

2. Claridade fortuita do acontecimento

Indiscernibilidade, inominabilidade, indecidibilidade, genericidade

Numa folha de papel em branco é possível pintar os mais frescos e belos caracteres.

Mao Tse-Tung ¹

Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos.

Heraclito, *Fragmentos* ²

Os primeiros princípios devem estar fora de discussão.

Lautréamont, *Poésies* ³

2.1. Arte e verdade: obsessão evenemental

A verdade evenemental é a obsessão da arte. Ao mesmo tempo que uma verdade evenemental define o lugar e definição da arte, ela é também uma nova solução para os problemas estudados no capítulo anterior em torno dos bloqueios das verdades situacionistas, naturalizadas e proposicionais. Portanto, uma verdade evenemental é um contributo decisivo para uma definição e redefinição dupla: da arte e da verdade.

As verdades situacionistas que analisámos no capítulo anterior (através das teorias da correspondência, coerência, *Convenção T*, teorias pragmatistas e teorias deflacionárias), nos seus impasses, bloqueios e circularidade,⁴ deixaram, no fundo, em aberto o problema, a existência e a definição da verdade. Deixando, concretamente, por resolver a primeira e decisiva questão (ou *a questão das questões*) sobre a sua natureza, precisamente aquela que

toda a filosofia analítica pretende responder com teses como as da correspondência, coerência, pragmatismo e deflação, teorias situacionistas como as denomino, que julgam poder apreender ou definir a natureza da verdade através da composição ou criação de veículos da verdade (*truth bearers*, como sabemos). Resumindo parte do capítulo anterior, as teorias situacionistas da verdade revelam-se insuficientes e contraditórias no esclarecimento de algumas das questões aí levantadas. Cito-as de novo, destacando quatro dentre elas, agora como desdobramento da interrogação primeira sobre a natureza da verdade:

- O que queremos sinalizar ou significar quando apelidamos algo como «verdadeiro» ou «falso»?
- Que tipo de problema é o problema filosófico da verdade?
- Sendo um problema filosófico, quais são os temas filosóficos da verdade (realidade, verificabilidade, singularidade, mundo)?
- Para que serve uma teoria da verdade?

Prosseguindo a inquirição, acresce que as teorias situacionistas tentam dar resposta a algumas destas questões, através de teses conhecidas e que convocam temas e termos como a correspondência, o facto, o mundo, o real, a coerência, a lógica, o pragmatismo, a deflação da própria verdade (*diminuindo* o tema da verdade para *melhor* o abarcar), de seguida através da convocação de veículos ou meios da verdade como a proposição, a sentença, a crença, a utilidade, a investigação/inquérito, a afirmação/declaração, a reivindicação, a frase, a proferição ou discurso, as sentenças interpretadas ou proposições estruturadas, os pensamentos, as representações, etc. Mas, como também sublinhado, cada proposta de definição, no contexto situacionista, faz surgir, acto contínuo, uma ou mais interrogações sobre temáticas muitas vezes «solucionadas», embora com respostas circulares. Vejamos exemplos:

- Uma linguagem coerente pode fornecer a definição da verdade, mas só uma prévia definição de verdade é que pode edificar ou localizar uma linguagem coerente;

-- A coerência pode gerar uma proposição verdadeira, mas uma proposição só é verdadeira se for coerente;

-- Se optarmos por sentenças em vez de proposições, o problema mantém-se: uma sentença é verdadeira se, e apenas se, corresponder à verdade factual (algo é verdadeiro se for verdadeiro), ou, no exemplo de Tarski, a neve é branca se e apenas se a neve for, de facto, branca;

-- Uma proposição verdadeira corresponde a um facto, etc.

Poderíamos prolongar a circularidade característica das definições mais utilizadas nas teorias situacionistas da verdade, mas é, neste ponto, útil arriscar uma forma de desbloquear tais impasses. Precisamente através de uma teoria que liberte a verdade da verificabilidade em geral, e em círculo, uma teoria nova que a liberte da verificabilidade e, ao mesmo tempo, possa configurar a verdade como algo que se manifesta além dos factos da experiência (ou de um princípio como o da não contradição ou bivalência que conjuga a verdade entre uma valorização ou verdadeira, V, ou falsa, F). A verdade terá aqui de ser liberta de uma operatividade lógica primordial que a relaciona com o próprio valor «verdadeiro». Qual será a base desta teoria? Em primeiro lugar, um esforço inventivo, algo que ainda não existe, portanto. Ou seja, o acontecimento, que abre a situação existente através de uma novidade indiscernível, inominável e indecível. Trata-se de uma operação que denominarei *eventualização da verdade*. Se o acontecimento é aquilo que (ainda) não existe, não se conhece, então esta teoria funda-se no vazio (sem V ou F). É o terreno de uma verdade eventual, a qual, enquanto indiscernível na situação concreta em que irrompe se alcandora para lá da nomeação – uma realidade subtractiva, em resumo. A verdade-acontecimento, tema do presente capítulo dedicado a Alain Badiou, está para além dos bloqueios circulares das verdades situacionistas, porque ela é alheia a valores de correspondência, factos, proposições, discursos, etc.

Se nos recordarmos, no Preâmbulo desta investigação, enumerei duas modalidades para a arte e outras duas para a verdade. Começemos pela verdade: i) há uma configuração em que a verdade, através da proposição dependente do facto, confirma de forma neutra a estrutura situacional existente e a verdade irmana-se da situação (verdades situacionistas, denominei-as);

este tipo de verdades, já analisado, dispensa o reconhecimento do sujeito, precisamente por se centrar no facto, considerando que o facto existe independentemente de ser ou não nomeado e pensado; ii) noutra modalidade, a verdade rompe efemeramente com a situação, fá-lo inicialmente de forma indiscernível, por isso necessita de um sujeito fidelizado ao que (ainda) não entende, mas que divisa estar a passar-se (uma revolução que eclode, uma paixão amorosa indecível, uma descoberta científica nos primeiros momentos sem consequências e impacto, um movimento artístico ainda sem contornos). Passemos às da arte: i) a arte é genericamente da ordem da *téchne*, o que significa que opera com os elementos da situação (correspondente à verdade situacionalista atrás referida); ou ii) a arte é da ordem de um acontecimento, não labora com os dados da situação, criando antes outra condição/configuração situacional (em correspondência à verdade evenemental).

Entre correspondências possíveis, a arte evenemental e a verdade homónima aliam-se pronunciando ambas uma separação perante valores estabilizados. Como a arte evenemental se liga à verdade evenemental, teremos agora de verificar o que as faz aproximarem-se como dois pólos de atracção inadiáveis. Ou seja, porque é que a arte, quando liberta da experiência cognoscível, inacessível ao conhecimento (como a ciência, o amor e a política), se abeira da verdade? Arrisque-se uma primeira explicação: fá-lo por obsessão não consciente, sendo esta inclinação obsessiva um denominador comum às verdades evenementais da arte, amor, ciência e política.

Resumindo, a arte, se *téchne* (feitura de algo concreto, produzindo-o, executando-o, concretizando-o...) confirma a situação tornando-se uma verdade situacionalista. A arte-*téchne* pertence às verdades situacionalistas e não precisa de qualquer obsessão para laborar com o existente ou situação. É da sua natureza confirmá-los: existe para fixar os dados do conhecimento. É a incessante ligação *natural* entre arte e verdade evenemental (ou arte evenemental e verdade evenemental) que me leva a falar em ligação obsessiva entre arte e verdade, nosso tema central. Que nos levará a exemplos desde o *chiaroscuro* à videoarte (nos anos 60 do século XX), dois eventos que conjugam tanto a definição de arte como a de verdade – e assim dispensam o

próprio termo «evenemental», porque, no fundo, a ligação entre arte e verdade é pela evenementalidade que se efectua.

Ora, se a arte se aproxima da verdade, produzindo-a, quer no *chiaroscuro* de seiscentos, quer na videoarte de 60s (considerando Bruce Nauman ou Vito Acconci como dois dos seus expoentes e *inventores*), sugerimos aqui que a repetição desta ligação seja um primeiro certificado da ligação obsessional entre arte e verdade, e também entre pintura e um tipo de revelação, próprio da pintura, ou seja, a própria pintura – que se revela numa obsessão de revelação além do que lhe é à partida permitido pelos seus materiais actuates (absolutamente opacos). Essa é a compulsão da pintura (desenvolvimento no capítulo 10 «As quatro determinantes da invisualidade»), a sua obsessão permanente (pois note-se que, recentemente, o termo obsessão, foi no seu matricial contexto psiquiátrico ou psicanalítico, alargado às compulsões). Esta compulsão é uma constante ou invariante ao longo da história da pintura, a da revelação de algo e, sobretudo, do seu processo: o claro-escuro, como veremos, enfatizando simultaneamente o elemento luz e a sombra ilustra essa obsessão pictórica pela revelação-exposição de um processo nos seus elementos constituintes primordiais. Podemos portanto aplicar aqui a definição clínica de obsessão: repetição de pensamentos, de imagens e de impulsos (o da revelação-exposição do processo é o mais notório); uma força angustiante inescapável (a pintura-revelação em luta contra a opacidade dos seus materiais, *sabendo-se que só esta luta a faz existir*). Podemos ver sempre nesta luta obsessiva-angustiante dimensões agressivas (as performances de mutilação dos anos 60 e 70), sexuais, blasfemos ou iconoclastas (as obras que têm o gesto como primado, o materismo ou o monocromatismo, etc.).

Se, assim descrita, a obsessão é vista como uma patologia, podemos concluir, no que respeita à aplicação dos termos à relação entre a arte e a verdade-acontecimento: genericamente, a obsessão é uma anomalia da racionalidade do mesmo modo que a arte-acontecimento inscreve uma particular *patologia* no ser e na inércia da situação, tal como – alargando a discussão – a esquizofrenia consiste numa perda de contacto vital com a realidade⁵ (*realidade* que é uma modalidade da situação, ou, pelo menos, da verdade situacionista). Note-se que esta analogia se funda no facto de que a arte se liga a uma produção de verdade que não passa pelo conhecimento.

Donde, se a obsessão é uma anomalia indesejável no seio dos comportamentos racionalizados (anomalia destrutiva da realidade), e se a esquizofrenia é uma perda de realidade, porque não pode a arte e o acontecimento serem definidos como uma anomalia no *corpus* da situação?

Isto porque na subsequente definição de acontecimento irão interessar-nos tópicos como os da repetição incontrolada, do indesejável (à situação, que se caracteriza pela imobilidade repetitiva), da agressividade (e teríamos de citar Mao: «uma revolução não é um convite para jantar»), do impulso inexplicável, da luta contra o pensamento e o conhecimento (S. Paulo e a luta contra a sapiência), da neutralização dos efeitos do pensamento/conhecimento nas várias formas de compulsão e irrupção inadiável do acontecimento. Portanto, retenhamos esta possível aproximação entre obsessão e acontecimento.

2.2. Verdade – Além-ser, recusa da opinião e percepção

A verdade, como a venho definindo, liga-se a uma produção (a «artística») e a um inexplicável «acontecer», afastando-se dos pólos que historicamente a têm delimitado (facto, linguagem, objecto). Quer dizer, não consideraremos a verdade confinada a uma propriedade das entidades linguísticas, à performatividade dos discursos e das opiniões, nem leremos a verdade através de uma imobilidade intemporal não-linguística ou assexuada (uma incorporalidade característica de alguma arte do pós-guerra, leia-se sobretudo o minimalismo⁶ e algum conceptualismo)⁷.

Noutro plano, será igualmente afastada a questão «o que é a verdade?», precisamente porque qualquer das suas respostas teria de ser subtractiva ao conhecimento. Logo, a própria ideia de «uma resposta» (ou a pergunta) não faz sentido: o conhecimento não define nem estabiliza a verdade. Há um *além-ser* da verdade, sem pragmatismo nem justificação, sem experiência ou comunicação, mas tal não significa que a transcendência seja o seu campo, porque a verdade *aparece* através dos acontecimentos indecíveis e imprevisíveis. Apesar da sua indecidibilidade ou inominabilidade, da impossibilidade de o transpor para a compreensão, não podemos deixar de reconhecer a existência *física* do acontecimento *numa situação concreta*.

Aqui chegados, é assumida, para toda esta investigação, a centralidade teórica do pensamento de um autor como Alain Badiou. Definindo-a, a sua filosofia é clássica por natureza, trabalhando uma metafísica do Ser e do fundamento. E precisamente um dos fundamentos desta obra, escrevi-o noutro lugar,⁸ provém de Platão e respeita a confrontação entre verdade e opinião. No seio da filosofia contemporânea, Alain Badiou exponencia radicalmente esta via, considerando territórios da política às artes, criando uma filosofia de convergências e um todo de extrema coesão. Por exemplo, vejamos como Badiou liga, numa leitura crítica da política contemporânea, a opinião ao consenso quando analisa os mecanismos da democracia actual que chama de capital-parlamentarismo:

A palavra «democracia» é hoje em dia a organizadora principal do consenso. Pretende-se reunir sob essa palavra tanto o desmoronamento dos Estados socialistas, como o suposto bem-estar dos nossos países, ou as cruzadas humanitárias do Ocidente.

De facto, a palavra «democracia» releva daquilo a que eu chamaria a *opinião autoritária*. É por assim dizer proibido não ser democrata.

O Ocidente utiliza a palavra «democracia» para acções exteriores à génese do próprio conceito, reduzindo-o muito claramente a uma mera palavra útil. Por outro lado, tratando o fenómeno deste modo, o autoritarismo é intrínseco e não exterior à democracia. Ora, se a democracia se reduz à expressão de opiniões e se estas apenas são legítimas se concorrerem para o consenso, ou, de outro modo, é precisamente porque a democracia conota a opinião com o consenso que o filósofo tem aí de trabalhar, desmantelando essa imediata «universalização»: «Inscrevendo-se a democracia assim na opinião e no consenso, desencadeia necessariamente a suspeita crítica do filósofo». Aprendendo decisivamente com Platão:

desde Platão, a filosofia é ruptura com a opinião. Ela é suposta examinar tudo o que é espontaneamente considerado como *normal*. Se «democracia» nomeia um suposto estado normal da organização colectiva, ou do querer político, então o filósofo exigirá que se examine a norma dessa normalidade. Não admitirá nenhum funcionamento da

palavra no quadro de uma opinião autoritária. Para o filósofo tudo o que é consensual é suspeito.⁹

Vejamos um dos aspectos do problema: a oposição à opinião é apenas isso, uma oposição e não uma supressão. Trata-se da criação de uma forma oponente de pensar sem suprimir qualquer outra; não se pretende que a verdade ocupe todo o espaço do pensamento. Por exemplo, retomando Platão, a sua sabida posição era a de lidar com a opinião sofística como adversária, não como figura a suprimir. Como veremos, a verdade encontra a sua universalidade através de uma espécie de ficção (exemplo: Galileu e o projecto alargado da matemática como linguagem da ciência, projecto aberto porque ficção necessária), ficção que Badiou denominará *forçage* (pois uma verdade não sentido sem uma *ambição* de universalidade), *forçage* que é fundamental para o desenvolvimento de uma verdade política, científica, amorosa (o «amar-te-ei para sempre» dito pelos amantes não os obriga a um laço ou «prisão» definitiva) ou artística: portanto, a tentação de implementação *total* desta *forçage* ficcional deve ser lida como um erro da verdade, logo, em Badiou (como em Heidegger, embora de outro modo) o mal é intrínseco à verdade, resgatando-se assim um espaço para a necessidade da opinião.

Neste contexto teria de convocar o *Teeteto* de Platão. Como se sabe, trata-se de um diálogo entre Sócrates e Teeteto – relatado por Euclides, segundo as suas notas de conversas com Sócrates --, diálogo que termina com a definição de saber (ou verdade) irrealizada ou impossibilitada, apesar das várias tentativas conceptuais sujeitas a exame (saber é percepção; saber é antes opinião verdadeira; saber é opinião verdadeira e *logos*), sendo de destacar que a primeira definição refutada é a sofística que parte de Protágoras quando diz ser o homem a medida de todas as coisas, das que são para as que são e das que não são para as que não são.

Para Protágoras, influente no princípio do raciocínio de Teeteto, não existem «qualidades» das coisas, mas antes um seu fluxo ou movimento individualizado de posições e opiniões baseadas na percepção (cada um é uma medida daquilo que vê, sente e pensa). Sócrates/Platão mostrará que este fluxismo não pode fazer sentido, pois se tudo é um fluxo sensista mediado pela percepção de cada um, nunca chegaríamos a saber o que é que, no fundo,

está ou não está em fluxo/movimento; por outro lado, quanto ao relativismo que daí advém uma mesma coisa não pode ser pequena e grande ao mesmo tempo, dependendo das circunstâncias e de quem e como a vê: esta coisa, qualquer objecto por exemplo, ou é grande ou pequena, até porque a percepção não pode ser determinante no momento em que há alguém, nós todos, que pode saber algo e recordá-lo mesmo sem o ver. Sócrates a Teeteto:

Ora nós perguntámos se alguém que aprende e recorda, não sabe algo, e, tendo demonstrado que aquele que viu e fechou os olhos se recorda, não vendo, demonstrámos que não sabe e recorda ao mesmo tempo. Mas isto é impossível. E assim se destruiu a versão de Protágoras e a tua ao mesmo tempo, que do saber e da percepção diziam ser o mesmo (*Teet.*, 164d5-12).¹⁰

Refutada a equivalência entre saber e percepção, Teeteto, com Sócrates, vão laborar noutra possibilidade também depois demonstrada como inexacta e impossível: a de que o saber é a opinião verdadeira por distinção à opinião falsa; tentando Sócrates e Teeteto, de múltiplas maneiras, definir «opinião falsa» sem resultados, e assim fazendo o problema voltar ao princípio, à primeira pergunta, a da definição do saber. A tese de que o saber (ou a verdade, acrescentaríamos) provém da premissa individual, de que cada um é a medida de todas as coisas, é, como vimos, a primeira das refutações do *Teeteto* no caminho não alcançado (no fim do diálogo) para a verdadeira definição de saber. E os dois primeiros tempos do *Teeteto* são ocupados com a refutação de dois tópicos também postos em causa ao longo de toda a minha investigação: a de que a percepção ou a opinião determinam o saber ou a verdade.

