

O
R
A
L
I
S
M
O
φ

ESTRUTURALISTA

D
O
I
N
T
R
I
N
S
E
C
O

D
O
I
M
A
N
E
N
T
E

D
O
I
N
A
T
O



Norman R. Madarasz

No livro *O Realismo estruturalista: do intrínseco, do imanente e do inato*, Norman Roland Madarasz argumenta em favor da reativação, em filosofia, do método de análise estrutural. Nas versões ortodoxas da história da filosofia na França no século XX, a representação do período posterior a 1968 tende a representar um caso quase inédito: após ter transformado os resquícios da filosofia moderna nas ciências humanas e sociais, o estruturalismo teria subsequentemente se apagado, os seus modelos linguísticos e lógicos tendo sido substituídos no decorrer dos anos 1970 por outros provenientes da arte, da literatura e da psicanálise, antes de se fundirem nas configurações dos “pós”. Madarasz argumenta que, ao contrário do apagamento alegado, o estruturalismo teria se tornado apenas indiscernível, e isto devido à nova configuração do conceito estrutural de sujeito, apresentado como veículo da multiplicidade irreduzível. O estruturalismo não é e nunca foi um determinismo radical, e ainda menos um nominalismo ou relativismo que adotaria uma postura anticientífica. Através do estruturalismo se pensa sobremaneira a relação entre a filosofia e uma modelização radical da ciência como criação de novas teorias que são tantas figuras do *sujeito*. Madarasz ainda defende que os dois maiores sistemas estruturais da atualidade se distinguem e se aproximam ao recusar esta identificação: o sistema filosófico de Alain Badiou, com sua ontologia intrínseca e imanente, e a teoria da faculdade da linguagem de Noam Chomsky, com sua biolinguística inatista. Assim, defende-se que o estruturalismo configura o principal modelo de análise para uma teoria do sujeito que não é nem fenomenológico-existencial, nem totalizante, mas genérica, gerativa e, por ser a teoria do sujeito da alteridade irreduzível, *indiscernível*.



O REALISMO ESTRUTURALISTA



Série

Filosofia & Interdisciplinaridade

Comitê Editorial da

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

Norman Roland Madarasz

O REALISMO ESTRUTURALISTA:

*DO INTRÍNSECO,
DO IMANENTE E
DO INATO*

ϕ editora fi

Direção editorial: Agemir Bavaresco

Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni

Arte de capa: Frans Krajcberg

1) Mangue Vermelho de Nova Viçosa (madeira corroída pelo terredo e carvão sobre placa) / Data: 1990

2) Sem título (escultura em madeira policromada) / Data 1980

A regra ortográfica usada foi prerrogativa do autor.



Todos os livros publicados pela
Editora Fi estão sob os direitos da
Creative Commons 4.0

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 61

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MADARASZ, Norman Roland.

O realismo estruturalista: do intrínseco, do imanente e do inato. [recurso eletrônico]
/ Norman Roland Madarasz. -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.

461 p.

ISBN - 978-85-5696-086-3

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

1. Estruturalismo. 2. Realismo. 3. Hermenêutica. 4. Fenomenologia. I. Título.
II. Série.

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

A realização deste livro beneficiou da excepcional estrutura de pesquisa e de ensino do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, e em um segundo momento do Programa de Pós-Graduação em Letras da mesma instituição. A ressaltar especialmente são os meus seminários de pós-graduação em Sistema e Estrutura e em Topics in Neurophilosophy, o último compartilhado com meu colega, Nythamar de Oliveira. Os dois seminários ofereceram experiências de troca muito diferentes. O primeiro conjunto de seminários se deparou com o desafio crescente a empurrar os conhecimentos e a pesquisa sobre filosofia francesa estruturalista para os tempos atuais, assim e especialmente para tratar do pensamento vivo dos meus professores e mestres, Alain Badiou e Jacques Rancière, e falecidos, Michel Foucault, Jacques Derrida e Gilles Deleuze. Obrigado a meus alunos da primeira hora, a Vanessa, o Richer, Robaina, Jozivan, Charles, Felipe, Adriano, Evandro e mais recentemente a Gabriela, o Oscar, Émerson, Leonardo, a Olga Nancy, Bruna, o Camilo e Elton. O segundo seminário ofereceu um contexto feroso, de confronto e de provocação rigorosa e crítica, para apresentar e desenvolver as ideias neurofilosóficas de D. Dennett, J.-P. Changeux, Andrea Moro, os Churchlands, R. Milikan, J. Fodor e R. Jackendoff em linhas que convergiram todas no programa biolinguístico de Noam Chomsky e seus colaboradores. Agradeço ao meu colega Nythamar de Oliveira, tal como ao Dr. Fabrício Pontin, à Dra. Stéphane Dias e à

Professora Dra. Cinara L. Nahra para ter mantido altíssimo o nível das expectativas.

Devo um imenso abraço empresarial a Lucas Margoni, articulador e editor da Editora Fi (Porto Alegre). Se a doutrina do empreendedorismo for realmente capaz de uma projeção universalista, o Lucas a incarna.

Alguns capítulos deste livro foram esboçados em apresentações públicas proferidas em universidades cariocas durante a vigência da Bolsa de Professor Visitante Estrangeiro da Capes em 2005 e 2006. Foi esta bolsa que me trouxe para a academia brasileira em um projeto que visava entender a guinada teológica da filosofia francesa dos anos de 1990. Agradeço novamente à Capes pelo imenso privilégio de ter obtido os meios para iniciar uma longa rearticulação de problemas de natureza ontológica na tradição da filosofia francesa contemporânea.

O livro foi escrito a uma distância relativa das minhas filhas, Moema e Alice, cuja consequência é a de fazer de nossos encontros durante as férias escolares um período sempre muito comemorativo em que a fortuna trazida pela PUCRS nos envolve de alegria.

Agradeço especialmente à minha mãe, Victoria Szabo Madarasz, por seu incansável apoio.

Para Gabriela, nessa selva, suave...

SUMÁRIO

DIVISÃO O CONTEXTUALIZAÇÕES

A CIÊNCIA DA INEXISTÊNCIA.....	11
--------------------------------	----

DIVISÃO I DA ONTOLOGIA À BIOLINGÜÍSTICA

1. A RESILIÊNCIA DE UM SISTEMA FILOSÓFICO.....	49
i. Preliminares.....	49
ii. A continuidade reencontrada: a ontologia intrínseca de Alain Badiou.....	61
iii. A Descontinuidade manifestada: a relação entre filosofia e ciência.....	74
2. A GENEALOGIA LÓGICO-MATEMÁTICA DO REALISMO ESTRUTURALISTA: Nomenclatura, definições e transformações.....	92
TRANSFORMAÇÃO 1: ELEMENTO DE CONJUNTO.....	96
TRANSFORMAÇÃO 2: UNIVERSO.....	97
TRANSFORMAÇÃO 3: ONTOLOGIA.....	98
TRANSFORMAÇÃO 4: LINGUAGEM.....	99
TRANSFORMAÇÃO 5: AXIOMA DA ESCOLHA.....	104
TRANSFORMAÇÃO 6: CANTOR.....	108
TRANSFORMAÇÃO 7: INTUICIONISMO.....	111
TRANSFORMAÇÃO 8: NÚMERO.....	115
TRANSFORMAÇÃO 9: SINGULARIDADE.....	118
TRANSFORMAÇÃO 10: TEORIA DAS CATEGORIAS.....	119
TRANSFORMAÇÃO 11: O CONJUNTO GENÉRICO.....	123
INFERÊNCIA: A POTÊNCIA REVOLUCIONÁRIA DO SUJEITO GENÉRICO É INSCRITA MATEMATICAMENTE EM VARIAÇÕES QUE PODEM SER VERIFICADAS POR MEIO DE FENOMENO-LÓGICAS.....	126
3. A SUBMISSÃO HEGELIANA DA MATEMÁTICA AO CONCEITO.....	128
4. UMA CIÊNCIA REVOLUCIONÁRIA: O PROGRAMA BIOLINGÜÍSTICO DE NOAM CHOMSKY.....	143

DIVISÃO II

A AUSÊNCIA DO CORPO NA ONTOLOGIA

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS SOBRE O CONCEITO DE CORPO	183
2. O CORPO NA BIOLINGÜÍSTICA E NA FILOSOFIA DA CIÊNCIA DE NOAM CHOMSKY	189
3. BADIOU E A FÍSICA DOS CORPOS SUBJETIVÁVEIS	199
4. HETERO-HOMO-TOPIAS: O CORPO SEM SUJEITO EM FOUCAULT	213
CONSIDERAÇÕES CORPORAIS	231

DIVISÃO III

OPERADORES EPISTEMOLÓGICOS

1. INFORMAÇÃO E MULTIPLICIDADE: A FILOSOFIA ANALÍTICA FRANCESA E A SUA RECUSA A UMA ONTOLOGIA	239
2. O QUE IMPLICA A RECURSIVIDADE PARA A ONTOLOGIA?	276
3. SISTEMA E PERSPECTIVA: JUSTIFICAR O PERSPECTIVISMO ONTOLOGICAMENTE.....	295
4. FILOSOFIA, MATEMÁTICA E CIÊNCIA: OBJEÇÕES À COMPARAÇÃO ENTRE BIOLINGÜÍSTICA E ONTOLOGIA	322

DIVISÃO IV

EMPIRISMO HISTÓRICO, PRÁTICAS PRESCRITIVAS, SUJEITOS GENÉRICOS

1. A ÉTICA EM ALAIN BADIOU E A SUA FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICA	355
i. Ética e Sistema	357
ii. Uma Ética da virtude com o Mal relativizado	388
2. TEORIA DA AÇÃO, FORMALISMO E SUBJETIVIDADES: O CONCEITO DE TRANSFORMAÇÃO.....	397
i. O Formalismo e os formalismos	397
ii. O formalismo do sistema de Badiou	409
SUSPENSÃO: Um, Dois ou Múltiplos sistemas?	423
BIBLIOGRAFIA	437

DIVISÃO 0

CONTEXTUALIZAÇÕES

**A CIÊNCIA DA
INEXISTÊNCIA**

Na filosofia, livros didáticos não são sempre desejáveis, mesmo que o uso deles se torne frequentemente imprescindível. Tal necessidade não torna mais simples o que sempre cria um problema para a vulgarização filosófica, a saber, explicar aquilo que podemos denominar o *excesso do real sobre a teoria*.

Na literatura filosófica contemporânea existem pelo menos quatro sentidos de *realismo* que se cruzarão nos desdobramentos deste livro. O primeiro é o realismo dito platônico. Esta forma do realismo é certamente uma das mais antigas, mesmo se a questão permanece aberta para saber se o termo remete à maneira em que Platão teria o pensado conforme o seu significado extraexistencial atual. No caso do platonismo, o realismo comporta aspectos matemáticos em conformidade com a visão pitagórica de um mundo inteligível povoado pela essência de *números*, entre outras entidades que não são de criação humana. No entanto, uma leitura rigorosa da teoria das formas de Platão, em que cada forma é definida “idêntica a si” encontra logo uma realidade *apresentativa* e não representativa delas. Este critério acaba fazendo de cada ideia uma pura essência sem extensão. Mais ainda, cada ideia se torna indiscernível em relação às outras. Examinar a extensão de uma ideia no mundo sensível das variedades representacionais da ideia, isto é, das cópias dela, não conduz à inteligibilidade das ideias. Na perspectiva que se desdobra a partir desta observação, o ponto em discussão tem menos a ver com aquilo que Platão teria entendido do realismo, ao invés de relacionar a tese da independência das ideias com a potência criadora humana na luz dos filtros que usamos *hoje* para ler a obra platônica. Um nome desta posição em que a historicidade do aparelho teórico é logo posta em jogo, poderia ser, com várias qualificações, o *realismo matemático*. Associar o platônico com o matemático é talvez menos familiar na filosofia, que certamente é na matemática e suas aplicações na teoria matemática da informação sobre sistemas ditos dinâmicos. Um realismo matemático

apresenta, então, a ideia que os números naturais, as figuras geométricas, as funções e eventualmente as diferenciações da análise, as matrizes e a trigonometria da álgebra, são autômatos da mente humana. Entre filósofos, há divergência de entendimento sobre *quais* “objetos matemáticos” são independentes, e sobre *como* o são. De fato, o aparelho cognitivo *em relação a qual* a independência se determina parece frequentemente se tornar a questão contemporânea. No mesmo momento, é pela confiança na capacidade que as (neuro)psicologias atuais terão a tornar explícita a estruturação deste aparelho que o realismo se marginalizou como opção de um projeto unificado de pesquisa filosófica sobre a realidade primeira. Unificado certamente não equivale a único, pois de toda maneira tal projeto deverá reunir orientações que poderiam permanecer incongruentes entre si. Neste livro, pelo menos, projeto unificado deve ser entendido como incluindo duas categorias sem as quais a filosofia delegaria este trabalho a outras áreas: a natureza da historicidade e a posição formal do sujeito, ou da subjetividade. Por isso, ao pensar sobre um realismo platônico, que seja matemático, demanda lembrar das palavras do matemático E. Kronecker, a quem é atribuído a seguinte afirmação: “Deus criou os números naturais, e os humanos todo o resto”¹.

O segundo sentido de realismo encontrado na literatura filosófica foi forjado por Hilary Putnam² no conceito de *internal realism*, surgido na segunda parte dos anos

¹ A referência mais completa desta citação é dada por GRAY, J. *Plato's Ghost: The Modernist Transformation of Mathematics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008, p. 153, que atribuí a Heinrich L. WEBER, *Kronecker. Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung* 2:5-23, 1891-2, p. 19, o relato segundo o qual Kronecker teria proferido a frase em uma palestra de 1886.

² PUTNAM, *The Many Faces of Realism*. La Salle, Ill. Open Court Press, 1987; *Realism with a Human Face*. Edited by J. Conant. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.

1970. Durante vinte anos, Putnam era um dos filósofos analíticos mais vinculados ao projeto de fazer adequar a filosofia a um realismo científico em que a mente, a consciência e a subjetividade, ao invés de serem especificamente consideradas como o conjunto fenomênico em relação a qual era possível determinar o real, foram ao contrário vistas como os principais obstáculos à inteligibilidade do real. Na sua tese funcionalista da mente, Putnam superou a matriz vigente do *behaviorismo*, segundo a qual a mente não tem propriedades específicas mas opera em um meio de comunicação de estímulos e informações, endurecendo, no mesmo gesto, a configuração fisicalista da mente. Então veio o “realismo interno”, em que se apresentava concessões a uma teoria da mente sem abandonar o paradigma ontológico geral do realismo científico. A questão era, e ainda é, a de situar elementos fisicalistas na própria mente para que o modelo semântico do realismo científico, inclusive a localização dos tipos naturais (*natural kinds*), possa circular sem romper com o nível de processos sintéticos a partir do qual Kant, pelo menos, distinguia as faculdades do sujeito e as coisas do mundo noumênico. O desenvolvimento deste modelo não teve um destino feliz. Na própria progressão conceitual da obra de Putnam³ surge uma bifurcação entre uma concentração em atualizar a tradição do pragmatismo pela qual são reconsideradas as funções internas da mente em relação ao paradigma cognitivista e biológico do modelo anterior, e um aparente recurso a temas metafísicos e teológicos para defender a singularidade da mente humana.

A partir da perspectiva defendida no presente livro, a decisão de Putnam parece sintomática das falhas conceituais que dizem respeito à posição do sujeito em

³ PUTNAM, *Pragmatism: An Open Question*. Oxford: Blackwell, 1995; *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*. New York: Columbia University Press, 1999.

teorias da mente que optam fundamentalmente por parâmetros teóricos do realismo científico, que estes sejam “pragmáticos”. Ao invés de retomar uma formalização da questão do ser a partir das funções naturais das fases mentais não conscientes, como limite e superação da noção de um realismo que é, no final das contas, um realismo *objetivo* do sujeito, ou até mesmo, um realismo *do objeto*, Putnam abre as portas para uma orientação teórica que recusa a historicidade estrutural do discurso em nome de uma hermenêutica com acesso quase direto ao transcendente. O *realismo estruturalista* que se defende neste livro apoia o aprofundamento da análise de formas e estruturas inconscientes de um sujeito expansível, mas enfatiza o caráter histórico das teorias e das categorias, mesmo se se defende a modelização de um discurso formal que articula a relação entre subjetividade e verdades pela construção delas. Em outras palavras, a categoria de historicidade não se deve confundir com o historicismo, com um construcionismo social legiferado por estados conscientes de uma mente existente, ou ainda com outras formas fracas de relativismo. A historicidade apresenta uma decisão teórica que considera o elemento do tempo o componente fundamental de toda teoria de subjetividade, ao mesmo que se abre à coexistência de formas distintas de temporalidade envolvidas na invenção científica e na criação conceitual cuja formalização é parte integrante da teoria.

A terceira teoria realista trabalhada por pesquisadores no âmbito da filosofia da ciência é o *realismo estrutural*. Não se deve confundir este realismo com o *realismo estruturalista* que será defendido neste livro, e que designa a quarta teoria. De proveniência de projetos para se pensar melhor o tipo de conhecimento que a física quântica implique⁴, este programa de pesquisa se atém à dimensão

⁴ WORRALL, J., “Structural realism: The best of both worlds?” *Dialectica*, 43 (1989): 99–124. Reprinted in D. Papineau (ed.), *The*

transformacional entre novas e velhas *teorias* para examinar o fenômeno da preservação de determinados aspectos teóricos em um contexto de refutação ou superação de um modelo teórico paradigmático. Estes aspectos preservados são denominados *estrutura* e demonstram um componente existencial que ultrapassa o que um sujeito pesquisador investiria neles intencionalmente. A epistemologia deste programa é, portanto, continuísta e o fenômeno de novas teorias, ou de novas soluções a problemas mais antigos, não é destacado em termos da sua radicalidade enquanto invenção, tampouco criação.

Parte da razão tem a ver com o contexto de pesquisa pressuposto pelo realismo estrutural que é ainda o realismo científico. O que esta terceira forma de realismo postula de diferente é que a noção do real não se reduz a objetos, mas a estruturas. Em uma maneira que não pode deixar de despertar pelo menos curiosidade, existem semelhanças com o *realismo estruturalista*, mesmo que isto apenas afete aos leitores que põem o seu interesse na filosofia da ciência de tradição kuhniana para nunca ler o trabalho da tradição estruturalista francesa da filosofia da ciência. Este questionamento do realismo tenta esclarecer a relação de estados mentais não conscientes com o caráter histórico das condições de articulação de teorias realistas. Ademais, o realismo estrutural se interessa pelas condições de *sucesso* que poderiam permitir que uma teoria *justifique* suas afirmações sobre o real. No entanto, nem o fenômeno do surgimento do radicalmente novo na teoria nem o problema da irredutibilidade do novo são tratados pelo realismo estrutural, pretensamente pela falta de cientificidade reconhecida a estes conceitos, seja apenas pela questão que

Philosophy of Science, Oxford: Oxford University Press, pp. 139–165; LADYMAN, J. and ROSS, D., with SPURRETT, D. and COLLIER, J. *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalised*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

se abre sobre a relação entre a verdade nova e a antiga verdade, subsequentemente relegada ao falso. Por isso, o realismo estrutural tenta contornar o argumento da “meta-indução pessimista” ou “desastrosa”, segundo a qual se sustenta que tal como a quase totalidade das teorias científicas foram superadas ou refutadas no passado, assim será o destino das teorias atuais, um argumento formulado pela primeira vez por H. Poincaré.⁵

Ora, sem produzir um modelo para configurar um conjunto em que são formalmente distribuídas as instâncias do surgimento do radicalmente novo, o realismo científico não se arisca suficientemente a especular sobre o caráter biológico do inconsciente humano em que a linguagem e a conceitualidade são produzidas. Portanto, não se pode esquecer a divisão formal que separa o conteúdo das orientações *estruturais* e *estruturalistas*. Enquanto o *structural realism* é uma contribuição para agilizar o realismo científico a incluir aspetos mínimos da prática humana sobre a produção de teorias, no caso como avaliar o aporte cognitivo em reconhecer a verdade das estruturas que são preservadas quando uma teoria é refutada, o realismo *estruturalista* não se limita ao discurso científico positivo, tampouco ao empirismo psicológico (entendido aqui como postulação da existência de uma forma fundamental de subjetividade). A orientação psicológica será postulada como prática metodológica sobre o real, ao invés de servir de foco na representação do real em que participa o agente.

A quarta forma de realismo presente no campo da pesquisa filosófica, embora de forma mais oculta, é o *realismo estruturalista*. Após conseguir realizações expressivas nos anos 1950-1970, a análise estrutural na filosofia sobretudo, e em algumas das ciências que reorientou, parece simplesmente ter sumido. Um dos objetivos deste livro é verificar as razões pela latência vigente quanto à designação “estruturalista” na

⁵ LADYMAN at al., *idem*.

filosofia, já que modelos concorrentes de análise estrutural atuam tanto na linguística quanto na antropologia até recentemente. Certamente, a hegemonia atual das orientações fenomenológicas e hermenêuticas, tanto na tradição dita continental quanto analítica, sobre o que é pensar pode ser apontada como obstáculo a uma formalização do conjunto de procedimentos estruturais na pesquisa de nosso tempo. Poderia ser apontada, mas também deve ser salientada, pois curiosamente há três décadas fez um certo consenso na filosofia francesa, pelo menos, que os modelos de análise estrutural, arqueológico e genealógica tiveram removida da fenomenologia a ideia de um sujeito único e reflexivo ao refutar seus argumentos mais fundacionais. A fenomenologia reconstruída desde os anos 1990, quando não busca um suplemento teológico para se justificar, integrou em grande parte as críticas que os estruturalismos formularam contra os limites e eventualmente os erros na sua metodologia. Estas críticas esvaziaram a categoria de sujeito do seu conteúdo, das suas supostas “faculdades”, a saber, da sua unicidade e de seu destino aparente a se tornar integralmente consciente dos seus processos quanto mais sedimentados estes poderiam ser em camadas semânticas.

