não apenas em virtude da subscrição literal que este faz no *Compendio de Metapolítica*, mas também pelos desenvolvimentos teóricos do próprio *Ser e Evento*. O sujeito, a intervenção através de um procedimento genérico fiel, a nomeação do evento, todos esses conceitos estão operando também na *Antropologia do Nome*.

Toda a obra de Lazarus parte de um enunciado elementar sobre a política. *As pessoas pensam*. Trata-se de uma tese fundamental sobre a política, de que ela é da ordem do pensamento. Feita não simplesmente de ações, de instituições, de história, de classes, mas de pensamento. É uma tese sobre o caráter irreduzível da política a qualquer outro espaço que não o da própria política. É, portanto, uma tese sobre sua *singularidade*. Que as pessoas pensem, indica que é possível pensar a política por ela mesma, pelo *subjetivo do subjetivo*, ou como prefere Lazarus, a *política em interioridade*. É por isso que para Lazarus, se a política pode ser encarada como pensamento, ela está então necessariamente em outro espaço que não o do Estado.

Dizer que a política é está no espaço do Estado é uma proposição definicional – ela é definida por seu objeto – e objetivista, que indica que o campo da política é o poder. Atribuir a política ao Estado é atribuí-la a certo numero de registros: o do poder, obviamente, mas também dos partidos, da eficácia, dos resultados. Nesse caso, ocupar o Estado é o principal desafio. O marxismo dizia o mesmo, salvo que o Estado devia ser destruído. A política no campo do Estado tem a notável característica de não se apresentar como pensamento. Longe de cogitar oferecer-se como tal, apresenta-se como uma objetividade, em outras palavras, como um realismo objetivista. Funde a política conduzida por ela, a política em geral e o Estado, alegando o caráter complexo desse conjunto. Somente

se tem acesso a ela pelo direito, pela ciência política, pela economia, visto que se trata de um conjunto intelectualmente heterogêneo.<sup>122</sup>

Se a política é do campo do pensamento então é preciso encará-la longe do campo do Estado. Este apresenta a política como um dado objetivo e positivista, inscrito em seus termos. A política enquanto Estado não pode ser compreendida como pensamento das pessoas, mas somente pelas instituições, pelo poder, pelos partidos instituídos. E neste campo, a política é compreendida pelo direito, pela ciência política, economia, que a descrevem como um objeto, mas não pelas pessoas e seu pensamento.

Para Lazarus o Estado é um problema para que a política possa ser escandida como pensamento não apenas pelo Estado enquanto Estado parlamentar capitalista, mas também pelo que ele chama por “classismo” e “historicismo” referindo-se a certa concepção de marxismo, mais ancorado em uma perspectiva centrada na história das classes e seus conflitos, para o qual a política também se resume a uma questão de Estado, tratada de forma objetivista e positivista também.

Dessa forma, para pensar a política por ela mesma, um pressuposto fundamental de uma antropologia do nome, ela não pode estar subordinada a um outro campo qualquer que lhe seja exterior, como a filosofia, a economia, o direito, a história, senão a ela mesma e ao pensamento. É esta tese segundo a qual a política é da ordem do pensamento, da subjetividade, desconectada de qualquer objeto externo, a única capaz de fixar a construção de um saber sobre a política a partir dela mesma, sem intermediações, em interioridade. Temos então que, por um lado, se a política é da ordem do pensamento, é pensável, ela não pode ser um mero objeto exterior, por outro, se a política enquanto pensamento não é objeto, o subjetivo deve ser de uma ordem em interioridade, deve ser inteiramente subjetivo, para lidar com a política a partir dela mesma, sem recorrer ao meio externo e assim, incorrer no perigo do Estado.

Essas teses conduzem Lazarus ao caráter singular da política. Se ela é da ordem do pensamento, do subjetivo, ela não pode ser generalizada e totalizada, ela é singular.

---

<sup>122</sup> LAZARUS. *Antropologia do nome*. Op. Cit. p. 2.

Sustentar que a política é da ordem do pensamento estabelece a política como singularidade e, por conseguinte, podendo pertencer não a uma generalização ou totalização, mas a categorias de apreensão da singularidade que serão a intelectualidade e a pensabilidade. A política como pensamento coloca de saída a questão acerca de que pensamento se trata e exige que se identifique a singularidade do pensamento que permite pensar a política. Assim, as teses “a política é da ordem do pensamento” e “a política é pensável” são equivalentes não em uma visão generalizante, mas em uma problemática da singularidade, cujo ponto culminante é a caracterização da política como *sequencial*, isto é, não permanente e rara, sempre em um *modo histórico da política*. É por esse modo que se apreende a singularidade de uma política, a singularidade que se verifica numa sequencialidade irreduzível.<sup>123</sup>

Se a política é pensamento, da ordem do subjetivo, e não do Estado, ela é singular. Sua singularidade reside em seu caráter raro, intermitente, não objetual. A política, portanto, se dá em sequências históricas, identificáveis através de *modos históricos da política*, como se verá amiúde mais adiante. É partindo desse sentido de política que Lazarus pode propor uma antropologia do nome, preocupada com o pensamento e com os fenômenos de consciência das pessoas. Dessa forma, o caráter antropológico se refere a tentativa de apreender singularidades subjetivas, captando o pensamento nele mesmo para romper com a abordagem cientificista e positivista, ligadas ao Estado. Vê-se como opera, portanto, a tese de que as pessoas pensam como tese fundamental da política.

Lazarus irá balancear esta tese fundadora com uma segunda, para a qual o pensamento é relação do real. As pessoas pensam, mas este pensamento não um emaranhado de opiniões, representações, imaginário, mas uma relação com o real. Todo racionalismo necessita uma categoria de real, porém a tese de Lazarus é de que o pensamento-relação-do-real é o único capaz de criar um conceito de real não objetual, em interioridade, apto a pensar o que é pensado no pensamento das pessoas a partir do próprio pensamento. É substancialmente diferente do que ocorre com outros tipos de racionalismos, como a filosofia, em que o pensamento é pensamento-relação-do-pensamento, ou a história em que o pensamento é pensamento-relação-do-Estado.

Por isso, o propósito da antropologia do nome é desenvolver o método capaz de identificar o que é pensado no pensamento das pessoas, de uma forma não objetual, livre do Estado, que levaria a identificar o pensamento a ele mesmo, e

---

<sup>123</sup> LAZARUS. *Antropologia do nome*. Op. Cit. p. 5.

assim, também a política. Esta investigação antropológica terá então de se debruçar sobre os nomes, mais precisamente, sobre o problema do *nome inominável*, o nome capaz de sustentar a singularidade do pensamento da política em um modo histórico da política em interioridade. Um nome do qual não é possível identificar senão seus *lugares*.

O caráter antropológico do meu propósito se define na questão do *nome inominável*. O nome é inominável porque é o nome de uma singularidade irreduzível a outra coisa que não seja ela própria, ao passo que toda nomenclatura abre para uma generalização, tipologia ou polissemia que manifestam a existência de uma multiplicidade heterogênea e negam a singularidade. Portanto, a proposição é que o nome existe. Entenda-se: a singularidade existe, mas não se pode nominá-la; pode-se apenas captá-la pelo que, como veremos, são seus *lugares*. O pensamento fornece nomes que são inomináveis, mas podem ser captados por seus lugares. No termo “antropologia do nome”, o nome designa, em última análise a vontade de captar a singularidade sem fazê-la desaparecer.<sup>124</sup>

Para que o pensamento não desapareça sob o nominalismo objetivo do Estado e do cientificismo é preciso que uma disciplina como a antropologia do nome se dedique a escandir os nomes inomináveis de uma multiplicidade singular. Entretanto, só é possível apreender tal singularidade inominável por meio de seus lugares, do locus material onde surgem. E esta é a terceira tese da política de Lazarus, a política é inominável, seu pensamento total é impossível, somente podem ser pensados os seus lugares e suas categorias fundamentais em uma sequência histórica.

Nesta concepção de política, em que ela não é constante, mas rara e sequencial, o pensamento tem fundamento na singularidade do próprio pensamento e não nas classes, na história ou na economia, em suma, no Estado. Se buscarmos identificar a política nestes termos através do pensamento, toda política tem um pensamento. É isso o que Lazarus chama por modo histórico da política. O “modo” é uma relação de uma política com seu pensamento. Identificar uma sequência histórica, um modo histórico da política, é identificar esta relação.

Há, entretanto, modos históricos de política diferentes. Se o modo é a relação de uma política com seu pensamento, pode ser interna ou externa à política. Quer dizer, para que a política possa ser vista do ponto de vista dela mesma, pelo paradigma do pensamento, e para que não tenha de recorrer a

---

<sup>124</sup> LAZARUS. *Antropologia do nome*. Op. Cit. p. 7.

nenhum objeto diferente da própria política, mantendo o subjetivo pelo subjetivo, é preciso que seu nome seja inominável, que existam apenas categorias e lugares do nome. Se esta política subjetiva convoca ou não o Estado, ela estará em interioridade ou exterioridade. A interioridade se refere a ligação do pensamento com os lugares do nome em sua homogeneidade. A exterioridade, a relação do pensamento unicamente com o Estado.

Portanto, se a política é sequencial e rara, e da ordem do pensamento, um modo histórico da política só pode ser uma singularidade. Um modo histórico começa e termina, marca a sequência de sua existência. O conhecimento sobre os modos que de fato existiram e que possam existir necessita da investigação de suas categorias e dos lugares da política que os caracterizam. Os modos desenvolvem seus lugares particulares que é o delimita sua singularidade. O desaparecimento dos lugares e o desuso de suas categorias apontam o fim da sequência que o modo histórico da política foi. O leitor há de perdoar a longa citação sobre o tema.

Os modos são em interioridade ou em exterioridade. A interioridade se assinala pela multiplicidade homogênea dos lugares, a exterioridade pertence a uma multiplicidade heterogênea e apresenta-se como tendo um único lugar: o Estado. Eis os modos em interioridade dos quais se propõe a identificação.

- O modo revolucionário, do qual se trata amplamente aqui e cuja sequência é 1792-1794.

- O modo classista, em que a história é a categoria em consciência da política. Nesse caso, a história é entendida como produto da luta de classes e se dá no desenvolvimento de movimentos operários de classe. Não se trata em absoluto da história objetiva ou descritiva, à qual está ligada a ideia bem posterior de materialismo histórico, mas sim de uma categoria da consciência política e, portanto, de uma categoria prescritiva. Um mesmo registro categoria prescreve o presente e o futuro. Os lugares desse modo são os movimentos operários de classe, ou movimentos históricos. A sequência que vai de 1848, data do *Manifesto Comunista* de Marx e Engels, a 1871, quando se esgotam, com a Comuna, as categorias de movimentos operários de classe, ou movimentos históricos.