Em Badiou, a oposição entre verdade e opinião é equivalente à oposição entre acontecimento e opinião ou fluxismo e sensismo heraclítico, ficando para mais tarde uma detalhada definição de acontecimento e uma explicitação desenvolvida da oposição entre Parménides e Heraclito. A oposição entre acontecimento e opinião configura um apelo ao exterior do *mundo conhecido*, destroçando-o onde ele se fixa numa disciplinaridade fechada em diversos ramos do conhecimento. Disciplinaridade essa que pode ser a filosofia com

suas regras, por exemplo. Consideraremos aqui que a filosofia não reproduz nem sistematiza nada desse *além-ser*, pois, como escreveu Walter Benjamin, o conhecimento não pode ter como objectivo a verdade.

Diferentemente, o conhecimento, não aspirando à verdade, tem de se submeter à imprevisibilidade do *encontro*: aquilo que não pode descrever, aquilo precisamente que não se sabe como nem porque ocorre. Ora, se a filosofia tem de se submeter ao que não pode explicar -- encontro, acontecimento, verdade --, digamo-lo como consequência que essa submissão força um corte com a (nossa) percepção imediata. Inevitavelmente. Este corte é imposto pela irrupção do acontecimento, claro está, mas é igualmente uma decisão do sujeito que se compromete com aquilo que o ultrapassa e destrói as faculdades do entendimento. Como uma sombra sem luz.

2.3. Ideia, pensamento, configuração

Para simplificarmos, diremos que Badiou vai denominar como verdade aquilo que Platão chama e teoriza como Ideia. Neste contexto, e numa entrevista datada de 1999, Badiou faz esta declaração absolutamente esclarecedora: «[permaneço] convencido de que as questões com as quais Platão estruturou aquilo que é conhecido por filosofia são as correctas, e que o mundo das verdades, tudo ponderado, tem mudado pouco desde essa invenção».¹¹

Seguidamente, com a devida determinação conceptual, Badiou refuta o antiplatonismo do século XX. Considera-o inclusivamente um falso suporte de acção que partiu de uma falsa definição e medida do platonismo.¹² Ou seja, o final do século XIX e praticamente todo o século XX criaram uma ilusória imagem do autor de *A República*, enredado num problemático sistema de pensamento como que cómodo para ser atacado. A leviandade inconsequente da «nova filosofia» (Bernard-Henri Lévy, André Glucksmann, etc) chegou mesmo a considerar Platão um pensador «totalitário». É no seu livro sobre Deleuze que Badiou apresenta este tópico essencial:

Mas talvez o imperativo seja completamente diferente. Não é o platonismo que deve ser derrubado, é antes a evidência antiplatonista

de todo o século. Platão deve ser restituído, conjuntamente com a desconstrução do «platonismo», figura comum e montagem de opinião, dispositivo que circula entre Heidegger e Deleuze, de Nietzsche a Bergson, mas também dos marxistas aos positivistas, servindo ainda aos novos filósofos contra-revolucionários (...) e aos moralistas neokantianos. O «platonismo» é a grande construção falaciosa da modernidade e da pós-modernidade. É o seu apoio negativo geral: não existe senão para legitimar o «novo» sob a sigla do antiplatonismo.¹³

Num estudo posterior, é na figura e obra de Fernando Pessoa que Badiou se vai apoiar para nos revelar a existência de uma genial superação destes impasses, caracterizando o antiplatonismo como o «lugar comum da nossa época». De Nietzsche a Bergson, como vimos, mas também nas filosofias da linguagem, de Wittgenstein a Carnap. O lugar cimeiro de Pessoa na arte do século XX estaria assim alicerçado além desta ilusória dicotomia – no facto de não ser nem platonista nem antiplatonista:

A modernidade de Pessoa é a de contestar a pertinência da oposição platonismo/antiplatonismo: a tarefa do pensamento-poema não é nem de obediência ao platonismo, nem a sua reversão.

E é isso que nós, filósofos, ainda não compreendemos completamente. Daí que não pensemos ainda à altura de Pessoa.¹⁴

Convém realçar que este *desnivelamento* entre poema e filosofia resulta da condição intrínseca dos dois domínios, porque o poema é verdade e pensamento (enquanto *pensamento próprio*, o poema nunca está dependente da estética, de qualquer corrente estética, para ser pensado – essa não dependência é a dimensão *inestética* da arte de que já falámos introdutoriamente) e a filosofia é, pelo seu lado, a inquirição de uma compossibilidade, ou seja, é o estudo daquilo que é «comum» às várias instâncias de produção de verdade (arte, encontro amoroso, ciência e política) – a ela cabe-lhe *pensar o pensamento* destas mesmas instâncias. *Pensar o pensamento* dos procedimentos de verdade não significa pensar ou definir a

verdade, é antes indagar a sua partilha entre os quatro campos assinalados. O que estes evidenciam *compossível*.

Enquanto pensamento e verdade o poema (a pintura, a arte, enfim) está para além do próprio autor, do mercado e das opiniões em voga no momento da escrita, da comunicação, do comércio, com efeito, e da técnica. O poema é expressão de uma verdade indissociável da forma que ele inventa para se manifestar. Expressa e, ao mesmo tempo, inventa o modo da sua expressão. A arte inventa, criando ao mesmo tempo a matéria de que é feita a sua inventividade. E isto é fundamental: a arte não é pensada pela estética, a arte é o seu próprio pensamento, pensando-se quando se produz. Vejamos como este pensamento próprio funciona naquilo que podemos chamar de uma configuração.

Uma configuração artística é algo que advém de um acontecimento. Em arte, um acontecimento irrompe quando uma configuração se esgota e outra daí emerge imprevisivelmente, imprevisível tanto no seu desfecho quanto indiscernível no seu *sítio* inicial. A sequência de acontecimentos que estabeleceu a sinfonia clássica e romântica, de Haydn a Schumann se quisermos, mas tarde o dodecafonismo de Schoenberg, etc, foram sequências de acontecimentos que geraram configurações. Mas uma sequência não se define, nem *a priori* nem *a posteriori* – uma sequência acarreta uma multiplicidade singular de obras (o sinfonismo singulariza-se do dodecafonismo, embora ambos sejam realidades múltiplas) que se pensam quando se produzem – nem antes nem depois. Dois momentos definidores proporcionados por Badiou:

[1]

Uma configuração não é nem uma arte, nem um género, nem um período «objectivo» da história de uma arte, nem mesmo um dispositivo «técnico». É uma sequência identificável, iniciada do ponto de vista fáctico, composta por um complexo virtualmente infinito de obras e sobre a qual faz sentido dizer que produz, em estrita imanência à arte envolvida, uma verdade *dessa arte*, uma verdade-arte.

Uma configuração enquanto pensamento próprio, decorre virtualmente infinita; a adesão a uma configuração por parte de uma sequência de artistas cria-lhe momentos de apogeu e decadência, mas nada no seio de uma configuração diz que ela esteja esgotada ou terminada: podem-se escrever hoje sinfonias ou tragédias, claro. O que acontece é que nas orlas das configurações há sinais de exaustão que abrem para novas configurações a que chamaremos «acontecimentos». Mas o importante é ainda e de novo reter que independentemente dos acontecimentos e das novas sequências, uma configuração artística é o cerne do seu pensamento – ela nunca é pensada do exterior por outra disciplina (seja a crítica, seja a estética); por isso –

[2]

Na realidade, *uma configuração pensa-se ela própria nas obras que a compõem*. Porque, não o esqueçamos, uma obra é uma pesquisa inventiva sobre a configuração, que pensa, pois, o pensamento que a configuração *terá sido* (sob a suposição do seu acabamento infinito). Mais precisamente: a configuração pensa-se na experiência duma pesquisa que simultaneamente a constitui.¹⁵

Por isso é que o poema (a arte) não pertence ao presente, nem àquilo que o motivou. Só pode ser, concluindo, injustificável e *sem razão*. «Não há presente», cita Badiou de Mallarmé, mas enquanto este estava preso a uma dimensão transcendental da autoria, Pessoa soube pulverizá-la superando-a sem ceder ao seu contrário, ao anonimato ou à *autoridade colectiva*:

O anonimato mallarmiano permanece prisioneiro da transcendência do autor. Os heterónimos (Caeiro, Campos, Reis, Pessoa em pessoa, Soares) opõem-se ao anónimo, na medida em que não aspiram nem ao Uno, nem ao Todo, mas instauram originariamente a contingência do múltiplo. Daí que componham, melhor do que o Livro [de Mallarmé], um universo. Porque o universo real é simultaneamente múltiplo, contingente e intotalizável.

(...) De modo que lemos este poeta e não conseguimos desligar-nos dele, enquanto não descobrimos um imperativo, ao qual não sabemos ainda como submeter-nos: tomar a vida que estabelece, entre Platão e o

anti-Platão, no intervalo que o poeta abriu para nós, uma verdadeira filosofia do múltiplo, do vazio, do infinito. Uma filosofia que faça afirmativamente justiça a este mundo, que os deuses abandonaram para sempre.¹⁶

E porque é importante conquistar o infinito entre o platonismo e o antiplatonismo? Por que motivo é decisiva esta superação para salvaguardar o vazio *entre* Platão e anti-Platão? Porque é fundamental (a razão de ser – e finalidade – da arte) a ligação entre sensível e Ideia, uma Ideia que *visita* o sensível sem nele se integrar. Sem ceder à transcendentalização do Uno (o que teria uma matriz teológica), por um lado, e, por outro, sem sair do Uno para o terreno da existência como multiplicidade que não é mais do que empirismo.

Num texto («Dialectiques de la fable»¹⁷) sobre *Matrix*, o filme dos irmãos Larry e Andy Wachowski, Badiou faz uma outra remissão a Platão (analisando sob o seu signo a dinâmica estruturante de *Matrix*). Que fazem os Wachowski? Dizem-nos que a nossa alienação provém de nós mesmos, e propõem a libertação da simulação negando a indecisão e a dissolução real-virtual; por seu lado, também Badiou reclama uma *prova do real* perante a aparência: mostrar a *aparência visível dentro da aparência*, ou seja, confirmar que as sombras não são mais do que sombras.¹⁸ Através da aparência (vendo-a como não mais do que uma *decepção da visão*) chegar-se-ia à realidade. Por isso, o conceito central de Badiou é a verdade contra a opinião e o juízo, em ligação indissociável ao acontecimento (que é precisamente a Ideia a que o conhecimento não pode aspirar).

Verdade, acontecimento, ser, conhecimento: estes termos, clássicos *por natureza*, têm uma definição/redefinição imperiosa nas mãos do autor, fazem parte de um edifício denso e totalmente refundado. Começemos pelo acontecimento. Este desprende-se do ser, e ambos se definem por oposição e por *desacordo* mútuo numa distância fulcral: contudo, o acontecimento, ao mesmo tempo, pertence e não pertence ao ser. Começemos esta abordagem pela não-pertença – como *sítio* de onde desponta a verdade, ele é o indiscernível que nos escapa. Vejamos como.

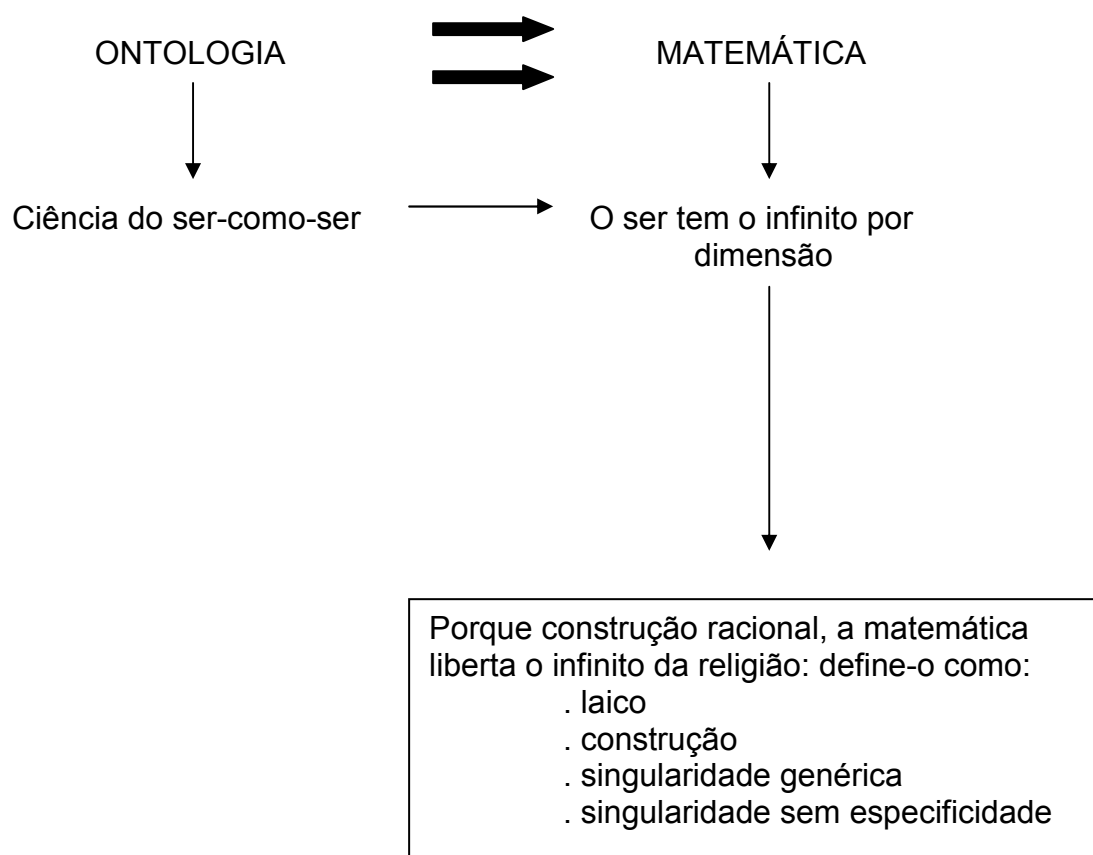
Há, como se depreende logo desde o título do monumental *L'Être et L'Événement*, de 1988 [doravante EE, neste capítulo] uma das obras centrais

do autor (que a considerou um caminho plenamente aberto até a concluir dezoito anos mais tarde com *Logiques des Mondes: L'Être et l'Événement*, 2, 2006),¹⁹ uma separação entre ser e acontecimento, ligando-se o ser à situação (isto é, a qualquer *situação explicável*, ao mundo e à ontologia), e o acontecimento à verdade que, imprevisivelmente, transtorna e rompe o «estar» da situação; sem causa e sem razão, mas com um profundíssimo efeito.

O acontecimento tem origem na *zona branca* (*o vazio do site événemential*) do ser. Nesta zona o ser, e o que quer que lhe suceda, não pode ser estudado ou conhecido. Essa zona nem pertence ao ser. Pois o ser, o nosso ser da ontologia, é conhecido somente na situação: diz Badiou que a ontologia é a situação e o mundo. Aqui «mundo» é o que «é». Um caso, um caso particular. Aquilo que se repete, se quisermos, o presente encadeado numa estrutura de passado-presente-futuro com seus sintomas caracterizadores, e Badiou (ou melhor, o «seu» acontecimento) o seu inimigo, o inimigo de qualquer tempo em particular, de qualquer situação estabilizada – repetida – que se possa chamar de *presente*. Por isso, na sua análise (que também é, por vezes, discussão) destes tópicos, considera Slavoj Žižek que o acontecimento pertence ao *não-ser*, enquanto o trajecto do *múltiplo puro* à situação (e ao seu excesso/vazio) estrutura o *ser* (ver o especulativo mas detalhadíssimo ensaio, «The politics of truth, or, Alain Badiou as a reader of St Paul»).²⁰ De outro modo, teremos de considerar o ser aquém do acontecimento. O ser é ultrapassado pela escala extrema do acontecimento: este tem uma envergadura que não só é um «outro» em relação ao ser (lhe é estranho), como ainda terminantemente o ultrapassa.

2.4. «Matemática = Ontologia», Parménides e o não-ser

Façamos aqui uma pausa antes de qualquer explicitação quer deste mecanismo teórico na sua globalidade, quer da articulação entre as suas partes (constituindo um encadeamento cirúrgico). Começemos pela seguinte questão: considerando a impossibilidade da explicação de um acontecimento, para que serve então o pensamento?, qual a função do conhecimento e de uma leitura racional (se ela for possível) na progressão vazio-acontecimento ?



Esquema 2.1.