O realismo estruturalista, por sua parte, capta o real e a verdade em uma estrutura, se, e somente se, a operação relacional em um modelo está norteada por condutas inovadoras que respondem à manifestação do novo, entendido como acontecimento quase-causal e imanente que desperta efeitos de subjetividade. Já que se trata de condutas, atos e práticas, o termo sujeito deve ser considerado o fenômeno de circulação nas dimensões do aparecer, cuja estrutura é organizada pelo conjunto relacional que determina o grau do seu aparecer em contextos distintos. No entanto, o realismo *do* estruturalismo é articulado formal e teoricamente a partir de vários contextos práticos em um modelo cujo formalismo identifica na teoria dos conjuntos

os conceitos fundamentais deste entendimento da subjetividade. O nome desta forma é sujeito *genérico*. A tese é (i) continuísta referente à hipótese de que as categorias mínimas da ontologia que a sustentam se repetem de uma época a outra, mas (ii) descontinuísta e diz respeito à concepção da subjetividade que se infere da análise discursiva e não-discursiva de um contexto, e da articulação do seu sistema teórico e explicativo.

Já que o principal contexto em que o realismo estruturalista se desenvolveu de maneira contínua desde os anos 1980 é francês, a proposta deste livro consiste em se concentrar na sua *progressão* neste contexto específico, bem que não exclusivo, da produção filosófica e científica francesa. O modelo principal que será analisado é o do sistema de Alain Badiou, que se articula pelo menos desde 1988 a partir de uma separação entre filosofia e ontologia, e doravante entre fenomenologia e ontologia ⁶. No mesmo tempo, a ética e a ontologia estão imbricadas de tal modo no seu sistema filosófico que a ética serve como processo de *checks and balances* para evitar que a ontologia realista possa se justificar como produtor de verdades, ao invés de um analisador de verdades justapostas e coletivamente relacionadas cuja manifestação decorre de campos outros que filosóficos ⁷. Por outro lado, a análise formal, conjuntural e estrutural das verdades cabe à filosofia realizar, sobretudo quando a figura de subjetividade é abordada não apenas a partir da sua multiplicidade, mas a partir da sua *genericidade*. De fato, um dos parâmetros delimitativos do realismo estruturalista é que a filosofia enquanto tal é adequada a formular uma teoria não teleológica do “universo”. O conceito de verdade é vinculado

⁶ BADIOU, A. *Logiques des mondes. L'Être et l'événement 2*. Paris : Éditions du Seuil, 2006.

⁷ BADIOU, A. Preface to the English Translation, *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*. Trans. Peter Hallward. New York: Verso, 2010.

estruturalmente a um acontecimento de ordem contextual, empírico e histórico, o que torna implausível que uma verdade se manifesta apenas de forma desejada, tampouco de forma completa em condições ordinárias. No entanto, nada humano pode impedir *que* a verdade se manifeste, apenas da inercia posta frequentemente por comunidades humanas a não permite que as suas consequências se desenvolvessem. O desafio da filosofia é entender o *como*, isto é, *quando* ela se manifesta, pois quando se manifesta, a verdade não o faz nem no contexto mais elementar da dita “linguagem ordinária”, e ainda menos na ordem da comunicação de opiniões. Desta forma, o universo é postulado como um reservatório de magnitude não enumerável de multiplicidades consistentes e inconsistentes, o que insere tanta a ontologia quanto a fenomenologia dentro de um contexto de estabilidade relativa, decerto. Mas na perspectiva do realismo estruturalista, não é o “tamanho” ou a “extensão” da totalidade que interessa. Ademais, é estritamente arbitrário que o real seja pensado em termos de totalidades quando expresso pela novidade radical o real é suscetível de expansão, ou contração até o apagamento dos seus rastros. A questão que desperta a pesquisa é, então, como se pensar um “dentro” deste processo, que não seja pensado em termos tradicionais de interioridade, pois o processo não deixa de ser o da subjetivação.

Que isto reflete as limitações tanto de formação teórica quanto do acesso ao real é apenas uma constatação da extensão do pensável. Mais importante ainda é que a ontologia se define a partir da imanência do real que se produz por meio dela. Já que a ontologia é um discurso cujo objeto é vinculado aos contextos empíricos e históricos da construção, a sua existência teórica é meramente hipotética e relacionada de maneira imprescindível às condições reais em que a forma subjetiva *decorre* do processo em que uma dimensão fundamental do ser se manifesta. A aposta é que esta decorrência, que é também uma participação, é marcada

ainda mais pela diferença e pela alteridade, pelo radicalmente novo, apontado pelo conceito de *acontecimento*. Em outras palavras, a estrutura do sujeito seria incompleta por ser vinculada a uma dimensão produtiva de verdades potencialmente sem fim. Ela é ainda dividida, sendo que a sua compreensão maior sempre depende de um deslocamento posicional que transforma a base da sua configuração, mesmo se for por incrementos diferenciais.

Apesar de uma distribuição internacional expressiva, o fato de a principal expressão do realismo estruturalista continuar sendo o contexto francês merece uma problematização em si. O estruturalismo francês representa uma das mais coesas orientações teóricas de pesquisa francesa desde a segunda parte do século vinte. Neste sentido, concordamos plenamente com análises recentes⁸, segundo as quais o estruturalismo (ênfatize-se o termo *estruturalismo*, ao invés da denominação de origem anglo-americana de pós-estruturalismo) é o principal paradigma da filosofia francesa. Pela incursão mais recente na biolinguística, o estruturalismo oferece uma perspectiva sobre a teoria do sujeito que não deixa de instigar também o âmbito da neurofilosofia.

De modo geral, as análises estruturais ocorridas na França têm visado criticamente as ciências humanas, colocando em questão a cientificidade delas. M. Serres e V. Descombes apontavam cada um ao legado do legado matemático na análise estrutural, mas a especificidade da orientação realista decorre mais ainda da *leitura* de alguns modelos conjuntísticos e topológicos para *derivar*

⁸ BALIBAR, E. “Le Structuralisme : une destitution du sujet?”, *Revue de métaphysique et de morale*, 2005, no. 1 Repenser les structures (JANVIER-MARS 2005), pp. 5-22. MANIGLIER, P. “The Structuralist Legacy”, in A. Schrüft (ed.) *The History of Continental Philosophy*, Vol 7: “After Poststructuralism: Transformations and Transitions” (Rosi Braidotti, ed). London: Acumen Press, 2010, pp. 55-82; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Métaphysique cannibale*. Paris: PUF/MétaphysiqueS, 2009.

perspectivas analíticas inovadoras dentro de parâmetros testáveis⁹. Tal abordagem foi o caso de Cl. Lévi-Strauss¹⁰ quando leu em um modelo preliminar da teoria dos jogos a base explicativa, sem interferência de um juízo culturalista, de um quadro formal que poderia dar conta da construção local do tabu do incesto. Articulado pelo matemático André Weil, convidado pessoalmente para explicar e justificar a aplicação do modelo de grupo de Klein no capítulo XIV do livro *Estruturas elementares do parentesco*, o que se iniciou na base de uma técnica descritiva do fenômeno do parentesco variável na determinação do incesto, e cuja verificação passava em argumentos por analogia, logo se tornou uma análise semiológica relacional que se repetia em contextos radicalmente diferentes. Lévi-Strauss visava configurar melhor a regularidade nas relações de parentesco. Mais especificamente, ele procurou mostrar como a definição do incesto e da sua proibição representava uma regularidade que contribui para reforçar a racionalidade de uma decisão cultural ocultada sobre um processo de aparência natural. Tomando a operação epistemológica de Lévi-Strauss como paradigmática, a aplicação de modelos formais às ciências humanas se viu articulada nestes dois níveis, discricionais e formais. Ao mesmo tempo que traz uma racionalidade mais transparente às análises empíricas de sociedade, revelava uma variabilidade específica subjacente à perspectiva da qual a análise estava sendo feita.

O modelo ontológico do realismo estruturalista é derivado a partir dos resultados subsequentes às análises estruturais distribuídas em campos de práticas discursivas e não discursivas que perpassarem o contexto epistêmico em que o modelo dominante do sujeito humanista parecia se

⁹ SERRES, M. *Hermès I. La communication*. Paris: Éditions du Minuit, 1969; DESCOMBES, V. *Le Même et l'autre*. Paris: Éd. Du Minuit, 1977.

¹⁰ LEVI-STRAUSS, C. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris : PUF, 1949.

recolher e se apagar. O modelo é articulado em um espaço comum entre as condições pelas quais um modelo formalista do real é proposta e a hipótese segundo a qual o fenômeno de novas formas de subjetivação surge na atribuição da verdade ao acontecimento que as constituiu. Desta *imanência causal* de um fenômeno recorrente às práticas do animal humano, ao caráter *intrínseco* da forma subjetiva a uma condição de produção de verdades, ainda deixava de pensar um terceiro termo deste modelo, a saber, a tese segunda a qual há nestes processos haveria uma dimensão *inata* ao conjunto teórico de mente/cérebro/corpo do animal humano. O paradigma desta tese é, para os fins desta pesquisa, a projeto biolinguístico de Noam Chomsky e alguns dos seus colaboradores mais próximos como M. Hauser, T. Fitch, R. Berwick, e C. Boeckx. No entanto, na mira do estruturalismo, a subjetivação diz respeito ao domínio dos efeitos e dos feitos, ao passo que se propõe neste modelo realista uma perspectiva deslocada no que diz respeito ao inatismo. Por mais que caracteriza a subjetivação, os limites que definem o corpo do organismo humano não são do mero feito empírico, tampouco biológico. Mesmo se ela se associa ao *pós*-estruturalismo, o que provoca a complexidade desta compreensão da subjetivação já foi evocada por Judith Butler na sua definição determinante do conceito de gênero, quando escreveu, em *Gender Trouble*, que

o gênero não é um substantivo, mas tampouco é um conjunto de atributos flutuantes, pois vimos que seu efeito substantivo é *performativamente* produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência do gênero. Consequentemente, o gênero mostra ser *performativo* dentro de um discurso herdado da metafísica da substância, isto é, constituinte da identidade que supostamente é. Nesse sentido, o gênero é sempre um

feito, ainda que não seja obra de um sujeito tido como preexistente à obra.¹¹

Ao ressaltar o contexto pós-humanista desta pesquisa, afirma-se a continuidade com esta compreensão do processo gerativo da subjetivação.

Ao engajar com o realismo estruturalista, defenderemos que a proliferação de formas alternativas de subjetivação é algo que pode e talvez deve ser projetada às capacidades inatas do animal humano. O imanente, o intrínseco e o inato apresentam os parâmetros desta indagação. O sistema de Badiou será levado a contemplar a terceira proposição, a única que ainda não faz parte da sua abrangência considerável. No entanto, algumas precauções são necessárias. Não convém reduzir a ontologia ao espaço lógico, o que implicaria a predominância, e porventura a dominação do realismo estruturalista pelo realismo científico. A ontologia não se aniquila pela redução do seu campo à referencialidade da racionalidade científica, tampouco à dimensão empírica e ôntica da existência. Ao contrário, a ciência dos princípios e dos parâmetros gerais do sujeito, enquanto efetuação da verdade, é intrínseca e imanente aos conjuntos de práticas discursivas na medida em que *não pressupõem* um conceito referencial. A referencialidade faz parte dos constrangimentos fenomenais do crescimento semântico e pragmático de formas novas de subjetividade “pelo” mundo, ou “em” mundos variados. A ontologia se torna o discurso formalista do realismo, proporcionado pelo estruturalismo, se se quer manter parâmetros imanentes ao crescimento do sujeito diferencial, embora estes sejam inatos ao organismo humano, ao invés de especular sobre a essência de entidades transcendententes.

¹¹ BUTLER, J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990, p. 33. [*Problemas de gênero*. Tradução brasileira por Renato Aguiar. São Paulo: Civilização brasileira, 2003, p. 48.

Portanto, o realismo estruturalista rompe com o transcendentalismo kantiano em função do paradigma científico que fundamenta as formações possíveis de subjetivação e das implicações conceituais inferidas das teses sobre a multiplicidade, tanto a partir da teoria dos conjuntos quanto da geometria projetiva e de teorias informacionais mais recentes, tal como a de “*agent-based systems*”¹². Em suma, uma ontologia da multiplicidade, fundamentada em um formalismo conjuntístico, se propõe a ser coerente com os modelos da multiplicidade irreduzível quando sua concepção do real decorre do realismo estruturalista.

Encontramos aí um ponto de contato entre teorias da mente na tradição da filosofia analítica em que a subjetividade se desdobra em posições “hipergramaticais” de primeira e terceira pessoa, e do estruturalismo em que o sujeito autônomo do humanismo encontra uma dimensão sistêmica subjacente a partir da qual parece ser formado. É interessante observar que poucos filósofos analíticos exploram as implicações da *segunda* pessoa. Uma razão possível para isto seria a seguinte: é na perspectiva da segunda pessoa que se passa a subjetivação do outro, processo complexo que escapa em grande parte a uma formalização. Ao consultar o registro da pesquisa estruturalista, é notável que Lévi-Strauss abandonará a matemática em favor da linguística estrutural em 1950. Este deslocamento é concomitante a uma série de trabalhos epistemológicos dedicados a tentar formalizar os grandes preceitos do humanismo, mesmo que as conclusões não excluíssem sempre um diálogo permanente com o mesmo humanismo. Esta última observação é importante a considerar para se distanciar da classificação feita a partir das universidades estadunidenses, no primeiro momento, em que se sustentava que haveria um momento *após* o

¹² LUCK, M. and M. d'INVERNO. *Understanding Agent Systems*. 2nd Edition revised. London: Springer Press, 2004.

estruturalismo. De certa forma, o “pós-estruturalismo” ganhou uma fama internacional maior que o próprio estruturalismo na França dos anos 1960, designação esta que nunca foi aceita pelos pesquisadores franceses trabalhando com modelos de análise estrutural por falta de uma unidade referencial à qual corresponderia uma “escola” ou uma “metodologia”. M. Foucault é o mais polêmico a respeito da identificação com o estruturalismo; mas o leitor da sua obra deve sempre ser prudente com o tom desdenhoso com o qual remetia-se ao estruturalismo. Foucault nunca distinguiu adequadamente o método de análise estrutural de o da arqueologia. Sobretudo, ele nunca se afastou da arqueologia, sendo que até nas últimas publicações e discussões dele a arqueologia é sempre afirmada como método¹³.

A história da propagação do pós-estruturalismo pelo mundo é variada e complexa. Se o termo designa algo mais que a empresa crítica feita por J. Derrida ao estruturalismo permanece uma questão aberta. No caso, “pós-estruturalismo” nada seria mais que *desconstrução*. Acrescentando às dúvidas sobre o método próprio da análise estrutural é a confusão proporcionada pelo surgimento do termo a múltiplas utilidades de “pós-moderno”. Convém, pelo menos para os objetivos deste livro, fazer uma reviravolta e considerar que faz tampouco sentido falar de uma filosofia “pós-fenomenológica” e “pós-analítica” do que falar de “pós-estruturalista”. A análise estrutural se compromete em localizar pelo menos dois tipos de fenômenos: um específico a uma dimensão subjacente à manifestação “macro” fenomenal subjetivo de um conjunto de operações sistêmicas constitutivas de entidades e unidades discretas, algumas providas de sentido, mas cujos componentes não são unidades discretas que possam ser isolados fora desta relação; outro decorrente de um conjunto

¹³ Por exemplo, FOUCAULT, M. *Les usages du plaisir. Histoire de la sexualité II*. Paris : Gallimard, 1984: prefácio.

de relações entre práticas discursivas e não discursivas tais que contribuam a formar a imagem fenomenal da realidade cujo efeito é de ocultar este conjunto.

O problema imediato que surge é: como transcrever estes processos, que implicam entidades parciais, anteriores à atribuição da identidade e da unidade? A análise estrutural aposta na necessidade de um nível com sintaxe diferenciada para com o nível fenomenal em que circulam entidades e identidades organizadas pelo paradigma da objetividade em vigor, que, *for all intents and purposes*, é cartesiano. O realismo estruturalista articula esta separação de níveis, em relação à qual é situada a categoria do real. Seria nesta separação que se situaria também a circulação sintática e semântica que proporciona tanto fenômeno de subjetividade quanto o de subjetivação.

De modo geral, as diversas perspectivas estruturalistas não se posicionam sobre a ontologia. Ao analisar a história intelectual francesa nos anos 1960 e 1970¹⁴, é possível constatar que o estruturalismo coexista com o modelo ontológico de Heidegger que se posiciona em diversos momentos em uma relação antagônica com o método fenomenológico. O projeto heideggeriano é a fonte de empréstimos conceituais de alto valor, mas cuja dívida ameaçará a afundar os projetos estruturalistas quando explode o *Affaire Heidegger* em 1987. No fundo, o estruturalismo, por mais que tenha sido o método principal de produção científica na área das ciências sociais, deixava politicamente inquieto o marxismo humanista e o liberalismo franceses sobre a questão da liberdade. O conceito existencial da “potencialidade autêntica” para o ser inteiro, com as suas variantes, sempre permitia que

¹⁴ JANICAUD, D. « Rendre à nouveau raison », in *La Philosophie en Europe*. Sous la direction de R. Klibansky et D. Pears. Paris : Folio/Essais, 1993, pp. 156-193 ; *Heidegger en France*. 2 volumes. Paris: Albin Michel, 2001.

Heidegger fosse visto como um aliado sobre a questão da irreduzibilidade da escolha antecipadora, apesar do constrangimento das “pré-estruturas” da existência que organizam o “discurso” em *Sein und Zeit*.¹⁵ Cada Dasein tem a opção a contrapor o cuidado à finitude radical pela transformação da temporalidade da vivência, orientando em seu favor o sentido sedimentado nas pré-estruturas.

Mas a analítica do Dasein não era o que mais interessava os estruturalistas franceses, pois a temporalidade sugerida do ser-aí parecia se afastar do real poder constitutivo da história, deixando não problematizado a nova teoria do sujeito ainda implícita na hermenêutica heideggeriana. A conclusão geral que pode ser derivada de Althusser, Lacan, Foucault, Deleuze e outros pensadores que conduziram este modo de análise até refutar o existencialismo humanista e marxista francês é consideravelmente diferente. Já que se suponha a ação do conceito de acontecimento sobre novos processos de subjetivação, é necessário manter a individualização como mera possibilidade de subjetivação, o que se equipara a *possíveis configurações* de sujeito. Desta forma, para justapor a análise ao contexto do materialismo histórico, nem o indivíduo, nem o sujeito individualizado existem no “estado da natureza” contratualista. A categoria “indivíduo” deixa de ter uma prioridade particular para se manter em um âmbito epistêmico pós-humanista, pelo menos não sem uma reconfiguração radical. De certa maneira, a grande revolta midiática-intelectual contra o impacto do pensamento francês no mundo anglo-americano, o que diversamente se expressa com desdém pelos termos “pós-moderno”, “politicamente correto” ou até mesmo “*culture wars*” pode se resumir à rejeição de ver a categoria do indivíduo autônomo rendido às relações estruturantes subjacentes, tais como a

¹⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. São Paulo: Ed. Da UNICAMP/Vozes, 2014.

história, a socialização, a biologia genética, a economia, a linguagem e o inconsciente que fazem do liberalismo e das ciências que se erguem em seu nome não apenas uma conquista decorrendo do capitalismo, mas uma que advém de guerras e de barbárie. Neste ponto, é melhor sofrer rejeição que veicular ilusões.

Descobrir processos distintos ao organismo humano, ao “animal humano” não aniquila a possibilidade de crescer e de superar o “estado de natureza”. Se o termo “liberdade”, ou “autonomia”, são os únicos possíveis para nomear este potencial, então o vocabulário filosófico é de fato muito pobre. O que o estruturalismo identifica é que a subjetividade é constituída por processos relacionais de produção de representações que conjuntam afetos e imagens, identificações, atribuições intencionais, normas sintáticas e recorrências semânticas, e uma série de pulsões que são racionalmente integrados a uma imagem coordenada convergente na totalidade de um, e apenas um, eu – a não ser que haja deslize. Ao encontrar estes processos, o desafio não é apenas o de descrevê-los, mas de pensá-los enquanto verdades. É possível que em um determinado momento da progressão das análises estruturais, o real do sujeito tivesse sido projetado em uma extensão não racional pela qual se constituem as operações múltiplas que, em última análise, compõem a racionalidade. É possível que naquele momento, em uma afronta coletiva frente a um sistema político-social que fechou sobre as aspirações de novas formas de manifestação subjetiva, o recurso tenha sido feito para reconfigurar a ontologia a partir do não-racional; é possível. Nietzsche, existencialismo, esquizoanálise são talvez alguns indícios deste feito.

No entanto, a história não parou aí. Se a metafóricidade alcançava mal o real que escapava ao conceito, houve um problema na fonte, na ontologia de Heidegger e do conceito de “projeto” exposto em seção 31 de *Ser e tempo*, em que é vetada a atribuição de subjetividade

ao Dasein.¹⁶ O projeto se determinava não apenas em função dos constrangimentos e parâmetros do mundo, mas literalmente no plano indiferenciado da construção da verdade, em ruptura com o sentido. Não obstante a posição de Frege, a verdade é condizente a uma formalização de tal tipo que seu efeito se impõe no pensamento. Em contraste, o sentido surge de uma negociação suscetível cuja finalidade busca evitar regressões infinitas tanto quanto a brutalidade interruptiva de uma interpretação que admite ser nada mais que uma opinião.