- O modo bolchevique caracteriza-se pela tese da política sob condição. A capacidade política proletária não é nem espontânea, nem histórica, nem determinada socialmente, mas obrigada a enunciar suas próprias condições. Há um desvio entre a concepção na qual a política expressa o social e aquela na qual a política é sob condição. O protocolo desse desvio é dado por *Que fazer?* na categoria de partido. Os lugares do modo bolchevique são o partido e os soviets. A sequência do modo vai de 1902, data da publicação de *Que fazer?* de Lenin, a outubro de 1919. Após essa



data, assiste-se à estatização do partido. O partido e os soviets que desaparecem, não são mais os lugares de um modo.

- O modo dialético, em que o nome próprio é o de Mao Tsé-tung, é desistorizante, na medida em que, subordinado a história das massas, ele a faz desaparecer em proveito de noções subjetivas como entusiasmo (por) e o socialismo. Contudo, a relação com o pensamento da política efetua-se nas categorias de leis da política, as quais permitem uma abordagem da conjuntura e da situação. O pensamento é atribuído à elaboração de leis que derivam de uma relação estabelecida entre o subjetivo e o objetivo. É essa relação que é dialética, e o conhecimento político procede por acumulação e saltos. Existe um conhecimento exclusivamente político, porque é dialético, sem ser histórico. Se o partido existe, ele não identifica o modo. Este último é o materialismo dialético como tal, defrontando-se com as grandes situações. Estas não podem renunciar ao princípio da massa. Portanto, o modo dialético se apoia na capacidade humana, quando a capacidade política é mobilizada. No modo dialético, a dialética é distinta tanto da dialética de Marx, na qual a história se funde com a classe, quanto do dispositivo leninista, no qual o partido medeia a consciência e a história: ela é o próprio pensamento da política. O antagonismo é concebido como transformação e passagem ao socialismo. Esta não se efetua nem por ocupação de um lugar vazio (o do Estado), nem por um movimento de balança do Estado burguês para o Estado proletário, mas por crescimento, encarnado pela doutrina das regiões liberadas. A guerra, considerada fator de crescimento e transformação, é que é adequada ao modo e ao lugar privilegiado da dialética. Os lugares do modo, portanto, são os da guerra revolucionária: o partido, o exército, a Frente Unida. Os limites do modo dialético são 1928, quando Mao Tsé-tung publica *Porque o poder vermelho pode existir na China?*, e 1958, data que marca o saldo da Guerra da Coreia e o momento em que cessa a construção do socialismo nas modalidades da guerra revolucionária.<sup>125</sup>

É possível identificar, portanto, o que são os modos históricos da política em interioridade de forma mais clara, são os radicais momentos da história em que a política funcionou para além do Estado, em pensamento extremo. Os modos são sequenciais, começam e terminam, possuem categorias próprias e lugares de seu nome inominável. Os modos em interioridade identificáveis na modernidade são a revolução francesa, o movimento comunista da época de Marx e Engels, o bolchevique e o maoísta. Estes foram as grandes políticas da modernidade, as que demonstraram mais vitalidade e influência.

O fim de um modo é indicado pelo fim de seus lugares. Nesse sentido, quando o partido e os soviets desapareceram da União Soviética, apontaram o fim daquela assombrosa sequência de política verdadeira que ocorreu entre as

---

<sup>125</sup> LAZARUS. *Antropologia do nome*. Op. Cit. p. 90.

duas revoluções russas de 1902 e 1917 e anos posteriores. O mesmo vale para a queda da guerra revolucionária e da libertação das regiões trinta anos após seu início na China, denotando igualmente a perempção das categorias e lugares deste modo histórico da política em interioridade.

Entretanto, estes modos apontados são modos *em interioridade*, ou seja, aqueles nos quais a política corresponde ao pensamento. Porém, o início da passagem aponta ainda a existência dos modos históricos da política *em exterioridade*, é dizer, daqueles modos baseados em multiplicidades heterogêneas, cujo lugar é exclusivamente o Estado.

Chamar-se-á modo em exterioridade um pensamento da política que sustenta em seus enunciados que a política não pensa, ou não pensa a partir de si mesma, e que o pensamento da política, se existe, requer um referente ou referentes externos, como a economia ou o direito. Desse modo, ele subordina o pensamento da política ao do Estado. É o Estado, portanto, que organiza e subordina o pensamento da política e, nesse sentido preciso, esse pensamento pode ser dito em exterioridade. Mas trata-se de uma subjetividade própria.<sup>126</sup>

Está em exterioridade, portanto, o modo histórico da política para o qual a política não pensa por si mesma, mas através de referentes externos, como o direito e a economia, por exemplo. É interessante recordar aqui a luta teórica de Badiou contra a filosofia política ou a ciência política. Elas suturam a política ao Estado. E nesse sentido, adiante-se, o direito, objeto da presente investigação, é também uma referencia externa ao pensamento da política, algo que subordina a política ao Estado.

Como modos em exterioridade Lazarus aponta, por exemplo, o período stalinista na URSS, o rooseveltianismo nos EUA, o nazismo na Alemanha. Mas talvez seja o chamado modo parlamentar francês o que mais interessante a presente investigação, pois revela traços do Estado no neoliberalismo, que é contemporâneo, e que guarda grandes implicações com a democracia e o direito. Lazarus aponta que este modo se inicia com os movimentos de maio de 1968 chegando até os presentes dias. O modo parlamentar não pode ser confundido com o regime parlamentar característico do século XIX, na realidade ele sucede ao Estado de classes oriundo das experiências do socialismo real e do Estado de bem-estar do mundo capitalista. O modo parlamentar é caracterizado por uma

---

<sup>126</sup> LAZARUS. *Antropologia do nome*. Op. Cit. p. 90.

modificação funcional e consensual no Estado. Funcional, pois fortalece o Estado em um sentido não mais representativo das facções da sociedade como outrora, mas técnico-burocrático. E consensual na medida em que expande o reino das opiniões pela forma democrática, que apresentam não uma política real, mas os valores morais e funcionais ao Estado funcional. O preciso ponto de exterioridade do modo no caso.

Posto que reina o equívoco, clarifiquemos as palavras, O que se chama por “democracia”, da que se festeja o triunfo universal, deve ser designado com precisão como o parlamentarismo. O parlamentarismo não é só uma figura objetiva, ou institucional (eleições, executivo que depende – apesar de em modos muito variados – de um legislativo eleito, etc...). Também é uma subjetividade política particular, um compromisso, do qual a “democracia” é uma questão valorativa, uma designação propagandística. Este compromisso tem duas características:

- subordina a política a um único lugar: o estatal (o único ato político “coletivo” é a designação do pessoal do governo) e, fazendo isso, anula de fato a política como pensamento. Daí que o personagem do parlamentarismo não seja um pensador da política, mas um profissional da política (hoje diríamos: um “gestor”).

- existe como condição reguladora da autonomia do capital, dos proprietários, do mercado.

Convenhamos, então, em chamarmos a nossa democracia, claramente em sua descrição, de capitalo-parlamentarismo.<sup>127</sup>

O modo histórico parlamentar, ou o capitalo-parlamentarismo corresponde, portanto, a este período de exterioridade da política, em que ela encontra-se totalmente adstrita ao Estado. E sua funcionalidade reside em seu imbricado papel na regulação das relações econômicas capitalistas, seus proprietários de mercadorias e fluxos de capital. A democracia contemporânea é elemento crucial deste modo histórico em exterioridade. Em exterioridade, pois reduz toda a política ao lugar do Estado, à eleição de governantes, ao jogo institucional, privando totalmente a política de seu aspecto verdadeiro, de sua relação com o pensamento e com a subjetividade. O próprio Badiou irá valer-se da crítica ao modo parlamentar para cunhar o termo capitalo-parlamentarismo, referente às características do Estado contemporâneo.

Tendo em vista o exposto, convém nesse momento apontar de forma mais clara a compatibilidade da antropologia do nome com o cerne de *Ser e Evento*. Se por um lado este desenvolve uma ontologia em que o sujeito é o processo de vir a

---

<sup>127</sup> BADIOU. *Dun desastre escuro e outros textos*. Op. Cit. p. 33.

ser de um evento, uma verdade, restrito aos campos da ciência, amor, artes e finalmente, da política, por outro Lazarus desenvolve uma antropologia do nome em que para se pensar a política enquanto pensamento é preciso investigar os nomes inomináveis de uma singularidade, de tal forma que se configure o pensamento em um modo histórico da política em interioridade. Quanto ao evento não existir para a situação e seu Estado, a não ser seu sitio eventual, na antropologia do nome temos que o nome da política em interioridade é inominável, e que não há senão suas categorias e lugares. A passagem a seguir é útil para pensar a homologia das obras.

Se refletirmos bem, todo processo de conhecimento exige convocação da multiplicidade e da polissemia. Do contrário, cai-se no nominalismo. A única possibilidade oferecida para a redução da polissemia heterogênea, redução que é a única que permite o tratamento do subjetivo, é o abandono da nomenclatura do nome, criadora de multiplicidades heterogêneas, e a aplicação da multiplicidade ao que, como veremos, são os lugares do nome inominável: somente nesse caso estamos numa multiplicidade homogênea. O duplo dispositivo do inominável do nome e da transferência da multiplicidade, seja para a multiplicidade homogênea do modo histórico da política, seja para a multiplicidade homogênea dos lugares de um nome inominável, quer seja o da política, quer do nome inominável “operário-fabrica”, encontra-se sob exigência de confrontar-se com o tratamento da multiplicidade sem apelar para o Um. Muitas abordagens diferentes da minha encontram-se sob esta exigência. Há, portanto, duas figuras da negação da convocação do Um: a da polissemia heterogênea e a da inominabilidade.<sup>128</sup>

Na passagem há uma clara referência ao esquema de Badiou entre múltiplo e Um. Ao mesmo tempo, temos que o nome inominável somente pode ser identificado por seus lugares, assim como o evento de Badiou, que não existe para a situação e seu Estado, só podendo ser identificado pelas singularidades do sitio eventual. O nome do evento, que é um nome supranumerário, é por isso mesmo um nome inominável, pois, assim como um pensamento em singularidade, não pode ser falado pela língua do Estado-da-situação. A multiplicidade homogênea se refere ao tipo de multiplicidade infinita que é o evento, introduzida pelo procedimento genérico na situação, formada de finitudes. Há, portanto, uma confortável compatibilidade entre a obra de Badiou e Lazarus que autoriza imbricar seus desenvolvimentos e conclusões, especialmente no que tange a política. É possível ainda estabelecer outros pontos de homologia entre as duas obras, bem

---

<sup>128</sup> LAZARUS. *Antropologia do nome*. Op. Cit. p. 9.

como de diferença, o que seria uma interessante investigação, mas não será possível fazer neste momento, por não ter grande relevância para a consecução dos objetivos do presente trabalho.