Em primeiro lugar, o conhecimento filosófico acede a um lugar de onde pode avistar o ser: o acontecimento, por seu lado, como inaugura um processo de verdade, a ele se pode/deve juntar a filosofia como o pensamento da *compossibilidade das verdades*. A verdade é um pensamento. Arte, amor, ciência e política são pensamentos *compossíveis*. Como a filosofia não define nem determina estas verdades, ela *pensa o pensamento* que as verdades são: a filosofia é um garante da compossibilidade do pensamento. Ora, se a filosofia está do lado da compossibilidade, salvaguardando o território do acontecimento-verdade, que não é da ordem do ser, quem ou o que vai ter por objecto o estudo do ser? Como se define, nesta circunstância, a ontologia? Define-se a partir de uma nova equação com a matemática. Dizer que a ontologia é a matemática («matemáticas = ontologia»)²¹ tem como consequência imediata, e antes do mais, uma inédita separação entre a ontologia e a filosofia, e para além disso liberta a própria matemática da eterna

busca do seu fundamento: ela torna-se, *como é*, apodíctica, exactamente como o ser; e este, por sua vez, é *dito na* matemática. Ora, como é que a ciência do *ser-enquanto-ser* é a matemática? É-o a partir de um percurso que é realizado paralelamente entre ser e matemática.

A matemática não apresenta nada, mas nem por isso ela é o vazio absoluto. Deste modo, «não ter nada a apresentar, exceptuando a apresentação de si mesmo, isto é, do Múltiplo, e nunca se confinar à forma do objecto, é certamente uma condição de qualquer discurso sobre o ser *enquanto ser*».²² O ser *enquanto ser* não deverá supor algo como uma qualquer hierarquia no seu conjunto *enquanto ser*. Nesses termos, o ser adquire e institui um igualitarismo nesse conjunto que é o seu, chamemos-lhe uma pura multiplicidade ou uma real *ontologia do múltiplo puro*.

Para melhor entendermos esta questão, retomemos a conhecida e mencionada oposição entre Heraclito e Parménides²³ para filarmos Badiou numa tradição parmenidiana da verdade, um princípio fundamental para este estudo. Consideremos que aí se entende o vazio, ou a possibilidade do não-ser (o zero), como uma *unidade primordial*. Esta unidade caracteriza o múltiplo puro de Badiou do modo que veremos. Múltiplo e vazio dependem não apenas de uma subtracção da verdade em face de quaisquer particularidades, mas, sobretudo, partilham a recusa das estruturas convencionais que hierarquizam os constituintes numa situação (trata-se da refutação do que Badiou chama «estado da situação», como veremos, em paralelo com a sua recusa do Estado).

Sinteticamente, contra o devir heraclitiano Parménides unifica o não-ser numa impossibilidade e na inexistência, isto é, num objecto vazio: «o não-ser não é, e, por isso, acerca dele não se pode falar».²⁴ Daqui se consuma, em Badiou, a prioridade da unicidade do vazio como solitário apoio da verdade e da fidelidade *injustificada* ao acontecimento (e daí emerge, como sabemos, o «sujeito do acontecimento»). A verdade que é, como tenho sustentado, subtractiva à particularidade, ou seja, a qualquer «unidade de conta», em suma, ao «Um». Noutra lugar e de outra forma, explica Badiou a sua ancoragem na tradição parmenidiana (adaptada, digamos, à sua posição), prolongando a definição da unidade do vazio: trata-se de defender a aplicação do «princípio parmenidiano à negação parmenidiana. A negação de

Parménides significa: o nada de qualquer apresentação é o vazio. O princípio de Parménides significa: tudo aquilo que é, porque é, é Uno. A combinação deste princípio e negação tem como resultado: tanto quanto é, o vazio é Uno». ²⁵ Portanto, há uma unidade do não-ser – trata-se do não-ser *em absoluto* (Uno e não diverso). Não há uma pluralidade do vazio. É esta não diversidade do vazio, clara oposição a Heraclito, que serve a Badiou para a edificação do seu múltiplo puro, como de seguida nos explica o autor que é talvez o seu mais atento exegeta, Peter Hallward. ²⁶ Entendamos por fim esta trajectória da unidade do vazio como uma crítica radical à unidade (à conta por «Um») do ser.

Para Leibniz o que não é Um (*uma coisa, um corpo, uma entidade, uma identidade, etc.*) não é propriamente *um ser*. Ou seja, o ser leibniziano implica uma constância de distinções, identificações, contabilidades: ser «Um» é a raiz. Pergunta Peter Hallward: e se a raiz de cada coisa for múltipla e não Una? Ora, se a multiplicidade for a «origem», ocorre uma desqualificação do uno e cada coisa deixará de ser definida pelas suas unidades constituintes tornando-se um processo sem limite de autodisseminação. O problema torna-se mais claro quando lido à luz da teoria dos conjuntos. Um conjunto é um lugar onde cada coisa é um elemento mas não uma singularidade somente reportada às suas características individuais. Na pertença ao conjunto dos países, por exemplo, existem inúmeros elementos, mas cada elemento partilha com o outro uma pertença. Nessa pertença são todos iguais. Para Badiou, o pertencer (\in) é a acção fundadora. Os elementos são «um país», «outro país», etc., não são propriamente «um país quente», «um país frio», «um país hospitaleiro», etc. Porquê convocar aqui os conjuntos? Porque nada pertence só a si mesmo e cada coisa existe sempre enquanto pertença a um determinado conjunto.

Mas, no conjunto, apesar da sua presentificação igualitária, emerge inevitavelmente uma meta-estrutura, um suplemento diferenciador e hierárquico. Imaginemos o conjunto dos «proprietários». Aí, como em qualquer outro conjunto, cada elemento vai ser *duplicado* numa representação, que por sua vez designará uma distinção: digamos, há proprietários mais abastados do que outros. Esta *duplicação* é simples, mas outras combinações complexas poderão efectivar-se. A qualquer destas *duplicações* chama Badiou «estado da situação», o que significa que no conjunto se reproduzem, numa escala menor,

as relações sociais. Logo, o «estado da situação» está para o conjunto como o Estado para a sociedade.

Prossigamos. Quando há um proprietário «mais poderoso» que outro, isso significa que o Um predominou sobre o múltiplo *enquanto tal* – passo a poder singularizar, comparar, hierarquizar. Como poderei inverter esta situação? Como poderei fazer com que o múltiplo se afirme plenamente *puro* e predomine sobre o uno? Precisamente quando retiro à presença de qualquer coisa ou elemento a sua particularidade e digo que ela é a *presentificação da própria presentificação*. Ou seja, quando aplico a cada coisa o pressuposto descortinado por Platão no final do *Parmenides*: se algo não é uno, nada é, logo tudo existe em «perda do seu ser intrínseco» (*lacking oneness*), numa ilimitada multiplicidade.²⁷

2.5. Infectar o humanismo: matemática, Lautréamont

Trabalhando com esta «unidade» (do vazio) produz Badiou o que denomina um «platonismo do múltiplo», mostrando como entre vazio, ser, verdade e acontecimento há uma relação estruturante, construindo desde aí, e ao mesmo tempo, uma multiplicidade pura que mantém os «direitos» do Uno:

Estamos forçados a propor uma doutrina da verdade compatível com a irreduzível multiplicidade do ser-enquanto-ser. Uma verdade não pode ser senão uma produção singular de um múltiplo. O problema reside no facto de que este múltiplo deve estar subtraído à autoridade da língua. Será pois indiscernível (...).²⁸

Num ensaio publicado apenas em inglês com o título «Mathematics and philosophy: the Grand Style and the Little Style»,²⁹ Badiou, de forma originalíssima, liga Platão a Isidore Ducasse/Lautréamont (considerando *Les Chants de Maldoror*), definindo-se a si mesmo como um platonista e o único e genuíno discípulo de Lautréamont. A Badiou, como se depreende desde o início, interessa enlaçar o gélido anti-humanismo do autor dos *Chants* à trans-humanidade adventícia da verdade platonista. Ou seja, Lautréamont e Platão

aproximam-se mutuamente no amor pela trans-humanidade das matemáticas. Exaltando a extra-humanidade da matemática («mais doce que o mel»), Lautréamont desafia o humanismo do homem e, como Platão, denega o pensamento vulgar da doxa e da sofística, fazendo sua a «luta para dar vida a um monstro livre além da humanidade de que o homem é capaz».³⁰

A matemática torna-se o principal agente de *infecção* do pensamento convencional. Porque «não há nenhuma harmonia intrínseca entre a matemática e o intelecto humano».³¹ A matemática é heterogénea à inteligência e ao pensamento convencional. Neste ensaio, Badiou adapta parte de *A República* em tradução livre e propõe Sócrates dizendo isto a Glaucon – «fala a um jovem *yuppie* do número através do qual na guerra se contam armas e cadáveres, do número que perturba o pensamento e apaga as relações de aproximação, do número que abre caminho ao ser e à verdade». Glaucon responderia que facilmente esse *yuppie* fugiria aterrorizado (*desyuppificar-se-ia*)³² perante essa possibilidade inumana do número.

Decisão, escolha (inapreensível, injustificada, subtractiva, indiscernível, inominável e genérica), fidelidade e multiplicidade pura – estas são as formações da verdade e do acontecimento, e segundo elas se deve orientar o pensamento. Lição de Platão na releitura de Badiou: «o pensamento não é de início uma descrição, ou uma construção, mas uma ruptura (com a opinião, com a experiência) e, portanto, uma decisão».³³ Badiou recorda conseqüentemente o matemático Kurt Gödel: «O simples facto psicológico da existência de uma intuição suficientemente clara para produzir os axiomas da teoria dos conjuntos, assim como uma série aberta de extensões desses axiomas, basta para dar sentido à questão da verdade ou da falsidade das proposições como a hipótese do contínuo de Cantor [referência à prova deste matemático de que os números reais não são contáveis]».³⁴ Aqui deve enfatizar-se que a «intuição» se separa claradamente de qualquer «existência objectiva». No contexto em que crucial é o problema da verdade, esta «intuição» é um «facto puro» (similar, de certo modo, ao entendimento do formalismo estético acerca da auto-reflexividade da forma) desligado da experiência da utilidade e da verificabilidade.³⁵

De outro modo, a verdade ocorre intempestiva e imprevisivelmente ao real. Discerni-la, alcançá-la ou contabilizá-la é uma incerteza total. Porque, como

disse, nada pode justificar ou suportar a nossa escolha parcial do acontecimento-verdade. Sem o entendermos, percebe-se, nele decidimos apostar e a ele nos fidelizamos.

Mas este tópico da génese em Parménides de um determinado igualitarismo, como se verá, não vai ter apenas implicações no domínio da filosofia (que «perde» a ontologia, como verificámos, num enunciado em que Badiou se opõe, em primeiro lugar, a Heidegger), mas alargadamente resolverá vários problemas *científicos* ou epistemológicos, digamos assim, como o da eterna pesquisa em torno dos fundamentos da matemática, principalmente a questão que respeita à natureza dos *objectos matemáticos*.

O que são objectos matemáticos? «Objectos ideais (platonismo)? Objectos extraídos por abstracção da substância sensível (Aristóteles)? Ideias inatas (Descartes)? Objectos construídos através da intuição pura (Kant)? Através da intuição operatória finita (Brouwer)? Convenções de escrita (formalismo)? Construções transitivas à lógica pura, tautologias (logicismo)? Se aquilo que eu enuncio é argumentável, a verdade é que *não há* objectos matemáticos. As matemáticas não *apresentam*, em termos restritos, *nada (...)*». ³⁶ Conclusão decisiva, portanto: a Matemática «é a nu que expõe os conflitos de existência e dá-nos a entender que qualquer compreensão do ser supõe, no caso da existência, uma decisão que, sem garantia nem arbitragem, orienta decisivamente o pensamento. (...) é quando decidimos o que existe que ligamos o nosso pensamento ao ser». ³⁷

Embora se sustente o ser separado do acontecimento, não deixa de ser deveras interessante que aquilo que os pode posteriormente *ligar* passa pela relação de ambos com o mecanismo firme da decisão (pois dela depende parte da nossa existência). Desta forma diremos que a matemática expõe o mecanismo da decisão (de fidelidade ao acontecimento), e o acontecimento dele necessita para ser aquilo que é e como é: indecível, incontido, injustificável e injustificado, o acontecimento é, no fundo, uma adesão (aquilo que o confirma como tal, pois todos somos fiéis a cadeias de *acontecimentos tornados verdades*); aderimos porque decidimos assim, não pelo nosso saber, mas pela decisão pura de querer estar ao lado de algo que sabemos incalculavelmente importante.

Tentarei, de seguida, não propriamente simplificar mas tornar estes pressupostos *exemplares*. Qualquer «espectador» pode testemunhar e entender esta síntese: há em todas as situações (um momento da história, um período de governação, um governo, uma cidade, um movimento artístico, etc.) um potencial de inovação. O acontecimento é o momento de efectivação de um corte necessariamente efémero – provisoriamente, denominemo-lo *inovação* – na situação; surge quando determinadas formas dominantes do conhecimento que assegura o *statu quo* da situação deixam de ter qualquer valia. Do vazio gerado por essa *perda* (ganho, no fundo) surgem o acontecimento e a verdade que reclama a fidelidade como resposta. Por isso pode dizer-se que o acontecimento *também* pertence à situação.

Mas, voltemos atrás: por um lado, o acontecimento é indecível e incontrolado, por outro lado o acesso ao conhecimento, ao qual pertence o ser, é *possível* e é uma tarefa da matemática. Enquanto esta proporciona o acesso ao ser, expondo-o, o acontecimento nega qualquer estabilização – é o momento incontrolado que escapa à positividade. A matemática está para o ser como o acontecimento está para o trans-ser (*Court Traité d'Ontologie Transitoire*). Mas a matemática também pode aceder a esse *trans* exterior: por exemplo, a sequência situação → acontecimento → verdade (de onde parte a refutação do Estado e a consideração de que todo o pensamento é não-estatal) é desenvolvida em *L'Être et l'Événement* através de complexos exercícios alicerçados nas teorias dos conjuntos de Georg Cantor a Paul Cohen, e em capítulos solitários (*meditações*) sobre Hegel, Spinoza, Rousseau, Pascal ou Mallarmé, entre outros trabalhos. A este propósito, diz-nos o autor: «em *L'Être et l'Événement* (...) examinei a eficiência ontológica dos axiomas da teoria dos conjuntos, através das categorias sucessivas de diferença, vazio, excesso, infinito, natureza, decisão, verdade e sujeito».³⁸ Será importante ir verificando este procedimento, que eu denominaria *dupla faculdade da matemática* de aceder ao ser tanto quanto ao *trans-ser* (que é a irrupção sem mediação do acontecimento). Isso mesmo se fará adiante, mostrando o infinito não como uma qualquer emanção, mas sim uma precisa construção (Cantor).

Nos termos em que a matemática é a ontologia consideramo-la explicável pela filosofia, disciplina que é por assim dizer chamada para *pensar o pensamento* que a matemática é, sendo esta uma das suas funções.

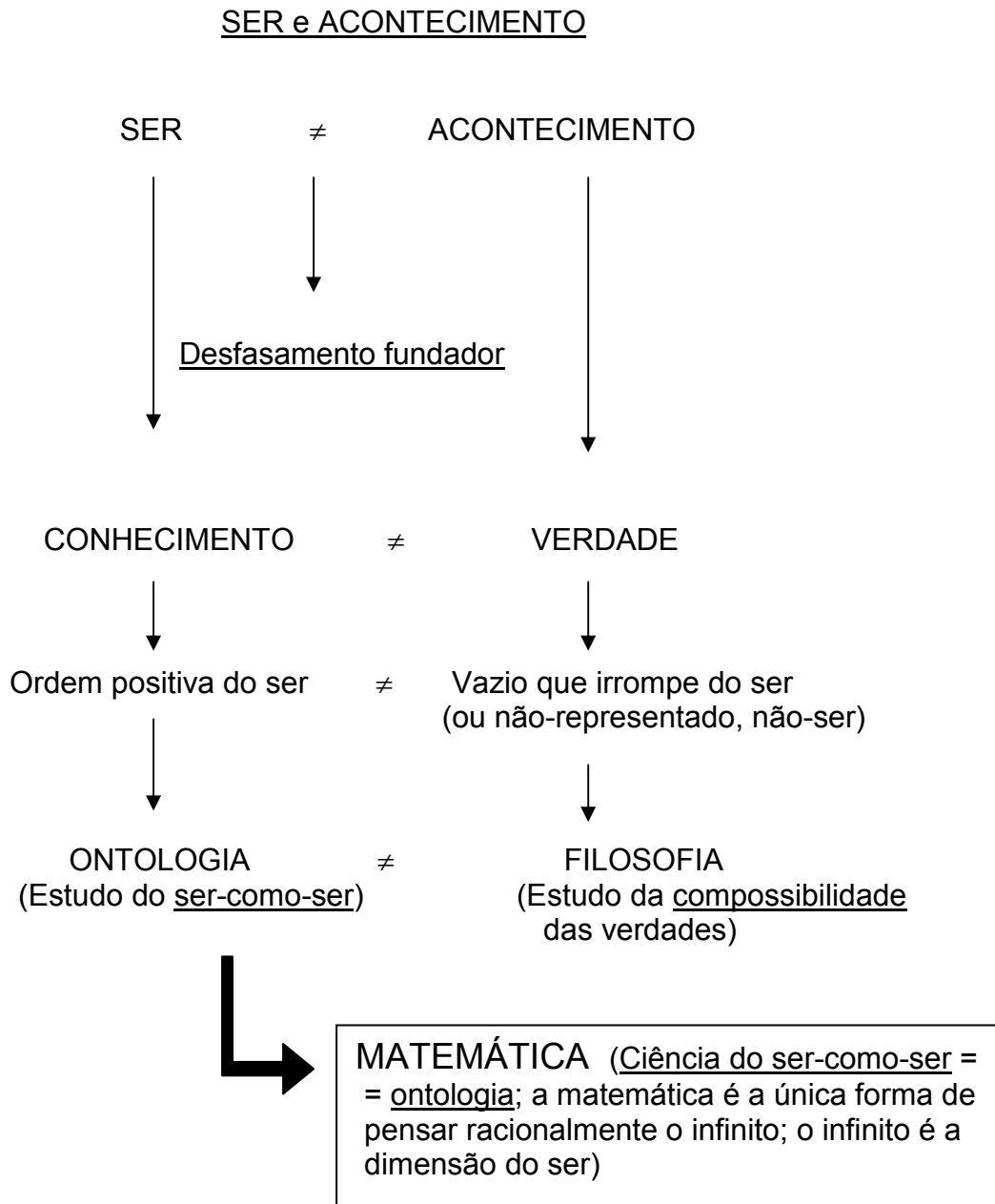
Posteriormente, vejo uma duplicidade funcional das matemáticas: expõem e analisam o ser enquanto ontologia, e, por outro lado, produzem o trans-ser das verdades. Sabemos que o trans-ser da verdade é produzido em quatro domínios/procedimentos – ciência, arte, política e amor. No campo da ciência, a matemática é o paradigma central: não depende da observação, não é verificável experimentalmente, e inventa o *medium* através do qual se *apresenta como verdade*. A matemática é um pensamento que, quando se pensa a si e em si mesma, o faz obviamente segundo as suas orientações e inclinações. A filosofia intervém aí: perguntando o que é uma orientação no pensamento, o que é um meio, uma inclinação, uma predisposição, uma orientação, etc. E é na medida em que é *pensamento pensável* (pela filosofia) que a matemática está no campo do ser, e não no do acontecimento. Ser pensável é, desta maneira, poder ser objecto da predisposição da filosofia para a elaboração de uma «teoria geral»: a teoria da compossibilidade.