Um terceiro momento da análise estrutural, que se desdobrou há duas décadas, visa restringir ainda mais os parâmetros a contextos em que a verdade é produzida. Poderia bem ser que a ciência tenha um compromisso explícito com a verdade, mas não se justifica mais de subtrair a verdade de outras práticas discursivas. A proposta no sistema de A. Badiou é considerar, empírico e historicamente, casos em que a verdade tenha sido produzida por dentro do âmbito da ciência e por fora. A partir deste levantamento, configuram-se e delimitam-se os contextos do amor, da política e da arte como envolvidos na produção da verdade. Que as práticas se delimitam a estes contextos, ou que estes contextos denominam adequadamente um conjunto de práticas, isto é algo aberto a discutir, inclusive no sistema de Badiou. Mas que a verdade seja produzida no contexto da subjetivação em um nível que condiciona o reconhecimento de uma novidade radical, nível este em que a própria subjetivação se reconfigura radicalmente, expõe a necessidade de considerar o realismo estruturalista como posicionado de forma imanente a uma prática discursiva local. A derivação do modelo ontológico é articulada em um espaço comum entre as condições pelas quais é proposto um modelo formalista do real. Este modelo postula sobre uma dinâmica em que o sujeito surgiria, a

¹⁶ Idem.

saber, menos na atribuição da verdade ao mundo fenomênico que às circunstâncias em que foi constituído. O imanente, o intrínseco e o inato apresentam os parâmetros desta indagação. O gesto inusitado que o livro pretende desdobrar parte de uma experiência teórica em que serão confrontados e contrastados o sistema de Badiou, especialmente a ontologia intrínseca, e o Programa Minimalista de Chomsky, onde, por meio de um compromisso intransigente, encontrar-se-ão as bases do argumento fisicalista da “natureza” do animal humano.

As consequências de um meio século de pesquisa na teoria da gramática universal gerativa e na faculdade humana de linguagem com a biologia e a síntese moderna da teoria de evolução darwiniana desembocou em uma nova ciência, a *biolinguística*¹⁷ Esta ciência relativamente nova já está adentrando em uma fase mais complexa¹⁸ em que o enfoque da pesquisa sobre a faculdade da linguagem não se concentra mais apenas a localizá-la no cérebro. A geração da linguagem humana nem seria uma mescla entre a tese chomskyana das estruturas sintáticas com uma perspectiva crítica vinda da

¹⁷ BOECKX, Cedric. “Some Reflections on Darwin’s Problem in the Context of Cartesian Biolinguistics”, in C. BOECKX and A.-M. SCULLY, *The Biolinguistic Enterprise. New Perspectives on the Evolution and Nature of the Human Language Faculty*. London: Oxford University Press, 2011, pp. 42-64; CHOMSKY, N. and R. C. BERWICK, “The Biolinguistic Program: The Current State of its Development”, in *The Biolinguistic Enterprise. New Perspectives on the Evolution and Nature of the Human Language Faculty*. Edited by Anna Maria di Sciullo and Cedric Boeckx. London: Oxford University Press, 2011; SCULLY, A.M. “A Biolinguistic Approach to Variation”, in C. BOECKX and A.-M. SCULLY, *The Biolinguistic Enterprise. New Perspectives on the Evolution and Nature of the Human Language Faculty*. London: Oxford University Press, 2011, pp. 305-362.

¹⁸ BOECKX, “Some Thoughts on Biolinguistics”, in *Veritas*, vol. 60(2), 2015, pp. 207-221.

fonologia¹⁹, mas uma que se assenta na genética, e singularmente na pesquisa concernente ao gene FOXP2.²⁰ Resultados futuros desta pesquisa poderiam ampliar o modelo do sistema da faculdade humana da linguagem a descentralizar-se em relação à representação macroscópica que temos atualmente do cérebro. Pela nossa compreensão, até mesmo esta consequência não afetaria fundamentalmente a tese de Chomsky, pois se encontra nela de maneira meia abafada a dúvida sobre a dimensionalidade da faculdade linguística. Tais avanço pressionariam finalmente a pesquisa na biologia a registrar seriamente os avanços na linguística gerativa, ao invés de concluir que a linguagem humana decorre simplesmente da seleção natural, mas não antes de vincular a tese chomskyana com o realismo ontológico²¹.

Será que a filosofia pode sair ileso e íntegra diante das transformações que vêm atualizando a relação entre a ciência experimental e a ciência dos seres humanos? Defenderemos neste livro que a perpetuação da ontologia, entendida ou como ciência do ser enquanto ser, ou como ciência do existente enquanto existente, sem uma redefinição como discurso formal da produção de verdades intrínseca ao ser vivo, é fadada a um longo declínio idealista, seja ele em forma de uma filosofia pampsíquica. É o estruturalismo e não apenas a análise lógica da linguagem que proporcionou esta consequência tanto restritiva da ontologia quanto ampliativa. A ontologia que se designa um domínio com parâmetros

¹⁹ JACKENDOFF, *A User's Guide to Thought and Meaning*. London: Oxford University Press, 2012.

²⁰ PIATTELLI-PALMARINI, M. and J. URIAGEREKA, “A Geneticist’s Dream, a Linguist’s Nightmare: The Case of FOXP2”, in C. BOECKX and A.-M. SCULLY, *The Biolinguistic Enterprise. New Perspectives on the Evolution and Nature of the Human Language Faculty*. London: Oxford University Press, 2011, pp. 100-125.

²¹ BOECKX, C. “Some Thoughts on Biolinguistics”, art. cit., 2015.

transcendentes, ou até sem parâmetros, arisca-se a uma exaustão, se o objetivo da ontologia for filtrar a ciência do seu positivismo para reocupar a proposta unificadora entre experiência e conceito. Se o destino da filosofia é, como argumentamos, uma forma de realismo imanente, intrínseco e inato à empresa da teórica do sujeito, duvidamos se isto deve se expressar por engajamento sem limites com uma ontologia.

Defender-se-á ainda que, na configuração epistêmica que é a do pós-humanismo explorado neste livre, a ontologia é apenas possível ao integrar as consequências formais da revolução científica que representa a biolinguística. Neste sentido, analisaremos não apenas esta ciência, mas também o contexto revolucionário apresentado pelo Programa Minimalista de Chomsky antes e depois da integração definitiva de teses biológicas. Sabe-se quanto Chomsky rejeita a tese segundo a qual a seleção natural seria o único processo de transformação de espécies, pois a *mutação* intra-espécie demonstra uma força produtiva que também se regulariza com o tempo. Eis uma posição não ortodoxa que lhe manteve frequentemente à distância da biologia neodarwiniana, as interlocuções com S. J. Gould e R. Lewontin sendo as exceções.²² Portanto, na perspectiva ontológica, faz se necessário ampliar o conceito de acontecimento, entendendo-o como uma variação sobre o conceito natural que inclui o conceito de mutação. Desta forma, o *acontecimento-mutação* proporcionará tanto o pensamento radicalmente novo quanto o corpo adequado a conduzir as verdades até a sua efetivação.

Parte do interesse nesta análise exige que sejam tratadas as principais categorias que acompanharão as disposições teóricas abertas pela historiografia não linear e descontínuista da geração e da constituição de formações

²² BERWICK, R, and CHOMSKY, N. *Why Only Us: Language and Evolution*. Cambridge, Mass: MIT Press, 2015.

científicas, e da progressão do conceito de corte epistemológico até a causalidade imanente ao conceito de acontecimento. Estas categorias são a multiplicidade, a recursividade e o perspectivismo estruturalista. Ambos circulam entre o nível formal, geral e universal do discurso, isto é a ontologia, e o nível da manifestação fenomenal em que as formas irredutíveis de subjetivação são efetivadas, isto é, a fenomenologia. Circulam especialmente na articulação da produção de estruturas que são externalizadas em vivência orgânica, proporcionando seres vivos dotados de um grau crescente de criatividade concernente ao modo em que vivem. Aí a aproximação da filosofia com a ciência começa a parecer a um campo de batalha, mas não em virtude da hostilidade entre uma e a outra. Pelo menos, não representamos esta possibilidade como sendo na ordem do dia, tampouco inscrita em alguma relação estruturante, pois tal perspectiva conduz livremente à fabricação de ideologias. A ideia que está sendo desenvolvido aqui é tanto platônica quanto cartesiana: se tiver uma ordem natural de capacidades humanas, uma “natureza” humana assim entendida, então não há impedimento fundamental para que cada ser humano possa se tornar sujeito. No entanto, isto não se expressa na ordem da necessidade, nem na da finalidade, pois sem instrução, sem socialização, sem educação, é quase impossível. A verdade é, por definição, a mesma para todos. De outra forma, seria apenas opinião. A geração natural de estruturas sintáticas é adequada para situar a igualdade inscrita nestas capacidades entre os organismos providos delas, mas a subjetivação é um processo que precisa de ecossistema, de sustentação, de condições vitais para se propagar – supondo que não é a morte violenta que vem barrar esta ampliação quando se manifestar.

Portanto, o realismo estruturalista subentende uma filosofia prática na medida em que os termos da generalização do sujeito se apresentam apenas em situação, e porventura apenas em resposta a rupturas epistêmicas dos

estados normalizados da situação. Toda a questão é: como entender estas respostas quando derem lugar a figuras subjetivas diferenciais, e o que fazer no raro evento em que se encontramos arrastados por uma? Formalmente dito: o que será que está implicada para a subjetivação pela ruptura contingente, porventura, caótica, com o estado das coisas em vigor? Acredita-se que as teses de um realismo estruturalista possam servir a esboçar alguns pensamentos sobre o assunto.

Por fim, um esclarecimento sobre método, campo e procedimento. Eu poderia ter iniciado este livro, este mergulho nas pretensões realistas por trás da criação de sistemas, nesta abordagem mais completa que teríamos da prática filosófica, por uma retomada da obra do mestre, Edmund Husserl – na forma de, como dizem os franceses, “*un retour à Husserl*”. Poderia ter me lançado ainda na brutalidade de explicar a pertinência da *Ciência da lógica*, não através da ontologia, nem tampouco da lógica, mas pelo argumento em tensão para superar o que é que a relação entre adequação explicativa e adequação descritiva. Poderia, enfim, ter proferido ideias sobre por qual motivo a filosofia só se aparenta em suas formas anteriores de indistinção com a ciência experimental quando se debruça sobre a questão de saber se um discurso da racionalidade geral é possível quando mal conseguimos sair de certo essencialismo diz respeito à categoria do sujeito transcendental, transcendente *ou até imanente*; porém, não: já não é mais possível, nem interessante se enredar nestas perspectivas, pois como mostrou há certo tempo, T. Kuhn, I. Lakatos, e P. Feyerabend, ou J. Cavailles, G. Canguilhem e M. Foucault, um sistema explicativo se justifica apenas a poder se explicitar em sua historicidade, isto é, de configurar a temporalidade inconsciente e intrínseca ao ato de formalização, *em um processo de pensar sem sujeito pré-constituído*. O sistema contemporâneo, pós-humanista, se deve articular em um campo que permanece se desenvolvendo em um

espaço que é, queira ou não, a da alteridade irreduzível. No entanto, não se segue que nisso haveria um esvaziamento da verdade, ou que se poderia inferir a não existência de verdades ou de sistemas coerentes. O fechamento da perspicácia do pensamento humano que *optou*, o que significa *decidiu*, em favor de uma ruptura inicial com a tese que haveria apenas *uma* mente e *um* sujeito exige a uma explicitação de seus parâmetros. Neles a ruptura ocupa uma posição de causalidade diferencial. Ruptura, em negação, com a posição que além do humanismo e suas categorias do *self* autônomo, ruptura com a soberania universal deste sujeito, não haverá possibilidade de pensar. Repensar o sujeito intrínseco em virtude dos conhecimentos recentemente adquiridos sobre os processos naturais pelos quais surgem a razão e a crítica não se organiza mais com o modelo ortodoxo da mente como legado da filosofia moderna.

Ao se dedicar à linhagem da tradição fenomenológica, o caminho do reconhecimento teria sido mais seguro. Mas surpresas sempre surgem, quando não são pesadelos. O primeiro problema é que o próprio conceito de “reconhecimento” se mostra tão carregado do *status quo* que não cabe mais fundamentar uma figura de sujeito em transformação, estruturalmente falando, nos desdobramentos deste conceito. Quando o ponto de encontro entre duas posições rivais é alcançado apenas pelo descobrimento que um rival já esteja presente em nós, será que há um espaço de convergência para confrontar as duas como distintas e separadas? Uma perspectiva hegeliana de análise não viria problema nesta oposição embutida, mesmo ao considera-lo pelo refinamento sutil de um Axel Honneth. A ausência de um termo é, de toda aparência, um termo relativo, já que não se nega que uma força virtual esteja atuando sobre o campo em que esta ausência está constatada. Por certo que esteja a lógica dialética focada em analisar casos de contrariedade e de contradição não

terminais, ela é longe de satisfazer os convencidos da lógica formal da miscibilidade de tipo identitário. Para este, a existência depende da localização. Ora, a totalidade não fornece em si os protocolos para chegar a afirmar ou não tal localização. No entanto, nem a lógica formal pode negar a atuação de uma ontologia em um campo em que as oposições se retraem em nome da negação *de jure* de toda ontologia. A razão por isto é talvez a seguinte: a lógica formal deriva a sua primazia enquanto modo mais adequado a verificar a verdade, em suas extensões diversas por mais limitadas que sejam, apenas até os limites do pensamento autocontraditório, mesmo que isto seja indecível. O indecível já faz o seu ingresso no campo da lógica formal há bastante tempo.²³ Se a lógica formal subentende que os modos de estruturação da verdade determinam a sua própria ontologia, então a questão que conduz este livro é de saber quais são os obstáculos condicionados, porventura determinados, *pela* ontologia no que diz respeito às verdades que ainda estão a criar.

A primeira divisão deste livro, com seus respectivos capítulos, desdobra o projeto geral de pesquisa que governa o campo em que serão verificadas as contextualizações locais do realismo estruturalista. Mas especificamente, se trata de aproximar duas áreas de pesquisa filosófica até agora distantes e divergentes na sua atuação: a ontologia realista (isto é, a matemática) e a biolinguística. Ambas as áreas são expressões recentes do estruturalismo (com suas variantes) e do logicismo científico (e seus desdobramentos na filosofia analítica e em uma certa hermenêutica). Acerca disso, reforçamos que é possível que o momento atual de produção intensa sobre o cérebro, a linguagem e a “consciência” seja propício a uma aproximação destas duas áreas de inovação formal. Nesta observação, afirma-se possível conversar

²³ PRIEST, G. *An Introduction to Non-classical Logics*. London: Cambridge University Press, 2001.

sobre os modelos epistemológicos e fenomenológicos pelos quais as orientações evidenciarão tal aproximação em virtude do princípio de adequação explicativa.

A segunda divisão explora de maneira mais específica o tema da ausência do corpo na ontologia. O objetivo é verificar as condições desta ausência, se são arbitrárias ou lógicas. Se são arbitrárias, então as decisões que levaram à exclusão do corpo precisam ser explicitadas. Se são lógicas, quais são os argumentos que justificam tal ausência, e quais são os ganhos teóricos ao perpetuar a ausência do corpo? A análise não se propõe apenas em oferecer um panorama do interesse filosófico no corpo, por exemplo a partir do gesto inaugural da fenomenologia de Merleau-Ponty, em que a percepção como ato corporal autônomo é desdobrada em textos fundamentais para calibrar o estatuto teórico do corpo concernente às interpretações religiosas e culturais que acompanharam a sua objetificação pela ciência. Nesta divisão, também ampliaremos a justaposição entre ontologia intrínseca e biolinguística ao introduzir a tese do “corpo utópico” desenvolvida por Michel Foucault, tese que marca a ruptura com Merleau-Ponty pela dispersão de um campo unificado de contato reversível, que o autor do *Visível e o invisível*, denominava “carne” (*chair*). A proposta de Foucault é imediatamente homossexual e consequentemente emancipadora pela violência procurada em rejeitar a dominação pela figura heteropatriarcal do modelo do corpo vigente nos anos 1960.

A terceira divisão busca verificar uma ontologia intrínseca contra críticas possíveis provenientes da filosofia analítica, da teoria da informação e das teorias perspectivistas. Teorias sobre a subjetividade formuladas nestas áreas são geralmente céticas da coerência de projetos ontológicos pertencentes à tradição fenomenológica. No entanto, a continuação de projetos fundacionais, haja vista uma filosofia diferenciada da história da ciência articulada em uma crítica estruturalista da figura da subjetividade, é

menos conhecida. Menos conhecida ainda é a defesa da importância da fundamentação erguida contra as críticas e tentativas de refutação vinda de teses perspectivistas articuladas por G. Deleuze. Não obstante as afirmações firmes a seu favor, a exceção neste campo se encontra nas posições filosóficas subjacentes ao modelo antropológico de Eduardo Viveiros de Castro, talvez uma das expressões mais determinantes hoje no Brasil em favor da prevalência do estruturalismo enquanto tal. Embora Viveiros de Castro desenvolva temas oriundos da antropologia de P. Clastre e da filosofia de G. Deleuze na articulação do conceito científico de “perspectivismo ameríndio”, em argumentos mais recentes, ele registra a metodologia que organiza suas teorias em nome de C. Lévi-Strauss, em que o perspectivismo descreve uma estrutura móvel. Esta conclusão lhe leva a subscrever à tese que Lévi-Strauss já teria configurado as opções críticas do estruturalismo que serão conhecidas fora da França, a partir do início dos anos 1970, como “pós” estruturalista, já apontado como uma designação cunhada e distribuída por pesquisadores estadunidenses vinculados a J. Derrida. Por isso, questionaremos a relutância em Viveiros de Castro a considerar a confluência do perspectivismo e do estruturalismo com uma bio-ontologia formalista intrínseca.

Na quarta e última divisão, analisaremos os argumentos éticos e políticos decorrentes da teoria acontecimental do sujeito, particularmente no motivo do “sujeito genérico”. Voltaremos a enfatizar a especificidade do método estruturalista para evitar que a ontologia seja justificada a proposta de formas de subjetividade projetadas em um futuro supostamente fora da história, mesmo se for apenas em um projeto “pampsíquico” nominalmente materialista. Se o acontecimento se demonstra ser uma categoria fundamental para a história, é tanto em função da dimensão transformadora que a categoria inscreve na posição subjetiva móvel ao relatar a “sua” história, quanto da concepção

mesma de uma história cuja teoria se amplia em resposta a consequências lógicas, conceituais e pragmáticas de formas não ortodoxas e não standards despertadas pelas noções de descontinuidade, não-linearidade e complexidade temporais.

Portanto, em um plano global do livro, as referências de base são o sistema filosófico de Alain Badiou e o programa biolinguístico de Noam Chomsky. No sistema filosófico de Badiou²⁴, o segmento *ontológico* é articulado a partir de teorias de sistemas formais, no caso a teoria dos conjuntos, e é derivado de situações discursivas e não-discursivas, levantadas do registro empírico e histórico, perpassadas pelo surgimento de formas novas de subjetividade, o que se manifesta pela produção concomitante de “verdades”. O argumento ontológico de Badiou reivindica a tradição platonista de realismo matemático, ajustada à força conceitual crescente do imanente. Desta forma, o sistema filosófico de Badiou se fundamenta em uma ontologia matemática, que salientaremos nos argumentos expostos aqui como *intrínseca às configurações históricas e empíricas em que a subjetividade é considerada um veículo da alteridade que rompe com distintos “estados da situação”*.

A ontologia intrínseca representa uma das realizações mais recentes do formalismo estrutural francês. Ao incluir a teoria cantoriana dos transfinitos, ela rompe com a tradição moderna de ontologias filosóficas. Por esta razão mesma, a ontologia intrínseca se propõe a *refutar* a ontologia fundamental de Martin Heidegger. Nesta relação analítica e inovadora entre a matemática, as ciências e a historicidade, o projeto de uma ontologia intrínseca no sistema de Badiou poderia ser melhor entendido na forma de uma retomada dos grandes projetos do racionalismo formal na filosofia

²⁴ BADIOU, A. *L'Être et l'événement*. Paris : Éditions du Seuil, 1988; *Manifeste pour la philosophie*. Paris: Éditions du Seuil, 1989; *Conditions*. Paris: Éditions du Seuil, 1992; *Court traité d'ontologie transitoire*. Paris : Éditions du Seuil, 1998.

francesa, encontrados tanto na obra de L. Brunschvicg e G. Canguilhem, quanto de E. Husserl que, pela tradução do seu livro *Lógica formal e transcendental* (1929/1957), despertava na École normale supérieure de Paris o surgimento de um estruturalismo *filosófico* francês nos anos 1960. Porém, o ponto maior de inovação nesta ontologia intrínseca é o formalismo de um modelo de *subjetividade genérica tópica*, tese que dará expressão tanto ao conceito de *acontecimento indecidível* quanto à *alteridade indiscernível e, portanto, irreduzível*. Não obstante, até mesmo em Badiou, a ontologia recorre ao conceito de “ser enquanto ser” para o seu projeto de fundamentação. O lançamento inicial dos dados ainda se desenrola, pois, como diria o outro, o ser se diz em múltiplas maneiras.

Portanto, o objetivo é examinar modelos de teorias formais do discurso sistêmico que se fundamentam na teoria dos conjuntos, em que o recurso filosófico à categoria do “ser enquanto ser” como último parâmetro do inteligível é submetido à uma crítica radical. A área de pesquisa contemporânea de biolinguística é um dos campos de atuação científica em que se encontra um projeto de fundamentação formalista da linguagem que é conjuntística em orientação, mas que substitui a noção de ser com a de *sistema vivo*. Em princípio, não há nada de ontológica, tampouco filosófica, naquela pesquisa formal e empírica. Ademais, a orientação metodológica do programa biolinguístico procura uma adequação explicativa com os processos de *computação natural*, tais como, para citar apenas um caso, em processos de formação de cristais, mas não com uma ontologia. Por isso, os parâmetros filosóficos de ciências empíricas que articulam uma fundamentação se aparentam frequentemente a um fisicalismo, construído em torno da função recursiva de um sistema computacional inconsciente.