De todo modo, deve-se ressaltar que há mais em comum mais do que apenas conceitos, há certamente um projeto unitário por detrás da antropologia do nome e da ontologia de Badiou. Os dispositivos teóricos do nome inominável do pensamento em singularidade e do evento-verdade-sujeito subscrevem a tese de que o Um não existe e afirmam a necessidade de uma política verdadeira.

Como visto anteriormente, *Ser e Evento*, publicado em 1988, já continha elementos teóricos fermentados na *Antropologia do Nome* de 1996. Entretanto, será no *Compendio de Metapolítica* de 1998 que Badiou irá render homenagem ao camarada e alinhar suas concepções sobre a política de forma mais direta e sob outra linguagem que a de seus trabalhos fundadores em termos da ontologia matemática. O *Compendio* é por um lado, um acerto de contas de Badiou com seu antigo mestre, Louis Althusser, certamente influenciado pela insistência de Lazarus com o marxista, e, por outro lado, uma ratificação dos desenvolvimentos teóricos da *Antropologia do Nome*, compatibilizando-os com seu projeto filosófico.

É a concepção de política, a *metapolítica*, o que une os dois autores e seus projetos teóricos que são, no limite de suas demonstrações, distintos. A metapolítica, esta política rara e sequencial, corresponde aos grandes períodos revolucionários da modernidade, de grande transformação na vida social e econômica dos povos, jamais à política hodierna dos parlamentos e do Estado em todas suas dimensões. Pois, a metapolítica é a política enquanto *procedimento de verdade*, é a política verdadeira, de alto engajamento subjetivo, primada no pensamento, isto é, na interioridade necessária aos processos de nomeação do que é inominável pelo Estado. Seus espaços estão na sociedade e não na economia. Seus nomes estão nas palavras de ordens dos militantes e não na gramática do Estado.

### 3.3 – Ontologia e Direito

Nos últimos subtítulos, foi possível ver de forma lateral o conceito de direito na obra de Badiou, situado, em termos gerais, ao lado do Estado e distante de qualquer política verdadeira. Faz-se necessário então, finalmente, investigar os desenvolvimentos de Badiou quanto ao conceito de forma mais direta e literal. Entretanto, como já foi adiantado, o autor não aborda o conceito de direito diretamente, senão em um texto publicado em *Um desastre Obscuro*, de 1991. Nesta rara passagem, há um aprofundamento incisivo sobre o direito, ou a forma jurídica, tido em sua relação com o estado-da-situação e com a forma política do capitalo-parlamentarismo, cuja essência é o próprio fim de qualquer procedimento de verdade e, portanto, de qualquer política verdadeira.

Entretanto, se a investigação avançasse diretamente para estes textos, ou se houvesse se detido tão somente aos textos ditos “não-matemáticos” de Badiou, seria impossível diagnosticar um conceito preciso sobre o direito, relacionado ao núcleo de seu sistema filosófico, a ontologia matemática. Para isso foi necessário este amplo estudo preliminar, que pode fornecer os conceitos básicos, bem como iluminar o desenvolvimento das lacunas, consequências e conclusões não anunciadas pelo autor sobre o direito, já que, como visto, ele não é um jurista e não aborda frontalmente o problema.

Foi visto de passagem no capítulo I que o direito está relacionado à crítica da democracia contemporânea, e ao que Badiou designa como materialismo democrático. O direito é aí uma forma imbricada à democracia, representando as subespécies humanas do capitalo-parlamentarismo. O direito está, nesta crítica da contemporaneidade neoliberal, intimamente ligado ao sofista, ou seja, ao ideólogo desta sociedade. E a posição do ideólogo é de que a humanidade universal do capitalismo global encontra sua expressão no direito, através das formas jurídicas, dos direitos humanos e da individualidade jurídica, do sujeito de direito. O direito não apenas assegura os fluxos de capital e as trocas mercantis, mas se manifesta de forma crucial na ideologia contemporânea, com a universalidade da

humanidade.<sup>129</sup> A democracia, o reino das opiniões e interesses individuais, é o cenário onde a humanidade universal pode atuar, representando e sufocando a verdadeira política das ruas e da materialidade da vida social.

A universalidade ideológica da democracia e dos direitos humanos alcançou no início dos anos 1990 um ponto de culminância, com a derrocada socialista, a *pax americana* e seu *fukuyamismo*, época em que *Um desastre obscuro é publicado*. Apesar da universalidade e representação do direito por amplos setores ideológicos da sociedade, é um fato incontestável que, no campo da apresentação, esta universalidade correspondia ao avanço implacável do capitalismo pelo globo. Enquanto a ideologia geral cantava os triunfos das democracias ocidentais e do direito, a economia mundializada avançava sobre os espólios do mundo socialista, de África e Oriente. Qualquer alternativa política à democracia e ao Estado de Direito estavam, ao menos ideologicamente, liquidadas. Pois, apesar das catástrofes econômicas e guerras, o direito pode fazer com que o capitalismo fosse comensurável com a ideia de humanidade. Afinal, o direito é a “denominação jurídica da liberdade”<sup>130</sup>, traço fundamental não apenas da ideologia que conhecemos, mas também do funcionamento econômico e das trocas mercantis.<sup>131</sup>

Desse modo, em *Um desastre obscuro*, Badiou inicia sua reflexão se questionando porque o direito teria se tornado uma categoria fundamental da política até mesmo nos países do antigo bloco socialista, que passaram a perseguir a ideia de estado de direito e de democracia como solução para suas vidas sociais.

“Quais são as implicações *filosóficas* da suposição, tão correntemente exacerbada, segundo a qual o Direito seria uma categoria fundamental da política, isto é, uma categoria através da qual se pode revelar o defunto do universalismo revolucionário? Ninguém sonha negar que o Direito seja uma categoria absolutamente importante *do Estado*. No Leste, nos países que tentam construir algo distinto desse estranho complexo de Ideia morta

---

<sup>129</sup> “O ideólogo, esse simpático personagem que assegura, uma vez garantida a circulação do capital, a aparência da circulação das ideias, entra então em cena e nos diz: essa Humanidade universal da que vós nos declarais incapazes tem o seu conceito estabelecido no Direito. O Estado de direito e os direitos do homem, eis o que propomos a toda a humanidade como o que pode assegurar que esta exista como Sujeito de seu destino.” BADIOU. *Dun desastre escuro e outros textos*. Op. Cit. p. 35.

<sup>130</sup> Id. Ibid. p. 35.

<sup>131</sup> É importante notar como esta concepção acerca do direito se aproxima relativamente da crítica marxista do direito, em especial, quanto a ligação do direito com o capitalismo e com a democracia, bem como quanto a universalidade do sujeito de direito e o crucial papel que desempenha a liberdade neste jogo.

e de crise econômica, da que pensaram que não se salvaria nada, que era demasiado tarde, uma das principais reivindicações expressas, especialmente na *intelligentsia* – entendidos aí também, cumpre ressaltar, numerosos estratos e substratos dos aparatos, ou do que sobrou deles –, é a de um estado de direito. E tal é também a norma que o Ocidente identifica à democracia, com o que faz, ao menos para seus ideólogos, a linha de demarcação dos seus juízos. ”<sup>132</sup>

Eis o problema do direito que chama a atenção de Badiou na virada dos anos 1990. Que o direito seja uma categoria fundamental do Estado e da política é algo intrinsecamente ligado com o “fim” das experiências revolucionárias, com qualquer possibilidade de transformação radical, de metapolítica, de política como procedimento genérico de verdade, é ao menos, o que anuncia o materialismo democrático. O direito é então conclamado a ocupar o lugar da política e encerrar a “paixão pelo real do século XX”<sup>133</sup>, essa incrível fidelidade à ideia de transformação.

De todo modo, para além destas críticas que podem ser verificadas em passagens mais “políticas” da obra filosófica de Badiou, é possível situar o direito em relação à própria ontologia, quer dizer, ao núcleo do sistema filosófico do autor. Para pensar o direito nestes termos é preciso afastar-se inicialmente das concepções institucionais e positivistas sobre o direito a que estamos inconscientemente condicionados a pensar. É preciso enfrentar o direito sob a condição da transformação das situações, da irrupção dos eventos e do surgimento das verdades. É situá-lo diante da abertura múltipla da ontologia, da apresentação dos múltiplos em situações histórico-sociais e da representação sempre em excesso de seus Estados.

Na ontologia o direito é diretamente ligado ao Estado-da-situação. Mas o que quer dizer que o Estado seja *de direito*? Para a ontologia significa que um estado-da-situação possui uma determinada regra de operação sobre os múltiplos que conta, uma tal regra operatória que é específica, que possui uma qualidade que lhe é própria. Quer dizer, se um Estado-da-situação é uma metaestrutura que se ergue sobre um determinado conjunto apresentado, contando os subconjuntos desse conjunto de forma a inclui-los em si, representando-os no conjunto do Estado, então o direito se refere ao tipo específico de conta que o Estado efetua em determinadas

---

<sup>132</sup> BADIOU. *Dun desastre escuro e outros textos*. Op. Cit. p. 37.

<sup>133</sup> Ver a obra BADIOU, Alain. *O século*. Aparecida: Ideias e Letras, 2007.



condições. O Estado faz sobre a situação uma conta-por-um das multiplicidades apresentadas, mas não o faz totalmente, sobretudo nas situações histórico-sociais. Dado que o Um não existe, e que o nome próprio do ser é o vazio, o Estado não pode suturar a situação completamente, ele sempre está em excesso, como visto no capítulo anterior. E por isso há múltiplos singulares, normais e excrescentes. O direito, não se refere a nenhum múltiplo em particular, ou ao Estado simplesmente. O direito é identificado por um múltiplo específico, constituído da própria qualidade da conta efetuada pela metaestrutura.

“Na ontologia das multiplicidades históricas que proponho, o Estado, pensado como estado de uma situação, é o que assegura a conta estrutural das partes da situação, situação que leva em geral o nome próprio de uma nação. Dizer que um tal estado, isto é, uma tal operação de conta, é um estado “de direito” quer dizer que de fato que a regra de conta não propõe nenhuma parte particular como paradigma do ser-parte em geral. Dito de outro jeito: nenhum sub-conjunto, como a nobreza, ou a classe obreira, ou o Partido de classe, ou a “gente de bem”, ou os religiosos, etc..., é mencionado numa função especial em relação à operação pela qual os outros sub-conjuntos são enumerados e tratados. Ou também, nenhum privilegio explícito codifica as operações pelas quais o Estado se relaciona com os sub-conjuntos delimitados na situação “nacional”.<sup>134</sup>

Eis o grande traço teórico do Estado de direito para a ontologia, sua forma de contar os múltiplos da situação. Diferentemente de outros Estados, de outras épocas históricas, o Estado de direito é este Estado que não trata de forma distinta os múltiplos que conta. Eles possuem uma tal *igualdade* de tratamento, ainda que de forma abstrata e formal. Igualdade esta que é uma velha conhecida dos juristas, sobretudo da crítica marxista do direito. Igualdade que corresponde a uma desigualdade material.