Se pensarmos novamente na equação «matemática = ontologia», veremos que a filosofia encontra-se com a matemática através da teoria dos conjuntos de Cantor, Kurt Gödel e Paul Cohen, pois é nesta teoria que cresce uma forma privilegiada de acesso ao ser: o conjunto vazio (\emptyset). O «há» («il y a») do ser-múltiplo, ou o Um multiplicado sem nome e hierarquia adquire aí sentido real. Diremos que a teoria dos conjuntos possui a faculdade de acesso ao *ser-enquanto-ser*, ao «é» que algo *tem de ser* antes de ser uma qualquer coisa particular: um objecto «é», antes de ser grande ou pequeno, lilás ou amarelo, etc. Mas, como lemos em *L'Être et l'Évenement* [doravante, neste capítulo, EE] isto não significa que o ser é um objecto matemático, significa apenas que a matemática tem acesso àquilo que do *ser-enquanto-ser* pode ser dito, que tem acesso ao seu dizível. Por isso é que Badiou afirma que a sua tese não é sobre o mundo, mas sobre o *discurso*. E a matemática é o discurso do ser.

2.6. Remediar o excesso da situação (e do estado)

Voltemos à sequência situação → acontecimento → verdade. Proponho esta explicação. No início do que denominei esfera do ser, há uma pré-situação,

digamos, preenchida por um múltiplo puro: é o dado *sem simbolização* que ainda não constitui uma unidade (este momento nunca é visível, pois é próprio da situação reduzir tudo ao «Um», à contagem). A situação é-lhe imediatamente posterior: é um conjunto de «unidades» concebível ele próprio como uma unidade – a «sociedade portuguesa» (Um composto por várias unidades), a «cidade de Lisboa» (idem), a «arte moderna», etc.



Esquema 2.2.

Ora, porque é o pensamento anti-estatal? Porque *uma situação existe sempre em excesso* (reduzindo tudo a uma *unidade de conta*). Nesse excesso a situação promove uma «armadura» *inaceitavelmente* forte (repressiva e/ou corrupta, por um lado, *inconsistente*, por outro lado) para agrupar as suas unidades numa *unidade maior*. A situação, não o esqueçamos, é uma unidade com várias unidades.

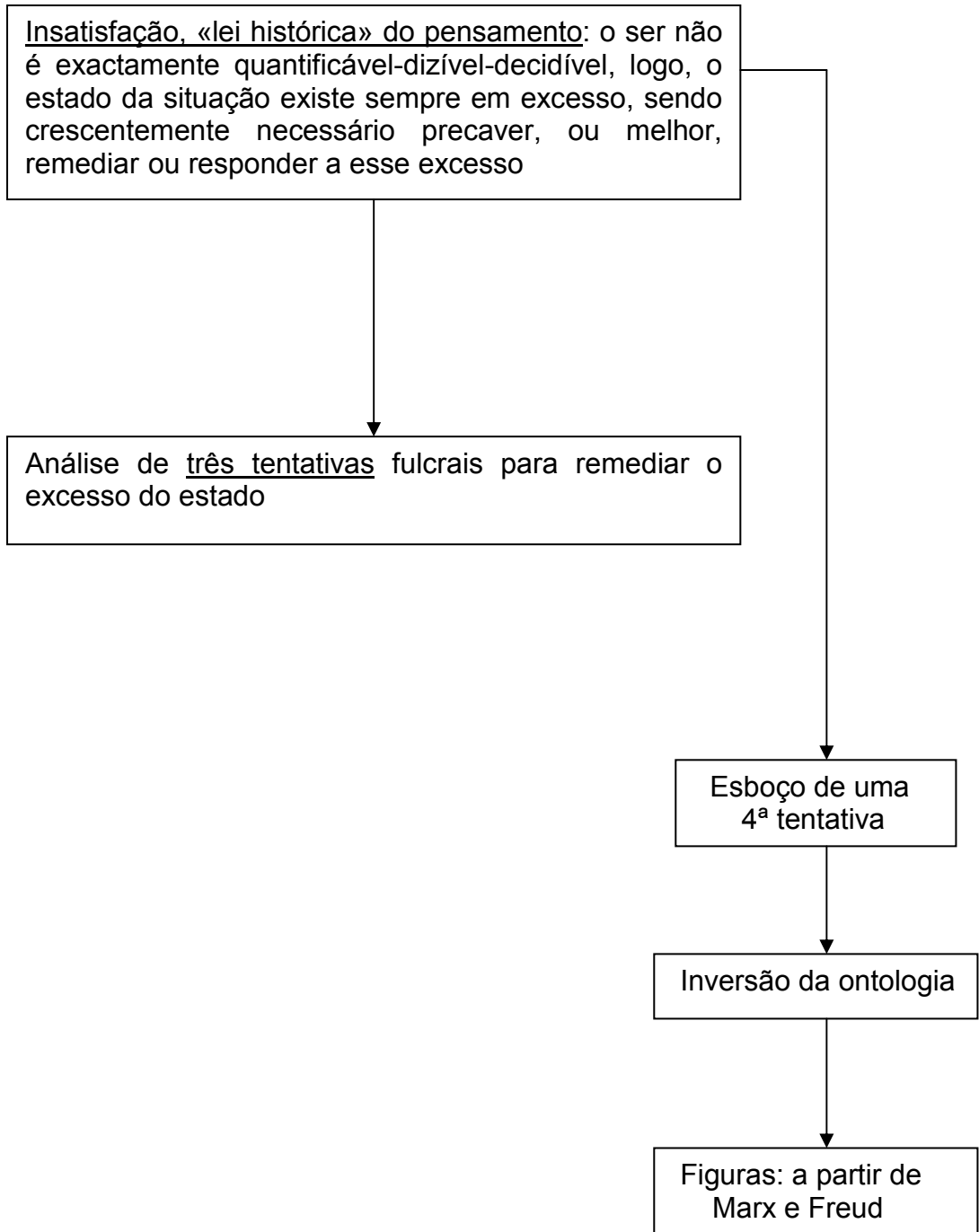
Num ponto importante de *Qu'est-ce que la Philosophie?*, Deleuze-Guattari definem a filosofia como *criação de conceitos*. Nos termos desta *criatividade* (aproximável à «decisão» em Badiou?), o sistema de Badiou, que, a seu modo, é vitalista como o do próprio Deleuze (mas, note-se que a fluidez do conceito deleuziano não interessa a Badiou), irá suscitar-lhes uma análise. Isto apesar da conflitualidade Deleuze *versus* Badiou ser uma hipótese de trabalho pertinente: para Žižek, nomeadamente, que sugere poder-se combater o idealismo multitudinário, subjectivista, anti-edipiano, nomadológico de Deleuze (quando acompanhado por Guattari) com a redução, em Badiou, da ontologia à matemática.³⁹ No Capítulo 6 de *Qu'est-ce que la Philosophie?*, aparece esta interpretação: os corpos e os objectos, ou outras «unidades» de uma situação, estão do lado das *funções*, enquanto o acontecimento pertence ao *conceito* (portanto, algo criado, inventado). Para que as unidades sejam *uma unidade* – para termos a sociedade a funcionar com os seus *sub-conjuntos*: polícia, parlamento, hospitais... – é necessário criar uma estrutura (consideremo-la uma *meta-estrutura*) que duplica, representa, sustém e *configura* a diversidade. É o estado da situação (termo já utilizado), um excesso permanente e inevitável.

Este estado é (também) o Estado e as suas representações ordenando e reordenado, sobrepondo-se excedentariamente às *presenças existentes*, à sociedade, à comunidade e ao *mundo*. O Estado configura/estabelece a «unidade» através de uma acção sempre excessiva; primeira conclusão: o Estado é sinónimo de excesso. Posteriormente, deveremos considerar que é o estado-Estado aquele que configura um terreno performativo que denominaremos «comunicacional», ou tão-somente a comunicação. O passo seguinte é desde já crucial: a arte e o pensamento, nos seus termos, apenas operam com aquilo que a comunicação irá considerar inexistente. A arte e o pensamento são o impossível, simultaneamente, do Estado e da comunicação,

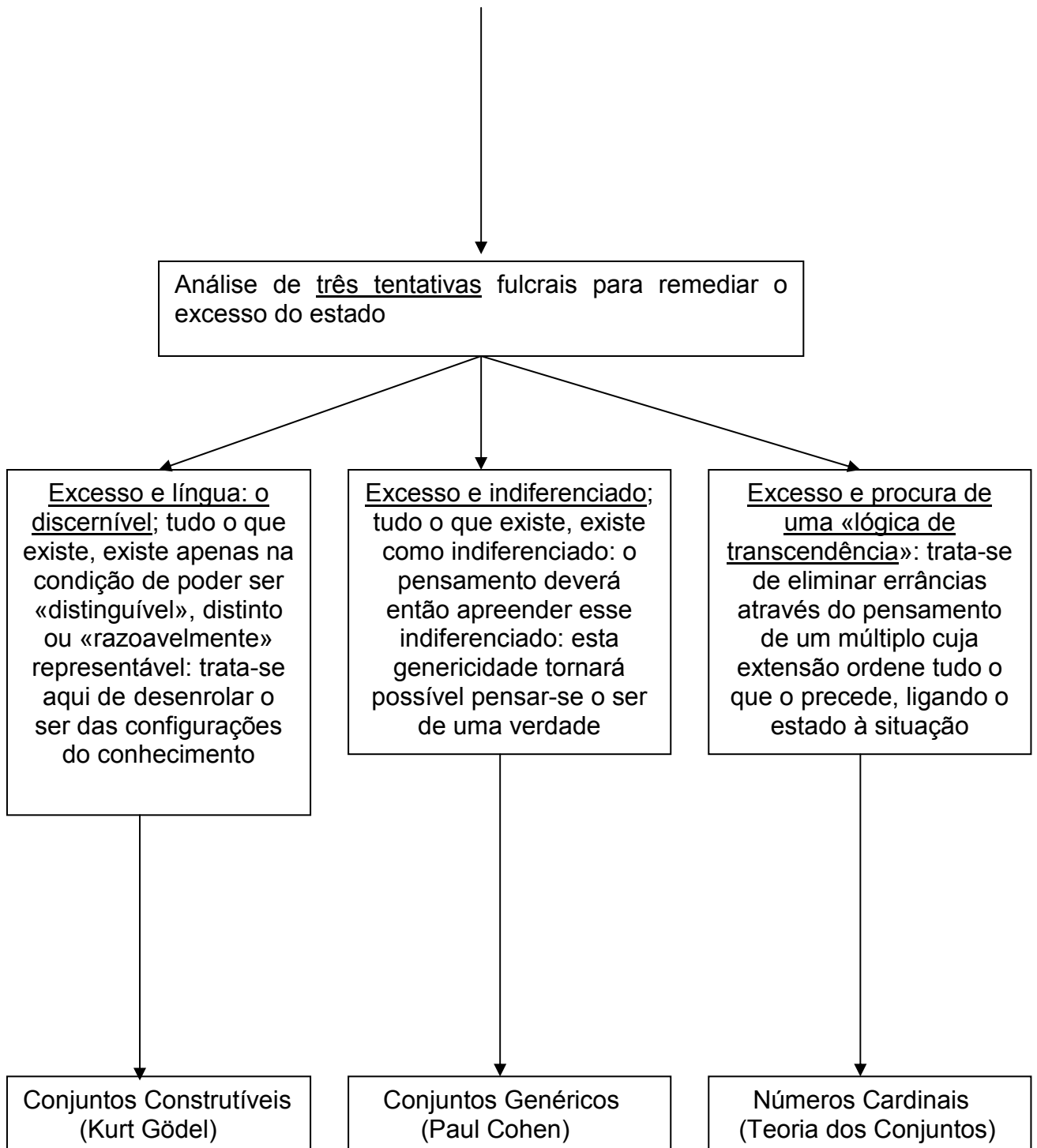
porque a arte interrompe a comunicabilidade necessária para o estado da situação funcionar, digamos, na sua medida perfeita. Não diremos, no entanto, que a arte sabota a comunicação. A arte é, do princípio ao fim, a-intencional. Separa-se da comunicação sem a sabotar. Inventa um mundo sem comunicação e interpretação. Ou melhor, separa a verdade da comunicação. Separa o *conceito da função*.

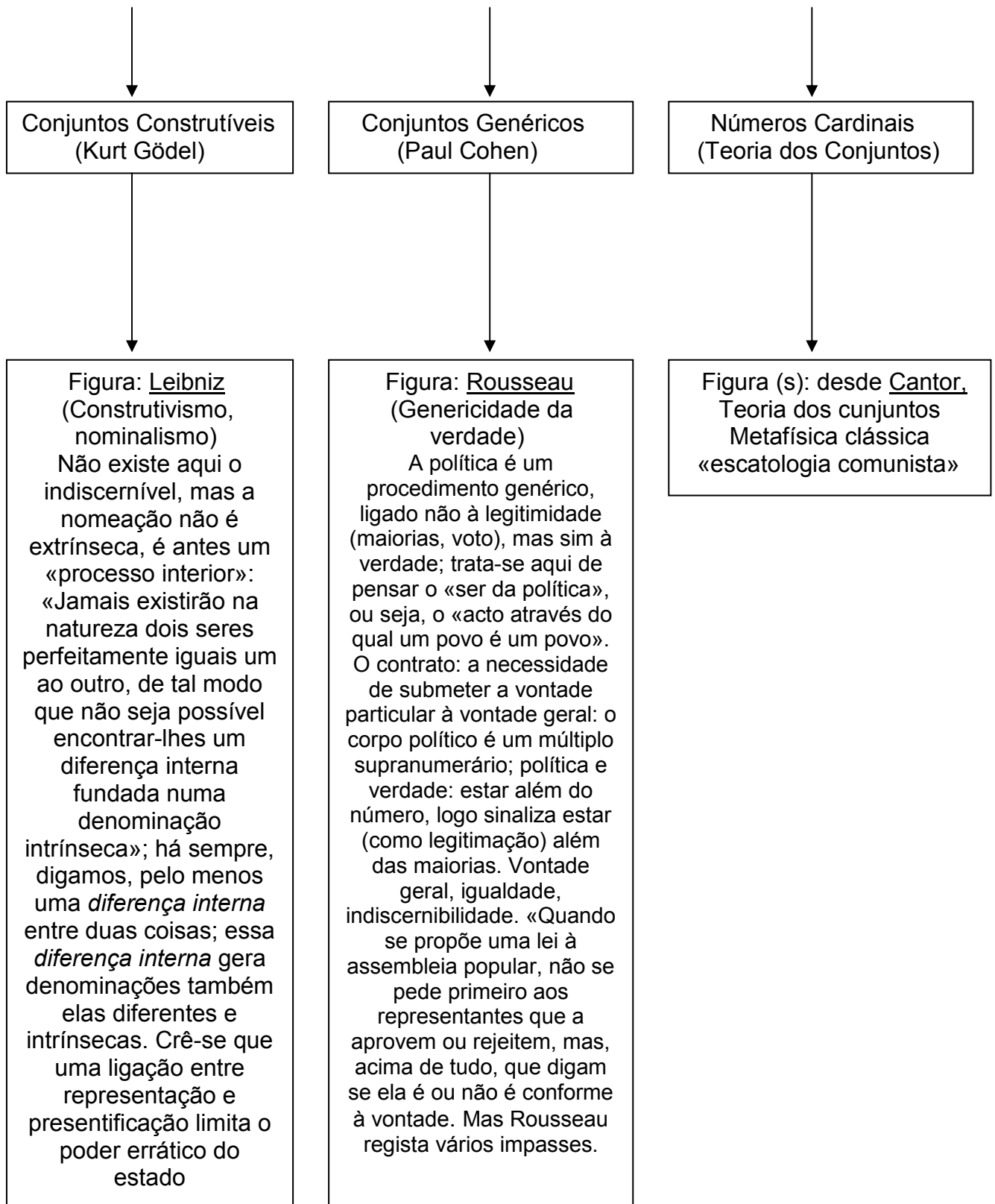
Quanto ao pensamento, este «não é outra coisa senão um desejo de acabar com o excesso exorbitante do estado. (...) O pensamento existe para que termine, mesmo que essa cessação não seja de facto obtida, o desancoramento quantitativo do ser. (...) O pensamento é propriamente aquilo que a des-medida (...) [do Estado] não pode satisfazer».⁴⁰

Testando esta conclusão, e desenvolvendo a teoria dos conjuntos, deduzir-se-á de Badiou que o verdadeiro pensamento, numa das suas múltiplas configurações de resistência, poderá operar em torno do indiferenciado. Recordemo-nos aqui, embora com nuances a clarificar de seguida, do «ser qualquer» de Giorgio Agamben, em *La Comunità che Viene*: «A singularidade liberta-se assim do falso dilema que obriga o conhecimento a escolher entre o carácter infável do indivíduo e a inteligibilidade do universal», lê-se logo no início do livro.⁴¹ «Qualqueridade» que o filósofo italiano vê manifestar-se, por exemplo, também no sentimento amoroso -- o amor «quer a coisa *com todos os seus predicados*» --, tal como o «il y a» da equação «ontologia = matemática» de Badiou, que também conjuga o amor como campo da verdade. Seguidamente, ensaiemos uma convergência entre o «ser qualquer» de Agamben e o valor do indiferenciado e indiscernível em Badiou. A importância da indiferenciação e/ou indiscernibilidade nos pensamentos de emancipação de Agamben e Badiou, pode aqui ser vista convergentemente elaborando um útil eixo de diferenciação em face de três *tentativas teóricas*, estudadas por Badiou, de remediar, precaver (no fundo, legitimar?) o excesso do estado. Avancemos uma conclusão antes mesmo de uma análise mais detalhada deste tópico: para que a indiferenciação funcione como emancipação é decisivo que ela não se estatize. Peter Hallward dirá, com Badiou, que é necessário fazer o percurso de Rousseau a Marx. Expliquemos agora este problema, acompanhando a argumentação com a análise do **esquema 2.3.**, referente ao *destino ontológico e às formas de remediar o excesso do estado*:



Tema: DESTINO ONTOLÓGICO E FORMAS DE
REMEDIAÇÃO DO EXCESSO DO ESTADO (continuação)





Esquema 2.3.