O programa biolinguístico de Noam Chomsky²⁵ é certamente a mais extensa teoria formal de geratividade neste contexto estruturante do subsistema de subjetividade coletiva humana. Neste livro, procurar-se-á justapor e desafiar a ontologia matemática pelas teses biolinguísticas, e sobretudo pelo programa biolinguístico chomskyano. O que se denomina, no auge da abstração em Badiou, o “ser múltiplo”, e em Chomsky, a “faculdade estreita de linguagem” (*faculty of language narrow*), se cruza em um *topos* teórico que confronta a filosofia com o seu embasamento científico, e a ciência da linguagem com as suas postulações tacitamente ontológicas sobre a natureza. Na busca para entender melhor este cruzamento, se torna possível projetar uma “bio-ontologia intrínseca”, ou uma “teoria gerativa do ser”, em que o produto será uma teoria formal e sistêmica da subjetividade genérica, cujas propriedades são transformativas em tempo real, não apenas erguidas pela teleologia do “por vir”. Afirma-se, então, que a ontologia subjacente a estas duas orientações subscreve a um realismo estruturalista.

Pela capacidade inata de produção criativa em uma mente diferencial, em que se encontram as condições de crescimento e ampliação respectivas a parâmetros locais, a incorporação deste sujeito convergiria com as aspirações por uma sociedade sexual e economicamente igualitária – categoria esta que subscreve a uma das instanciações mais salientes da alteridade formal e da multiplicidade irreduzível encontradas na pesquisa contemporânea.

Mesmo assim, precisa-se qualificar a nossa leitura pelos fins do projeto. Na filosofia da ciência e na linguística

²⁵ CHOMSKY, N. *The Minimalist Project*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1995; “Three Factors in Language Design”, In: *Linguistic Inquiry*. Vol. 36. n. 1. Winter, 2005, pp. 1-22.; *The Science of Language*. Interviews with James MacGilvray. Edited by N. Chomsky and J. MacGilvray. London: Cambridge University Press, 2012., e CHOMSKY and BERWICK, 2011, e BERWICK and CHOMSKY, *Why only Us?* Op. Cit. 2016.

de Noam Chomsky não se encontra reivindicações de uma ontologia geral, pelo menos não de forma explicitada. Chomsky tem certamente dado falsas pistas aos filósofos sobre o seu projeto, mas também grande número de filósofos continua confundindo os objetivos da *Universal Grammar*, perpetuando assim uma cegueira diante a sua semelhança com um sistema de primeira filosofia. Uma investigação no que poderia ser, de maneira tácita, a ontologia de Chomsky, possivelmente se encontraria na sua filosofia da ciência. Se nossa afirmação for correta, teria implicações provocadoras para a ontologia e seus parâmetros de generalidade a-semântica, tanto quanto para a ciência na sua determinação a-subjetiva sempre localizada. Notadamente, haveria um duplo impacto nos dois campos.

Por um lado, o resultado seria que as afirmações ontológicas poderiam ser feitas sem necessitar de uma articulação filosófica separada, ou formalista e geral. Ademais, não teria necessidade para a filosofia, pelo menos na medida em que as questões mais abrangentes do saber e da distribuição categorial são concernentes à vida funcional e a sistemas artificiais. Se esta consequência derramaria em áreas contíguas de “filosofias de [...]”, isso está aberto às contingências, mas nada da distribuição atual de “subdivisões” da filosofia, nem tampouco da filosofia classificada como ciência “humana”, precisa durar para sempre. A condição social, econômica e política das sociedades liberais operam uma reviravolta feroz contra a filosofia que é nada mais de que uma censurada desfiguração e um aniquilamento. Por outro lado, uma ciência particular, mesmo ao não se tornar “paradigmática” conforme a categorização feita pelos filósofos da ciência, tal como a física tem sido por maior parte do século XX até que a biologia molecular veio desestabilizando a ordem política *nas* ciências, poderia se tornar candidata de uma ampliação ontológica, se respeitar camadas de simplificação estrita. Entre os parâmetros, os dois seguintes fornecem logo as condições essenciais:

- (i) Uma indagação focada apenas na epistemologia, na lógica, na teoria de modelo, na distribuição categorial assim como na ontologia específica não é suficiente para fundamentar uma ontologia intrínseca. Precisa também uma categoria específica da ciência como revolucionária;
- (ii) A ontologia geral não poderia ser de natureza totalizante das particularidades que governam as ciências localmente. Em outras palavras, a ontologia geral não poderia ser uma linguagem.

Se uma ciência particular, tal como a linguística, for capaz de fazer afirmações ontológicas coerentes, os parâmetros (i) e (ii) serão transformados nas seguintes regras:

R-1: As ciências teóricas e/ou experimentais podem fazer, de maneira coerente, afirmações ontológicas, assim que a subjetividade genérica for vista como decorrendo de processos de computação naturais;

R-2: É possível por uma ciência particular de incorporar uma ontologia geral distinta das suas afirmações proposicionais sem perder a capacidade de produzir verdades, se ela for revolucionária em suas implicações para a concepção científica de sujeito.

As duas orientações, a do sistema de Badiou e a da ciência da linguagem de Chomsky, encontram-se ao fazer recurso à teoria dos conjuntos (ZFC com axioma de escolha) para fundamentar o formalismo epistêmico que caracteriza processos que não são linguísticas, e cuja semântica é reduzida a uma pura sintaxe. No entanto, não existe uma concepção transformacional do realismo no campo de pesquisa filosofia. Por isso, a fundamentação teórica deste projeto necessitava da explicitação dos sentidos de “realismo” conhecidos hoje, para justapô-los ao realismo que será desenvolvido neste projeto, a saber, o *realismo estruturalista*.

DIVISÃO I

**DA ONTOLOGIA À
BIOLINGUÍSTICA**

1. A RESILIÊNCIA DE UM SISTEMA FILOSÓFICO

"A essência da matemática é a sua liberdade".
(G. Cantor)

i. Preliminares

A tese ontológica de Alain Badiou é uma tentativa recente de produzir uma sintaxe formal e universal da noção do ser enquanto ser, formalismo que não é gramatical. Se for coerente, esta proposta ontológica não pode ser referencial na sua pretensão. Este primeiro parâmetro é talvez o mais complicado a manter, especialmente a ter o objetivo de articular o espaço necessário que virá ocupar um efeito de subjetivação no plano do ser, mediante o seu despertar por uma singularidade que, no sistema de Badiou, porta o nome “acontecimento”. Uma qualificação deste espaço subjetivo, para ser coerente com a subtração da referencialidade, é difícil representar, pois depende de uma segunda tese, segunda a qual a ontologia subentende um realismo estruturalista comum apenas àquelas instâncias de subjetivação que são produtores de verdades. O sujeito em questão no sistema de Badiou não preexiste a um despertar acontecimental, não configura um mero ethos existencial. A constituição da subjetivação é um fenômeno de recorrência empírico-histórica, e recursiva na sua emergência. A sua força é o transformacional e o alinhamento com o inusitado.

Isto significa que se o surgimento do radicalmente novo se configura em um modelo de subjetividade, então o modelo do sujeito acontecimental é aquele que se aproxima mais desta entidade, mesma que “o sujeito” se manifesta apenas de maneira intrínseca às práticas discursivas históricas em que as verdades são produzidas. Ao defender que o sujeito é inerentemente múltiplo, o sistema de Badiou

verifica que não há representação unificada possível dele a não ser a partir de uma ciência do ser enquanto ser que é uma ciência geral da relação entre a produção da verdade e o surgimento do sujeito que não é nem espacial nem temporal. Aproximar esta tese a uma ideia de *geração* de formas de subjetividade capta o caráter sistêmico deste processo. Na concepção de Badiou, se a multiplicidade se afasta cada vez mais da unificação e da totalização, existe uma convergência parcial entre sistema e processo. No entanto, na medida em que Badiou desenvolve uma teoria do sujeito, não há questão de corpo nas etapas incipientes do seu processo, e no sentido mais estrito possível, nem há sujeito.

Visto de mais longe, a ontologia que propôs Badiou faz parte de um sistema cujo primeiro parâmetro é uma teoria do sujeito que tem a capacidade de integrar a diferença singular do conceito do radicalmente novo, instância pela qual Badiou configura o conceito de alteridade. O espaço, topos, ou “sítio” no qual o sujeito cresce configura um processo suscetível de realizações e naturalmente vulnerável aos obstáculos mais variegados que um novo teorema, um novo conjunto de práticas ou obras artísticas, uma nova forma de governar econômica e politicamente, e uma nova forma de amar poderiam vivenciar na situação empírica e histórica em que vidas e vivos confrontam-se e entram em embate.

No entanto, o sistema não se limita ao surgimento desta teoria singular do sujeito. A ontologia estruturalista *realista* no qual se assenta não propõe uma teoria geral da mente em relação a um essencialismo transcendental. Ademais, a mudança de concepção ontológica tem também como objetivo de romper com a ontologia fundamental de M. Heidegger no que ela propõe como deslocamento da pesquisa filosófica concernente a um conceito fundamental

de verdade para o campo do “dizer poético”.²⁶ Ao invés de tal concentração da verdade, de tal redução da verdade, a ontologia intrínseca prossegue a fazer o levantamento de um conceito de verdade do ser distribuído sobre vários campos, o da política da emancipação, do amor e da ciência, além de o do poema ou da arte.

Para Badiou, se a tese da diferença radical entre a existência ôntica e a ontologia fundamental for coerente, então a “voz do ser” deve ser entendida na proximidade das formas diferentes da verdade onde ela é produzida, mediante sua produção efetiva. Por isso, nem o transcendentalismo neokantiano referente aos a priori do tempo e do espaço necessários pela constituição de apenas um sujeito, em virtude de ser limitado ao espaço euclidiano, não é suficiente para dar conta de uma abordagem definicional do ser enquanto ser que se subtrai ao poder normativo do Um, para se investir em uma sintaxe da multiplicidade irreduzível. O existencialismo pós- e neokantiano, referente à figura de ser lançado em um mundo, cuja constituição é repetida em cada instanciação do *Dasein*, limita também a proposta vista pelo estruturalismo. Lembra-se que o existencialismo da primeira geração, ao contrário aos resultados da análise estrutural, nem considerava estados mentais não conscientes como providos de uma racionalidade própria.

Ora, o sujeito do sistema de Badiou aposta minimamente que o seu surgimento *responde* a uma racionalidade não consciente. Portanto, é mister defender que o contexto do sistema de Badiou é o estruturalismo francês, e a complexidade da figura do sujeito como veículo do novo é uma pesquisa sobre a relação entre a categoria do *real* com as condições de surgimento de uma figura do sujeito *imane*nte a, e em *ruptura* com, os processos discursivos normalizados. Marcar este ponto de ruptura se torna a razão

²⁶ M. HEIDEGGER, « Pourquoi les poètes », in *Chemins qui ne mènent nulle part*. [Holzwege]. Trad. Wolfgang Brokmeier. Paris: Gallimard, 1962.

de existir de uma formação subjetiva, e sua métrica é a de se formar *na medida em que* consegue manter a dimensão verdadeira desta ruptura. Portanto, os parâmetros que permitem mediar as reivindicações normativas do processo geral de formação subjetiva se tornam discerníveis a partir dos discursos em que a verdade se manifesta como sendo o átomo de um processo de produção da qual decorre uma figura do sujeito conforme a alteridade.

Para se opor à longa predominância da hermenêutica e da figura do poema no projeto de ontologia proposta por Heidegger, Badiou publica no fim dos anos de 1980 os resultados de uma retomada do contexto de pesquisa estruturalista dos anos 1950 e 1960. Será em resposta a este desafio de superação, que é também um de refutação, que ele apresentará a tese “realista”, platônica, segundo a qual a *ontologia é a matemática*. Em contraposição ao realismo aplicado na ontológica moderna, esta ciência formal da existência virá a se identificar com a lógica na sua sistematização clássica, ou escolástica, tanto quando nas formas não clássicas. A existência é um assunto complicado quando se trata de abordar a questão filosófica fundamental do ser enquanto ser, tal como a sua “realidade”. No argumento ontológico aplicado à matemática, Badiou opta para enraizá-lo na teoria dos conjuntos, em que a existência de conjuntos é uma afirmação delimitada pela suspensão da diferença entre finito e infinito, ou seja, um espaço subtraído à capacidade representacional do sujeito intencional. Conforme esta leitura, a teoria dos conjuntos é posta em continuidade com a tradição clássica de formalização do discurso racional. As categorias da identidade, diferença, limite, transformação, escolha, pertencimento, inclusão, expansão, fundamentação, regularidade e vazio, todas operando nas diversas axiomatizações da teoria dos conjuntos, sustentam esta tese continuísta. Esta leitura se atualiza por teses genéticas sobre o tempo, que inscrevem na teoria uma posição do sujeito, sendo que tal posição não

deve se confundir em modo algum com uma admissão de subjetivismo, tampouco de parcialidade “subjetiva”. Desta forma, a ontologia rompe com a hermenêutica por se acrescentar com as categorias inovadoras do formalismo não clássico representado pelo estruturalismo, tal como genericidade, singularidade, alteridade, irreducibilidade e ficção criativa verdadeira.

Pelo critério da existência do sujeito, então, trata-se de uma quantificação de conjuntos ou de classes mediante uma coerência derivacional relativa aos axiomas. Na perspectiva de Badiou, o conteúdo minimamente semântico destes axiomas, refletidos em seus nomes (extensionalidade, regularidade, separação, subconjunto, substituição, de escolha, de potência, e a hipótese do contínuo) delimita um *topos* sem extensão empírica, mas remete a padrões práticas de formalismo em que o ser enquanto ser é, antes de mais nada, uma hipótese ativa sobre o irreal cuja ampliação em vivência existencial depende da plasticidade do irreal a proporcionar efeitos não previstos. Por isso, nesta ontologia não há semântica independente da pragmática, pois é a pragmática, no ponto exato dos efeitos do novo, que se mostra em continuidade com a sintaxe.

Desta forma, se a ontologia fora a matemática, então a matemática é menos uma ciência do limite absoluto que uma inscrição complexa dos padrões da dispersão múltipla do infinito em situação. A matemática se desenha neste contexto por seus subconjuntos e subsistemas internos, que veiculam a multiplicidade até a incontornável rendição, pela cognição humana, de se representar em uma *unidade*. É este limiar que inicia os parâmetros de um realismo estritamente estruturalista na medida em que se postula um recuso pelo subsistema da unificação, tampouco da totalização. Há recuso de que a unificação representacional seria o destino de todo ato mental humano racional. Faltando esta falha, como será que o novo se daria em situação a não ser no

modo do não racional, cuja negatividade simples não convém mais?

A cognição humana pode bem ser limitada a pensar por conceitos, pela linguagem, por representações e imagens; pela ajuda de certas técnicas, ela capta também o diferencial, o irreduzível, o imaginário, e o irreal. Portanto, uma ontologia da inexistência visa a analisar a realidade do radicalmente novo para melhor problematizar o modelo geral da capacidade cognitiva humana, pelo qual a nossa época tenta se identificar.

*

Neste capítulo, apresenta-se o campo em que se articula este projeto realista, talvez o mais avançado, e certamente o mais variado, atuante na filosofia francesa. Argumenta-se que as suas implicações não correspondem apenas a uma perspectiva epistemológica e lógica: o realismo ontológico é matemático, que este seja explicitado, ou apenas inexplorado. Desenvolve-se a tese de Badiou segundo a qual a inclusão da matemática no espaço das pretensões do estruturalismo francês e das suas extensões em construção é uma exigência para se livrar de Heidegger, e especificamente para experimentar a possibilidade de pensar além do subjetivismo neokantiano. No sistema de Badiou, se confrontam pelo menos quatro aspectos da matemática: a teoria dos conjuntos, a teoria das categorias e a topologia, a teoria dos números assim como a lógica matemática. De acordo com Badiou, “a confrontação com a matemática é uma condição absolutamente necessária para a filosofia mesma, uma condição que é descritivamente externa tal como prescritivamente imanente para a filosofia.”²⁷

²⁷ BADIOU, A. “Mathematics and Philosophy”. In: S. Duffy (ed.). *Virtual Mathematics. The Logic of Difference*. Manchester, UK: Clinamen Press, 2006, p. 20.

Ademais, se conceder a igualdade formal entre ontologia e matemática, a posição de Badiou é que se entenderá melhor como a ontologia constitui uma subdivisão autônoma da filosofia.

O contexto específico em que se iniciava a teoria humanista do sujeito, em virtude do seu modelo semântico ontoteológico, acabou se separando do seu campo real, a matemática. Neste afastamento, havia uma consequência indireta para a ontologia, em que o reencontro intrafilosófico com a matemática apresenta os meios transparentes em mapear aquilo que, do pensamento não standard, a filosofia consegue trazer a uma exposição racional. A condição necessária para esta transição consiste em desenvolver uma abordagem que visa pensar de forma imanente a multiplicidade. O resultado deste pensamento será a exposição do protótipo gerador do discurso formal pelo qual emerge a figura do sujeito nos modos extra-discursivos em que a verdade se torna uma efetivação concreta.

Tal argumento não pode ariscar-se a desconhecer as finas implicações apresentadas pela linguística ao conceito de sujeito, mesmo se a pesquisa contemporânea em torno da subjetividade se concentra principalmente em análises de experiências afetivo-perceptuais, como se a linguagem fosse apenas secundária para a constituição do *self*. Esta aposta filosófica que perpassa tanto a fenomenologia quanto a filosofia da mente diverge com a que Badiou ou o estruturalismo defendem. A sua posição é que a linguagem organiza contextos de práticas discursivas em que, além de frases, se produzem tanto *gestos* quanto *atos* verdadeiros. Quando um conjunto de práticas discursivas produz, de fato, verdades e não apenas opiniões e crenças, o contexto desenvolve intrinsecamente condições para a filosofia, para sua prática de problematizar e analisar. Sem a produção destas condições discursivas a filosofia careceria da matéria verdadeira, exatamente aquela que lhe deu forma no primeiro lugar, seja na Grécia, no Egito ou em Jerusalém.

Fora dos argumentos instigantes para determinar quando a filosofia teria iniciado, o que importa mais é que a filosofia participa de uma isomorfia intrínseca em qualquer lugar que surge. É possível que se torna plausível defender que a verdade é a mesma para todos, de outra maneira não seria a verdade, mas mera opinião. Na medida em que a filosofia considera a verdade como um dos seus maiores focos de atenção, quiçá de obsessão, ela permanece minimamente a mesma qualquer seja a sua configuração estilística e linguística.

A relação humana com a verdade, por ser uma história, é duplamente complexa. Ideal das ideias, a verdade está longe de participar de uma natureza dita humana. É questionável a que ponto o humano *deseja* a verdade, mesmo se filósofos alertam há muito dos usos pelos quais *possuir* a verdade possa desviar qualquer um dos seus objetivos, e como pronunciá-la possa ameaçar o seu bem-estar. Alvo de busca, ter *direito* à verdade se torna uma questão de luta e de conflito. Se a verdade não qualifica necessariamente a experiência de humano, ela estrutura forçosamente o sujeito. Neste sentido, a verdade parece seguir uma série de regularidades próprias. Após pactos e contratos, a sociedade civil e a cultura parecem crescer mais devido os comprometimentos diversos com o falso que o verdadeiro, ainda que permaneça uma inquietação persistente decorrendo da obrigação moral a pronunciar o verdadeiro, qualquer sejam os custos. Sempre suspeita pela ordem jurídica e legal, a filosofia acaba sendo o último refúgio da verdade. Por isso, ao demarcar a ideologia científico-política de nosso tempo pelo nome de “democracia materialista”, Badiou destaca como o consenso geral tenta restringir o campo existencial à máxima seguinte: “existem apenas corpos e linguagens.”²⁸ Sintoma de uma pós-modernidade, cujo referencial confuso acaba desviando o olhar crítico da

²⁸ BADIOU, A. *Logiques des mondes*, Op. Cit. p. 9.

suposta evidência histórica da *modernidade* enquanto tal, o consenso generalizado nas neo-democracias tende a induzir um posição em que a verdade é marginalizada tanto como categoria quanto como objetivo. De fato, existem cada vez *mais* corpos e *menos* linguagens. Contrário a esta perspectiva encontra-se uma outra que organiza especificamente as manifestações de uma subjetividade irreduzível àquela vigente, uma *subjetividade radicalmente nova*. Esta se sustenta apenas se, “além dos corpos e das linguagens, [...], há também a verdade.”²⁹ Será nesta base que a filosofia pode incumbir-se em acompanhar a manifestação da verdade.

Na fase inicial da articulação do sistema filosófico de Badiou, a ontologia ocupava o palco singularmente. Entre 1988 e 1993, Badiou apresentou exemplos de como o sujeito diferencial se mantém aquém de uma identidade refletida, posição esta que se estende até a sua crítica polêmica contra o conceito de identidade étnico-nacional. Coerente com a ontologia da multiplicidade, deve-se pensar uma nova forma subjetiva, não a partir da divisão inerente, tal como ensinada pela teoria psicanalítica, mas justaposta por dois modos de ser ou existir. Esta justaposição, em decorrência da ontologia, tem como critério um formalismo duplo, dependente de uma situação apresentativa (a situação como tal) e representativa (o estado da situação). O estado da situação concretiza os modelos vigentes da situação existencial, no seu “estado” normalizado e funcional. Ele se desenvolve por meio da língua natural e intrínseca às subdivisões de uma situação inicial cuja existência sem representação é principalmente hipotética. As manifestações subjetivas produtoras de verdades, isto é, as “condições”, já foram destacadas nas práticas discursivas da arte, da política da emancipação, do amor, e da ciência. Quando se fala do radicalmente novo, cada uma destas condições desenvolve de maneira intrínseca uma extensão irreduzível que cortaria

²⁹ Ibid., p, 12.

com a circulação semântico-pragmático das instituições que produzem o tempo presente do estado normalizado. Eis os acontecimentos.