Os Estados de épocas pré-modernas que conhecemos funcionaram operando com base no privilegio de um subconjunto sobre os demais, priorizando uma classe, um estamento, como a classe dos cidadãos romanos ou gregos na antiguidade, a classe da nobreza aristocrática no feudalismo, etc. Para o Estado de direito, entretanto, a conta não privilegia nenhum subconjunto, todos os subconjuntos são tratados de forma igual, segundo as mesmas regras. Mas isso ocorre somente porque o Estado não lida com os indivíduos concretos em sua multiplicidade infinita, mas somente com o um-conjunto formado pela conta-por-um

---

<sup>134</sup> BADIOU. *Dun desastre escuro e outros textos*. Op. Cit. p. 37.

que o Estado-da-situação gera, pois ele *inclui* os múltiplos que conta como *partes*. E não é irrelevante que o Estado conte a sociedade por *partidos*, como visto anteriormente.

A relação entre o Estado e os indivíduos nunca é direta. O Estado, e o Estado de direito particularmente, se relacionam com os indivíduos apenas pelo subconjunto da situação em que o indivíduo não é mais que seu nome, nunca considerado na infinidade múltipla de sua vida real.<sup>135</sup> Mas isso será visto amiúde no subtítulo seguinte. O que importa ressaltar é que o Estado de direito se difere de outro estado em geral porque a relação que estabelece com o indivíduo-contado-por-um se faz segundo um sistema de regras. A política definida pelo Estado de direito só pode ser chamada por política democrática. E sua particularidade se registra em função da lei de conta-por-um que opera seu Estado, em um sistema de regras, *jurídicas* se podem dizer.

Ora uma tal política democrática não pode conviver com um procedimento genérico eventual, com uma política verdadeira, revolucionária. Se o capitalismo-parlamentarismo é marcado pelo Estado de direito e pelas formas democráticas, este é então o cerne da tarefa de escandir na situação as possibilidades de uma política diferente, comprometida com a transformação da sociedade. Porque um tal sistema de regras não pode assegurar a existência de procedimentos genéricos de verdade, senão afastá-los.

Uma regra, qualquer que seja, não pode por si mesma garantir um efeito de verdade, pois nenhuma verdade é reduzida a uma análise formal. Toda verdade, sendo a cada vez singular e universal, é um processo certamente regulado, mas que jamais é coextensivo à sua regra. Assumir, como o fazem os Sofistas gregos, ou como o faz Wittgenstein, que as regras constituem o “fundo” do pensamento – já que está sujeita à linguagem – conduz inevitavelmente a desacreditar o valor da verdade. Essa é, no fim das contas – a conclusão tanto dos Sofistas como de Wittgenstein: a força da regra é incompatível com a verdade, que não é, por conseguinte, mais

---

<sup>135</sup> “Dou uma imagem (a bem dizer aproximativa): uma família de pessoas é um múltiplo apresentado na situação social (porquanto coabita um mesmo apartamento, ou sai de férias, etc.), e é também um múltiplo representado, uma parte, uma vez que *cada um* de seus membros tem um registro civil, é de nacionalidade francesa, etc. No entanto, se um dos membros da família, fisicamente ligado à ela, não é registrado, permanece clandestino e, por isso mesmo, nunca sai sozinho, ou se disfarça, etc., podemos dizer que essa família, embora apresentada, não esta representada. Ela é, portanto, *singular*. De fato, um dos membros do múltiplo apresentado que ela é permanece, ele mesmo, inapresentado na *situação*”. BADIOU. *Dun desastre escuro e outros textos*. Op. Cit. p. 44.

que uma ideia metafísica. Para os Sofistas só há convenções e relações de força. E para Wittgenstein só jogos de linguagem.<sup>136</sup>

O Estado de direito, *império estatal das regras*, apenas funciona, não pode designar a existência de uma verdade. Se a política está vinculada com a verdade, somente a filosofia pode decidir, já que somente ela pode estar em condição da política, jamais os sofistas com seus jogos de linguagem utilitaristas. Portanto, se o Estado de direito é o 'fundo' da aspiração política, então a política não é um procedimento de verdade.

Além disso, é interessante notar na passagem acima a relação do sistema de regras que é o direito com a língua do Estado. Badiou acusa Wittgenstein e os sofistas de tecerem com suas teorias um paralelismo entre as regras e a linguagem, de modo que para este tipo de pensamento não pode haver verdade, mas apenas jogos de linguagem. Recorde-se neste aspecto, que ao investigar a ontologia foi visto que o esquema de Badiou em relação às situações histórico-sociais, a questão da língua do Estado e de seu saber é crucial para se pensar o surgimento dos eventos.

Ora, os juristas sabem que a língua oficial do Estado-da-situação histórico-social desta era é o direito. E não são poucas as correntes contemporâneas que defendem o caráter linguístico e discursivo do direito. Para Badiou, entretanto, ele é esta língua própria do Estado sob o capitalismo. E a "ciência" jurídica é o saber positivo deste Estado. É com o auxílio destes que o Estado pode operar sobre os múltiplos da situação, representando-os para então os controlar. É possível dizer, então, que o que não pode ser descrito pela língua do Estado, pelo direito, não existe para o Estado-da-situação, bem como para sua "ciência" jurídica. Ora, para o Estado, sua língua e saber, o evento não existe, eles não podem reconhecer o surgimento de qualquer verdade.<sup>137</sup>

Somente após a transformação da situação é que o direito pode ocasionalmente vir a registrar o evento. O sujeito de um procedimento genérico

---

<sup>136</sup> Id. Ibid. p. 39.

<sup>137</sup> Havia no século XIX, por exemplo, múltiplas organizações e sujeitos oriundos das classes trabalhadoras que não eram reconhecidos pelo direito e pelo Estado, não "cabiam" em suas fórmulas, até que o Estado, lutando contra a irrupção do vazio, opera a representação destes pelo direito do trabalho e pela chamada legalização da classe trabalhadora, passando a representar juridicamente cooperativas, sindicatos, associações, e a tratar os trabalhadores.

nomeia o evento de forma ilegal até que sua existência tenha alterado as próprias leis de conta da própria situação, como, por exemplo, o advento de uma nova constituição após uma revolução qualquer. É somente quando o processo revolucionário triunfa que uma nova constituição surge para representa-lo. Antes desse momento, o direito e o Estado lutam incessante e violentamente contra o evento político verdadeiro, contra sua irrupção na situação, pois afinal, o evento é ontologicamente insuportável por determinado Estado.

Com base nesta reflexão sobre a língua e o saber do Estado, é possível tecer algumas relações até mesmo no âmbito do direito processual, por exemplo. Todo jurista conhece o significado estabelecido pela doutrina entre o conceito de *verdade material* e *verdade processual*. O Estado e o direito admitem que seu saber jurídico não se importa com a verdade das situações, mas tão somente com a verdade produzida no processo judicial, através de seus métodos de estabelecimento de um contraditório e ampla defesa, que claro, busca identificar na realidade, de algum modo, a verdade dos fatos. Entretanto, a rigor, o Estado e o direito estão baseados na *veracidade* criada dentro dos processos jurídicos, ou seja, com o que é representado no processo e legitimado oficialmente em suas operações ontológicas. Nesse sentido, a verdade processual não seria mais do que a veracidade produzida nas situações, sua conexão e conformidade com a língua e o saber do Estado-da-situação.

De volta ao fio condutor de *Um desastre obscuro*, para além das críticas ao Estado de direito, Badiou também reflete sobre os problemas das experiências do socialismo real, que à época dos anos noventa, haviam sido derrotadas contundentemente no cenário internacional. Segundo Badiou, nestes casos, a política não é definida pelo Estado de direito, ou Estado-Partidos (no plural), mas pelo Estado-Partido (no singular), em que a conta-por-um do Estado opera privilegiando um subconjunto particular em relação a outro. Não há, entretanto, diferenças quanto a ambas formas de estado no que tange a relação entre o Estado e os indivíduos concretos. Esta é sempre uma relação abstrata, que não considera a situação individual real de cada um, que dirá de seu pensamento. Badiou não defende os Estados-partido, mas concede que ao menos não tinham por função precípua anular os procedimentos de verdade na política como os Estados-partidos.

Notar-se-á que não passava o mesmo com os espantosos Estados socialistas burocráticos, que rejeitavam explicitamente a regra de direito como puramente “formal” (liberdades “formais”, etc.). Evidentemente não é questão de defendermos aqui esses Estados policiais. Mas é filosoficamente necessário vermos que a identificação destes Estados com a política (a política de classe, o comunismo) não tinha como consequência anular a função da verdade da política. De fato, esses Estados, ao fundarem a conta das partes do todo social sobre um subconjunto (a classe, o Partido) mantinham com a verdade relações privilegiadas. O privilegio sem regra, ou evidentemente mais desregulado, possui sempre um protocolo de legitimação que afeta o conteúdo e os valores. O privilegio é substancial, e não formal. Já que logo, os Estados do Leste pretenderam sempre concentrar no seu aparelho policial o reino de uma verdade política. Esses estados eram compatíveis com uma filosofia que enuncia que a política é um dos lugares de onde procede a verdade.<sup>138</sup>

Porém, esta compatibilidade dos Estados-partido socialistas com uma filosofia que enuncie a política como lugar de verdade não quer dizer que o acesso às verdades da situação esteja comandado por uma filosofia pulsante, criativa e transformadora. Devido à necessidade de legitimar o Estado, a filosofia é antes, nestes casos, monista e dogmática. “Quando o direito – logo, a força da regra – é apresentado como uma categoria central da política, o Estado parlamentar, ou também o Estado-partidos (em plural), é indiferente à filosofia. Inversamente, quando o Estado burocrático, ou Estado-partido (em singular) adota uma filosofia, que é a da sua legitimidade, podemos estar seguros de que se trata de um Estado de não-direito”.<sup>139</sup>

Em um caso o sistema de regras abole qualquer verdade da política, no outro o Estado-partido declara representar o todo da verdade, chegando assim a ser indiferente a toda circunstancia que afete a verdadeira política transformadora das situações. É por isso que no caso dos Estados parlamentares não se pode diferenciar o sofista do filosofo, estando ambos sob o paradigma do direito como categoria da política, portanto, do jogo de linguagem democrático, do império das regras estatais, para o qual não há qualquer acesso à verdade. Já no caso dos estados burocráticos do socialismo real é impossível distinguir o filosofo do policial ou do funcionário público. Nenhuma regra codifica o argumento do debate a não ser o lugar da enunciação e assim, também de sua relação com o Estado.