A primeira tentativa de remediar/responder (*parer à*) ao excesso do estado diz-nos que a origem da desmesura reside no *interior* da língua. Donde, a língua tem de ser levada a um uso, digamos, «perfeito» (*langue bien faite*). Trata-se do pensamento construtivista que preconiza dominar a desrazão que, por vezes, se abre no *tecido da língua* (*tissu de la langue*, nos termos de Badiou). Esta primeira tentativa, apoiada num trabalho de *restrição* da língua (*les contraintes de la langue*), «exige que o estado distinga expressamente o que é uma parte legítima da situação ou o contrário, aquilo que, embora na situação vá formando “reagrupamentos”, nela deva permanecer informe e inominável».⁴² No fundo, o estado não considerará todas as unidades passíveis de *contar*.

Movido pela sua inerente metaestrutura, pela sua sabida acção de duplicação (duplicação que é *ordenação*), o estado apenas vai contar com aquilo que toma como «representações razoáveis». Apenas conta o que pode ser destrinchado (separado) através da língua; aquilo que não cabe numa língua «bem feita» não existe – trata-se de seguir, no seio do estado, o princípio leibniziano dos indiscerníveis: não existem duas coisas das quais não seja possível assinalar [pela língua, *o mecanismo nuclear da situação*] as suas diferenças. A língua toma por idêntico aquilo que não consegue separar. De outro modo, como a sua tarefa é a distinção, no seio da língua *em acção*, não pode existir o indiscernível. Trata-se de uma forma ambígua de limitar a desmesura do estado, uma via que, concretamente, pretende reduzir essa excessiva extensão assegurando que é parte da situação somente aquilo que ela pode nomear. Considera-se que a língua está entre a presentificação e a representação, e é essa ligação que faz que o estado não *ultrapasse excessivamente* a situação e as suas partes componentes. Mas o construtivismo e o seu uso da língua relevam-se problemáticos. Porque o poder da língua é extremamente ambíguo: se, por um lado, limita o excesso do estado perante as partes da situação, por outro lado irá permitir-lhe melhor governar o ser reduzido a um «saber», ou seja, o estado fica a poder fixar o «um-múltiplo» da situação a um nome.

Badiou trata deste tema na parte VI de EE dedicada a Leibniz e ao construtivismo, processo que contesta claramente. Há no pensamento de Badiou uma evidente crítica do construtivismo e da sua orientação que

preconiza a inclusão do nominalismo. A figura principal deste programa é Leibniz, mas também dele fazem parte Wittgenstein, a filosofia analítica anglo-americana e Foucault, a quem Badiou critica o desinteresse pelo problema da verdade. O que Badiou contesta no construtivismo, em síntese, é a sua correlação da verdade a uma conformidade com aquilo que é conhecido (na filosofia analítica, como vimos, a proposição não tem outra finalidade que não o estabelecimento dessa correlação), uma correlação entre verdade e normas estabilizadas, ou seja, uma colocação da verdade dentro dos limites do conhecimento; e isto é contrário à natureza da verdade, pois ela é antes um «encontro» com o indecível e o indiscernível. O construtivismo, que se situa do lado da ontologia, é, deve tal reter-se, uma filosofia do *statu quo*. Politicamente apenas pode conduzir ao reformismo moderado ou aos parlamentarismos consensuais («programáticos», «construtivos»).

Poderíamos a partir daqui tentar um desvio que funcionasse como resistência crítica, transformadora *de facto* do excesso do estado? Como? Proponho e subentendo o seguinte: experimente-se a possibilidade de inversão deste mecanismo que liga a língua à negação do indistinguível. Ou melhor, inverta-se o paradigma que faz da língua a decisora do que é ou não é indistinguível (porque esta, como disse, toma sempre por idêntico aquilo que não pode distinguir). Ou seja, passemos a reivindicar singularidades genéricas, que se separam nas suas singularidades, mas não através da língua-nomeação. Tal como entendo este tema, não será antes por aqui que pode passar a conciliação entre a singularidade (que resulta na multiplicidade do ser, ou numa multiplicidade de singularidades) e a genericidade (o Uno da multiplicidade) da verdade?

A segunda tentativa de atenuar ou remediar o excesso do estado parte do princípio contrário: desponta do indiferenciado que cabe primordialmente ao pensamento apreender. Ou seja, se antes se afirmou que o indiscernível não faz parte do campo do estado (porque a língua, que tem como missão distinguir, dele se ocupou em exclusivo, não permitindo outra forma de discernibilidade além da *autorizada pela situação*), aqui, pelo contrário, é o indiscernível que compõe o essencial do campo onde opera o estado, cabendo ao pensamento a tarefa de apreender o múltiplo-semelhante, fazendo com que a representação enumere sem discernir, «do lado dos partidos sem limite, dos

conglomerados fortuitos».⁴³ Enfim, trata-se de considerar que aquilo que representa melhor uma situação não é o que nela *habita* distintivamente, mas antes o que nela se integra evasivamente. Rousseau é a figura convocada para esta segunda tentativa de remediar ou responder ao excesso do estado, e, apesar de ser para Badiou o grande fundador da política revolucionária, o teórico do *contrato* teria falhado na imperiosa desestatização desta genericidade.

A terceira tentativa pretende propor uma «lógica da transcendência» e aí reformular tanto a mera necessidade de captura ou apreensão do indiferenciado em geral quanto a discernibilidade pela língua. Trata-se de afirmar uma potência infinita contra, simultaneamente, a língua e o indiferenciado. Estamos no terreno da metafísica clássica e também na «escatologia comunista» (Badiou). Contudo, há nestas tentativas de remédio do excesso determinados impasses verificáveis na história, ou na história mais recente, para os quais procurarão respostas também as obras de Marx e Freud, transfigurando ou invertendo a própria ontologia (superando pois o limiar do ser que cabe no campo do conhecimento) numa busca do procedimento inapresentável da verdade. Ou seja, trata-se da abertura à irrupção do acontecimento, de uma libertação do medo provocado por uma *desligação* do ser. O ser rompe a esfera do conhecimento (ontologia) e abre-se ao indecível *supranumerário* (o inconsciente, as massas, etc.).

Retomemos a caracterização do excesso do estado. Este excesso, *porquanto* excesso, converte-se em vazio (Badiou e Deleuze-Guattari interpretando-o no livro citado), surgindo daí, do que denominamos *sítio do acontecimento*, algo que escapa ao conhecimento e à previsão. Reflectindo melhor, aquilo que irrompe acaba por ser uma *imprevisibilidade previsível*, porque o corte efectuado é parte do *potencial da situação*. Deste modo, se bem o entendo, o acontecimento não é nem casuístico nem arbitrário, porque está inscrito na situação e num dos seus «pontos» constituintes. Sendo uma inevitabilidade ou um *componente previsível* da situação, distingue-se pela sua auto-reflexividade – o acontecimento contém obviamente elementos da situação e de si mesmo, porquanto é uma «novidade» misturada com elementos «anteriores». Precisando melhor, o acontecimento está *entre o vazio* (de onde irrompe) e *ele-próprio* (auto-reflexivo).⁴⁴ Isto significa que o

acontecimento pertence à situação: opção de Badiou, que estuda também a hipótese contrária – «o acontecimento não pertence à situação».⁴⁵

Detenhamo-nos na primeira hipótese: o acontecimento pertence à situação. Sabemos que ele é um múltiplo composto, por um lado, de elementos do chamado *sítio do acontecimento* (do vazio que ainda pertence à situação, mas *transfigurada*) e, por outro lado, por *ele próprio*; a explicação é deste modo formulada: o acontecimento é um elemento da multiplicidade que ele próprio é, e um elemento da multiplicidade que o instaura desde o início. Fórmula que descreve aquilo que Badiou denomina «ultra-um» do acontecimento: este *conta por um duas vezes*: ele está dentro e fora da situação. O acontecimento é aquilo que lhe é próprio, intrínseco ou *interior* e o que é também na total imprevisibilidade que instaura desde o lugar de eclosão; ele é «ultra-um» porque é ele próprio que separa o vazio de si mesmo. Por outras palavras, temos a multiplicidade de factos inéditos que irrompem na situação – estes factos não são «nada» sem a «orientação» do acontecimento de que eles são testemunho. Para Badiou isso significa que aquilo que nos revela que o acontecimento não é o vazio puro é ele próprio: o acontecimento separa-se do vazio do seu sítio através do «um» que ele próprio é enquanto acontecimento. É ainda ele próprio mais a fidelidade que instaura, a fidelidade dos que, por conseguinte, decidem segui-lo. No acontecimento, há uma multiplicidade e um vazio, e, repita-se, é sempre do vazio que emerge o – desconhecido – do acontecimento.

2.7. Acontecimento: fragmento da situação, fragmento dele próprio

Analisámos a definição de situação. Agora, retornemos ao acontecimento, seguindo a Meditação 23 de EE.⁴⁶ Se uma situação é aquilo que existe e tem como alicerce a repetição ou a confirmação (por isso uma verdade baseada na correspondência entre uma proposição e um facto *real* é uma verdade situacionalista), o acontecimento emerge como ruptura nova e indiscernível na situação, inacessível ao conhecimento (que se liga à repetição). Note-se que esta inacessibilidade não faz do acontecimento uma entidade metafísica ou transcendente – o acontecimento, no seu sítio de irrupção, é inicialmente

indiscernível da situação ou na situação. Inicialmente, portanto, ele em nada se distingue da repetição que caracteriza a existência de uma situação (por isso é que ele só pode suscitar uma adesão/fidelidade injustificada). Mas, diga-se que embora transfigure totalmente uma situação/repetição, ou melhor, mesmo que tenha consequências no espaço alargado da situação, portanto, além do seu *sítio*, o acontecimento não desponta na situação inteira, ele é sempre uma irrupção num ponto da situação e é a esse ponto que, sem equívocos se chamará, sítio do acontecimento (*site événementiel*). Por outro lado, o acontecimento opõe-se ao facto, por nunca ser natural ou neutro. Vimos em Preâmbulo, contudo, que o par acontecimento-verdade pode ser considerado natural, mas é de uma naturalidade peculiar que se trata, relacionada com a inevitabilidade dessa ruptura efémera que se processa na situação. Diversamente, a naturalidade sem inevitabilidade e a neutralidade (ou, por outras palavras, a *repetição*) são, com efeito, propriedades dos factos. Estes, como o ser, são pertença da situação. A naturalidade sem inevitabilidade, os factos, dizem-nos que não existem acontecimentos naturais, mas sim *situações naturais*.

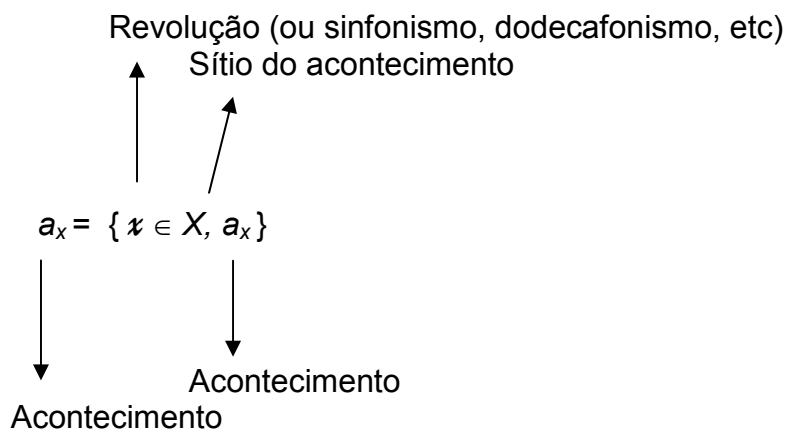
O acontecimento não confirma (antes pelo contrário) nem o facto nem a situação: estes são corpos neutros que o acontecimento transfigura. Por isso todo o acontecimento é singularizável numa determinada situação histórica. Como o acontecimento, apesar de transfigurar toda uma situação não eclode em toda a situação que transfigura, vimo-lo, diz-se que ele é localizável na situação e está entre a situação (que transfigura, mas dela provém) e ele-próprio, ou seja está entre a situação e aquilo que de novo institui.

A fórmula do acontecimento (*matema*) é a seguinte:

$$a_x = \{ x \in X, a_x \}$$

Em que X é o sítio do acontecimento, a_x é o próprio acontecimento e x todos os múltiplos que podem constituir um acontecimento. Ora, se o acontecimento está entre o seu sítio *na situação* [X], e ele-próprio [a_x], temos de criar uma fórmula genérica para todos os acontecimentos [x]. De outro modo, o

acontecimento [a_x] produz uma multiplicidade-una [x] que pertence à situação [X] e ao acontecimento [a_x]. Vejamos um exemplo de uma multiplicidade-una evenemental (*un-multiple*): a Revolução Francesa. Une-se no sintagma «Revolução Francesa» tudo o que aconteceu em França [X , sítio do acontecimento] entre 1789 e 1794. Esta multiplicidade-una em concreto [x] pertence [\in] ao seu sítio-situação [X] e ao acontecimento em sentido genérico [a_x]. Temos:



Ou então, simplificando:

$$a_x = \{ a_x \in X, a_x \}$$

Foi desse mesmo vazio evenemental irreductível à explicação e ao conhecimento que, por exemplo, emergiram as revoluções (francesa, russa, chinesa, etc.). Assim, continuando, se não fosse essa emersão ter origem num vazio puro sem explicação, anteveríamos que a ordem existente, *prevenida* da eclosão da transformação em curso, tê-la-ia impedido. Isso é-nos claro. Mas esse vazio é apenas um *sítio* de onde «algo» emerge, ou seja, não é ele próprio «o» ou «um» acontecimento. E nem o acontecimento pode ser definido só por ele próprio. Simplificando: uma revolução é uma ruptura numa dada sociedade (que é «Um») e temporalidade. Ela revela a natureza dessa sociedade (no caso da Revolução Francesa, o acontecimento revela o rosto da opressão e a derrota da opressão, se quisermos). Separado o acontecimento do seu contexto, ele tornar-se-ia uma «palavra» ou uma *figura teórica*. O

acontecimento só o é quando sopesado em si e *nesse corpo* que altera. Por isso se diz que o acontecimento se coloca entre o vazio e ele-próprio. E no vazio ou na *orla fundadora desse vazio* está o seu *sítio*.⁴⁷

Se retomarmos agora a distinção que Badiou opera entre «inclusão» e «pertença», partindo da teoria dos conjuntos (onde há um enunciado que afirma: um termo pode pertencer a um conjunto e nele não estar incluído, porque nem tudo o que dele faz parte está nele incluído), diremos que o acontecimento *pertence* à situação, mas nela não está *incluído*. Um acontecimento é uma inaugurada sequência imprevisível, logo infinita. Portanto, não pode estar incluído na situação; proponho a seguinte leitura: o acontecimento «Schoenberg» despoletou a fidelidade, digamos, dos sujeitos Anton Webern e Alban Berg. Como explicarei, só uma escolha-decisão de Webern e Berg, num determinado momento, era fiel ao acontecimento «Schoenberg»; essa escolha era, portanto, finita. Mas, o que se poderia fazer com essa escolha era, ou é, ilimitado. Por isso, creio, o acontecimento «Schoenberg» *pertence* à situação «música na segunda década do século XX», mas nem todos os seus contornos estão incluídos nessa situação. Há, no acontecimento, *pertença* sem *inclusão*. Mas uma *pertença* indecidível. Concluindo, se se pode pertencer sem estar incluído, tal significa que a «inclusão» excede a «pertença».