No entanto, a teoria formal comum a estes quatro contextos não configura, nem pressupõe, uma linguagem. Ao invés, se trata da base de um sistema gerador de estruturas, que a reconfiguração da ontologia agora denomina. Já convém salientar a diferença no uso do termo. Doravante, a ontologia será o discurso geral imanente aos quatro contextos, que configura as consequências da manifestação de uma ruptura. A compreensão do significado desta ruptura desperta um processo que é eventualmente um conjunto de atos de agir que se confronta com o radicalmente inusitado. O critério de produção da ontologia exige que ela seja avaliada apenas pela generalidade estrutural e formal, para que seja subtraída dos pressupostos a infiltração do fórum semântico e pragmático do estado da situação cuja dinâmica é tentar legislar sobre quais novas ideias podem ser integrados e quais devem ser suprimidos – tudo isto em função de *normalizar* a relação entre estado da situação e situação. O leitor atento verá que a normalização está implicada em uma dinâmica contrária à manifestação do excesso que a *situação* apresenta sobre o estado da situação, cuja obra consiste em ocultar este mesmo excesso. Por isso, o estado da situação representa um escopo fundamentalmente violento. O critério fundamental em relação ao qual a filosofia deve-se manter em uma posição ética é, então, o da produção do novo enquanto verdade universal.³⁰

Aristóteles já afirmava em *Metafísica* V (E), que o ser devia ser pensado em termos da verdade, mesmo se já não se tratasse mais do *Ser* primeiro, inalcançável conforme sua essência. Se a verdade é aquilo que reúne as práticas

³⁰ Veja a Divisão IV, capítulo 2, para a teoria da ação decorrendo do reconhecimento da figura acontecimental pelo estado da situação.

discursivas e a formação de novas expressões de subjetividade, então estes contextos preexistem, de certa forma, à filosofia. Justamente, ao preexistir, eles contribuem com os termos, conceitos e criações à produção teórica extensiva, isto é, àquilo que é possível produzir dentro do estado da situação. A semântica ética subjacente a esta apresentação aponta para o fato de que o acontecimento é uma ruptura “natural” no estado da situação, de modo que existem anomalias e crises que o afeta estruturalmente. O despertar de um processo de subjetivação visivelmente aponta para um projeto que é de se organizar em função de uma tarefa corretiva, uma consequência distribuída por todas as condições que desmistifica a ideia que a configuração atual do estado da situação seria a melhor, a mais natural e, quiçá, a única. A resolução desta percepção do caráter estagnante, corrupta ou opressor de um estado da situação passa pelo realinhamento com uma ontologia da multiplicidade.³¹

Ainda não definimos a filosofia que seria adequada a lidar com tal convicção ontológica. Convém, nesta altura, pelo menos indicar que ela não tem a mesma função que no período humanista ou moderno. Faz-se possível afirmar que a filosofia não se reduz a nenhuma das condições diretamente, nem se reflete no espelho de R. Rorty que diz respeito à perspectiva autêntica que a produção de verdades deveria ter. O acontecimento não é o que conta, e não existe materialmente. A sua nomeação e a sua memória dependem do sujeito que, por meio dele, é despertado. Nem por isso, o acontecimento faria referência a algo “geral” que perderia de visto que *ele se averigua na imanência do seu crescimento enquanto entidade diferencial apenas por dentro da subjetividade*. No entanto, da perspectiva filosófica, é possível discriminar que a ontologia capta a atuação repetida e recursiva do *mesmo* conjunto despertado por uma ruptura. Este conjunto

³¹ Veja Divisão IV, capítulo 1, sobre as implicações éticas de uma ontologia da multiplicidade.

apresenta condições genéricas para crescer e *ipso facto* transformar o estado da situação. A verificação deste conjunto implica a norma em relação à qual um sujeito possa se pronunciar enquanto verdadeiro processo produtivo, qualquer que seja o conjunto de práticas discursivas no qual se articula. Neste nível descritivo, salienta-se que o sujeito se manifesta apenas *nas* condições, em uma forma *relativa* a uma delas e de forma imanente a *uma* delas. Portanto, o realismo ontológico no sistema de Badiou é estruturalista na medida em que é *imanente* ao subsistema do estado da situação, *intrínseco* às condições e *inato* à estrutura recursiva do sujeito quando este aparece.

*

Neste primeiro capítulo prosseguiremos ainda a expor positivamente o sistema de Badiou, dando uma atenção particular à sua ontologia. O organizador dos livros da *Metafísica*, Aristóteles ou mais provavelmente Andrônico de Rodes, determinou que um léxico era imprescindível para bem delimitar o campo. Desta forma, no capítulo 2, continuaremos a tradição para salientar e demonstrar que a ontologia e a ciência formal no âmbito do realismo estruturalista seguem uma genealogia francesa, que diverge em várias instâncias da história da lógica articulada através do realismo científico.

No entanto, no capítulo 3, já avançaremos em rumo a verificar a coerência desta base através das tradições. Desta forma, perguntar-se-á acerca da tese de Badiou uma concessão considerável, a saber, que ser enquanto ser seja verificada contra o conceito de *I-Language*, fundamento da “hipótese minimalista” do projeto biolinguística de Noam Chomsky.³² Ambos Badiou e Chomsky se apoiam em uma

³² CHOMSKY, N. Op. Cit. 1995; CHOMSKY, N. and BERWICK, R. art. cit., 2013.

formalização de teoremas dedutivos na base da teoria dos conjuntos, e isto de maneira imanente e intrínseca para Badiou, e inata para Chomsky. Palavra final: nem o imanente, nem o intrínseco, nem o inato, participam do fenômeno da *interioridade*, tampouco do *internalismo*, e menos ainda do externalismo. Ao contrário, o realismo estruturalista subjacente a ambas as perspectivas é a posição teórica cuja forma se deriva de um processo ou sistema a partir do qual se produz esta distinção em recursão, distinção esta que se faz imersa no espaço e no tempo. Portanto, a aposta consiste em se situar em um *topos* hipotético realista a partir do qual os *a priori* da filosofia transcendental expõem as suas condições de produção, mas também a sua dependência de um modelo de lógica dedutiva clássica em que a transversalidade com o irreduzível não esteja barrada como operação.

ii. A continuidade reencontrada: a ontologia intrínseca de Alain Badiou

É admitidamente raro que a ontologia de Alain Badiou seja descrita como *intrínseca*. Tal caracterização da ontologia recebe uma declaração plena apenas a um terço do caminho no que é o seu tratado ontológico principal³³. Nos trabalhos complementares publicados na sequência do seu livro por exemplo, em *Conditions*³⁴, o intrínseco enquanto tal não é o que Badiou explora. No seu tratamento na tradição filosófica da metafísica e da ontologia, ele busca desfazer a ideia de multiplicidade que teria sido subsumida a um só infinito. Desta forma, o conceito de acontecimento é valorizado por Badiou para estabelecer uma ontologia *subtrativa*. Desvincular a multiplicidade da figura do Uno, que

³³ BADIOU, A. *L'Être et l'événement*, Op. Cit. 1988.

³⁴ BADIOU, A. *Conditions*, Op. Cit., 1992.

seja na figura do Infinito absoluto, se torna o objetivo desta ontologia frente às ontologias que pregavam a *finitude radical* do ser humano existente.

Afirma-se não infrequentemente que a filosofia continental recebeu o projeto heideggeriano de uma ontologia fundamental, ou pela hermenêutica ou pela interpretação de seletas obras de poesia em uma atenção ao dizer poético, para resguardar a filosofia da ambição da instrumentalização e da quantificação ostentada pelas ciências matematizadas. No entanto, o preço que as filosofias continentais e de expressão continental tiveram que pagar por manter a função especulativa da filosofia era alto. Nas tendências existencialistas que se articulavam tanto a partir da fenomenologia quanto do pós-estruturalismo, as experimentações postas em direção ao infinito deixavam de ser suficiente e adequadamente conceitualizadas, pois diziam respeito a uma associação não crítica entre a unicidade e o infinito que mal velado um fundo sagrado que circulava apenas como pressuposta. Ora, de acordo com Badiou, escrevendo no final dos anos de 1980, a questão das condições de permanência da figura única do infinito, que sustentavam as propostas da finitude, “não foi tratada ainda hoje. [...] É o exemplo perfeito de uma *questão intrinsecamente ontológica – matemática*”³⁵. Esta ontologia defende que o infinito matemático não é suscetível de uma sacralização, pois não é substância, tampouco natureza, mas multiplicidade.

Sendo intrínseca, a ontologia no livro *O Ser e o Acontecimento* não deveria ser pensada em termos gerais, ainda menos em termos transcendentais ou transcendais. O que Badiou procura desenlaçar é o dilema de demonstrar a possibilidade do irreduzivelmente novo em um estado do mundo em que qualquer novidade radical é sucintamente transformada em uma entidade normalizada, seja como

³⁵ BADIOU, A. *L'être et l'événement*, Op. Cit. p. 164.

objeto ou linguagem, seja como mercadoria ou corpo. Para que o novo seja pensado na sua dimensão radical e irreduzível, deve primeiro assegurar a continuidade dos seus próprios termos como forma subjetiva nova, isto é, enquanto nova série de práticas ocorridas no leque histórico de discursos que Badiou denomina “condições”.

Desta forma, um novo sujeito surge na esteira de um acontecimento, duplamente denominado o “sítio” do acontecimento e do sujeito. Para ser novo, contudo, este sujeito se mantém por sua própria dinâmica tanto interna quanto externa abaixo do nível do radar da consciência. De antemão, não se presta à identificação. Na verdade, fica hipoteticamente indiscernível. Faz sentido na ontologia de Badiou apenas que o novo faça parte das línguas de um estado da situação atuante, ou visto de outra maneira, de um plano normalizado de existência de vidas. É por isso que o indiscernível é “intrinsecamente” tal, o que significa que todo sujeito surge fundamentalmente em situação³⁶. Mas de que forma seria a manifestação do sujeito caso fosse indiscernível? Como podemos alegar que o novo seja inerentemente um processo *subjetivo*?

A resposta a estas questões é desprovida de sentido se não nos projetarmos em uma situação que já impõe exigências, desafios e riscos a nosso entendimento, e até à nossa imaginação. Riscos, pois o “nós” se aparenta não apenas à situação existente, mas a um estado da situação em que o “nós” expulsa aquilo cuja percepção lhe coloca radicalmente em questão. Até que ponto o “nós” identifica tanto a existência quanto a potência da coletividade subjetiva? Até que ponto o “nós” *delimita* o possível? A questão da relação entre ideologia e ciência se apresenta novamente neste ponto da aparência objetiva. Até que ponto o operador “identificação”, derivado do princípio de identidade, já efetua um corte que diz respeito às

³⁶ Idem. p. 424.

possibilidades de formações coletivas, que doravante deve indicar a definição mínima que se atribuirá ao termo “sujeito” neste livro? Mais ainda que a verdade e o infinito, é o *sujeito*, isto é, a subjetividade constituinte, que, na *perspectiva ontológica*, gera um espaço de multiplicidade irreduzível; o que não é, de jeito algum, equivalente a um mero ser plural, ou à mera pluralidade.

Voltando à base da indagação de Badiou, do múltiplo separado da unidade identificadora, este sujeito se deve seguir logicamente nos parâmetros da multiplicidade irreduzível. A essência material do sujeito é múltipla, multiplicidade. Como múltiplo, e como qualquer ser-múltiplo, é também “*intrinsecamente* múltiplo do múltiplo”³⁷. Isto é o mais próximo ao qual se chega, em *O Ser e o Acontecimento*, a uma afirmação que deixa claro que a ontologia é intrínseca, mesmo que o projeto de pesquisa inteiro de Badiou vise a demonstrar a *imanência* do sujeito, e *a fortiori* da ontologia, à situação.

Como deve-se entender, então, a diferença entre o intrínseco e o imanente?

A preferência de Badiou sempre era em favor de descrever a sua ontologia como *imanente* ao invés de intrínseca. Tendo em vista da predominância e da função causal a rupturas e quebras, a ontologia é também *subtrativa* na medida em que seus átomos, isto é, a multiplicidade, não está dada à presença. Sua verdade é reconstituída ao passo de ser criada. A crença justificada no conhecimento das suas possibilidades técnicas é sempre uma aposta calculada. Apesar de se vincular ao sentido técnico de “subtrativo”, no fim funciona ainda um desestabilizador semântico, pois não tem referente. Por outro lado, o intrínseco e o imanente nomeiam uma interioridade de princípio não quantificável, quicá espacializável. Ao mesmo tempo, trata-se de uma técnica de autoevidência com o qual se defronta perante o

³⁷ Idem. pp. 55, 61.

maior dilema destacado em *O Ser e o acontecimento*: comprovar que existe um pensamento além da representação.

Foi o filósofo da matemática francês Jean-Toussaint Desanti, quem em uma análise sem ressalvas designou a ontologia de Badiou de “intrínseca”³⁸. Publicado pouco tempo após a participação na banca de defesa da *Habilitation* de Badiou, como explicado em *Breve Tratado*³⁹, Desanti colocou a ontologia matemática em uma desventura. A sua resolução implica consequências críticas para as fronteiras e a arquitetura da ontologia de qualquer tradição. Mas desta forma, reconhece também que a perspectiva ocupada por Badiou diz respeito ao projeto filosófico geral da ontologia, aquilo que encontra as mesmas ambições da filosofia primeira aristotélica.

No entanto, Badiou tal como Bartlett e Ling mais recentemente⁴⁰, mitiga as consequências críticas desta leitura ao estressar que, além de intrínseca, a ontologia é principalmente *minima*, ou minimalista, na medida em que não apresenta uma teoria exaustiva do ser, tampouco da mente. Conforme o segundo pilar do seu sistema filosófico, Badiou demonstra que há uma extensão natural da ontologia em uma fenomenologia “calculada”, objetiva e non-intencional, a saber, em uma fenomenologia de mundos, verdades e corpos. É exato dizer que a solução trazida ao desafio de Desanti cedeu espaço a um sistema expansivo, cujo cerne permanece desconectado entre uma ontologia intrínseca e uma fenomenologia *extrínseca*. Quando publicou *Logiques des mondes* em 2006, Badiou deixou o problema final

³⁸ DESANTI, J.-T. « Quelques remarques à propos de l'ontologie intrinsèque d'Alain Badiou ». In : *Les Temps modernes*, n. 526, mai 1990, pp. 61-71.

³⁹ BADIOU, A. *Court traité d'ontologie transitoire*. Paris : Seuil, 1998.

⁴⁰ BADIOU, A. *Mathematics of the Transcendental*. Edited, translated and with an introduction by A. J. Bartlett and A. Ling. New York: Bloomsbury, 2014, p. 7.

da conexão e da continuidade entre os dois “para outro momento, ou para outros a resolver”⁴¹. Mesmo assim, há indicações da aproximação entre os dois pilares, ontologia e fenomenológica, na “física de verdades corporais” e nas categorias de alta ordem que fundamentam o conceito de transcendental em *Logiques des mondes*.

Mantendo a expansão do sistema filosófico por enquanto na espera, o “intrínseco” também aponta para o que poderia estar faltando do *Ser e o Acontecimento*, e da ontologia inteira. Saber se os conceitos espaciais e o domínio da vida e de viver expostas em *Logiques des mondes* jaziam no horizonte do projeto filosófico de Badiou desde a articulação do projeto em *O Ser e o acontecimento* constitui algo aberto à especulação. O que não se pode exagerar é quão significativa a afirmação de ter desenvolvido uma teoria do sujeito *sem objeto* – o que também significa um sujeito *sem corpo*. Em outras palavras, se trata de uma teoria do sujeito *por dentro*, para assim falar, por dentro da sua possibilidade intrínseca às práticas discursivas e por dentro do seu *contexto*. Daí a questão é como este sujeito preexiste à vida, isto é, a um conceito formal da vida?

Em *Logiques des mondes*, Badiou argumenta que novas formas subjetivas criam novas formas e mundos de vida. O que a forma-sujeito não pode criar é a vida ela mesma, motivo pelo qual a inclusão do sujeito como conceito ontológico aos custos do conceito de vida seria justificada. No entanto, será que é legítimo filosoficamente falando postular a existência da “vida” na ordem fenomenal do espaço e do tempo? Será que haveria apenas uma forma fundamental de vida, uma vida? Nada parece menos evidente. A vida parece decorrer como conceito *diretamente* da experiência do corpo, que ele mesmo é suscetível às conceitualizações profundamente diferentes relativo aos campos de saber pelo qual é pensado e experimentado.

⁴¹ BADIOU, A. *Logiques des mondes*. Op. Cit. p. 39.

Portanto, não é claro como o sujeito poderia ocupar uma posição formal anterior à forma de vida em que se manifesta, mesmo ao considerar o fenômeno da subjetivação como anterior a uma concepção do humano. Fazer da vida ou do vivo uma categoria relativa apenas à fenomenologia, é suficiente a desencadear uma dúvida cética que diz respeito aos princípios e os parâmetros da ciência do ser enquanto ser, seja ela a da multiplicidade.

Além da dimensão intrínseca da ontologia, é mister que o sujeito gerado por dentro dos seus parâmetros, mostra regularidades herdadas e transmitidas por meio do caráter recursivo da ontologia assim que se manifesta em um conjunto de práticas discursivas. Por isso, faz-se necessário explorar em que medida um sujeito desvinculado de um corpo dado possa ainda demonstrar características inatistas. Se for comprovado que o corpo do sujeito acontecimental cresce mediante as verdades produzidas por este, então além de intrínseca, a ontologia será também inata ao sujeito acontecimental.

O desafio que vemos é que a afirmação inatista não é presente necessariamente em uma constância linearmente temporal, sequer contínua. *A teoria do sujeito não é uma teoria da mente.* A subjetividade é estruturalmente expansiva, ou melhor: *expansível*. Mesmo que a sua estruturação fundamental, delimitada conceitualmente pela ontológica, ocorresse em cada uma das “condições”, o fundo da questão é que a forma-sujeito se realizasse em um conjunto de parâmetros regulativos. Já que é interno às práticas discursivas, os termos do modelo de “verdade genérica” serão os que implicam como a extensão local desta ontologia é também inata. Ao ser pensada a partir do prisma ontológico, a teoria do sujeito deriva, então, da dinâmica segundo a qual uma forma imanente de causalidade provoca mudanças radicais na esfera normalizada da existência. O sujeito não deveria ser confundido com a subjetividade comunicativa e personalizada de interesse às tendências

filosóficas que têm tentado, pelo menos desde Descartes, articular um modelo universal da mente específica aos seres humanos. Ademais, a teoria do sujeito no sistema de Badiou segue a forma da subjetividade cuja força é de se distinguir daquilo que existe e que reforça a vivência ordinária no estado da situação. O seu quadro conceitual é transformacional e inclui potencialmente aquelas instâncias dedicadas às verdades produzidas racionalmente, cuja própria vida se orienta a verificá-las.

Em toda a sua ontologia Badiou tem enfatizado os termos da imanência e da singularidade para caracterizar este conceito de subjetividade. Inicialmente, pelo menos, o conceito parece ocupar uma posição menor, decorrendo de decisões mínimas, para participar de um processo incipiente cuja promessa é para melhorar as falhas e deficiências de um estado da situação vivenciado distribuído entre as diferentes condições que o compõem. Mas qualquer seja o investimento prático projetado em um determinado acontecimento, não há garantias a partir de uma fora avaliativa, pelo qual saber-se-ia melhor determinar se o novo sujeito alcançará uma forma mais elaborada ao invés de ser extinguido na sua trajetória. Seus termos são negociados e realizados de maneira imanente ao processo de seu crescimento e sua expansão, processo que encontra inegavelmente as pressões inerciais de contextos semânticos e pragmáticos vigentes a conter qualquer forma de transformação radical.

Cada processo subjetivo é, portanto, singular no sentido pleno e contingencial do termo. Isto confirma a razão pela qual a subjetividade deve ser enraizada em práticas discursivas bem específicas se o objetivo fora analisar uma forma diferencial de subjetividade *em ato*. Pois, é apenas assim que se torna possível avaliar a chance de que uma forma da categoria sujeito possa garantir o ponto de excesso pelo qual circula a categoria de alteridade. A alteridade, por definição, não é algo, a não ser um espaço teórico de

possibilidade. Mesmo sendo assim, é possível verificar no escopo de uma teoria se este lugar é viável considerando as forças categoriais intrínsecas à teoria, ou se ele será inegavelmente ocupado por uma força antagônica. A verdade é o meio pelo qual *esta* teoria se avalia. Este conceito específico, embora radical, de subjetividade é de interesse na medida em que responde a, e contextualiza, um acontecimento pela convicção de que ao se realizar o seu potencial ético confirmará sendo para o melhor. Para tanto, o sujeito demonstra uma capacidade de expansão universal, mesmo que a sua emergência recorrente é nada menos que contingente. Concebido nesta perspectiva, o sujeito nada difere de outras formas de vida. As regularidades morfogênicas das formas vivas plurais são coextensivas às regularidades estruturais do sujeito. A diferencia é que esta forma-sujeito se incorpora ao produzir verdades discursivas e não discursivas.