---

<sup>138</sup> BADIOU. *Dun desastre escuro e outros textos*. Op. Cit. p.40.

<sup>139</sup> Id. Ibid. p. 41.

Em suma, com relação ao direito o que importa a Badiou é livrar a política do Estado que sutura o evento na situação. O direito enquanto categoria central do Estado é aquilo que qualifica sua forma política democrática no capitalismo-parlamentarismo, forma esta que abole qualquer acesso a verdade da política, qualquer possibilidade de que a política seja pensamento.

É pois claro que se tratando do direito, o único enunciado que possa salvar a filosofia como tal, e que autoriza que a diferenciemos do que a corrompe, é o seguinte: o direito não deve ser nem colocado no centro da política, nem excluído do seu campo. Na realidade, tanto o direito como o não-direito, referências obrigatórias do Estado, *não são categorias da política*. São categorias intrinsecamente estatais. Pois bem, a política, enquanto uma condição da filosofia, é um processo subjetivo de verdade. Não tem o Estado nem como assunto principal, nem como encarnação.<sup>140</sup>

Essa diferenciação necessária da política com relação ao Estado é essencial para uma verdadeira política, como visto ao longo de todo o presente capítulo. Este é, ao mesmo tempo, o ponto crucial de Badiou em relação ao direito. Este não pode ser uma categoria central da política, caso contrário, funciona como uma sutura da política enquanto livre atividade do pensamento coletivo, sob o efeito de eventos sempre singulares. A infinidade das situações, onde surgem os processos de subjetivação e o pensamento do coletivo, não é comensurável à autoridade da regra do direito.

Certamente se pode preferir o Estado de direito (o que quer dizer também e sobretudo a autoridade derradeira do capital financeiro, chamado hoje por “economia de mercado”) ao Estado-partido policial. A cilada está em imaginar que essa preferência, que atinge a história objetiva do Estado, é realmente uma decisão política subjetiva. A mediação desta cilada está efetivamente contida na palavra “direito”, que parece circular entre o objetivo (as regras do Estado, a constituição, o pluralismo dos partidos) e o subjetivo (o direito de opinião, o direito de propriedade, o direito de empresa). Na realidade, o direito é a categoria própria de um tipo de Estado, e a sua prescrição subjetiva não é menos autoritária que a do não-direito. Pois o direito só se sustenta, como categoria da subjetividade política, na forma de um consenso que ratifica, avalia, reproduz, o par fundamental da economia (capital financeiro e mercado) e da representação (parlamentarismo). Qualquer desvio desse consenso é sancionado, em particular *pela indiferença*. Indiferença que afeta singularmente a filosofia.<sup>141</sup>

O principal aqui é a assertiva de que o direito só se sustenta na forma de um consenso acerca do par fundamental economia-representação. A aliança que se

---

<sup>140</sup> BADIOU. *Dun desastre escuro e outros textos*. Op. Cit. p. 42.

<sup>141</sup> Id. Ibid. p. 43.

torna possível entre o capitalismo enquanto economia e a representação do Estado moderno. O direito não apenas regula as trocas econômicas através de uma rede de contratos, ou então dos direitos de propriedade, mas, mais que isso, o direito é o elemento central da representação, essa função propriamente ontológica do Estado, encarnada no parlamentarismo e nas formas democráticas. Para os que julgam Badiou alegando que sua obra não enfrenta a economia, vê-se aqui que sua relação com o direito é crucial para a compreensão do fenômeno.

Por fim, uma passagem que resume bem o ponto de Badiou sobre a questão.

“O direito não inventa nada mais que a passagem a essa outra condição objetiva da política que é outra forma de Estado. Dessa nova condição, a filosofia deve se manter a distância, tanto como da outra. O sofista não vale mais do que o tirano. A desestatização da verdade permanece para nós como um programa de pensamento”<sup>142</sup>

No fundo, o direito caracteriza tão somente outro tipo de Estado, com um modo de operar específico. O projeto filosófico e político de Badiou, permanece um só: desestatizar a verdade.

### 3.4 – *Sujeito, singleto e subjetividade jurídica*

Tendo em vista que a presente investigação trata do direito na filosofia de Alain Badiou, e sabendo que este desenvolveu um novo conceito de sujeito, cumpre questionar-se em que medida o sujeito em Badiou se relaciona com o sujeito de direito, uma das categorias das mais centrais da teoria geral do direito e de especial importância para a crítica marxista do direito. Para isso, faz-se necessário também apontar como o sujeito do evento em Badiou se diferencia e se assemelha aos diversos conceitos de sujeito que surgiram, sobretudo, na teoria francesa do século XX.

Talvez a primeira abordagem moderna sobre o conceito de sujeito tenha sido proferida por René Descartes e caracterizado pela fórmula *cogito ergo sum*, por uma existência atrelada ao pensamento e à reflexão, tido como o próprio retrato da modernidade e da ciência. Apesar de toda influência que o cartesianismo teve nos séculos seguintes, sobretudo na filosofia analítica e alemã, o conceito de sujeito

---

<sup>142</sup> BADIOU. *Dun desastre escuro e outros textos*. Op. Cit. p. 44.

nunca teve a centralidade teórica, primando em seu lugar os problemas da consciência, existência e razão, por exemplo. Entretanto, será o *movimento filosófico francês* do século XX, como abordado no capítulo inicial, em que a categoria de sujeito irá operar com grande centralidade através da obra de diversos filósofos e pensadores.

A teoria do sujeito que Badiou desenvolve de forma mais bem-acabada em *Ser e Evento* foi iniciada em *Teoria do Sujeito* alguns anos antes na virada dos anos oitenta. De todo modo, a problemática do sujeito já era há muitos anos um ponto de convergência do pensamento francês. Jacques Lacan, obviamente, figura como um importante precedente acerca do conceito de sujeito em Badiou, especialmente, pela incessante busca por um modo de formalizar as relações do sujeito, que lhe levaram ao estudo da matemática. Mas também a obra de Jean-Paul Sartre, que em meados do século XX havia desenvolvido uma filosofia existencialista amparada por certo marxismo. Georges Canguilhem também desenvolveu estudos em que o sujeito é um tema lateral, ainda que promissor. E também Louis Althusser foi outro autor a se dedicar ao pensamento da categoria de sujeito, relacionando-o ao Estado e seus aparelhos ideológicos.

Além de desenvolver sua própria teoria do sujeito, Badiou também comenta sobre o pensamento acerca do sujeito de alguns autores da tradição francesa. É preciso então verificar brevemente o que é o sujeito para esses percussores do desenvolvimento teórico do sujeito e como o autor os vê desde seu próprio pensamento.

Nos anos quarenta com o existencialismo de Sartre, que Badiou admite tê-lo influenciado muito na juventude, o conceito de sujeito surge com nítida importância, em seu *O ser e o nada*, que é, diga-se de passagem, o elo entre Badiou e Heidegger, este, com seu icônico *Ser e o Tempo*. Sartre concebe nesta obra um conceito de sujeito que é a síntese entre a objetividade e a subjetividade que constituem o ser no mundo. O sujeito é então síntese dialética entre estas duas dimensões, entre o ser em-si, a consciência, a subjetividade, e o ser para-si, a objetividade, o que não é consciência. Mas este sujeito não é determinado, ele possui a liberdade objetiva em suas projeções, em suas ações sobre o mundo objetivo. É por isso que o sujeito em Sartre está relacionado com a diferença entre a essência e a existência, que precede a primeira necessariamente. Ou seja, o ser



humano, ser corpóreo e consciente ao nascer está imerso em um determinado contexto objetivo, que se refere à história, cultura, política e economia que o circundam materialmente. Ao se relacionar com esta existência é que ele pode subjetivizar estas objetividades, interiorizando o que antes lhe é externo e contingente. Assim ele se torna um sujeito específico e singular em sua própria existência.

Vê-se, portanto, como a teoria do sujeito em Sartre surge com um problema entre a materialidade da consciência e da experiência psíquica, relacionada assim com objetividade do mundo exterior. O sujeito é algo específico e singular, ainda que não seja natural e primordial. Antes, ele se dá na materialidade concreta de sua construção histórica e real.

Em *A aventura da filosofia francesa no século XX*, Badiou faz comentários sobre a obra de Sartre e em especial sobre sua ideia de sujeito. Dos comentários, chama atenção o abaixo transcrito.

Penso agora que o sujeito-consciência de Sartre era um último e brilhante avatar do sujeito *romântico*, do jovem entregue a um mundo cuja inercia consome pouco a pouco, exceto por alguns relâmpagos, a liberdade infinita do desejo e a universalidade do projeto. Diria de bom grado que esse re-desdobramento ainda inacabado do conceito de sujeito tem como índice a substituição do jovem pelo velho, como vemos depois de Mallarmé na obra de Beckett, em que se enuncia que nenhum sujeito é verdadeiramente jovem, porque não há sujeito senão a partir do ponto em que se verifica que ele é tão velho quanto pelo menos uma verdade.<sup>143</sup>

Há em Sartre, portanto, um germe do sujeito de Badiou, no que se refere a um sujeito militante, cujas problematizações existenciais dizem respeito a liberdade e a materialidade da vida, ainda que Badiou não acredite que o sujeito tenha qualquer coisa de interno e externo, ou mesmo de necessário.

Badiou também propõe em *A aventura da filosofia francesa* que haveria em Georges Canguilhem uma ideia de sujeito, desde que com certas condições, já que o autor nunca ou raramente elaborou algo sobre o conceito diretamente. A filosofia de Canguilhem se diferencia por ter se voltado diretamente ao estudo da medicina e biologia em suas implicações na filosofia moderna. Em *O normal e o patológico* desenvolve as relações entre o que se percebe como normal e anormal para o corpo e vida do ser humano, saúde e doença. Com isso, estabelece o conceito

---

<sup>143</sup> BADIOU, Alain. *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Op. Cit. p. 89.

crucial de normatividade vital, efetuando uma crítica da ideia de saúde e relativizando o que se vê e se percebe como patologia ou doença em relação a uma ideia de normalidade, já que a doença só existe quando há consciência sobre a patologia, nunca simplesmente porque a doença resida no corpo e nisso há algo de subjetivo nos seres humanos, sua capacidade de se iludir e não ter consciência do mundo objetivo que o cerca.