2.8. Acontecimentos exemplares: a irrupção da verdade

O acontecimento revela uma verdade desmantelando a situação. A Revolução Francesa é a revelação da verdade do Antigo Regime. É a consequência directa da transformação do poder do Antigo Regime, ou da forma como ele era exercido, num *excesso vazio*. Destruindo-o, ao mesmo tempo a revolução revela a *verdadeira face* do excesso desse exercício. Revelando ainda a *face oculta* dos excluídos. Concretamente, a corrupção e a repressão agenciadas pela aristocracia tornaram-se ineficazes (absolutamente *inconsistentes*) para suster a verdade – sempre ilegal e revolucionária. A revolução começa por ser, neste sentido, uma incontida rejeição de uma forma de vida imposta; rejeição essa que emerge do vazio dessa imposição. Usando um tópico anterior,

diremos que a revolução pertence mas não está incluída nessa imposição. Transcende-a, porque a «inclusão» excede a «pertença».

Quanto ao sujeito da verdade – S. Paulo, Saint-Just, Robespierre, Lenine – ele mantém-se fiel às consequências imprevisíveis do acontecimento. Ligando a verdade ao acontecimento *na situação*, Badiou opõe-se à indeterminação desconstrutivista, considerando-a sofística. Diremos que partilhará temas com Derrida (a consideração de que só o múltiplo é pós-teológico, nomeadamente), mas nunca a *localização* da verdade (diferida em Derrida, ou não admitida por este como uma «irrupção»).

Da verdade derivará a oposição à opinião deste modo desdobrada: verdade *versus* opinião, política *como pensamento versus* filosofia política (pois Badiou não aceita que se retire o pensamento à política para o confiar à filosofia), ou, se quisermos, Lenine e «paixão do real» *versus* Hannah Arendt e primado do juízo, que não é mais do que a paralisia na circularidade viciosa da opinião (ou da «comunicação»), ou paralisia da opinião-comentário como mero número. Sobre isso, sempre foi Badiou definitivo:

A política não será pensável senão quando liberta da tirania do número, seja ele o número de eleitores ou o de manifestantes e grevistas.

(...)

O regime corrente daquilo que se apresenta como reflexão política é tipicamente o comentário eleitoral. Ora, nem o comentário nem as eleições podem ser as vias de acesso à essência da política.

O comentário é o murmúrio da impotência, o próprio da democracia inactiva, ou seja, do jornalismo.⁴⁸

Resumindo, obteremos esquematicamente esta ordenação:

múltiplo puro → situação → estado da situação/excesso da situação → conversão do excesso em vazio/vazio da situação → sítio do acontecimento → acontecimento → verdade → sujeito da verdade/fidelidade às consequências do acontecimento.

Esquema 2.4.

2.9. Escolha singular e infinito (ou o Mal enquanto *ataque* à infinitude inominável da verdade)

(Ver esquemas 2.5 e 2.6., de início.) Vimos que Badiou considera a fidelidade (porque é esta que, na presença da multiplicidade, designa o que pertence ou depende do acontecimento) concretamente ao acontecimento intempestivo e acima de tudo inelutavelmente *incompreendido*, um dos critérios da verdade: *a verdade decide-se sempre pela fidelidade*. Este elo indissociável entre fidelidade e verdade convoca obrigatoriamente, como se percebe facilmente, a presença de um sujeito. A fidelidade à verdade só pode ser obra de um sujeito. Fidelidade ao acontecimento é a fidelidade à emergência de uma verdade; diz-se, por isso mesmo, que a fidelidade é *um quase-estado pós-acontecimento*⁴⁹ – ela está entre o acontecimento e o sujeito; ou seja, emana e é exibida pelo sujeito *no* acontecimento.

Através da inscrição da verdade *no* acontecimento, que a define *sem margens*, Badiou transporta-a para um plano de universalidade *sem nome*, e sem, numa primeira instância, sentido, o que sinaliza uma decisiva ultrapassagem do juízo, da interpretação, da opinião e da explicação. A universalidade da verdade advém de uma sua caracterização como genericidade. A verdade é a inevitável ruptura no centro da situação no preciso momento em que a sua inconsistência se torna vazio. Aliás, situação e *statu quo* (ou uma *eternidade* de impossível preservação) são uma e a mesma coisa. Como tal, e porque emergindo de um acontecimento, do qual depende e ela

mesma efectiva, a verdade não é apreensível, localizável ou justificável através de qualquer instrumento reflexivo ou crítico.

Tema: SER → ACONTECIMENTO

MÚLTIPLO PURO → SITUAÇÃO → ESTADO DA SITUAÇÃO
(O puramente dado, sem simbolização e estrutura, sem «UM» / «UNS»)
(Conta-por-um, começamos a estruturar a simbolização; simbolizar é reduplicar; 1º passo para o excesso-estado da situação)
(Estado-estado; na passagem da situação ao seu estado, cria-se sempre uma estrutura excessiva)

→ CONVERSÃO DO EXCESSO EM VAZIO → VAZIO →
(Ou processo dialéctico excesso-vazio: 1) o excesso advém de uma organização – toda a organização é excessiva deste modo: a representação sobrepõe-se à apresentação; 2) mas o excesso também é superado – e é responsável ou causa disso – por aquilo que lhe escapa: quando a apresentação se sobrepõe à representação)

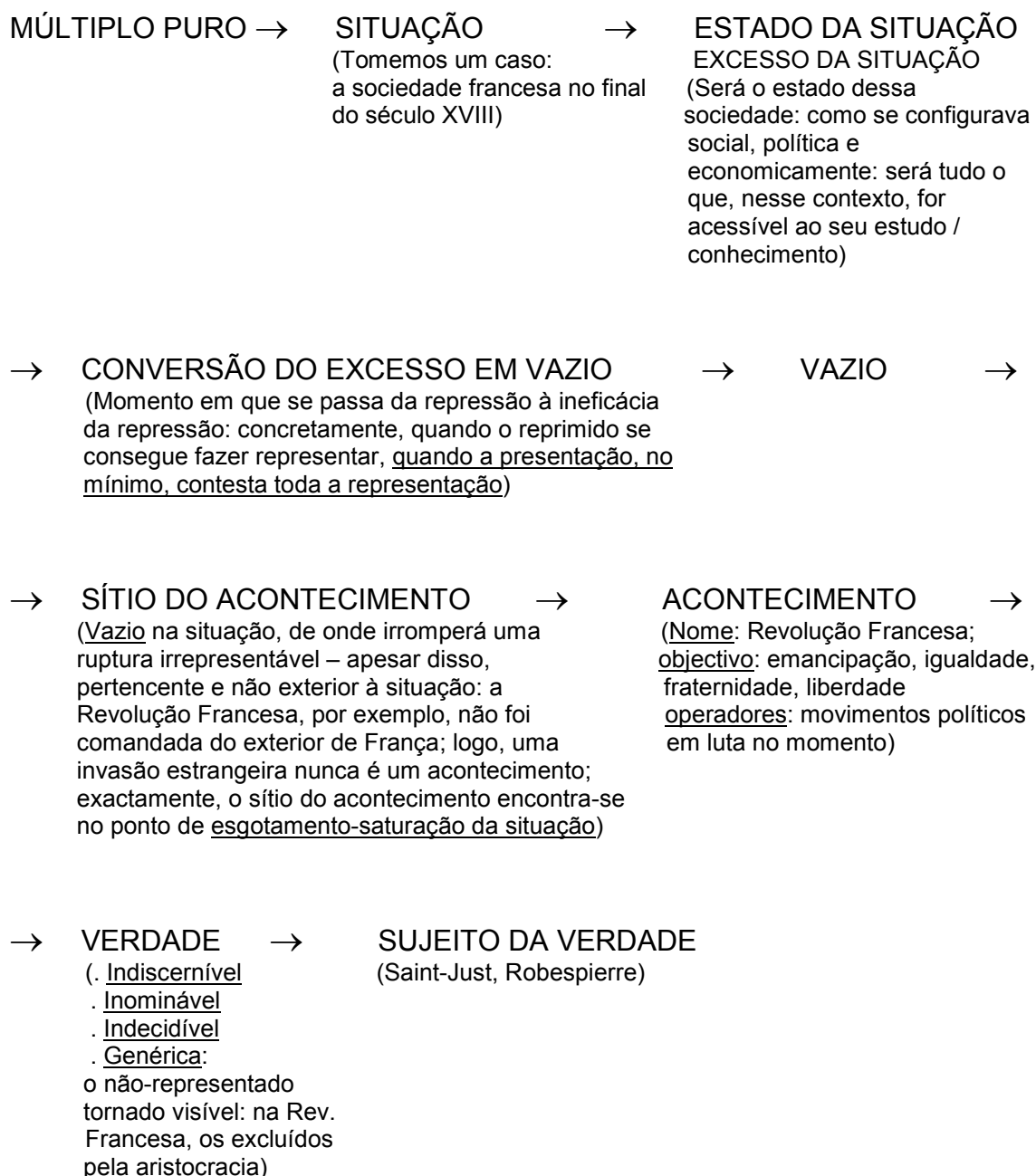
→ SÍTIO DO ACONTECIMENTO → ACONTECIMENTO →
(É sempre oriundo do «interior» da situação)
(Constituído por: nome, objectivo, operador, sujeito)

→ VERDADE → SUJEITO DA VERDADE

Esquema 2.5.

Considerando que estas caracterizações da verdade aparecem aqui, num primeiro andamento como que negativamente – inapreensibilidade, injustificabilidade, recusa de localização, proveniência e explicação, entre outras hipóteses (**esquema. 2.7.**) – para alcançar a sua positividade teremos de chegar a esta simultaneidade: a positividade da verdade é equivalente à sua irrupção como negação (da situação); uma negação que, contudo, *afirma* (uma nova configuração). A verdade destrói uma ordem para construir outro mundo através de uma simples proclamação, a qual decorre de uma inadiável decisão no «vazio do acontecimento».

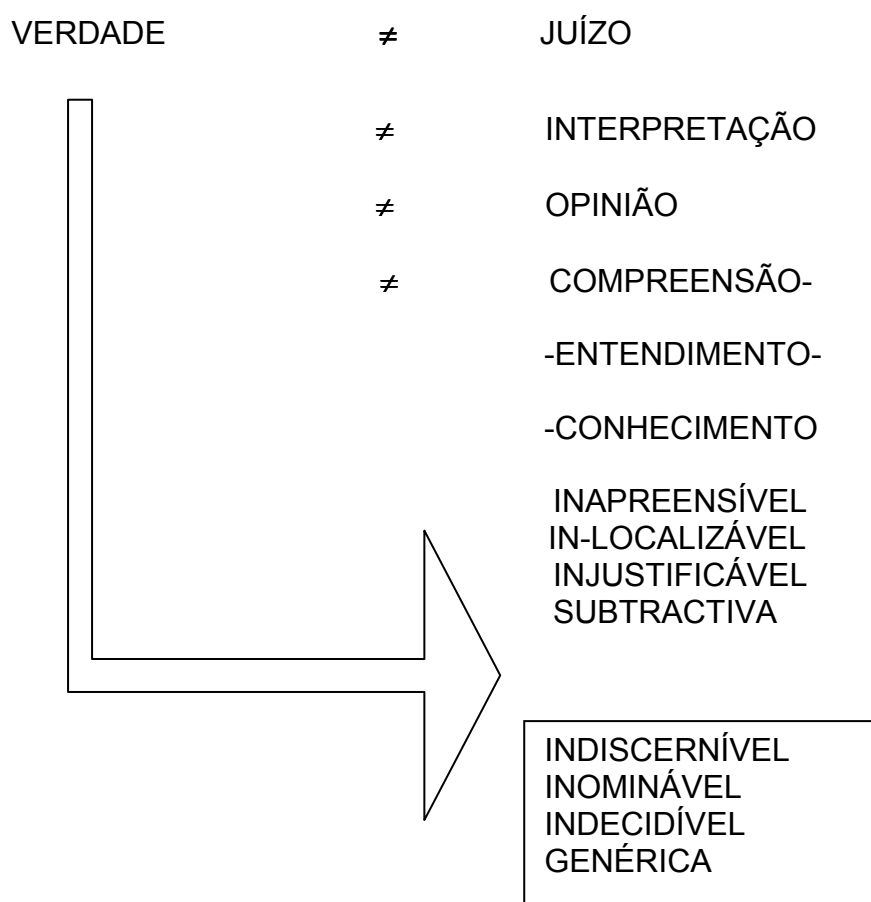
Tema: SER → ACONTECIMENTO
(Exemplo)



Esquema 2.6.

A verdade liga-se à prescrição, à decisão e à proclamação sem condições e interesses particulares, ou seja, da fidelidade à verdade não resulta nenhum benefício ou proveito; no pólo oposto, poderemos enunciar que o conhecimento (que reina e explica a situação) se liga à comunicação, à transmissão e à repetição. Assim se explicita uma definidora equivalência: conhecimento = repetição.

Tema: VERDADE



Esquema 2.7.

Ficámos a conhecer aquilo a que a verdade impede o acesso ou rejeita. Será apenas uma definição pela negativa? Seja como for, não nos satisfará. Por isso passemos a uma primeira hipótese, contudo rápida, de definição *positiva* da verdade: ela é uma abertura imprevista, uma *ferida* e ruptura no corpo do real:

a verdade é uma aparição que reescreve a lógica do mundo (ou as «lógicas do mundo», citando um próximo título de Badiou).

Toda a filosofia moderna, sobretudo desde Heidegger, reescreve a noção de verdade, retirando-a das esferas úteis como as do juízo, da mimese (da imitação e relacionalidade) ou da adequação (**ver esquema P.6.**).

Badiou, por seu lado, radicaliza esta tarefa, afastando-a igualmente do juízo e prosseguindo com uma recusa da proposição, reinscrevendo a verdade na forma de um processo intempestivamente aberto *no real* (daí a recusa da verdade proposicional). Dado importantíssimo: trata-se de um *processo do real* – um facto ou uma decisão-proclamação (S. Paulo proclama a ressurreição de Cristo e funda daí uma religião, um novo *partido*, insuspeitado até então) – e desse modo a verdade se submete ao pensamento; isto significa que «para que um processo de verdade comece algo tem de acontecer».⁵⁰ Este «acontecer» é um suplemento casual incalculável, por isso se coloca no exterior daquilo que se apreende ou conhece com as ferramentas que encadeiam *aquilo que é*, ou seja, a repetição que estabiliza qualquer configuração. O acontecimento interrompe essa cadeia de repetições que corporaliza o excesso do estado. Com as ferramentas disponíveis ao estado e à situação, e em geral com o conhecimento estabelecido, não é possível alcançar nem discriminar sequer aquilo que inaugura uma sequência de acontecimentos. Nesta incerteza restam-nos três atitudes: em primeiro lugar, apostar; depois, proclamar; por fim, fidelizar(mo-nos). Uma aposta, sempre imotivada e desconhecadora das suas consequências, uma decisão e uma proclamação, actos desencadeados por um sujeito. Deste modo aparentemente primitivo («cru», sem dúvida): «isto aconteceu, algo aconteceu e eu não posso calcular nem demonstrar o quê, mas a isso serei fiel» (**esquema 2.7.**)⁵¹

Nada regula esta opção e este impulso de fidelidade, porquanto ele é uma escolha pura e *sem conceito*: momento indefensável, e uma constante indiscernibilidade entre *pelo menos* dois termos (ou *dois tempos*, se quisermos). Ou indiscernibilidade pura e simples, como veremos. Esta eleição de um acontecimento, ou a nomeação de um «acontecimento», não é suportada por nenhuma circunstância objectiva; por isso, e também porque a formação-existência da linguagem não pode aqui activar nenhum apoio,

dizemos que o sujeito da verdade é um aspirante do indiscernível e do inominável. Mais, este sujeito está sempre desaparecido entre (dois) indiscerníveis e aí, nesse lugar irreconhecível, realiza as suas escolhas. Esta «escolha pura» testemunha a indiscernibilidade do acontecimento no *seu* momento: na sequência, o «antes» e o «depois» do acontecimento não se distinguem. São tempos e termos indiscerníveis que despoletam uma aspiração sem forma, portanto, um desejo que é também predisposição.

Tal como apresentado, Badiou refere-se habitualmente, no contexto dos acontecimentos artísticos, a Ésquilo e à invenção do teatro trágico. Neste caso, também deparamos com algo que não poderia ser nomeado no *sítio* e instante «primeiro»; quer dizer, apenas pudemos nomear ou sistematizar a «invenção do teatro trágico» quando concluímos que, num determinado momento e com Sófocles, se edificava um universo começado por Ésquilo. Assim, no começo «Ésquilo» (ou no acontecimento «Ésquilo»), não poderíamos certificar-nos que estava a despontar o acontecimento «teatro trágico». Antes de Ésquilo o teatro trágico era totalmente indiscernível. Sófocles é, posteriormente, o mais importante dos sujeitos fiéis ao acontecimento «Ésquilo».