Em suma, para realizar a conceitualização do novo a partir de uma quebra radical com um dado estado de situação, o sistema precisa de um conceito diferenciado de sujeito. Nos anais da filosofia é Hegel quem primeiro apresentou esta possibilidade conceitualmente e o fez na *Ciência da Lógica*. Uma combinação da *Lógica* e de projetos formalistas do racionalismo francês do século XXI e da epistemologia dita histórica francesa em meados do século XX, confirma que uma ontologia que busca manter os seus traços estruturais gerais deve suspender asserções voltadas ao conteúdo dado como natureza dos processos de pensamento que caracterizam a subjetividade.⁴²

⁴² Em contraste, a epistemologia analítica parece ser inegavelmente vinculada a um ceticismo perante a ontologia, o que a exclui de antemão das suas buscas. Consideram as observações de S.G. Shanker em uma obra contemporânea a *L'Être et l'événement*, sobre a intrusão da epistemologia na matemática e as consequências sobre a crise dos fundamentos. (SHANKER, S.G. 1987: p. 267). À luz disso, Badiou rompe com a epistemologia no seu todo, tanto na versão francesa quanto

A subjetividade emergente é consideravelmente diferente. Uma categoria geral de *pensar* será mais apropriada que alguma que estipule uma forma evidente, inferida de maneira ingênua de contextos experimentais ou laboratoriais, sobre a “consciência”. A mera dificuldade em situar uma separação das ordens inconscientes e não-conscientes, a consciência implicativa (com consequências afirmadas sobre outras mentes) e a consciência restritiva (voluntariamente reservada ao próprio agente), deve levar a pesquisa a considerar a consciência humana como ideia pertencendo finalmente à psicologia popular, a não ser um termo ideológico com nenhum fundamento empírico, tampouco teórico.

Todavia, defendemos que é plausível submeter o cérebro-corpo ao projeto formalista que Badiou aplica ao conceito metafísico de ser. Na medida em que ontologia denota ciência do ser enquanto ser, como se define ser enquanto ser? De acordo com Badiou, é “o pensar da apresentação em si”, a entender como a estrutura daquilo que é apresentado na infinitude de situações reais.⁴³ O cérebro é certamente um órgão finito. Mesmo quando o número de conexões sinápticas é contável até 1,000 trilhão, permanece finito. Contudo, o que o cérebro pode produzir é uma quantidade infinita de externalizações. O ser é a sua própria definição, o que também rompe com aquilo que é impensável no limiar, mas nunca fora, de uma “situação”. Em outras palavras, a ontologia é situada da mesma maneira que é qualquer atividade cerebral. O tipo de infinitude aqui à mão não é tanto o que é dado quanto o que é produzido. A questão se torna então a seguinte: o que seria a teoria por

na analítica, pois esta orientação filosófica se apresenta como teoria do conhecimento apenas dentro das mais estreitas delimitações de um campo de enunciação conforme as normas do realismo científico e dos seus problemas lógicos.

⁴³ BADIOU, A. *L'Être et l'événement*, Op. Cit.: p. 223.

meio da qual os níveis separados de atividade podem ser vistos de forma mais clara, isto é, entre o nível “ontológico” estrutural, o nível sistemático da produção (ou da geração) de verdades, e o nível linguístico para articular estas verdades em forma de frases e de argumentos?

A tríplice categoria intrínseco-imanente-inato faz com que esta relação entre ser e cérebro-corpo não se assemelhe a um idealismo. Badiou nunca considera o pensamento do ser como algo que pode ser localizado de fora às situações locais e específicas. Mais importante ainda, nunca se pensa fora dos parâmetros de um discurso formal distribuído em quatro campos discursivos de práticas empíricas e históricas. Não se pode mais capturá-lo em movimento suspenso, não mais que poder-se-ia parar o processo gerativo na teoria da gramática universal de Noam Chomsky. De acordo com Chomsky, a faculdade da linguagem pode, na melhor das hipóteses, ser transcrita em uma sintaxe geral para a língua falada, embora seja sempre determinada pelos parâmetros de gramáticas específicas, das propriedades fonéticas de línguas reais e das capacidades vocálicas do organismo humano. Ao contrário do conceito de ser em Badiou, as operações que permitem a criação de uma sintaxe foram sempre consideradas por Chomsky de pertencer à ordem de um fenômeno natural. Desta forma, Chomsky postula que as operações funcionais que permitem formações sintáticas obedeçam ao princípio de computação natural mínima. Ainda mais significativa, Chomsky atribui a função central da faculdade da linguagem à “*merge*”, isto é, uma função inscrita na nomenclatura da teoria dos conjuntos.⁴⁴ A teoria dos conjuntos não apenas representa “*merge*”, mas é a operação de *merge* em si. Nesta perspectiva,

⁴⁴ Não há dúvida que existe um atraso na tradução da obra linguística de Chomsky em português. No entanto, podemos comemorar a tradução da *Ciência da linguagem*, por UNESP, em 2014. O termo “*Merge*” é mantido no inglês na tradução.

se a ontologia é de fato a teoria dos conjuntos múltiplos, então natureza e ser se sobrepõem em uma equivalência formal. Se for realmente o caso, então talvez eis o ponto onde o conceito de “ontologia” deveria ser radicalmente redesenhado, se não for simplesmente abandonado.

Na tradição pós-hegeliana, as afirmações em direção a uma ontologia têm sido mais estáveis quando a forma discursiva da questão do ser é abordada de maneira dialética ou poética. O projeto ontológico de Badiou coloca a coerência do campo de pesquisa pós-hegeliana em um desequilíbrio. Como dar sentido à gênese e ao estatuto existencial de entidades matemáticas? Heidegger tenderia a barrar a matemática da ontologia *tout court*. Para tanto, ele não se distingue fundamentalmente de Wittgenstein. Para Badiou, é a reviravolta linguística que contribuiu para ofuscar a dinâmica real da ontologia. Ele recorda como “sem perceber, [ele mesmo] estava amarrado na garra da tese logicista.”⁴⁵ Abraçar o realismo platônico, intrínseco ao invés de transcendentemente, era o primeiro passo em direção à tese que acabou reduzindo a natureza ao ser e mantendo a matemática como a sua ontologia. Mas, precisamente, sobre qual base a redução da natureza ao ser se articularia? Mesmo quando a matemática mantém uma prioridade sobre a física para apreender as consequências desta redução, por que o ser seria algo diferente do que uma ideia já transformada, pós-humanista, da natureza?

Seja como for, não há uma posição fundamental da vida na forma subjetiva nova e radical. Tal é a proposição que continuaremos explorando neste capítulo. Veremos que uma parte do realismo de Badiou implica uma separação da matemática com a formalização transcendental do aparecer em geral além das ciências empíricas. Enquanto tal, a matematização da ontologia mostra como novos processos de mudança subjetiva nas ciências podem ser mapeadas

⁴⁵ BADIOU, A. *L'Être et l'événement*. Op. Cit., p. 11.

independentemente da linguagem e da lógica. Mas para seguir a relação à vida e ao biológico, se fará necessário analisar mais a fundo a relação entre uma ontologia intrínseca matemática e a natureza como uma vida não-eterna do sujeito, narrado e formalizado por Hegel. Será a orientação no capítulo 3 desta divisão. Desta forma, procederemos a questionar o que restringia Hegel a rearticular a matemática para que fundamentasse uma sintaxe conceitual pela noção de *sujeito*, pois foi a ruptura de Hegel com a matemática que por parte fraturou a ontologia a formalizar o sujeito na sua relação com a ciência formal. Disso, foi a vida que pagou o custo, pois foi o seu conceito que também se marginalizou na nomenclatura categorial das ontológicas pós-hegelianas.

Bem na profundidade da doutrina do conceito na *Ciência da Lógica*, a vida se encontra mergulhada no imediato, um ato teórico que apresenta a primeira etapa da estrutura conclusiva da lógica dialética da Ideia absoluta, etapa alcançada pela exclusão da matemática do domínio do conceito. É importante situar este momento, pois na indagação encontrada no presente livro em torno de um realismo estruturalista, é tanto a matemática quanto a ciência que adquiram uma potência nova de produção conceitual de qual depende a filosofia para que possa melhor entender a sua própria vocação fundamental. Neste sentido, a ciência linguística de Chomsky na teoria da UG se tornará emblemática para traçar um novo processo de mudança subjetiva nas ciências, mesmo se Badiou não a mencionasse. Pretende-se, então, argumentar que as afirmações intrínsecas do conceito chomskyano de *I-language* forcem o conceito da imanência em Badiou a se vincular a um sentido mais amplo do vivo. Constate-se, desta forma, o apelo feito por Chomsky para que a linguística seja considerada o paradigma da pesquisa e da institucionalização das ciências hoje – acrescentaremos, que seja *também* o paradigma para a ontologia.

iii. A Descontinuidade manifestada: a relação entre filosofia e ciência

Há boas razões para considerar a filosofia como parte das ciências, e não o contrário. Uma razão primeira seria o crescimento exponencial da pesquisa científica experimental, cujas implicações globais – até para a sobrevivência dos ecossistemas planetários no Antropoceno – não podem ser julgadas sem fundamento pela filosofia. Poderia bem ser verdadeiro que não há uma teoria global e sistemática da mente/corpo, motivo pelo qual existem razões suficientes para, pelo menos, forçar a filosofia a reconsiderar criticamente alguns das suas convicções clássicas sobre as principais teorias da subjetividade, liberdade, finalidade e finitude. Muitas destas teorias são moldadas por especialização exígua que surge de pesquisas em psicologia moral, mapeadas para planejar uma teoria geral da consciência nas democracias liberais. Organiza-se desta forma um modelo da consciência/mente aplicável pela ciência, um fato geral aplaudido pela comunidade filosófica das filosofias da mente, mesmo quando os neurocientistas (J-P Changeux, S. Dehaene, por exemplo), enfatizam a dificuldade de lidar com pesquisas sobre algo que seja um repositório sintético de meros *processos* conscientes, esta última designação geralmente correspondendo à orientação dada por comissões à pesquisa para assegurar fomento. Enquanto algumas teorias têm visado a redefinir os termos do debate⁴⁶, a falta nestes projetos de uma teoria *transformacional do cérebro/mente* simplesmente limita o alcance deles à perpetuação da forma mental subjetiva que existe

⁴⁶ Por exemplo: CHURCHLAND, P.M. 2007; PRINZ, J. 2012; MILIKAN, R. 2005, e de maneira mais polemica, GALLISTEL e KING 2010.

aqui e agora – não obstante as posições críticas de transformação *pedagógica* envolvidas no “materialismo eliminativo” de Paul Churchland. São as tradições francesas de epistemologia e de estruturalismo, por sua vez, que têm frequentemente reforçado de forma contra-intuitiva as teorias transformacionais no racionalismo e na matemática.

Nessa tradição, o gancho filosófico para organizar uma ontologia matemática poderia seguir uma linha de pensadores que surgem de Jean Cavallès,⁴⁷ A. Koyré, G. Bachelard e G. Canguilhem e as correntes anglo-americanas e alemãs. Na França, esta tradição tem analisado as consequências epistêmicas e históricas da matematização da física como criando uma configuração subjetiva nova, denominada “o sujeito da ciência”. A epistemologia revelou fissuras nos modelos positivistas por razão de um entendimento mais amplo da seleção natural, da racionalidade histórica da criação e da circulação de conceitos, e do inconsciente. Mais recentemente, ela tem passado por uma redefinição da pesquisa genética, econômica e linguística, mesmo se as primeiras implicações para a filosofia se encontrassem já na pesquisa epistemológica francesa nos anos de 1970, aplicada diretamente ao estruturalismo, como no trabalho de J. Pettitot com a teoria matemática dos conjuntos e das categorias acompanhando estas incursões nas estruturas profundas da cognição e da subjetivação. Além de proporcionar uma base para a modernização da lógica proposicional tal como da teoria da argumentação, a teoria dos conjuntos forneceu o campo não apenas através da redução à matemática ou da redução à lógica, mas de forma mais significativa pela *separação* reconduzida entre a matemática e a lógica.

⁴⁷ WEB, D 2006. “Cavallès and the historical *a priori* in Foucault”, in DUFFY, S. (ed.). *Virtual Mathematics. The Logic of Difference*. Manchester, UK: Clinamen Press, pp. 118-144.

Por isso, é importante se perguntar o seguinte: o que é a matemática segundo o prisma de Badiou? Por que a matemática se qualifica para ocupar a posição de ontologia fundamental? Em *L'Être et l'événement*,⁴⁸ pode-se encontrar uma resposta muito clara. O significado da ontologia é articulado em termos neoaristotélicos de acordo com os quais a ciência do ser enquanto ser, mesmo em uma expressão científica apenas possível ou imperfeita, deixou de resolver o problema dos limites do Ser, que não são alcançáveis. A conclusão radical que se deve tirar dessa observação e da polissemia do ser, é que não se pode supor que se trate de uma entidade suscetível de ser identificada pela lógica. Por isso, em Aristóteles, o mais perto que se chega do Ser é por meio de uma abordagem, uma aproximação, um vetor: *pros-En*.⁴⁹

Esse argumento leva a duas implicações diretas: (i) primeiro, o ser se presta a ser pronunciado, uma ideia que Heidegger veiculou ao considerar o “dizer poético” como destino da filosofia em uma ontologia fundamental, e eventualmente o *topos* da sua sepultura. Neste gesto teórico, é possível afirmar que Heidegger reduziu o ser à finitude na sua manifestação existencial, simultaneamente retirando-o até uma dimensão sem forma, evocadora da figura neoplatônica do Um; (ii) a segunda implicação que decorre da maneira em que Aristóteles reconfigura o ser é um problema lógico. Para não pressupor os termos que devem ser fundamentados, a prática da ontologia não pode ser a função de uma linguagem particular ou uma gramática. Ademais, já que toda construção linguística se torna discurso (em nosso mundo, pelo menos), esta prática terá que *esquecer* que aquilo que é a *sua* própria metafísica. Por conseguinte, um modelo candidato mais amplo e mais atual pela ontologia

⁴⁸ BADIOU, A. *L'Être et l'événement*, Op. Cit., p. 486.

⁴⁹ AUBENQUE, P. *La Prudence chez Aristote*. Paris : PUF/Quadrige, 1970, e BADIOU. A., *Court traité d'ontologie transitoire*. Op. Cit.

que a de Aristóteles, qualquer seja a atualidade das chaves pelas quais ela é lida, terá que provir de uma construção sistemática, e não de uma linguagem. Além disso, tal modelo terá que tratar do infinito, mas pela forma multiplicada do mesmo. No contexto do realismo estruturalista que estamos reconstruindo aqui a partir da ontologia matemática de Badiou e as primeiras instâncias apresentadas até agora do modelo de UG de Chomsky, volta-se à plasticidade topológica da matemática. De fato, na visão de Badiou, o único candidato possível a ocupar o espaço ontológico é a matemática, pois apenas ela é:

a metafísica da ontologia que ela é. Ela é, sem sua essência, *esquecimento de si mesma*. [...]. Nesse sentido, a ontologia matemática não é técnica, pois o desvelamento da origem não é nela uma virtualidade insondável, mas antes uma disponibilidade intrínseca, uma possibilidade permanente. A matemática regra em si mesma a possibilidade de desconstruir a ordem aparente do objeto, da ligação, e de reencontrar a “desordem” original em que ela pronuncia as Ideias do puro múltiplo e as sutura ao ser-enquanto-ser pelo nome próprio do vazio. Ela é, ao mesmo tempo, esquecimento de si mesma e crítica desse esquecimento. É a *virada* na direção do objeto, mas também o *retorno* para a apresentação da apresentação.⁵⁰

Assim, a teoria dos conjuntos fornece ao sistema duas entidades conceituais valiosas que foram obscurecidas pelas afirmações logicistas em suas vastas aplicações por várias décadas no século XX. Primeiro, a noção do conjunto mesmo: o princípio elementar de pertencer ao múltiplo assegura uma configuração enraizada, intrínseca tanto na “situação”, isto é, no *universo conjuntístico*, quanto no estado da situação. Como Badiou demonstra no Apêndice 2 do *Ser e Acontecimento*, “pertencer” não pressupõe a categoria de

⁵⁰ BADIOU, *L'Être et l'événement*. Op. Cit. p. 488.

relação. A relação, por ser uma função, é nada menos que um múltiplo puro, a “distância” entre os polos sendo apenas um efeito cognitivo que necessita representar o caráter intrínseco e embutido de relações no plano conjuntístico. Portanto, a categoria de pertencer é apenas um nome pela imanência profunda que permite o fenômeno de crescimento interno aos parâmetros da situação. Pertencer também elimina categoricamente qualquer atribuição pampsíquica ao sujeito genérico. O argumento que estipula o excesso da matemática sobre os modelos lógicos decorre da parametrização da situação em multiplicidades. É nesta base que Badiou pode argumentar além do isomorfismo entre sistemas lógicos e universos conjuntísticos. Conforme a sua visão, a matemática é uma inscrição do universo enquanto tal, seu princípio mínimo estando a geração de conjuntos.

Em segunda instância, a teoria dos conjuntos postula a categoria do múltiplo irreduzível como unidade básica dos seus processos. As composições mais vastas destas unidades fazem, no entanto, parte de um sistema com possibilidades retroativas ou recursivas e expansivas, um ponto fundamental através da teoria restritiva do sujeito que Badiou tenta comprovar no seu sistema, sendo que o resultado que temos aponta para um argumento sub-simbólico de processos produtores de verdades. A partir desta leitura, a teoria dos conjuntos cresce a partir da ideia fundamental de que cada múltiplo é *intrinsecamente* um múltiplo de um múltiplo.⁵¹

Desta forma, a teoria dos conjuntos não se limita a uma interpretação lógica da matemática, mas se amplia a se conceber como uma transcrição literal da sua ordem interna. Seus vetores de ativação são a composição linear e dianteira de conjuntos tal como a diversificação recursiva interna que surge da natureza peculiar de seu objeto central, o

⁵¹ BADIOU, A. *L'Être et l'événement*. Op. Cit. p. 56.

“elemento”. Para Badiou, impera considerar o elemento em termos de uma série transitiva de múltiplos, isto é, múltiplos de múltiplos.⁵² No entanto, a questão permanece sobre se a matemática enquanto tal é a ciência do Ser, considerada de acordo com o conceito de irredutibilidade, ou se se posiciona como ciência geral de entidades, essencialmente um anexo à física. Se este último for confirmado, a matemática ainda terá que assumir uma ideia extra-fisicalista da Natureza, pois isto surge por meio da força da sua escrita equacional e demonstrativa na comprovação de objetos cuja existência empírica não se reduz à fenomenalidade macro-empírica. Em suma, por esta divisão interna cerca da imagem da natureza, entende-se que o que está em jogo não é tanto filosófica quanto a disputa entre matemática e física para acessar a realidade mais fundamental.

Badiou põe várias precauções às pressões internas e externas feitas à filosofia na sua relação com a ciência, denominada por ele “sutura”⁵³. Dito sucintamente, considerando que a relação central da filosofia é entre verdade e subjetividade, a articulação da filosofia desta relação sempre circula em umas aplicações regionais. O formalismo da ontologia matemática consegue traçar a relação da verdade e da subjetividade até o transfinito. A este respeito, desarticular a leitura feita por Hegel do infinito matemático torna-se a prioridade para Badiou, pois, como já afirmamos, é por meio da justificação trazida por Hegel que a ontologia foi desvencilhada da matemática e da conceitualidade temporalizada.

Na Meditação 15 de *O Ser e o acontecimento*, Hegel é submetido a um exame minucioso sobre a conclusão que ele infere naquilo que é, de algum modo, uma discussão incisiva sobre a matemática do seu tempo. Tomada literalmente, a crítica de Hegel é que a matemática fica aquém da filosofia

⁵² BADIOU, A. *Court traité d'ontologie transitoire*. Paris : Seuil, 1998.

⁵³ BADIOU, A. *Manifeste pour la philosophie*. Op. cit.

no seu potencial para avaliar a importância do infinito, desde que a álgebra tenha o formalizado no cálculo infinitesimal em conformidade com a noção de “limite”. Ora, a filosofia excede o conceito de limite infinito por meio do poder do conceito, especialmente por meio do conceito do transcendente. Voltaremos em breve a uma discussão detalhada deste assunto. Por enquanto, basta avançar mais um passo ao afirmar que Hegel enfatizava no conceito de conceito isto que a metodologia filosófica é fundamentalmente uma ciência da lógica, mesmo se o termo “lógica” for entendido neste contexto de uma regularidade dialética no desenvolvimento efetivo do tempo.

Por isso, é possível lidar com o absoluto e o infinito em termos mais amplos que pode a matemática. Ora, tal argumento teve validade nas primeiras décadas de 1800, mas como Badiou mostra, os descobrimentos na matemática conduzida por G. Cantor, na década de 1870, em suas análises de séries infinitas comprovam o *contrário*. Apesar de entradas precoces na filosofia francesa do século XX, os resultados de Cantor não eram completamente integrados nas pesquisas conduzidas pelos projetos de análise estrutural. Além da produção de Boole, Cantor e R. Dedekind, *Der Grundlagen der Arithmetik* de G. Frege (1884) contribuiu para criar uma lógica proposicional adequada para as necessidades da nova filosofia da linguagem, notavelmente a ontologia logicista que organiza os inquéritos semânticos da filosofia analítica em torno do conceito wittgensteiniano de *espaço lógico*.⁵⁴ Não obstante, a nova “ontologia” da lógica tem tido um efeito inverso sobre a matemática, assim como pode ser visto no trabalho do período pós-*Tractatus*, no qual o programa logicista acabou limitando as consequências da

⁵⁴ WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Cambridge University Press, 1921. prop. 4.463.

ideia conjuntística do infinito, em estrita conformidade com a série 5 de proposições, articuladas no *Tractatus*.⁵⁵

Ademais, a teoria dos conjuntos nunca era adequada para tratar da filosofia da *linguagem ordinária*. Esta afirmação nos obriga a duas considerações: enquanto teoria semântica da linguagem, a teoria dos conjuntos é apenas parcial. O princípio do terceiro excluído não tem uma aplicação universal quando se trata da produção do sentido, ou a prática da verdade em contextos sociais e históricos. Tampouco existe uma aplicação na pluralidade da experiência subjetiva.