É contra o que se percebe como normalidade que se pode entender em Canguilhem uma ideia de sujeito. O autor afirma em *O conceito e a vida* que a subjetividade propriamente dita é no fim das contas uma insatisfação com a situação que circunscreve o vivente. Uma insatisfação consciente, que busca mais informações do que as dadas pelo ambiente, o que configura um deslocamento do vivente em relação à normalidade, ao sentido socialmente estabelecido.

Ao ver de Badiou, é este deslocamento do vivente que gera uma insatisfação o que de fato permite que se compreenda o vivente como um sujeito na teoria de Canguilhem.

Para Canguilhem, há sujeito, e isso será minha conclusão, contanto que exista no universo um vivente tal que, insatisfeito com o sentido e apto a deslocar as configurações de sua objetividade, aparece sempre, na ordem da vida e no equivoco do adjetivo, como um vivente um pouco deslocado.<sup>144</sup>

Badiou reconhece, portanto, também em Canguilhem, a gestação de um conceito de sujeito enquanto ruptura com a objetividade e relacionado a certa insatisfação inerente, ainda que admita que o autor nunca buscou desenvolver o conceito diretamente.

Outro filósofo francês que se dedicou ao tema do sujeito foi o marxista e dirigente do PCF, Louis Althusser. Para este, a questão do sujeito se resolve no funcionamento da ideologia, concebida enquanto superestrutura das formações históricas em especial das capitalistas. No contexto de renovação althusseriana do marxismo nos anos sessenta e setenta, a ideologia funciona de tal forma que "recruta" a todos os indivíduos enquanto sujeitos, lhes conferindo a inteligibilidade necessária para suas práticas na sociedade, como o comércio, o trabalho, suas relações civis e relativas ao Estado. Toda ideologia interpela os indivíduos

---

<sup>144</sup> BADIOU, Alain. *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Op. Cit. p. 65.

concretos enquanto sujeitos concretos, através do funcionamento da categoria de sujeito. Vejamos o comentário de Badiou.

Para Althusser, toda a teoria procede por conceitos. Ora “sujeito” não é um conceito. Este tema é desenvolvido com a maior clareza em *Sur le rapport de Marx à Hegel*. Por exemplo: “O conceito de processo é científico, a noção de sujeito é ideológica.” “Sujeito” não é o nome de um conceito, mas o de uma noção, ou seja, o indicador de uma inexistência. Não existe sujeito, porque não há senão processos.<sup>145</sup>

Portanto, para Althusser, ao interpelar os indivíduos a ideologia assegura estes sejam sujeitos. O procedimento de interpelação de que trata Althusser faz diversas referências à obra de Freud e Lacan<sup>146</sup>. Em especial, a tese da interpelação é fundamentada no caráter fundamental que a linguagem “objetificante” produz nos indivíduos e sua relação com a ideologia. Althusser opera a teoria do significante de Lacan, um ponto de culminância materialista na psicanálise, introduzindo-a no marxismo para poder desenvolver o fenômeno da ideologia através da relação objetiva linguística que constitui os indivíduos em sujeitos de um determinado Estado. Para Althusser o processo de subjetivação, quer dizer, de constituição dos sujeitos, é na verdade um processo que ocorre sob a ordem simbólica, ou seja, um processo de ação da cultura, do Grande Outro, sobre a natureza “animalesca” do homem, ou melhor, um processo de humanização do indivíduo, de introdução da ordem simbólica social. Em *Aparelhos Ideológicos de Estado*, os indivíduos são, portanto, interpelados pela ideologia, uma superestrutura da sociedade capitalista, através de aparelhos materiais e estruturados pelo Estado. Todos são sujeitos e a sua própria constituição enquanto tal se dá pela materialidade de suas práticas e ritos cotidianos, em sua relação com a alteridade dos aparelhos.

A ideologia (burguesa) caracteriza-se pela noção de sujeito, cuja matriz é jurídica e sujeita os indivíduos ao aparelho ideológico do Estado: é o tema da “interpelação em sujeito”. É capital notar que a ideologia, cuja

---

<sup>145</sup> BADIOU, Alain. *Compendio de Metapolítica*. Op. Cit. p. 74.

<sup>146</sup> Badiou faz ressalvas sobre o uso da psicanálise feita por Althusser: “A tentativa, muito frequente, e sustentada em alguns textos de Althusser sobre a psicanálise, de competir nesse ponto Althusser com Lacan é na minha opinião impraticável. Existe em Lacan um conceito teórico do sujeito que tem mesmo um estatuto ontológico. Porque o ser do sujeito é o acasalamento do vazio e do objeto a. Não existe nada de tal em Althusser, para quem o objeto existe ainda menos do que o sujeito. Althusser escreve “Objeto = reflexo especular do sujeito.” O objeto é portanto a imagem de uma inexistência. O processo sem sujeito completa-se igualmente bem como processo sem objeto.” Id. Ibid. p. 75.

materialidade é dada por aparelhos, *é uma noção de Estado*, e não uma noção política. O sujeito, no sentido de Althusser, é uma função do Estado. Não haveria, portanto, sujeito político, porque a política revolucionária não pode ser uma função do Estado.<sup>147</sup>

Eis a grande divergência entre Badiou e Althusser. Se o sujeito é uma função do Estado, não pode haver sujeito político e isso Badiou não pode concordar, conforme tudo o que foi visto até o presente momento.

Por fim, na psicanálise francesa de meados do século XX, Lacan é quem eleva a categoria de sujeito a uma centralidade que o próprio Freud ou mesmo a filosofia não havia legado. Primeiramente com a ideia de um sujeito do desejo, desejo este de reconhecimento por um outro, inserindo suas pulsões em um mecanismo de alteridade e de reconhecimento entre sujeito e outro. Na maturidade, entretanto, Lacan se dedica a questão linguística. Para Lacan, o sujeito funda-se e relaciona-se com uma alteridade, o Outro, esse lugar do registro simbólico, lugar de todos os significantes, alteridade fundadora do sujeito na qual o sujeito está constituído enquanto significante. O Outro implica na própria condição de subjetivação dos indivíduos. O corte ou "incisão" constitutiva do sujeito, invocada pela subordinação ao significante, é a ligação de alteridade que inscreve o sujeito no Outro, lugar das palavras.

Lacan estabeleceu com efeito que a causa do desejo é um objeto perdido, faltante, e que assim o desejo, articulado sob a lei simbólica, não tem nem substância nem natureza. Não há senão uma verdade.<sup>148</sup>

Vê-se como Badiou compreende a obra lacaniana e a relação do desejo possui o estatuto próprio de uma verdade em sua teoria. Reside aí o elo entre Lacan e Badiou, que, como visto, é Platão do *Banquete*.

Entretanto, é o chamado *ultimo* Lacan e seus escritos dos anos setenta, deplorado por muitos, o que é mais caro a Badiou. Este Lacan que não se conformou com o que havia desenvolvido, não se conformou com as leis do significante para a teoria do sujeito e buscou de algum modo criar uma nova geometria do sujeito em uma figuração que se conhece como o Simbólico, Imaginário e Real. O sujeito em relação ao real apresentava então uma

---

<sup>147</sup> BADIOU, Alain. *Compendio de Metapolítica*. Op. Cit. p. 79.

<sup>148</sup> BADIOU, Alain. *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Op. Cit. p. 206.

característica de ruptura e descontinuidade, em oposição às teorias que supõem o sujeito como algo que representa o mundo em que vive.

Ora, nem o sujeito concebido como consciência (tese de Sartre) nem o sujeito concebido como substância natural convêm. É exatamente do lado do sujeito ao mesmo tempo dividido e errante, aquele de que Lacan, em sua ordem, faz teoria, que podemos encontrar algo para ultrapassar os impasses anteriores. Porque é de uma ruptura que um tal sujeito procede, e não da ideia de que ele representa uma realidade, ainda que fosse a realidade da classe operária. Para um marxista francês de hoje em dia, Lacan funciona como funcionava Hegel para um revolucionário alemão de 1840.<sup>149</sup>

É, portanto, este elemento de ruptura do sujeito lacaniano, seu caráter dividido e errante o que Badiou leva como crucial e que terá grandes implicações em seu desenvolvimento sobre seu sujeito do evento.

Entretanto, a despeito dessa convergência em torno da categoria de sujeito, cada um desses autores desenvolveu seu conceito com certa originalidade, de modo que, obviamente, o sujeito do desejo ou o sujeito barrado de Lacan não é imediatamente compatível com o sujeito da interpelação ideológica de Althusser, ou com o sujeito consciência de Sartre, o sujeito da dialética entre objetividade e subjetividade, e menos ainda com o sujeito do evento de Badiou.

Como foi visto ao longo de toda a presente investigação, o sujeito em Badiou possui uma carga conceitual original e específica que não se compatibiliza com as demais teorias do sujeito, ainda que guarde alguma relação com o desenvolvimento do próprio conceito no bojo do movimento filosófico francês.

Recorde-se que o sujeito em Badiou é a configuração localizada de um procedimento genérico, pelo qual uma verdade vem a ser e é sustentada. O sujeito é aquele que nomeia o evento e investiga na situação seus traços e consequências. Mas, o sujeito não é algo necessário para as situações, ele é raro, não é um dado da naturalidade objetiva da ontologia. O sujeito não é simplesmente, portanto, um resultado ou o começo de um evento, ele é o próprio procedimento materializado na situação, é a expressão localizada de um evento. A subjetivação ou o procedimento de aparição do sujeito não é externo à situação, ela é o lançamento em circulação do nome supranumerário do evento, relacionado a indiscernibilidade do evento para a situação. O evento dá início a este procedimento material,

---

<sup>149</sup> BADIOU, Alain. *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Op. Cit. p. 207.

localizado e é também a hipótese de que existe verdade e que ela teve lugar na situação. Através de operadores de fidelidade, o sujeito testa na situação a veracidade dos enunciados e nomes que formula em sua própria língua. Ora, o conceito de sujeito em Badiou difere-se profundamente das demais teorias do sujeito precedentes na tradição ocidental e em especial francesa, ainda que semelhanças também possam ser apontadas.

No que diz respeito à teoria geral do direito e ao conceito de *sujeito de direito*, este receptáculo de direitos e deveres e conceito fundamental pelo qual opera todo o direito posto, o sujeito de Badiou é ainda mais radicalmente distinto. Deve-se ressaltar que o sujeito de direito de que se trata na presente investigação é certamente aquele revelado pela crítica marxista do direito, em especial o desenvolvido pelo jurista russo Evgeni Pachukanis. Obviamente, a crítica marxista lida com o sujeito de direito tal qual ele é anunciado pela teoria geral do direito desde o advento da modernidade. Entretanto, é somente a crítica marxista aquela que estabelece a relação do sujeito de direito com o capitalismo e a circulação de mercadorias. Para esta circulação desenfreada, é necessário que os indivíduos ajam segundo suas vontades, elemento crucial para a rede inesgotável de trocas que caracteriza o capitalismo para Marx. Como escreve o autor russo.