O passo seguinte já o divisámos: cada elemento do subconjunto instalado pelo acontecimento, cada elemento da infinitude de possibilidades do «novo» acontecimento sinaliza algo, representando-o através da sua proclamação (repito, decorrente de uma escolha chamada *eventamental*); por outro lado, acompanhemos este tópico atentamente, a finalização daquilo que representa este edifício prescritivo, a totalização do seu uso, significado e implicação, apenas pode ser antecipada *ficcionalmente* e nunca *realmente*. Nunca sabemos tudo aquilo que um acontecimento abre. Se forçarmos *realmente* esse «tudo», conduziremos essa *totalização* (ou a decisão inicial que a tudo se quer aplicar) ao *totalitarismo*. A dimensão de totalização do acontecimento não é totalitária, mas, como o acontecimento não se enfeuda na particularidade (nem pessoal, nem temporal), necessita de uma *totalização ficcionada*. Que denominarei «forçamento» ou «forçar», *forçage* em Badiou e *forcing* (termo usado nas traduções inglesas).

Vejamos. Em qualquer situação, para a eclosão do acontecimento-verdade há, conseqüentemente, uma aposta inicial indiscernível, sabemo-lo. Esta aposta apenas trabalha a plenitude (*eventamental*) das suas possibilidades

quando ficciona a conclusão daquilo que abriu. Por exemplo, Galileu dirá que toda a natureza *pode* ser traduzida e transmitir-se por meio da linguagem matemática (e di-lo sem o demonstrar – consideramos que ele ficcionou, obviamente, esse alargamento, pois não verteu as fórmulas matemáticas em *toda a realidade*), do mesmo modo o amante dirá ao seu par: «eu sempre te amarei!» (enunciado inverificável no instante da proclamação).

Resumindo, a escolha fiel é finita, mas o seu *potencial* é infinito e antecipável *como ficção* dessa infinitude; isto é virtual/ficcional e, ao mesmo tempo, instintivo – mas basta pensar na proclamação do amante para perceber que é imperioso. Não pode deixar de ser forçado (em ficção, repita-se), sentido, evidenciado, dito como *luz* extrema. Tal não implica o conseqüente fechamento nem a consecução da proclamação. Impor esse fechamento conclusivo é a definição de totalitarismo (o «sempre te amarei» do amante não é uma lei que vigore «fora» do amor, não é uma *lei social*, nem é a lei particular, ou qualquer outra, desse amor): mas mesmo nos totalitarismos, e em todas as situações totalitárias (da política à estética), há pontos inomináveis que resistem à *realização* plena do fechamento à *nomeação total*. A cada ponto de resistência inominável chama Badiou o «próprio do próprio».

A este, ao «próprio do próprio», já não acede o conhecimento, mas antes o pensamento. Ao «próprio do próprio» (inominável) também se chama *o real da verdade*. Argumento e conceito subsequente: a ética é aquilo que impede o acesso ilimitado ou o desmantelamento deste ponto. Isto é, a ética é a contenção do desejo de onipotência da verdade. E a própria verdade se desconhece então a si mesma na sua globalidade, não porque assim tem de ser preconcebidamente e apenas porque a ética o estipula, mas antes porque *nomear tudo* é nomear a qualquer preço, ultrapassando o sentido e o propósito do *nome*. Conclusão: *o nome a qualquer preço não é o nome de nada*.

Voltando ao início desta reflexão em torno da definição *pela negativa* da verdade (**esquema 2.7., de novo**), realizaremos porque é que «negar» é primordial: porque não se pode dar um nome – uma positividade, se se quiser – a tudo; de uma forma mais radical, não se pode forçar o «próprio do próprio» a obedecer ao nome. A ética diz que é preciso travar esta dinâmica perigosa, que é um desejo vertiginoso e «interior» da própria verdade, é preciso travar a tentação da nomeação absoluta. Aportamos a outro tópico: Badiou conclui que

o Mal é imanente à verdade, o Mal não existe no exterior da verdade. *O Mal é a verdade ilimitada desrespeitando o inominável*, forçando uma nomeação onde ela não é de modo algum possível. Eis-nos numa finalização praticamente circular: a verdade é a fonte de onde emerge a sua própria destruição. Mas regressemos ao início da eclosão da verdade *na situação*.

2.10. Democracia e excepção

A verdade de uma situação, como vimos, é revelada no acontecimento, na indiscernibilidade do (*seu*) acontecimento, e por via dessa eclosão desde o vazio sem nome a verdade da situação não reside nos seus elementos mais claros nem no real imediatamente definido: *o novo é indiscernível, desconhecido*. Noutra registo, mas na mesma recusa do *claramente próximo*, dir-se-á que a ligação da verdade ao acontecimento supõe que alguém a pode alcançar sem a entender, e que tal só é possível num processo de ruptura com o imediato, ou imediatamente percebido e explicado. Dirá Badiou, com Lacan, que é importante chegar ou alcançar uma verdade, mais do que compreendê-la. Existe uma verdade, continuando com Lacan, quando o não-integrado e o não-ser (indefensável, injustificado e indefinido) emergem imparavelmente. Esta incontida explosão do não-integrado é o outro nome do acontecimento. É o «encontro» de que fala ainda Lacan; é o que proporciona o acesso ao real: daí o *statement*, «todo o acesso ao real é da ordem do encontro».

A verdade depende de um acontecimento (isso que *ocorre e não sei o que é*), e sustenta-se como uma construção. É uma construção em cada instante porque não é algo em *regime de permanência*; não é fácil de a localizar e não está onde se pensa; em primeiro lugar, *não existe: emerge*. Quer dizer, não se está em «estado de verdade», porque ela habita a efemeridade do acontecimento (verdade = encontro = emergência do não-integrado *sem particularidade temporal*). A verdade é uma construção desconhecida; logo, é um trabalho de subtracção: é uma construção que se subtrai aos *interesses* que estruturam e constituem o real imediato. Como não é percebida imediatamente, a verdade é subtractiva à objectividade, a verdade subtrai-se

ao *possível*: é o que adiante chamarei, a propósito da leitura crítica do objecto de arte, de *interpretável sem interpretação* – o próprio objecto enquanto alteridade permanente ou alteridade de si mesmo.

Retomemos a fidelidade ao acontecimento. Como a verdade não é garantida *a priori*, e apenas acontece *por vezes*, a sua permanência (e possibilidade) depende da proclamação militante de um sujeito fiel à mutação incerta, sem consequências inteligíveis, da inconsistência da situação. Como veremos, este «encontro» surge em quatro planos que representam os quatro palcos do condicionamento da filosofia: política, amor, ciência e arte, a que vão corresponder os seguintes gestos-ocorrências: revolução, paixão, invenção e criação.

A libertação do não-integrado no acontecimento torna parcialmente visível o não-representado, revela portanto o invisível da situação. E é sempre nesta zona de invisibilidade – o conceito determinante desta investigação -- que se encontra a verdade. Que está além do visível quando é indiscernível. Mas também é visível, porque aparece. E é precisamente sobre o *aparecer da verdade* o último trabalho substancial de Alain Badiou.⁵²

Consideraremos a democracia como uma tripla redução: por um lado, privilegia um «acto de estado» (o voto) ao acto político, partilhando este último com a emergência da verdade as características estudadas de genericidade, indiscernibilidade, indecidibilidade, inominabilidade; em segundo lugar, é função da democracia transformar a vida nos usos e finitude dos usos dos corpos; por último, a redução estende-se à linguagem: esta não é mais do que um instrumento jurídico que garante a pseudo-liberalidade dos múltiplos usos dos corpos.

Entretanto, existe muito para além do que divisamos com as democracias (tudo o que é importante e *acontecimento*), e o último livro de Alain Badiou, o citado *Logiques des Mondes: L'Être et l'Événement 2* [LM, doravante neste capítulo], trabalha o aparecimento desse «além das democracias» na forma de uma excepção ao que confirmamos existente, precisamente porque o «aparecer» é uma ocorrência excepcional; trata-se, presentemente, de construir uma lógica do aparecimento dos vários mundos do acontecimento, estando este não só além das democracias, como do conhecimento (explicação, justificação).

Vejam os que isto significa, e como, de novo, vamos encontrar um programa que, antevendo a exceção na estética e na política, é a consolidação da recusa das democracias humanitárias e das suas regras que Badiou denominará o «materialismo democrático». Este «materialismo» está de tal modo incrustado na nossa vida contemporânea que se torna uma inevitabilidade isenta de crítica e reflexão, a democracia é a própria existência, uma espécie de «fim da história» para lá da qual tudo é «intolerante», «autoritário», «totalitário», etc. Ou seja, a democracia e os seus valores («correctos», o multiculturalismo, a obsessão da saúde através de dietas e da meditação oriental de *shopping center*, a segurança, o jovem empresário ecologista, o respeito pela diferença, a tolerância e o pluralismo, o Outro, o Corpo, a construção social e linguística do sujeito e a consequente parafrenia teórica pós-estruturalista) estão de tal modo implantados que a sua «superioridade» e veracidade se impõem como as únicas formas de vida.

Por isso a primeira pergunta de LM é esta: quando pensamos de modo imediato, incondicional e espontâneo, em que pensamos presentemente? De outro modo: em que é que eu penso quando nada me escrutina? Em que é que eu acredito naturalmente? Considerando a força dos factos conhecidos, no contexto da pragmática da expansão dos mercados e do comércio, dos corpos satisfeitos com a sua via de prazer-sofrimento-finitude, considerando a valorização do outro, da tolerância, da ecologia e das multiculturalidades aliadas a infinitos jogos de linguagem (da desconstrução à garantia jurídica destas «liberdades»), considerando tudo isto uma frase se impõe para definir o «materialismo democrático»: «Não há senão corpos e linguagens», o que resume a ligação entre a moda «ética» da finitude com a moda das linguagens «infinitamente» plurais e democráticas.

Objectivo: a exclusão da verdade. Ironizava Žižek numa conferência recente (cito de memória): já ninguém diz, «Amo-te!», diz-se antes: *nas presentes circunstâncias psicossociológicas, considerando a representação subjectiva condicionada, a construção das identidades e os protocolos de linguagem, creio poder dizer que te amo*. O indivíduo forjado pelo mundo contemporâneo da democracia e do mercado já não consegue reconhecer a existência de nada mais além do corpo e da sua garantia jurídica linguística (ou jogos de linguagem).

Numa segunda instância, se nada mais existe do que corpo e respectiva garantia linguística, necessariamente «plural», há que proteger os corpos com leis, e é essa a garantia jurídica que confere primazia à linguagem; daí nasce a retórica dos «direitos humanos» enquanto protecção humanista dos corpos vivos, a biopolítica e a bioética. Logo, o «materialismo democrático» é um «materialismo biológico».

A articulação corpo-linguagem é o eixo de um biomaterialismo que se subdivide indefinidamente, julgando desterritorializar-se (e desterritorializar-nos) em múltiplas formas de «minoritarismos» confundidos com novas formas de resistências ou vivências «alternativas», radicalizando dogmas como os do «pluralismo», «tolerância», «diferença», etc. A igualdade jurídica desta pseudo-diversidade completa a equivalência existência=indivíduo=corpos. Estes «minoritarismos» são a forma das subespécies resultantes destas infinitas combinações aparentarem o seu reconhecimento. Que, no entanto, não é mais do que jurídico: «comunidades e culturas, todas as cores e todos os pigmentos, religiões e sacerdócios, usos e costumes, sexualidades díspares, intimidades públicas e publicidade das intimidades: tudo e todos merecem ser reconhecidos pela lei».⁵³ Badiou, em *S. Paul: La Fondation de l'Universalisme*, diz-nos que se cria assim uma semelhança de uma não-equivalência extremamente útil ao desenvolvimento de novos e insuspeitos mercados: ecologia e meditação, *new age*, artigos que respeitem a biodiversidade e agricultura biológica, etc, etc. Esta igualdade jurídica no seio da aparente não-equivalência torna-se lei universal e a única «boa-escolha» que as democracias desejam e autorizam: apenas se pode escolher se for a «escolha certa». Como escreve Žižek:

não será o mesmo que se passa com a alternativa que hoje nos propõem entre «democracia» e «fundamentalismo»? Entre estes dois termos, não é de facto impossível optar pelo fundamentalismo? O que é problemático nesta escolha que nos é imposta pela ideologia dominante não é o «fundamentalismo», mas a própria democracia (...).⁵⁴

Convém entretanto sublinhar que o maior aliado do materialismo democrático «minoritarista» é o pensamento pós-colonial e um correlativo novo racismo

«multiculturalista»: esta é a nova ideologia do capitalismo avançado, como Žižek⁵⁵ e Badiou vêm demonstrando.

Vejamos agora o programa ideológico (uma ideologia de moda fácil) de um livro como *Location of Culture* (1994) de Homi Bhabha,⁵⁶ protagonista do pós-colonialismo e interlocutor da alta finança de Davos: começa-se por sugerir a necessidade de superar antigas subjectividades porque já não nos enquadrámos em molduras estáveis de classe e género, considerando que nas fronteiras dos espaços identitários se geram constantes processos de «negociação», inesperadas «narrações» (vernaculares e eruditas) e «ambivalências». Para Bhabha, a construção cultural é performativa e as diferenciações negoceiam espaços intersticiais (*in-between spaces*), territórios de contingência, numa argumentação que julga que toda a conflitualidade cultural, política ou social se resolve numa «boa negociação» ou «tradução». Recusando semelhante postura, Peter Sloterdijk diz que Habermas, o pensador dos consensos, está convencido que os conflitos se resolvem através de uma boa e simples conversa de café (na «acção comunicativa»). O pós-colonialismo é, por tudo isto, o pensamento do impasse, e sustenta algo como isto: sugere indirectamente ao escravo que para experimentar a esperança da emancipação deve permanecer escravo e esperar por um *milagre linguístico*.

Como vemos, este é o materialismo democrático, um biomaterialismo fundado na dualidade corpo e linguagem. A este materialismo recusa Badiou opor qualquer forma de idealismo (mesmo que oriundo do pensamento libertário). Por isso cunha a sua lógica confrontacional na *dialéctica materialista*.⁵⁷ Vejamos a definição proposta. A dialéctica materialista prescreve um terceiro termo – e Badiou cita Hegel – que nos conduza além da lei que protege os corpos e as suas variantes, um termo simultaneamente somado ao corpo, à linguagem e à sua eventual combinação: liminarmente, a excepção aos pólos biomaterialistas é a verdade, daí o enunciado fundamental de LM: «não há senão corpos e linguagens excepto que há verdades».

Analisámos a ligação da verdade ao acontecimento (um mecanismo complexo que permite divisar acontecimentos artísticos, políticos e científicos que transformam inelutavelmente a vida, ou encontros amorosos que transformam igualmente o par envolvido), ou seja, vimos que *a verdade é o que*

acontece. Acontecendo, *aparecendo na forma dos seus mundos*, torna-se evidência empírica. Esclareçamos esta evidência.

Comparada com o corpo, a verdade é um «corpo incorpóreo», e, no seio da linguagem, será como que um enunciado «desprovido de sentido». Como um acontecimento emerge de uma situação de forma indiscernível (considerando a adesão de um sujeito, o qual se aproxima da verdade sem a entender e sem cálculos interessados), obtemos desta caracterização o fundo «vazio» da verdade. O acontecimento, numa situação, irrompe pois do vazio (porque não o posso prever nem identificar de imediato como tal) gerando uma sequência de pontos indecíveis que se interligam para eventualmente estabilizar outra futura situação. O acontecimento, enquanto *ocorrência na situação*, transporta certamente elementos da *sua* situação, não é um «nada» porquanto existe entre a situação, que supera, e o novo indiscernível que lança (ele-próprio). Não o prevejo, não o explico e não determino o seu desfecho.

Esta dinâmica enforma o carácter incorpóreo da verdade, acontecimento-verdade que nunca é um suplemento nem complemento do binómio corpo-linguagem, porque instaura uma infinitude genérica incondicionada. Neste sentido, a verdade diz-nos que pode existir aquilo que não existe: isto é, a excepção – *il y a ce qu'il n'y a pas*.

Descartes é um dos autores que Badiou cita perseguindo a separação entre verdade e «substância». No parágrafo 48 dos *Principes de la Philosophie*,⁵⁸ é proposta a oposição entre coisa-existência e verdade-pensamento. Descartes explica a diferença entre *não existir* e *existir no pensamento sem substância*. Este último é o plano da verdade, por isso diremos que a sua evidência empírica ocorre no pensamento enquanto existência lógica, *intensidade* e subjectividade pura. Tão forte que adquire uma exterioridade à coisa comprovada ou comprovável. Vejamos exemplos proporcionados pelo autor do *Discours de la Méthode*: há verdade-pensamento quando dizemos que uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo, quando dizemos que uma coisa que foi de facto feita não pôde não ter sido feita, quando sabemos que aquele que pensa, porque pensa, não pode deixar de se considerar existente (o cogito), resumindo, da ordem das verdades e não das coisas.

Badiou apoia-se em Descartes noutra tese central: é certo que a verdade não pode ser nomeada, mas tal não é problemático, porque embora *sem nome*

não deixamos de reconhecer uma verdade quando a encontramos – o que entronca no tema da fidelidade do sujeito àquilo que não compreende: *algo acontece, não entendo o que acontece, mas a isso sou fiel*.