A segunda consequência é ainda mais forte: o conceito de universo na teoria dos conjuntos aponta para um “um” em que a multiplicidade é irreduzível à forma da unidade. Desta maneira específica, o universo conjuntístico revela-se ser isomorfo aos axiomas da lógica clássica. No que diz respeito ao axioma de escolha e à indeterminação da hipótese do contínuo, isto é, as duas conjecturas singulares que inscrevem no universo conjuntístico a mudança radical em termos da criação de conjuntos imprevisíveis pelos axiomas, as suas consequências se transferem para uma teoria do sujeito genérico. A própria ontologia se torna repentinamente genérica, se empenhando a demonstrar formalmente que integra espaços que são “independentes” da bivalência e das categorias clássicas da lógica.

Portanto, a teoria dos conjuntos estabelece parâmetros rigorosos para a ontologia na sua construção categorial tal como nas suas asserções “ontológicas” (no sentido aqui interpretativo que deve ser considerado pelo menos *possível* por um realismo estruturalista). Estas asserções devem ser entendidas na seguinte maneira: a asserção ontológica é equivalente a um modelo

⁵⁵ BADIOU, *Wittgenstein's Antiphilosophy*. Translated and with an introduction by B. Bosteels. New York: Verso, 2011; WITTGENSTEIN, *Ibid.*

interpretativo minimalista desenvolvido para dar sentido à estrutura referencial de uma lógica ou ciência do ser, mesmo quando esta estrutura é postulada como sendo além, ou aquém, do paradigma sujeito-objeto.

A natureza científica da ontologia é frequentemente colocada em dúvida precisamente devido ao fato que suas entidades são raramente objetos *per se*. Não ser um objeto, pelo fato mesmo da independência do paradigma sujeito-objeto, não implica de modo algum que o sujeito seja de acordo com a categoria que a filosofia moderna formalizou em nome de *substância*. O resultado de toda esta crítica é que “ser” é outra coisa: uma estrutura sem unidades ou uma rede sem escala. Para ser outra coisa, ao mesmo tempo que verificar uma continuidade com formas anteriores de ontologia, subentende-se que a área em que se articula historicamente a teoria dos conjuntos, isto é, desde as primeiras publicações de Frege, Cantor e Dedekind, (e mais cedo, por G. Peano) até os projetos de axiomatização por E. Zermelo, J. von Neumann e W.V.O. Quine, organiza a progressão científica *também* por meio de descontinuidades. A axiomatização, e talvez os próprios descobrimentos de Cantor, e mais tarde de P. Cohen (que demonstrou a independência dos axiomas de escolha e a hipótese do contínuo), participam do movimento histórico deste descobrimento científico.

Nesta base, a distinção feita por Badiou entre matemática e ciência é abrangente e diz respeito à conjectura da qual a ontologia é (a) matemática. Se a ontologia matemática for intrínseca e dependente da realidade histórica, então apenas pode ser pensada como intrínseca a *discursos* e *práticas* específicos: ciência, arte, a política da emancipação e do amor. Estes são os contextos em que a gênese explanatória de formações subjetivas pode ser localizada, contextualizada e analisada especificamente em relação às novas verdades produzidas nelas. Contudo, em hipótese alguma, a ontologia matemática é isomorfa à

condição científica. Nesta condição, o descobrimento da teoria dos conjuntos é apenas mais um caso de descobrimento inovador nas ciências que mudará o perfil e os projetos de pesquisa. Para aplicar a terminologia de Badiou, *a matemática não é a matema*. Se fosse, constataria um caso de *sutura*, ou seja, de circularidade no raciocínio que Badiou tenta expor de maneira uniforme como tendência que a filosofia expõe ao tratar individualmente das suas condições. Ao se suturar apenas a um conjunto de práticas discursivas a filosofia conduziria a ontologia a ser nada mais que uma ciência particular. Ademais, é por isso que, em conformidade com a lógica definicional, a ontologia *não é* “teoria dos conjuntos”, mas bem (a) *matemática*. Uma tensão organiza então a relação entre filosofia, ontologia e prática discursiva (isto é, *condição*), pois ao se desvincular a analisar as quatro condições simultaneamente a ciência geral dos discursos que descreve verdades novas, e *por este fato mesmo as produzem formalmente*, será apenas uma ciência particular, local e descontínua quanto às condições do seu surgimento enquanto *sujeito*. Em consequência disso, a filosofia se veria reduzida a uma ontologia particular, como propõe Wittgenstein ao limitar o ser ao espaço lógico. Em outras palavras, a filosofia seria apenas o discurso geral sobre racionalidade e realismo *científico*.

Ora, o que o estruturalismo verifica é que a filosofia *excede* a ontologia e a ciência. A ontologia não é um sujeito, pois não produz verdades, pois, por definição, apenas um discurso local possa produzir verdades, pois apenas um sujeito integra a capacidade a inscrever a verdade produzida. Sem inscrição, sem uma escrita original despertada pelo acontecimento e repetida descontinuamente, não há verdade.

A ontologia assim concebida é estruturada de acordo com uma rede sistêmica, mas é apenas uma parte de um sistema complexo. No entanto, é uma parte fundamental em virtude do seu objetivo consistir em fundamentar o

surgimento do radicalmente inusitado, que se distingue ainda mais das condições *enquanto modelo teórico e hipotético* por *não ser uma linguagem*. Enquanto tal, a ontologia é fiel a seu histórico teórico no estruturalismo francês dos anos 1960. No entanto, Badiou eventualmente se afastou do nome deste paradigma fundamental, presente em Foucault, Deleuze, Lacan e Canguilhem na expansão do conceito pós-humanista de “sujeito da ciência” e “sujeito do inconsciente” para projetar uma efetiva filosofia do acontecimento, tal como projetada por Foucault,⁵⁶ em que a subjetivação na era pós-humanista demonstra regularidades concretas mediante a sua restrição às quatro práticas discursivas de produção de verdades.

Esta distribuição de termos faz lembrar a evolução de outro estruturalismo dos anos de 1960, que também reivindica uma fundamentação conjuntística. O modelo de princípios e parâmetros tal como aplicado à categoria da *I-language* é explicitamente assentada em uma ontologia matemática, mesmo se Chomsky se mantenha a denominá-la nestes termos. Haveria um abismo entre a ontologia intrínseca e a Gramática Universal, mas a justaposição das duas é de importância aqui precisamente por causa da desconexão sendo afirmada entre ontologia e natureza, sistema e língua, não referencialidade e extensionalidade. O assunto é explicitamente abordado por Badiou.⁵⁷ Chomsky o trabalha nas suas reflexões sobre o conceito de natureza decorrendo dos seus descobrimentos da linguística generativa, por exemplo.⁵⁸

Conforma esta apreciação, o modelo ontológico e conjuntístico da subjetividade de Alain Badiou não é nem

⁵⁶ FOUCAULT, M. *L'Ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.

⁵⁷ BADIOU, A. *L'Être et l'événement*. Op. Cit. Meditações 11-12.

⁵⁸ CHOMSKY, N. *Perspectives on Power*. Reflections on Human Nature and the Social Order. Montréal: Black Rose Books, 1997; *The Science of Language*. Op. Cit.

generalizável nem separável das práticas discursivas em que sujeitos reais crescem de forma descontínua assim que se produzem novas verdades. Como argumentamos, o sistema de Badiou fornece uma sintaxe pela emergência do radicalmente novo, sob condições ótimas. No entanto, é importante ser prudente com a ideia de uma sintaxe formal. O raciocínio neste ponto em Badiou é que a ontologia pode bem ser uma sintaxe formalista, mas não é um sistema de regras. A ontologia não tem uma epistemologia semelhante à linguística. Mais ainda, é não-referencial. Não é construída conforme ao potencial para formar conjuntos de pura multiplicidade.

Neste caso, deve ser entendido não apenas como a essência do número, mas também do conceito, no sentido específico demonstrado por Hegel na *Ciência da Lógica*. Com Hegel, há ainda uma margem para negociar, ao contrário do que ocorre com Wittgenstein. Badiou rejeita abertamente a identificação feita por Wittgenstein da geometria como sintaxe, isto é, “um sistema de regras lógicas que assentam a gramática para descrever fenômenos”.⁵⁹ Esta desconfiança levada contra uma economia teórica de aplicar e seguir regras se encontra também no modelo da Gramática Universal e da sua adequação descritiva e explicativa da capacidade linguística, denominado “o caráter geneticamente determinado da linguagem”⁶⁰. Contrário a um mero sistema de seguir regras e como segui-las, UG tem mais a ver com como *criá-las*.

A asserção em favor da imanência é uma condição necessária para um modelo sintático que subsequentemente

⁵⁹ WITTGENSTEIN, L. *Remarques sur les fondements de la mathématique*. Trad. de l'allemand (Royaume-Uni) par Marie-Anne Lescourret. Édition de Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, Rush Rhees et Georg Henrik von Wright. Paris: Gallimard/Tel, 2011, p. 38, 62f. (*Apud* SHENKAR, Op. Cit. p. 270).

⁶⁰ CHOMSKY, N. *The Science of Language*. Op. Cit. p. 652.

permite, como a qualquer outro ato humano, *interpretações*. Por sua vez, um modelo sintático pode apenas permitir uma função interpretativa enquanto interface funcional específico. O resultado desta condição é que a interface é *acessada pelo sistema e não pelo agente*. Não há então nenhuma relação entre “interpretação” no sentido técnico, e o que é entendido na hermenêutica quando o sujeito se dirige a um discurso cuja arquitetura é principalmente simbólica. No realismo estruturalista, se trata de uma asserção funcionalista que projeta a mente como campo diferencial em que o espaço transformacional se torna possível pela localização de um ponto genérico e expansivo. O termo “genérico” é específico à ontologia, e deve ser entendido literalmente aqui como aquilo que não tem propriedade alguma, mas que as desenvolve dentro das normas e dos parâmetros de cada “condição”.

Fosse a asserção subsequente feita que diz respeito à relação entre o conjunto genérico e a mente humana, pelo menos duas réplicas deveriam ser segundas:

(i) primeiro, a teoria do sujeito abrange o processo ontológico (ou natural) no qual o radicalmente novo é produzido. Em uma das sugestões mais amplas envolvidas ao vincular o acontecimento ao radicalmente novo de acordo com a contingência irreduzível (ou aquele que Meillassoux denomina “absoluta”⁶¹) é que *não há garantia alguma* de entender a sua essência fundamental. É uma afirmação consistente com a sintaxe específica à natureza em que nenhuma cláusula final possa ser verificada para uma nova forma subjetiva, ao menos enquanto ela está viva. Como arbitrar nesta tarefa? Por precedência, parcialmente, por proposicionais condicionais, e por objeções a medidas excludentes que decorreriam de uma decisão parcial em

⁶¹ MEILLASSOUX, Q. *After Finitude*. An Essay on the Necessity of Contingency. London: Continuum, 2008.

favor de parar o processo e encerrá-lo com uma visão totalizante.

A ética que Badiou integra diretamente no sistema é a perseverança disciplinada. De fato, tal postura se torna necessária para que uma visão genérica possa se estabilizar. Tal como não existe um significado ou sentido final à ocorrência de um acontecimento específico a um discurso, além da forma subjetiva despertada na sua esteira, também não há um sentido afirmado na produção do novo enquanto processo natural.

Eis porque determinar a “verdade” de um acontecimento equivale a decidir-se sobre um tipo de verdade que “não faz sentido”. Trata-se de decidir-se a nomear a verdade na estrita definição do seu conceito, isto é, de não ter sentido. Se há uma extensão aos efeitos do acontecimento sobre a mente humana, deve ser a parte ou a estrutura da mente (qualquer seja a teoria da mente) intrinsecamente vinculada a processos *naturais*. Ao usar a terminologia de Badiou aqui, qualquer animal humano poderia entrar em um novo espaço subjetivo, um novo espaço de pensar, de sentir, de agir, porque qualquer animal humano tem a capacidade de pensar em termos de verdade e receber uma verdade maior sem formalização. Mas aí começa o processo, o trabalho e a disciplina para manter o novo enquanto novo crescendo, porque as consequências do sítio-acontecimento e do sujeito-acontecimento confrontam inescapavelmente a inercia e a resistência do estado da situação.

(ii) Segundo, a prática subjetiva (ou aquilo que Badiou chama “pensamento”) é especificamente humana. Neste sentido, o conjunto genérico poderia ser dito carregado nos ombros, como Chomsky o diria, na arquitetura generativa da faculdade da linguagem, como idiomas particulares e a

aritmética fazem. Em Chomsky⁶², o sentido técnico de “sintaxe” atravessa uma mudança fundamental, na medida em que a “estrutura profunda” da faculdade da linguagem e do sistema computacional que gera a produção da forma sintática, fica livre da teoria X-bar anterior. Esta configuração inicial estava voltada, no trabalho estruturalista do jovem Chomsky, a escrever gramáticas para linguagens particulares. Então, a linguagem formal desenvolvida por ele para articular teses universais sobre as línguas humanas, estava integrado com os princípios essenciais da teoria dos conjuntos. No Programa minimalista, como veremos no capítulo 4 desta divisão, o Merge conjuntístico se transforma no princípio fundamental de “pertencimento recursivo”.

A afirmação que defendemos sobre o imanente e o inato é, então, o seguinte:

(P1) a ontologia é consistente com a *I-language* (“língua-I”), se, e somente se, o sentido gerativo não-referencial da sintaxe conjuntística é atestada.

Nem a ontologia intrínseca nem I-linguagem são baseados em regras fixas. A regularidade da produção de estruturas sintáticas não decorre de uma modelização gramatical do seu funcionamento, mas, sim, de uma explicação modular de um sistema vivo em que o ato explicativo se inscreve nas linhas de força criativa da própria configuração teórica. De fato, a versão axiomática específica da teoria dos conjuntos não é a principal preocupação aqui. Se processos como os da escolha, da discrição ou da interrupção são definidos conclusivamente de acordo com os axiomas de um modelo específico, isto não é essencial. O teorema de Easton ou os resultados de Cohen apontam como outros processos poderiam ser descritos sem que haja asserções existenciais vinculadas a eles. Badiou defende que

⁶² CHOMSKY, N. *The Minimalist Program*. Op. Cit. 1995.

até outros tipos discursivos demonstram capacidades semelhantes. Contudo, não há debate sobre se a função de sucessor nos números naturais seja parte da sintaxe geral, ou se de fato é relacionada à merge. Na ontologia de Badiou, a função sucessor é considerada pelo seu valor objetivo e estrutural para tratar como os processos generativos internos criam frases no “sítio do acontecimento”.⁶³ Em Chomsky, o processo responsável para definir a série dos números inteiros como discreta seria o mesmo responsável para proporcionar a discrição nos termos pelos quais são compostas as frases.

Estas especificações são concernentes à ontologia intrínseca, para determinar se houvesse fundamento para considerá-la uma teoria científica desencadeada pela forma subjetiva radicalmente nova na condição científica denominada pela empresa genérica. Como temos visto, o sistema filosófico proporciona a circulação entre práticas discursivas particulares e uma sintaxe geral, ou em termos de categorias, funções e modelos. Que a asserção ontológica de Badiou seja intrínseca às práticas, meramente enfatiza a diferença de níveis do processo. Localizar esta diferença não necessita da postulação de um limite transcendental. Na verdade, identificar este limite intrinsicamente à prática discursiva decorre de um mapeamento do processo genérico a instâncias concretas de exteriorização de formas subjetivas radicalmente novas. É o mecanismo *intrínseco* do sistema genérico que mapeia o processo ao invés de qualquer interpretação baseada naquilo que é externo ou cultural. Mas quando o conjunto de práticas discursivas leva a teorizar como este ocorre, seu “referente”, para assim falar, é destinado a ficar fora do contexto histórico e culturalmente

⁶³ Isto pode facilmente ser visto na discussão mais ampla sobre *Un Coup de dés n’abolira jamais le hasard* (1897) de S. Mallarmé (BADIOU, A. *L’Être et l’événement*. Op. Cit. Med. 19) e na escrita do genérico de S. Beckett, em (BADIOU, A. *Conditions*, Op. Cit., pp.).

específico. Neste sentido, tal teoria contribui para entender o campo sintático. É exatamente o que ocorre na leitura que faz Badiou da teoria axiomática dos conjuntos que fornece uma justificação dedutiva e epistêmica para transpor a teoria dos conjuntos do seu contexto histórico discreto para se tornar a ontologia efetiva, ela mesma em continuidade com as grandes empresas filosóficas do passado.

No entanto, apesar de uma ancestralidade comum, a Gramática Universal e a empresa gerativa do sujeito genérico representam um desafio à ontologia matemática. Chomsky defende que a UG é um sistema tão potente que ele não apenas gera a arquitetura formal daquilo que se torna uma língua particular, considerando o mapeamento fonológico, lógico e lexical e as interfaces no trabalho em contextos paramétricos, *mas também gera a aritmética*. Por sua vez, Badiou afirma que da perspectiva do “estado da situação” (isto é, de uma normalização dada da metaestrutura da situação) há acesso ao que gera números, isto é, a multiplicidade. Números estão divididos entre a “conta-por-um” (os números ordinais), por meio de unidades de identificação, e as singularidades, correspondendo ao *nome de um conjunto*, o *nome de uma multiplicidade*, os números cardinais.

Em sumo, parece que não existe maneira de redesenhar a relação cartesiana do sujeito e objeto devido à lógica identitária que é organizada pelo processo de nomeação e de predicação dos componentes estruturais que são funções do pensamento representacional, da percepção intencional e da objetificação unitária. Contudo, existem maneiras de se desviar do sujeito cartesiano e da metafísica da substância que o segue. Uma destas maneiras é ao considerar a identificação não como processo psicocognitivo, mas como biológico e específico a ambos a UG e a teoria geral da multiplicidade. Faremos um exame maior desta contenção no capítulo quatro quando examinar-se-á a afirmação segundo a qual a linguística chomskyana, especialmente no

programa biolinguístico, é um caso paradigmático de uma ciência revolucionária.

Primeiro, contudo, é importante que a partir da perspectiva filosófica, a extensão na biologia seja livrada de motivos e tentações hegelianos pendentes pela omissão e até o desconhecimento da razão específica que mostramos no próximo capítulo. Antes de prosseguir a esta tarefa, precisamos esclarecer concretamente a genealogia “lógico-matemática” em que Badiou se situa. Acreditamos que fornece um panorama da filosofia francesa contemporânea com o qual poucos estão versados.

2. A GENEALOGIA LÓGICO- MATEMÁTICA DO REALISMO ESTRUTURALISTA: Nomenclatura, definições e transformações

Uma proposta deste livro é estabelecer em quais aspetos a “epistemologia” de Badiou contribui a um realismo não tanto platônico que singularmente *estruturalista*. Se Badiou defende que o seu sistema é *platônico*,⁶⁴ argumentamos que até o realismo platônico se filtra por uma contextualização. No capítulo anterior, delineamos os termos segundo os quais o realismo de Badiou é estruturalista. Neste capítulo, queremos elaborar mais ainda as especificidades e diferenças desta corrente de pensamento, cujas realizações são escamotadas tanto pelas teses anticientíficas dos *pós*-estruturalismos quanto pelo ressentimento das fenomenologias, ao menos na tradição francesa, que ressurgiu há duas décadas no meio de uma guinada teológica.⁶⁵

⁶⁴ BADIOU, A. *Manifeste pour la philosophie*. Op. Cit.; *Court traité*. Op. Cit.

⁶⁵ Para estender as fontes de pesquisa sobre estruturalismo nos últimos anos, o número 45, 2005/1 da *Revue de Métaphysique et Morale*, “Repenser les structures”, estabelece o campo e as transformações. A questão do conflito entre estruturalismo e fenomenologia é abordado frontalmente nos artigos de Étienne BALIBAR, “Le structuralisme: destitution du sujet?”, pp. 5-22, e de Jocelyn BENOIST, “Du bon usage de la structure: descriptivisme versus normativisme”, pp. 41-56. Para entender melhor o modo em que a fenomenologia reconquistou terreno na pesquisa filosófica francesa após a eclipse do existencialismo e o *affaire Heidegger*, o livro de Dominique Janicaud, absurdamente não traduzido no Brasil,

Por se desenvolver principalmente dentro da tradição francesa, a tese de Badiou deve ser entendida conforme uma genealogia distinta do campo denominado “lógica matemática”. Esta genealogia provém da escola parisiense da filosofia da matemática e da ciência a partir de Jean Cavaillès e a filosofia da ciência pós-husserliana por um lado, e da epistemologia dita histórica, de George Canguilhem e do estruturalismo, por outro. Embora a genealogia das teses sobre matemática e a lógica no sistema de Alain Badiou seja distinta a partir da perspectiva da filosofia analítica, ela existe em continuidade da pesquisa inovadora feita na França nos 1940-1960s.

Esta visão pode parecer atípica no que diz respeito a uma tradição filosófica taxada de uma distância tomada para com as ciências exatas. Na comunidade de pesquisa filosófica, temos todos a responsabilidade de nos desviarmos dos dogmas vigentes e do espetáculo veiculado pela imprensa cultural. É mister que o crescimento da aplicabilidade técnica da lógica contribuiu em grande parte para criar o mundo pós-industrial em que vivemos. Por isso, a filosofia não pode se manter longe das ciências, mesmo quando privilegiando modelos provenientes das artes para analisar o pensamento. A matematização dos saberes permite que os nossos conhecimentos ultrapassem o que nossos sentidos conseguem captar até o infinito, dos dois lados do espectro das proporções e dos múltiplos grupos pelos quais o contínuo é estruturado.

No entanto, a relação entre matemática e lógica não é estável ou particularmente harmoniosa. Augustus De Morgan usou a imagem inesquecível da matemática e da lógica, ocupando, respectivamente, os dois olhos do rosto das ciências exatas, em uma relação em que nenhuma

Le Tournant théologique de la phénoménologie française, (Paris: De l'Éclat, 1998) é imprescindível.

deixava de furar o olho da outra.⁶⁶ A relação entre matemática e lógica significa tanto potência quanto força reductiva no que diz respeito à condição humana. Nem mesmo na imagem que criamos do cosmos conseguimos escapar da dúvida de saber se a quantificação realizada pela lógica capta do melhor modo suas verdades profundas, ou se a matemática inventa ou apenas descobre sua prodigalidade infinita. A pergunta sobre essa relação está longe de ser um mero assunto técnico.