O fato de bens econômicos serem frutos do trabalho constitui uma propriedade que lhes é inerente; o fato de eles poderem ser negociados constitui uma segunda propriedade, que depende somente da vontade dos seus proprietários, sob a única condição de tais bens serem apropriáveis e alienáveis. Eis a razão pela qual, ao mesmo tempo em que o produto do trabalho reveste as propriedades da mercadoria e se torna portador de valor, o homem se torna sujeito jurídico e portador de direitos. A pessoa, cujo determinante é a vontade, é o sujeito de direito<sup>150</sup>

Portanto, o sujeito de direito está irremediavelmente ligado à forma mercadoria, à circulação econômica. O aspecto volitivo é central para o sujeito de direito, a vontade é necessária para as trocas em situação de igualdade formal dos sujeitos, algo garantido pelo Estado no capitalismo. Mascaro resume a questão.

Pachukanis chega, com sua identificação do direito às relações mercantis, ao cerne da especificidade jurídica no pensamento marxista. Não se trata apenas de um aparato de uma classe exploradora sobre outra. Se assim o fosse, o direito seria igual ao exército, aos meios de comunicação, à religião, todos estes que, ao seu modo, também operam como aparatos

---

<sup>150</sup> PACHUKANIS. *Teoria Geral do Estado e Marxismo*. São Paulo: Editora Academica, 1988. p. 71.

de uma classe sobre outra. O direito tem uma lógica específica, além dessa generalidade de ser aparato de classe. Sua especificidade reside no fato de que somente se estrutura o capitalismo quando, nas relações mercantis, que lhe são já sua primeira etapa e forma necessária, institucionalizam-se também mecanismos jurídicos. O sujeito concreto que compra e vende livremente assim o faz porque também o direito tornou-o um sujeito jurídico, a partir dos instrumentais do direito subjetivo, do dever, da capacidade, da competência, da responsabilidade.<sup>151</sup>

Ora, tendo em mente o conceito de sujeito de direito apresentado, para Badiou seria inadmissível que qualquer qualidade de “sujeito” seja atribuída a uma operação do Estado e do direito, pois justamente quando estes operam em plenitude, não pode haver sujeito algum. Nesse sentido, a subjetividade universal do Estado de direito, a subjetividade jurídica, é incompatível com a ideia de um sujeito engajado em um procedimento fiel genérico de surgimento de uma verdade. Muito pelo contrário, o sujeito de direito é antes um aparelho próprio da ontologia, uma engrenagem da metaestrutura estatal que age sobre os indivíduos humanos apresentados na situação. O sujeito de direito é antes a precisa forma pela qual o Estado se relaciona com os seres humanos reais.

Badiou não trata do sujeito de direito diretamente. Mas, qual seria então o estatuto teórico do sujeito de direito dentro da filosofia de Alain Badiou? Como o sujeito de direito pode ser explicado a partir da ontologia matemática desenvolvida pelo autor? Conforme já se pode verificar nos últimos subtítulos, a forma pela qual o Estado-da-situação se relaciona com os indivíduos concretos é o que parece nos levar ao centro da questão.

O Estado não se relaciona com os elementos de uma situação, mas tão somente com suas partes. Nesse sentido, o Estado nunca se relaciona com a infinidade concreta dos indivíduos, com todas as dimensões de suas vidas. Antes, o Estado se relaciona tão somente com o conjunto-um dos indivíduos, apreendidos em classes de indivíduos, em um aspecto abstrato e simplificador. Adiante-se, o Estado se relaciona com os indivíduos para a ontologia através de uma precisa forma, a forma de um *singleto*.

O singleto é um conceito originário da matemática teórica, o qual Badiou utiliza em algumas passagens em o *Ser e Evento*, por exemplo, ao tecer o estatuto do múltiplo do vazio, ou então, ao desenvolver o teorema do ponto de excesso e o

---

<sup>151</sup> MASCARO. Alysson Leandro B. Filosofia do direito. 5ª Ed. São Paulo: Ed. Atlas, 2016. p. 416.

axioma da substituição. Um singleto é um múltiplo tal que possui tão somente um único elemento: seu próprio nome.

Na demonstração do conjunto do vazio, Badiou afirma ser este um conjunto característico, um singleto, cujo único elemento é seu próprio nome, o nome do vazio, já que, neste caso, não há qualquer outro elemento a ser contado pelo conjunto. De forma similar, o modo pelo qual o Estado se relaciona com o indivíduo humano é através da figura de um singleto. O Estado lida tão somente com o nome-um do indivíduo, nunca com as demais multiplicidades que comporiam a vida humana de cada indivíduo.

Eis-nos, portanto, de posse de nossa primeira lei derivada no quadro da axiomática conjuntista: se o múltiplo 'd' existe (é apresentado), é também apresentado o múltiplo {'d'}, ao qual só 'd' pertence; em outras palavras, o nome-um 'd', que o múltiplo que ele é recebeu, tendo sido contado por um. Essa lei, 'd'  $\square$  {'d'}, é a conversão-em-um do múltiplo, 'd', o qual já é o um-múltiplo que resulta de uma conta. Chamaremos o múltiplo {'d'}, resultado-um do arranjo-em-um, o singleto de 'd'.<sup>152</sup>

O singleto é, portanto, um arranjo-em-um de um múltiplo previamente existente, é um conjunto formado por um único termo, que é o nome do múltiplo a que se refere, grafado como {'x'}. Ora, o sujeito de direito, esta ficção jurídica criada por sobre a vida material dos seres humanos, não teria as mesmas características? Não seria possível justamente aplicar-lhe o estatuto teórico de um singleto?

Não apenas é possível, mas, de fato, é o que o autor aponta em algumas passagens esparsas de sua obra ao se referir à forma pela qual o Estado se relaciona com os indivíduos de determinada situação.

Acredita-se amiúde que as regras valem para todos os "indivíduos", e se opõe o reino democrático da liberdade individual ao reino totalitário de uma fração auto-proclamada, o Partido e seus chefes. Nada disso: nenhuma regra estatal atinge de fato a essa situação infinita particular que chamamos um sujeito ou um indivíduo. O Estado só tem relação com as partes, ou com os sub-conjuntos. Mesmo quando trata aparentemente a um indivíduo, não é a infinitude concreta desse indivíduo o que considera, senão essa infinitude reduzida ao Um da conta, ou seja, ao sub-conjunto de que esse indivíduo é (o único) elemento, o que os matemáticos chamam por singleto. Aquele que vota, que é encarcerado, que é cotista da Previdência Social, etc..., está formando parte de um repertório por causa de um nome que é o nome do seu singleto, e não pela tomada em conta de si mesmo como multiplicidade infinita. Que o Estado seja de direito, só quer dizer que a relação com o indivíduo-contado-por-um se faz

---

<sup>152</sup> BADIOU. *Ser e o Evento*. Op. Cit. p. 81.



segundo uma regra, e não através de uma avaliação em que um subconjunto privilegiado é a norma.<sup>153</sup>

Ora, uma leitura sistemática das duas passagens implica claramente em que a relação entre o Estado-da-situação e os indivíduos humanos se dá por intermédio de um múltiplo tal que seu estatuto é de um singleto. Este que é um tipo especial de múltiplo, pois só possui como elemento seu próprio nome-um. Além disso, o Estado não lida com os elementos de determinado conjunto, mas tão somente com as suas *partes*. Nesse sentido, não seria o sujeito de direito a redução da infinitude da vida dos indivíduos ao Um da regra de conta do estado de direito? Não seria o singleto mencionado, uma subjetividade mínima necessária às estruturas de reprodução da situação histórica, que desconsidera toda a multiplicidade dos indivíduos reais, tomando-os apenas por seu nome para então controlá-los?

É preciso dizer, Badiou não afirma literalmente que o singleto é o *sujeito de direito*, mas talvez somente por que não lhe interessa o direito e o universo jurídico, ou porque desconheça a centralidade da categoria para a teoria geral do direito e para sua tradição crítica marxista. E ainda que Badiou não afirme a homologia entre sujeito de direito e singleto esta tese pode ser vista em diversas passagens de suas obras, o que reforça a interpretação que se faz na presente investigação. Não apenas em *De um desastre obscuro*, mas também em *Ser e Evento* pode se verificar o mesmo tratamento sobre a forma com que o indivíduo concreto é tratado pelo direito e pelo Estado.

O Estado burguês, dirá o marxista, está separado do Capital e de seu efeito geral de estruturação. Sem dúvida, ele re-apresenta, ao numerar, gerir e ordenar os subconjuntos, os termos já estruturados pela natureza “capitalista” da sociedade. Mas, enquanto operador, é distinto deles. Essa separação define a função coercitiva, visto que ela se refere à estruturação imediata dos termos segundo uma lei que “vem de fora”. Essa coerção é de princípio, ela é o modo segundo o qual o um pode ser reafirmado na conta das partes. Se, por exemplo, um indivíduo é “tratado” pelo Estado, seja qual for a ocorrência, ele não é contado por um enquanto “ele mesmo”, o que quereria dizer apenas: enquanto esse múltiplo que recebeu o um na imediateza estruturante da apresentação. Ele é considerado como um subconjunto, isto é – para importar aqui o conceito matemático (cf. meditação 5), isto é, ontológico -, como o singleto de si mesmo. Não Antoine Dombasle, nome próprio de um múltiplo infinito, mas {Antoine Dombasle}, figura indiferente da unicidade, pelo arranjo-em-um do nome.<sup>154</sup>

---

<sup>153</sup> BADIOU. *Dun desastre escuro e outros textos*. Op. Cit. p. 38.

<sup>154</sup> BADIOU. *Ser e o Evento*. Op. Cit. p. 92.

Trata-se da mesma assertiva vista anos depois em *De um desastre obscuro*. O Estado para assegurar a existência do Um, ante a errância do vazio e a possibilidade de sua irrupção em determinada situação (necessariamente histórica social) nunca conta a multiplicidade real em que consiste a vida de um ser humano, ele o conta tão somente como subconjunto de seu nome. Portanto, só lida com o singleto do ser humano, com o arranjo-em-um de seu nome.