Depois de separar a verdade da existência substancial do materialismo democrático, Badiou vai reclamar um regresso à metafísica, à pura filosofia, opondo verdade e opinião (seguindo Platão, por exemplo no *Teeteto* ou na *República*) pois a verdade reivindica consequências ilimitadas. Exemplificando, poderia dizer que um processo revolucionário pode ser travado, mas a sua evolução não pode ser adivinhada. Quem trava o processo (mostrando-se infiel ao acontecimento, dirá Badiou) fá-lo por si, por aquilo que ajuíza e porque tem poder para tal, e nunca por ter antevisto os passos de uma sequência imprevisível. Mas mesmo que alguém se julgue dotado do dom de *adivinhação* do resultado de um processo, tal não sinaliza que tenha efectuado uma sua leitura correcta ou eficaz. Badiou cita Sylvain Lazarus: «uma sequência política deve ser identificada e pensada a partir de si própria, como singularidade homogénea, e não a partir da natureza heterogénea do seu futuro empírico».⁵⁹

Sequentemente, irá Badiou recensear as duas linhas de pensamento mais marcantes na oposição a este orgulho inumano da verdade: a fenomenologia e Heidegger (com sua ênfase na finitude e recusa da metafísica) e a tradição analítica (Russell, Wittgenstein, sublinhando a necessidade da conformidade aos «factos» nos enunciados de verdade). E antes de concluir concordando com Mao Tse-Tung, descreverá, noutra plano, duas escolas especificamente francesas que se opuseram à modéstia da finitude, dos «limites» e «direitos»: o idealismo matemático (de Cavailles a Althusser), e o vitalismo antiplatonista de Canguilhem, Foucault e Deleuze. Só depois chegaremos a Mao. Embora reconhecendo os contributos de Deleuze ou Althusser (e a este chama mesmo de «mestre»), Badiou preferirá o líder chinês (*pourquoi pas?*, questiona) e o *statement*: «chegaremos ao conhecimento de tudo aquilo que desconhecíamos anteriormente».

Completar *L'Être et l'Événement* é um dos objectivos de *Logiques des Mondes*. Depois do ser-puro e da activação abstracta das verdades, trabalha-se agora no ser-aí e no aparecer das verdades e dos seus *mundos*. Resumindo, *L'Être et l'Événement 1* tratou do *ser* da verdade, para *Logiques des Mondes: L'Être et l'Événement 2* tratar do seu *aparecer*. De outro modo: é

uma das essências do ser fazer com que aconteçam os mundos em que a sua verdade se manifesta. Nas palavras do próprio: «Disse que a existência das exceções (ou das verdades) ao “é assim” simples dos corpos e das linguagens toma para mim a forma de uma primeira evidência. A teoria que organiza LM examina a constituição, através de mundos singulares, do aparecimento das verdades e portanto daquilo que funda a evidência da sua existência».⁶⁰

Vimos que a fidelidade ao par acontecimento-verdade (nos quatro procedimentos: arte, ciência, amor e política) supera as formas de vida existentes sem recurso à compreensão-conhecimento da parte do sujeito. Quando fiel ao acontecimento, ao sujeito não lhe interessa qualquer particularidade, nem outros indivíduos concretos ou comunidades com identidades específicas, como não lhe interessa o materialismo democrático nas suas variantes de modéstia da finitude, do «trabalho de equipa», da ética, equilíbrio, pragmatismo, ponderação, «respeito pelo outro», etc.

Terminemos este ponto com dois axiomas decisivos que clarificam a oposição entre materialismo democrático e dialéctica materialista (a proposta de Badiou): «A universalidade das verdades apoia-se em formas subjectivas que não podem ser nem individuais nem comunitárias». «Portanto, pertença de uma verdade, o sujeito subtrai-se à comunidade e destrói toda a individuação».⁶¹

2.11. A Situação filosófica

Retomemos uma questão já apresentada: se apenas há verdades amorosas – realizadas pelo par amoroso, isto é, por dois sujeitos iguais e sem particularidade, que não se fundem no «um» nem acarretam um «dois» como resultado da soma de «um+um» --, científicas, políticas e artísticas, e não há «verdades filosóficas», qual é então a tarefa da filosofia? Chamo uma outra vez a atenção para este tema apenas para o relacionar com a definição seguinte, a de situação filosófica.

Como não produz verdades, à filosofia cabe-lhe analisar o que os quatro campos da verdade partilham: seja, os seus regimes de possibilidade.

Dizer que *a verdade é a prova dela mesma* significa que ela é veiculada pelo discurso de cada um dos seus campos, e aí o discurso filosófico nada certifica. Assim, a política é ela própria, e sempre, um pensamento. Daqui parte a contestação de Badiou àquilo que inventámos sob o nome de «filosofia política». Enfim, deparamos com uma certa conclusão *extrema*: ou a política é um pensamento ou não merecerá o nome de «política». Mas um pensamento não existe para se pensar a si mesmo. Aí intervém a filosofia: pensando a compossibilidade, a filosofia é *um pensamento que pensa o pensamento* (já veiculado pelos quatro procedimentos genéricos da verdade).

Vejamos um exemplo, dentre vários possíveis, para compreendermos a tarefa da filosofia, e antes de lançarmos o conceito de situação filosófica. Pensemos na matemática. Há a matemática enquanto área do saber com o seu estatuto e definição genérica no corpo das ciências; e há a matemática enquanto prática, a produção de teoremas, fórmulas, etc. Que relação existe entre estes dois planos, entre a definição e o estatuto de um saber e a sua prática concreta? É a tarefa por excelência da filosofia: pensar a verdade em função das verdades, averiguar a partilha de verdade entre as verdades. Pensar o pensamento *interno* às verdades.

A realidade imediata é o que conhecemos como o mundo do sentido, do descritível, do justificável e do particular, a nossa *abjection contemporaine*: trata-se das «diferenças e distinções dominantes, dos privilégios e preconceitos herdados, da proliferação dos apelos à identidade étnica coordenados somente por mecanismos de mercado e justificados por uma “ética” negativa cinicamente formulada na forma dos direitos humanos e das políticas humanitárias. (...) um mundo de interesses específicos, juízos relativos e medidos calculismos». ⁶² A filosofia não produz verdade/verdades mas pertence aos quatro procedimentos genéricos da verdade. Logo, subtrai-se do mundo particular. Concretamente, sempre condicionada pela verdade, vai a filosofia subtrair-se, igualmente de quatro maneiras, desse (nosso) mundo: através de uma operação indecível (a verdade não é uma garantia permanente, é antes algo que acontece *by chance*); indiscernível (a verdade é ilimitada nas suas formas); genérica (o ser da verdade não pertence ao conhecimento); e inominável (o bem supremo não tem nomes nem é legislável).

Num texto recente, retirado de um seminário apresentado em finais de 2003 em Buenos Aires,⁶³ estabelece o autor uma importante relação entre a tarefa da filosofia e a situação filosófica, como que *por natureza* dependentes uma da outra ao ponto de podermos afirmar que a tarefa da filosofia é o reconhecimento e o estudo das situações filosóficas (ou que uma situação filosófica é uma *verdade em acção*). Das que se analisarão, veremos que uma sinaliza a *necessidade imperiosa* de escolher/decidir sem conciliações no momento em que tal é mais necessário e não nos deixa outra saída (um momento estratégico, de certo modo); outra situação descreve a inevitabilidade da distância em relação ao poder de quem é definitivamente livre e, por isso, nada teme -- não ouve ordens, não reconhece a força; a terceira situação fala do amor como irrupção do acontecimento-verdade.

A filosofia, como disse, pensa a compossibilidade das verdades ou as ligações entre as quatro modalidades da verdade na situação, sendo todas e cada uma gestos inqualificáveis de ruptura irreductível (inclusive à própria ideia de «ruptura»). Esta é a tarefa da filosofia, *prescrita* por quatro condições que lhe são exteriores (mas *interiores à verdade*). Badiou, entretanto, complexifica esta definição com outro conceito: a situação filosófica. Partindo do autor, diremos ser possível estabelecer um paralelo ou, no mínimo, uma aproximação entre a situação filosófica e o acontecimento, porque em qualquer situação filosófica há uma ruptura indecidível, uma «não-comunicação» trágica (referência à morte de Arquimedes, no exemplo que se segue), uma inconciliação absoluta entre pelo menos dois termos da situação, em que um deles não é mais do que o guardião da situação (da perpetuação do mundo). Neste sentido, o guardião da situação não permite que alguém ou alguma coisa dele se distancie: não se limita a aplicar a força, mas tem de ver, digamos, o «que faz» quem dele se afasta, livre e sem medo, fixando/retratando nesse afastamento o *verdadeiro poder do Poder* para depois o afrontar: trata-se, por exemplo, do princípio das revoltas e dos movimentos de resistência (desde o maoísmo à resistência timorense).

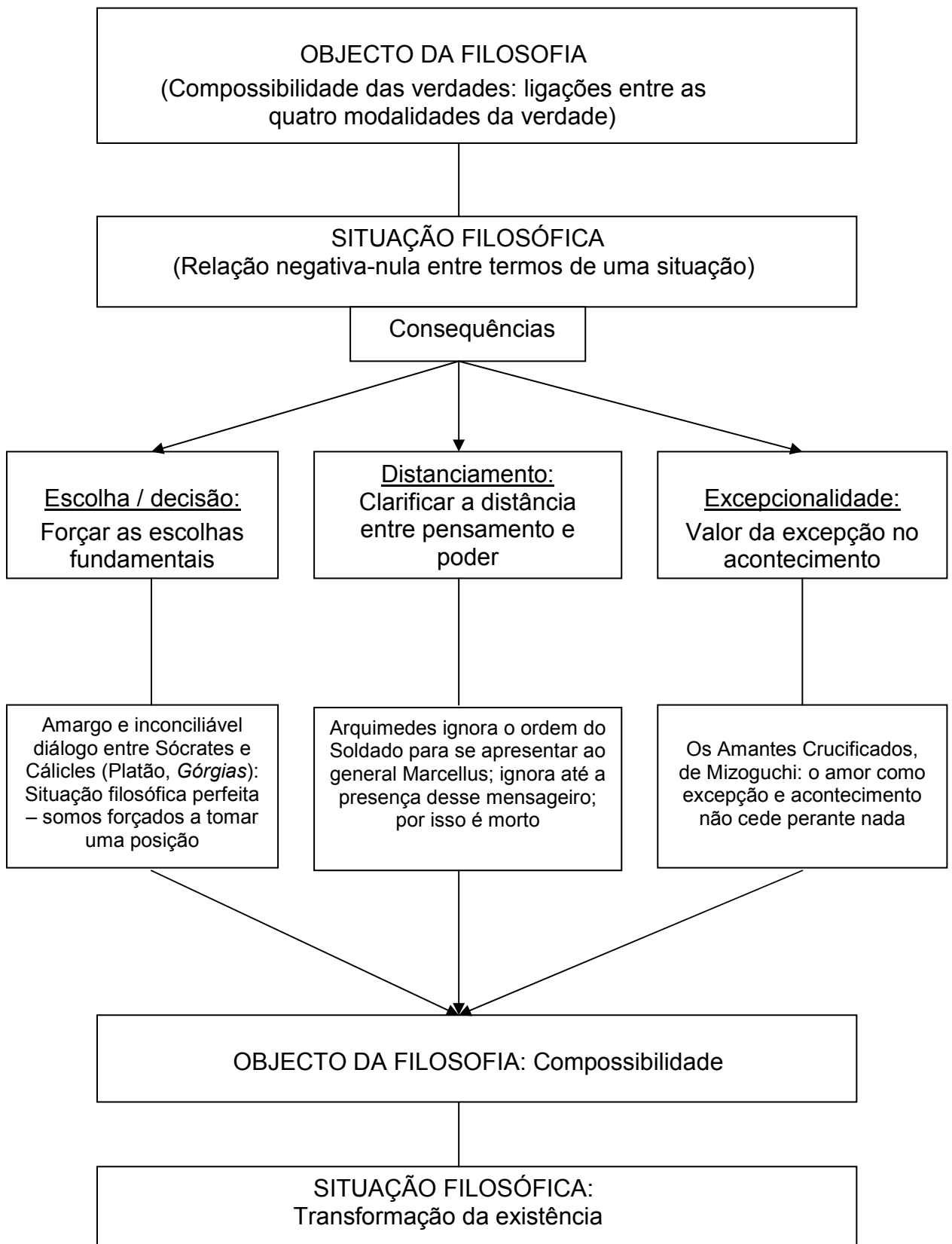
Mas, voltemos atrás. Não devemos confundir acontecimento com situação filosófica, pois esta releva de algo que pode ser examinado pelo filósofo (distanciação e recusa da comunicação como estratégias de verdade), enquanto o acontecimento é precisamente o que não pode ser examinado.

Nenhuma análise compreensiva o sustenta: somos-lhe ou não fiéis, e é tudo. Passemos agora à definição de situação filosófica: dizemos que «uma situação é filosófica quando impõe [ou quando estamos perante] uma relação e confronto de termos, os quais, em geral e segundo a opinião corrente, não admitem nenhum tipo de aproximação. Uma situação filosófica é um embate. Um embate entre termos essencialmente estranhos um ao outro». ⁶⁴

Quando analisámos o processo do acontecimento-verdade, vimos como – recordemo-nos de Ésquilo e de Sófocles – nada, no instante de *decisão* sobre o acontecimento, nada nos informava, *aí*, da importância da sua novidade, nem qual o seu impacto. Uma situação filosófica pode ter num acontecimento uma sua *componente*, não porque deste modo o acontecimento possa ser explicado, mas apenas porque por esse meio a situação filosófica nos mostra, através do acontecimento que exhibe como seu *componente*, a inconciliação que é inerente a ambos. Neste seminário de Buenos Aires, Badiou dá-nos três exemplos de situações filosóficas; começemos pela evidência (*evenemental*) do último caso: a relação amorosa fatalmente punida no filme de Mizoguchi, *Os Amantes Crucificados*. O filme mostra-nos, genialmente, que mesmo sabendo do seu inevitável suplício os amantes, porquanto amantes, nunca chegaram a temer a morte (**ver esquema 2.8.**).

Estamos perante uma situação filosófica, porque «encontramos aí uma prova definitiva do incomensurável da relação sem relação». Expliquemo-nos: «entre o acontecimento do amor, a perturbação da existência, e as regras vulgares da vida, as leis da cidade e as leis do casamento, não há nenhuma medida comum. O que nos diz então a filosofia? Vai dizer-nos: “é preciso pensar no acontecimento”. É preciso pensar na excepção. É preciso saber o que temos a dizer sobre o que não é vulgar. É preciso pensar na transformação da vida». ⁶⁵

Esta situação filosófica transporta a tarefa da filosofia: faz-nos reflectir sobre a excepção. Através das outras situações filosóficas compreenderemos a necessidade das decisões, ou a importância da distanciação em relação ao



Esquema 2.8.

poder. Mas uma situação filosófica também pode ser, de outra maneira, um *acontecimento em potência*, ou pode estar envolvido numa situação filosófica um protagonista de acontecimentos.

Passemos ao segundo exemplo, seguindo o **esquema 2.8.**: a morte de Arquimedes. Arquimedes tinha o hábito de desenhar problemas e figuras geométricas na areia; um dia está junto ao mar e surge um soldado que exige que Arquimedes se apresente de imediato ao general Marcellus. O soldado insiste na ordem e Arquimedes repetidas vezes o manda esperar mais um pouco para poder terminar um problema. Repetem-se os mandos, continua Arquimedes em reflexão, e, por fim, o impaciente soldado-mensageiro mata Arquimedes. Trata-se de uma situação filosófica tragicamente desfechando uma inconciliação. Não gerou propriamente um acontecimento, apesar de protagonizada por um produtor de acontecimentos, Arquimedes, matemático, cientista.

Noutra situação filosófica, assistindo a um diálogo igualmente inconciliável (como o do *Górgias* no exemplo de Badiou), somos forçados a tomar partido; não se trata também de um acontecimento, apesar da decisão ser um dos seus motores determinantes. Assim, o acontecimento pode ser parte da situação filosófica sem que esta explique o acontecimento. Embora não o explique, a situação filosófica testemunha sempre a sua distância e excepcionalidade.

O acontecimento ilumina transformações sociais profundas (a Revolução Francesa, a Revolução de Outubro, etc.) como marca insubstituível da emancipação. Ilumina a irrupção da paixão amorosa, a ruptura criativa e a invenção científica. Noutra formulação: apenas do vazio do acontecimento pode provir a «criação de mundos», porque esse vazio é o sinal da destruição de uma inconsistência vigente que se pretende perpétua.

(Ver na página seguinte o esquema síntese 2.9. em torno dos tipos de verdade abordados: eventuais e situacionistas.)

ESQUEMA / SÍNTESE Relações / Oposições	
VERDADES EVENTAMENTAIS	VERDADES SITUACIONALISTAS
A verdade é indiferente à situação	A verdade efectua uma relação de adequação à situação
Acontecimento	Facto-linguagem
Sujeito	Facto
Verdade = Acontecimento	Verdade = Natureza = Situação
Indiscernibilidade	Ser = Conhecimento = Facto
Inominabilidade	Coerência
Generiricidade	Utilidade
Indecidibilidade	Deflação da noção de verdade
Inacessível ao conhecimento	Possui lei interna e coerente
Injustificabilidade	Necessidade
Subtractividade	Descritibilidade
Inapreensibilidade	Observabilidade
In / localizável	Presença
A verdade eventamental começa: -- Indiscernivelmente -- No vazio -- Fideliza o Sujeito	A verdade natural <i>naturalizada</i> partilha três tópicos da noção aristotélica de natureza: -- Elemento primeiro -- Geração (origem clara) -- Crescimento (movimento coerente)
A verdade irrompe da situação para a transformar	A verdade confirma a situação

Esquema 2.9.