Mais adiante, ainda em *Ser e Evento*, Badiou demonstra novamente a mesma situação de tratamento do Estado, neste caso, sobre o eleitor:

O eleitor, por exemplo, não é o fulano, é a parte que re-apresenta, segundo seu um próprio, a estrutura separada do Estado, isto é, o conjunto de que fulano é o único elemento, e não o múltiplo de que “fulano” é o um-imediato. Assim, o indivíduo sofre sempre, paciente ou impacientemente, essa coerção elementar, esse átomo de pressão, que constitui a possibilidade de todas as outras pressões possíveis, inclusive morte infligida, de não ser considerado pelo Estado, para o melhor ou para o pior, pois ele é matéria de representação. Em contrapartida, quaisquer que possam ser as aparências apregoadas, é sempre visível, no fim, que, com a vida das pessoas, isto é, com o múltiplo do qual elas receberam o um, o Estado não tem nenhuma preocupação. Tãmanha é a profundidade última, inelutável, de sua separação.<sup>155</sup> (SE, p. 92)

O exemplo do eleitor deixa ainda mais evidente a relação entre o singleto e o sujeito de direito conhecido pela teoria geral do direito e em especial por sua crítica marxista. O singleto é, portanto, uma particularidade da relação do Estado com os indivíduos, uma coerção elementar que impede com que os indivíduos sejam tratados na multiplicidade concreta de sua existência.

Assim o sujeito de direito em Badiou é uma forma pela qual o Estado age sobre as situações histórico-sociais, contando os indivíduos tão somente por seu nome arranjado-em-um. Ora, o sujeito de direito que conhecemos pela teoria geral tampouco preocupa-se com qualquer materialidade da vida humana das pessoas, mas tão somente com seu nome, os valores em sua conta bancária, suas obrigações familiares, civis e laborais. Por isso o sujeito de direito é a “interface” estatal dos seres humanos, é a re-apresentação dominadora dos indivíduos no Estado-da-situação, na medida em que o infinito de suas vidas materiais, que escandiria na situação a errância do vazio, é suturado pelo “é-é” ou “Um-Um” do Estado-da-situação.

---

<sup>155</sup> BADIOU. *Ser e o Evento*. Op. Cit. p. 92.

Badiou não faz referências históricas ao singleto dando a entender, ao menos superficialmente, que esta forma de tratamento dos indivíduos pelo Estado seria algo atemporal. Entretanto, uma leitura mais detida, pode nos revelar alguns traços que vinculariam de algum modo mais próximo o singleto com a forma com que o Estado no capitalismo trata os indivíduos. Veja-se que os exemplos usados por Badiou “Aquele que vota, que é encarcerado, que é cotista da Previdência Social”. Ou então em *De um desastre obscuro*, em que menciona expressamente que o singleto é a forma pela qual o *Estado de direito* trata os indivíduos e não simplesmente qualquer tipo de Estado, e todos sabem que o Estado de direito é uma metaestrutura moderna, contemporânea do sistema socioeconômico capitalista. Talvez porque *Ser e Evento* é uma obra que se supõe universal, cujos desenvolvimentos teóricos são de fato mais genéricos e abstratos do que os que se encontram em outras passagens, como, por exemplo, em *De um desastre obscuro*.

A guisa de conclusão, o sujeito em Badiou difere-se radicalmente das usuais teorias do sujeito desenvolvidas pelo movimento filosófico francês do século XX, guardando originalidade e especificidade. O sujeito é o militante ativo em um procedimento genérico verdadeiro, é o indivíduo altamente engajado no vir-a-ser de uma verdade, é o militante revolucionário, em todos seus registros, não apenas no político, mas também na ciência, nas artes e em uma relação amorosa.

Quanto à relação entre o sujeito de direito e o sujeito badiouano, questão muito importante para a presente investigação, tem-se que este não pode ser confundido com o singleto, forma pela qual o Estado trata os indivíduos reais em determinada situação. Enquanto o sujeito é precisamente o engajamento humano, raro, sequencial e não necessário, em um evento de ruptura com o Estado, o singleto é um subconjunto cujo único elemento é o arranjo-em-um de seu nome, forma pela qual o Estado controla e domina a vida real humana. Singleto e sujeito são, portanto, figuras altamente antagônicas. O singleto é o conceito mais próximo da ideia que a teoria geral do direito faz de seu sujeito, o sujeito de direito. O sujeito de direito é a forma pela qual o Estado trata os indivíduos para que a errância do vazio da situação seja controlada pela existência do Um, é a forma pela qual o Estado evita a transformação da situação.

## CONCLUSÕES

A extensa investigação realizada permite tecer diversas conclusões sobre o conceito de direito na obra de Alain Badiou, ainda que também tenha proporcionado reflexões teóricas que foram tão somente iniciadas e que poderiam figurar como desenvolvimentos de uma nova empreitada. A hipótese de Roque Farrán de que a ontologia de Badiou poderia dar ares a uma nova teoria do Estado e do direito à luz da abertura múltipla conceitual de sua obra, parece ter se confirmado. Foi possível demonstrar com amplitude o conceito de Estado-da-situação em sua dimensão ontológica e a partir daí voltar-se sobre o Estado usualmente conhecido no universo jurídico e na política em geral, de modo que foi possível apresentar o pensamento de Badiou sobre o direito, a política e o Estado atendo-se à sua própria obra, sem recorrer a outras correntes teóricas.

Badiou sempre fala do lugar da filosofia, não é cientista político, economista, antropólogo ou jurista, mas filósofo. Nesse sentido, pode-se ver também como toda sua obra se organiza em torno da tarefa da filosofia de tornar possível as verdades que surgem “precárias” nas diversas situações. É curioso então que um aspecto jurídico tão importante como o Estado seja crucial para essa tarefa, na medida em que a filosofia só cumpre seu papel sob suas condições de existência, livre de suturas.

Nesse sentido, o direito se revelou uma forma específica do Estado, estabelecida de forma antagônica aos processos políticos verdadeiros. Estado este que está sempre em excesso sobre a situação, produzindo, sobretudo, nas situações histórico-sociais multiplicidades singulares e excrescentes. O Estado de direito é um império das regras estatais próprio do capitalismo e sua forma política é a democracia parlamentarista. O direito qualifica a lei de conta efetuada pelo Estado-da-situação sobre as partes da situação, faz com que todos sejam tratados segundo uma regra. Qualifica também o modo pelo qual o Estado se relaciona com as classes sociais, tratando-as sob uma igualdade formal característica da forma de

operação de sua classe dominante, no caso contemporâneo, da classe burguesa. O direito é também a língua do Estado, assim como de seu saber enciclopédico, e para o direito enquanto língua, o evento não pode existir, assim como os nomes e enunciados produzidos pelo sujeito são necessariamente falsos para o direito.

Os traços teóricos do direito para Badiou, portanto, possuem uma originalidade no âmbito das teorias gerais do direito. É obviamente uma teoria crítica do direito e não positivista ou não-positivista, na esteira da divisão didática de Mascaró. E, a despeito de construir seu pensamento a partir da matemática e da ontologia, é ao fim surpreendente que sua concepção sobre o direito se assemelhe tanto ao produzido pelo marxismo e em especial pela crítica marxista do direito.

O conceito de direito em Badiou também possibilitou lograr traçar relações entre o sujeito de direito enquanto categoria da teoria geral e a ontologia. O sujeito de direito revela-se como um singleto nas situações, um arranjo-em-um de seu nome, um múltiplo simplório cujo único elemento é seu próprio nome. Esta é a forma pela qual o Estado-da-situação trata os indivíduos reais, sempre na forma de um singleto. O sujeito para Badiou é uma figura antagônica. O sujeito é o indivíduo em alto engajamento subjetivo em um processo de surgimento de um evento-verdade, é um militante do amor, da ciência, da arte ou da política. O sujeito é em realidade o próprio procedimento genérico localizado em determinada situação, tecendo as consequências e implicações do evento, através da nomeação e enunciação desta verdade que não existe para a situação e seu Estado. O singleto é a forma pela qual o Estado sempre trata os indivíduos. Que estes sejam sujeitos, não há nenhuma garantia, o sujeito é raro, sequencial, não é necessário à situação.

## REFERÊNCIAS

- BADIOU, Alain. *A Republica de Platão*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- \_\_\_\_\_. *O século*. Aparecida: Ideias e Letras, 2007.
- \_\_\_\_\_. *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Belo Horizonte: Ed. Autentica, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI ed., 2002.
- \_\_\_\_\_. *Compendio de Metapolítica*. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Logicas de los mundos*. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Manifesto pela Filosofia*. Rio de Janeiro: Aoutra Editora, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Segundo Manifiesto por la Filosofia*. Buenos Aires: Manantial, 2009.
- \_\_\_\_\_. *A Hipótese Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Dun desastre escuro e outros textos*. Santiago de Compostela: Edicións Laiovento, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Ser e o Evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1996.
- \_\_\_\_\_. *Deleuze. The clamor of Being*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Corpos, Verdades e Linguagens em Revista Margem Esquerda nº 16*. São Paulo: Boitempo, 20??.
- \_\_\_\_\_; CASSIN, Bárbara. *Heidegger – O nazismo, as mulheres, a filosofia*. Trad. Maria Inêz Duque Estrada. Rio de Janeiro: Tinta Negra, 2011.
- BARKER, Jason. *Alain Badiou: a critical introduction*. London: Pluto Press, 2002.
- CHOW, Timothy Y. *A beginner's guide do forcing*. Princeton: Center for Communications Research, 2000. Disponível em: <http://timothychow.net>. Acessado em: 07/12/19.

FARRÁN, Roque. Pensar el estado a partir de la filosofía de Alain Badiou. Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 19, núm. 66, julio-septiembre, 2014.

FREIRIA, Antônio Acra. A Teoria dos Conjuntos de Cantor. Paidéia (Ribeirão Preto), Ribeirão Preto, n. 2

LAZARUS, Sylvain. Antropologia do nome. São Paulo: Ed. UNESP, 2017.

LIVINGSTON, Paul M. *Badiou, Mathematics and Model Theory*. Albuquerque: The University of New Mexico, 2011. Disponível em: <https://www.unm.edu>. Acessado em: 07/12/19.

MADARASZ, Norman R. O Múltiplo sem Um. Rio de Janeiro: Ideias e letras, 2011.

MASCARO, Alysson Leandro B. Introdução ao Estudo do Direito. 4ª Ed. São Paulo: Ed. Atlas, 2013.

\_\_\_\_\_. Filosofia do direito. 5ª Ed. São Paulo: Ed. Atlas, 2016.

PACHUKANIS. Teoria Geral do Estado e Marxismo. São Paulo: Editora Acadêmica, 1988.

PLATÃO. Parmênides (o uno e o múltiplo, as formas inteligíveis). Tradução de Carlos Alberto Nunes. Disponível em: [www.nova-acropole.org.br](http://www.nova-acropole.org.br). Acessado em: 07/12/19.

SAFATLE, Vladimir (org). Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanalise. São Paulo: Ed. UNESP, 2002