Decerto, a configuração, logística e economia elaboradas da relação entre lógica e matemática está no ponto de surgimento das grandes escolas de filosofia de nosso tempo. Poderia ter dito “modelo”, mas teria dado uma antecedência à lógica na elaboração de uma configuração que possa encaixar tanto a matemática quanto a lógica. Os passos são minados também por serem a lógica e a matemática tão atuantes sobre o que consideramos nossos estados conscientes. O modo pelo qual se configura essa relação motiva as filosofias não só de Wittgenstein, Husserl e Quine, mas também de Heidegger e Deleuze. O logicismo estabeleceu os primeiros passos da filosofia analítica; o intuicionismo aprimorou a pesquisa husserliana e fenomenológica; a geometria não euclidiana projetou o pensamento deleuziano em uma obstinação com diagramas; e a neurofilosofia parece derivar de um realismo próprio à área de autômato celular.

A configuração da relação entre matemática e lógica é tanto central à possibilidade da filosofia quanto à sua expulsão da planície principal das indagações formalistas, como se poderia argumentar que era o projeto de Heidegger, mesmo ao perceber seu uso espontâneo, nem sempre

⁶⁶ GRATTAN-GUINNESS, *The Search for Mathematical Roots* (1870-1940). Logics, Set Theories and Foundation of Mathematics from Cantor to through Russell and Gödel. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000, p. 3.

dialético (ou seja, hegeliano), da categoria de negação. Mesmo o que aqueles filósofos alérgicos a essa questão supõem sobre a relação entre matemática e lógica acaba tendo um efeito na maneira em que o pensamento se organiza, ainda que o efeito seja latente.

A confrontação entre lógica e matemática se tornou novamente o foco de uma análise inusitada na filosofia. No caso do sistema filosófico de Alain Badiou, a maneira em que situamos essa relação determina nossa concepção maior da filosofia, da ciência teórica e das ciências empíricas *tout court*. Se torna instigante de enxergar que por mais que possa existir uma relação “natural” entre lógica e matemática, isto é, entre seus “objetos” e modos de invenção e descobrimento, ela está comumente submetida às lutas políticas e institucionais para organizar como entendê-la e como tirar proveito dela.

No centro do debate se encontra nosso entendimento da ontologia, a ciência do ser enquanto ser. Como temos exposto, para restabelecer a coerência dessa ciência antiga, Badiou argumenta que devemos entender a matemática como ciência do ser enquanto ser, e afirma que a matemática não se submete aos ditados da linguagem dos seres humanos. A matemática não é uma linguagem, mesmo que a lógica estructure os possíveis modos em que a linguagem organiza mundos.

Portanto neste capítulo, prosseguimos a explicitar a nomenclatura e as definições do realismo estruturalista, tal como ilustrado pelo sistema de Badiou. Examinaremos 11 transformações fundamentais na articulação desta tese, cujo correlato é que a lógica se torna a ciência da existência de mundos, isto é, a ciência do aparecer. Na perspectiva de Badiou, contudo, os designadores “lógica matemática” e “epistemologia” perdem a rigidez, o que significa perder seu sentido referencial. Surge, então, a indagação sobre se é legítimo por uma perspectiva filosófica, usar e aplicar essas noções fora do seu campo inicial, fora da “própria”

matemática e da “própria” lógica. Não obstante a dúvida, só poderá ser filosófica a indagação sobre a relação entre ontologia e lógica.

TRANSFORMAÇÃO 1

ELEMENTO DE CONJUNTO

Ao contrário das teses dominantes na lógica matemática, o elemento não é uma unidade monádica, mas sim transversal. Em outras palavras, por mais que um elemento não seja um conjunto, não deixa de ser um múltiplo. Um subconjunto é um conjunto de outros conjuntos ou do conjunto vazio. Porém, tal como a instância do vazio, ou seja, o conjunto vazio, um elemento é um múltiplo de um múltiplo, antes de ser contado “por” ou “como” unidade⁶⁷. De acordo com Badiou, “não concederemos que semelhante múltiplo seja o Uno, ou até compostos de Unos/Uns. Será, portanto, inevitavelmente múltiplo de nada”⁶⁸. Assim, o elemento aceita a terminologia de von Neumann: um elemento é vazio (porém, não o conjunto vazio). O múltiplo se dá de duas formas (respeitando o princípio do terceiro excluído): de forma consistente ou inconsistente (EE, Meditação 1). A noção de inconsistente não supõe uma originalidade do operador da negação, pois o múltiplo está definido como vazio, múltiplo de nada. Badiou defende concretamente que o efeito de criar conjuntos usando os parênteses {} inicia a “conta-por-um”⁶⁹. Quando se reagrupam os múltiplos, passamos ao domínio de uma representação em que o princípio de identidade é necessário pela coerência da teoria. Eis a diferença entre a ontologia, como a-histórica e imanente aos

⁶⁷ BADIOU, A. *L'Être et l'événement*. Op. cit., p. 32-33.

⁶⁸ BADIOU, A. *Court traité*. Op. cit., p. 32.

⁶⁹ BADIOU, A. *L'Être et l'événement*. Op. cit., p. 32.

discursos constitutivos da filosofia, e a teoria dos conjuntos, como uma nova produção de verdades no âmbito do discurso científico. A tese de Badiou situa, de forma não dessemelhante à postulação de Newton da Costa e Bueno sobre lógicas não reflexivas, um sistema matemático em que a propriedade de não idêntico a si não leva à contradição fundamental, especificamente no sentido em que as lógicas não reflexivas “levantam questões filosóficas complexas sobre a possibilidade de quantificar objetos sem pressupor sua identidade”⁷⁰. Não há nada “misterioso” na afirmação de um múltiplo irreduzível à unidade, como alegam Nirenberg e Nirenberg⁷¹, mas apenas uma atribuição: ao elemento, a propriedade de ser uma multiplicidade integralmente, e ao acontecimento, a propriedade de ser não idêntico a si.

Resultado: O múltiplo, não a unidade, apresenta a noção de elemento do universo conjuntístico.

TRANSFORMAÇÃO 2 UNIVERSO

Uma das maiores dúvidas sobre a filosofia de Badiou é entender o porquê de o conceito de Ser fundamentar-se em uma ontologia cujas regras dedutivas seguem uma lógica clássica. Na medida em que o projeto de Badiou é uma análise da mudança radical no domínio do ser, uma lógica clássica parece determinar as circunstâncias da sua ocorrência. Porém, os princípios do universo conjuntístico no sistema, ou na ontologia de Badiou, são relativamente não ortodoxos. O significado de “elemento” é a primeira transformação, mas também é o caráter indiscernível do

⁷⁰ COSTA & BUENO, 2012.

⁷¹ NIRENBERG, Ricardo L.; NIRENBERG, David. “Badiou’s Numbers: A Critique of Mathematics as Ontology.” In: *Critical Inquiry* 37 (Verão 2011), pp. 583-614, 2011

universo, no que diz respeito a sua abertura ou seu fechamento. Seu fundamento é verificado pela possibilidade de construir um conjunto genérico. Badiou levanta este conceito do método de *forcing*, de Paul Cohen, em um desdobramento literal no contexto da ontologia, a partir da independência da Hipótese do Contínuo no que se refere aos axiomas da teoria dos conjuntos. Um conjunto genérico não tem propriedades distinguíveis que podem ser vistas no tempo presente, isto é, por dentro da situação ontológica. Porém, pelo forçamento, o genérico aceita propriedades nominais que são, no máximo, subconjuntos ou partes, cuja possibilidade depende das condições em que, e pelas quais, a ontológica se infere. A lógica é dedutiva, sim, embora integre operações à margem dessa lógica, tal como o silogismo hipotético.

Gödel mostrou que a *hipótese do contínuo* era verdadeira até o menor infinito. Pelo método do *forcing* e pela construção do conjunto genérico comprova-se que a Hipótese do Contínuo não é falsa. Esses teoremas, juntamente com o paradoxo de Cantor (de que a Classe universal é simultaneamente menor e maior do que o conjunto das suas partes), levam a uma conclusão mais abrangente: o absolutamente Outro não é. Badiou eliminará a tese de Cantor segundo a qual o universo seria fechado por um absoluto.

Resultado: O universo dos conjuntos é clássico, mas indecidível quanto ao seu tamanho e limite.

TRANSFORMAÇÃO 3

ONTOLOGIA

Os campos de intervenção filosófica não são estáveis. Por isso, é legítimo arriscar a caracterização desses campos como intrincados e extensos a uma teoria do sujeito. É trivial que a teoria cartesiana do sujeito determine as

condições de articulação de sua metafísica, tal como as determinam em Wittgenstein. Toda ontologia (inclusive a metafísica) reconhece uma barra separatória entre esferas do ser, mesmo que nem todas reconheçam uma diferença radical de natureza e forma entre essas esferas. O termo “ontologia” designa a ciência do ser enquanto ser, um domínio plano, sem forma nem temporalidade. É um domínio da inscrição e da consistência. “A universalidade real é matemática, e é a lógica que é o seu servente, ao passo que toda localização, portanto toda eficácia lógica efetiva, supõe a doação prévia, ou inteligível, ‘daquilo’ que é localizado (uma multiplicidade). De forma que é a matemática que pensa a generalidade do ‘há’, e é a lógica que pensa os registros possíveis do particular, a saber, a localização do múltiplo”⁷². Ademais, a tese de Badiou sobre ontologia não é uma tese histórica. Em vez disso, defende uma continuidade entre as categorias da ontologia antiga para com os axiomas da teoria dos conjuntos. Badiou salienta que se trata não de um discurso científico, mas de um domínio estruturante e independente do discurso enquanto tal. Pela integração imanente do seu referencial, o domínio do ser é independente da história.

Resultado: A tese ontológica de Badiou organiza um universo mais abrangente que o da filosofia analítica, porque inclui os descobrimentos fundamentais de Heidegger sobre ontologia fundamental a ponto de secularizá-los.

TRANSFORMAÇÃO 4 LINGUAGEM

A ontologia de Badiou é platonista (MP2, p. 35), o que implica que a matemática não seja concebida como

⁷² BADIOU, A. *Le Concept de modèle*. Paris: Fayard Ouvertures, 1969/2007. P. 32.

linguagem. A matemática não depende para existir, ou seja, para ser, da existência das mentes humanas. Ela é atribuída com uma existência real de um *logos* autônomo de qualquer lógica de invenção. A consequência de rejeitar a virada linguística deveria influir sobre o formalismo, ou reorientar o formalismo para uma ontologia. Dessa forma, o formalismo deve atribuir à relação entre a mente humana e a matemática uma “intuição”, afirmada matematicamente por Gödel, tal como por Cantor⁷³. Apesar de não ser uma tese radical em princípio, ao defender que a matemática não é uma linguagem, supõe-se uma dimensão especulativa da qual muitos matemáticos preferem afastar-se. Se o simbolismo e a grafia da matemática, seja na teoria dos conjuntos ou na topologia, reduzem-se a uma linguagem ou não, afirmar a beleza à qual a matemática tem acesso é como defender uma tese platônica sobre a essência do universo. A beleza é a que a matemática, tal como a física, inscreve literalmente, e essa beleza é algo que a intuição especificamente matemática atualizaria da mesma forma, pela univocidade do real, pois a verdade é sempre a mesma para todos. Em outras palavras, a verdade não decorre de uma negociação ou de um contexto argumentativo. Pela estrutura da regra de inferência dedutiva, em *L'Être et l'événement*, Meditação 24, a universalidade da verdade de uma conclusão é independente daquilo que realiza a inferência. Por isso, Badiou enfatizará que “a relação entre a matemática e a lógica não é mais aquela do particular ao universal, mas da univocidade do real (singularidade de uma universalidade, ou de uma verdade) e da equivocidade do possível (abstração das formas de ser-aí)”⁷⁴. A verdade não é única nem absoluta, apenas a mesma para todos no âmbito singular da dedução. A pluralidade é da ordem contextual dos mundos do ser-aí,

⁷³ BADIOU, A. *Court traité*. Op. cit., p. 98.

⁷⁴ BADIOU, A. *Le Concept de modèle*. Op. cit., p. 33.

não da verdade, pois até o conceito de conjunto genérico está desprovido de linguagem, mas não de verdade.

A conjectura de Badiou diverge de maneira expressiva da concepção ontológica da lógica, encontrada, por exemplo, na tese de Oswald Chateaubriand. A posição de Chateaubriand é a de que a lógica tem uma ontologia, isto é, a lógica não tem como referência a gramática, mas formula diretamente as “leis da verdade”. Segundo Chateaubriand, “supondo o tipo de categorização da realidade que Frege usou, e que ainda subjaz à prática lógica padrão, a Lógica trata de objetos, propriedades (conceitos) de objetos, relações entre objetos, propriedades de propriedades de objetos, relações entre propriedades de objetos e objetos etc. Isto é, tem-se uma hierarquia de níveis começando com objetos (nível 0), continuando com propriedades e relações desses objetos (nível 1) e assim por diante indefinidamente”⁷⁵.

Portanto, o que Frege conseguiu mostrar é a conexão entre as leis da lógica e as verdades lógicas. Além disso, comprova que a “gramática não é uma fonte de verdade lógica – porque ela não é uma fonte de verdade”⁷⁶. De maneira semelhante a Badiou, Chateaubriand defende a tese segundo a qual a lógica não está determinada pela linguagem. Afasta-se, desse modo, de um logicismo, em que a matemática é reduzida à lógica. Igualmente crítica da redução feita por Quine da lógica à linguagem, ou à gramática, Chateaubriand defende, a partir de Frege, que “Lógica é Filosofia estudada e desenvolvida matematicamente”⁷⁷. Mesmo assim, Chateaubriand incluiu no âmbito da Lógica apenas a ciência e a epistemologia, tratadas de modo

⁷⁵ CHATEAUBRIAND, O. “Lógica e Ontologia”. In: Bonaccini, J. A. et al. (org.). *Metafísica, história e problemas*. Atas do I Colóquio Internacional de Metafísica. Natal: UFRN, 2006: p. 253.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 254.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 257.

metafísico, mas sem incluir uma posição de sujeito ou de subjetivação na equação.

Nas suas declarações mais categóricas, Badiou elimina tanto a epistemologia quanto a “lógica matemática” como discurso autônomo. Ele apresenta a epistemologia como sutura da filosofia com a condição científica de produção de verdades, que, conforme a teoria filosófica sobre as “condições” da filosofia, não são filosóficas. Por outro lado, Badiou está longe de ser o único a excluir a “lógica matemática”: Wittgenstein já a acusava, porém por razões pouco compreensíveis, de deformar o pensamento dos filósofos⁷⁸. O que Wittgenstein entende pela lógica matemática corresponde apenas parcialmente ao que Badiou denomina ontologia, na medida em que o referente da ontologia em Badiou é o referente da lógica matemática, a saber, o projeto do fundamento das matemáticas desenvolvido por Russell por meio da teoria dos conjuntos. Embora Wittgenstein considere que a lógica matemática forneça um esquema transcendental a priori da experiência⁷⁹, Badiou salienta dois aspectos não ortodoxos no que diz respeito à lógica matemática, isto é, que a ontologia trata apenas da produção de verdades na qual a verdade é nova, e que a ontologia não tem uma relação com o aparecer. Outra maneira de afirmar que a ontologia não integra o transcendental do aparecer, ou que o transcendental é irreduzível à ontologia.

A noção de existência será submetida a dois regimes irreduzíveis que não são fundamentalmente contrários aos níveis fregeanos, mesmo que sejam, em princípio, limitados a dois, salvo a própria existência do acontecimento. Isto é,

⁷⁸ Wittgenstein, *Remarques sur les fondements de la mathématique*. Trad. de Pallemmand (Royaume-Uni) par Marie-Anne Lescourret. Édition de Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, Rush Rhees et Georg Henrik von Wright. Paris: Gallimard/Tel, 2011, p. 48, IV.

⁷⁹ MENDONÇA, 1991.

uma existência em subtração e uma aporia em relação a como situá-la. O acontecimento não é pensável dentro da ontologia. Na teoria dos conjuntos (ou seja, na ontologia), o Axioma do Fundamento comprova a existência de apenas um conjunto, em que uma parte representa uma singularidade composta da propriedade C, em que C não pode ser ao mesmo tempo um elemento e uma parte de um conjunto maior A. Uma leitura deste axioma permite inferir que, se C for um subconjunto de A, não pode ter um elemento de B elemento de A.

$$\forall A(\exists B(B \in A) \Rightarrow \exists B(B \in A \wedge \neg \exists C(C \in A \wedge C \in B))).$$

Em outras palavras, o Axioma do Fundamento define um elemento não idêntico a si. O não idêntico a si é nada mais que a definição do acontecimento em Badiou. Portanto, o acontecimento não é da ordem da matemática (da ontologia); a filosofia não se reduz à ontologia; e a ontologia não se reduz à lógica, pois os objetos da matemática têm uma cardinalidade superior aos da lógica – mesmo ao admitir que a lógica tem objetos em comum com a matemática.

Dessa perspectiva, a tese segundo a qual a lógica teria uma ontologia e que as leis da lógica são as leis da verdade é algo consequente com vistas a estender o teorema de completude de Gödel, de 1929, ao seu resultado sobre a Hipótese do Contínuo, em que a hipótese é verdadeira até o “menor” infinito que é maior que o da série dos números naturais. Ou seja, aplicar o cálculo proposicional de primeira ordem aos conjuntos construtíveis pressupõe a delimitação do contínuo ao menor infinito. O argumento de Gödel é reforçado pela integração do teorema Löwenheim-Skolem, segundo o qual qualquer sistema com um número infinito de modelos tem também um modelo de cardinalidade contável. Mas a tese de Badiou se justifica pelo teorema sobre a independência da Hipótese do Contínuo e a proliferação plausível de conjuntos não construtíveis pelo método do

forçamento em *L'Être et l'événement*, Meditação 36. Deve-se admitir, então, que não existe identidade entre os dois usos de “ontologia”, de Chateaubriand e Badiou, mesmo ao se considerar – como faz Chateaubriand – que a natureza da metalinguagem de Frege não é uma gramática. Toda a diferença se encontra na noção de “lei”: o conjunto genérico, tal como Badiou o considera, não é protocolado pela força legisladora da lógica, mas pela prodigalidade extralegal do ser enquanto ser.

Resultado: A matemática não é gramática nem linguagem, mas também não é subsumida à lógica.

TRANSFORMAÇÃO 5

AXIOMA DA ESCOLHA

Descartados os paradoxos de Cantor e de Russell (pelo Axioma da Separação), o Axioma do Fundamento indica uma exterioridade virtual do universo conjuntístico, mesmo que formulado apenas pelo limite que uma aporia, ou um múltiplo inconsistente, apresenta para a ontologia. Dessa forma, o fundamento é a condição necessária para permitir que um uso mais intensivo seja feito do Axioma da Escolha, especificamente no que diz respeito à determinação aleatória que ele proporciona na composição de um novo conjunto.

Além de ser uma ferramenta de uso comum na matemática, o Axioma de Escolha é implicado pela Hipótese do Contínuo, isto é a prescrição do conjunto genérico. O Axioma da Escolha envolve a construção de um conjunto não vazio bem-ordenado a partir da “escolha” de um representante de cada elemento de um conjunto não vazio inicial. Na versão simplificada usada por Badiou:

$$(\forall \alpha)(\exists f)[\beta \in \alpha \rightarrow f(\beta) \in \beta]$$

há uma função f tal que, se a é o conjunto dado, e se b pertence a a , então $f(b)$ *pertence a* b .⁸⁰

A transformação que Badiou opera sobre esse axioma procede mediante uma leitura literal de suas implicações. Um aspecto importante desse axioma é que sua aplicação é coerente, mesmo que o axioma não possa ser demonstrado. De fato, Paul Cohen mostrou que tanto o Axioma da Escolha quanto a Hipótese do Contínuo são independentes no que se refere aos axiomas de Zermelo-Fraenkel. Na leitura de Badiou, diferentemente da que fizeram Fraenkel e Bar-Hillel, que consideram o axioma como tendo um “caráter puramente existencial”, o axioma é qualificado de “ilegal” e “anônimo”. Ilegal, no sentido que não há como legitimar sua validade por meio de uma demonstração. Anônimo, no sentido que está frente a um conjunto cujos objetos não são completamente discerníveis.

Badiou aposta sobre o caráter excepcional do axioma por situar um ponto subjetivo cuja funcionalidade é a de marcar a participação em derivar outras verdades, isto é, teoremas conforme os axiomas da teoria dos conjuntos, ou não. Tal como no universo conjuntístico, a escolha é apenas “subjetiva” quando não segue no processo da derivação de outros teoremas. Trata-se de um ponto de subjetividade no que diz respeito à arbitrariedade do ato criativo pelo qual os elementos específicos do subconjunto estão escolhidos. Por isso, Badiou ressaltará a “hipótese que [...] o Axioma da Escolha formaliza na ontologia os predicados da intervenção”⁸¹. Por intervenção, temos que entender decisão latente para distribuir uma verdade em uma superfície infinita, conforme a verificação do valor verdadeiro do acontecimento. Não se trata da denominação de um acontecimento, ou seja, o verdadeiro ato subjetivo na ontologia. Ao invés disso, implica a comprovação da

⁸⁰ BADIOU, A. *L'Être et l'événement*. Op. cit., p. 248-9.

⁸¹ *Ibid.*, p. 251.

necessidade para se manter fiel às condições iniciais e aos axiomas sobre os quais a teoria é dependente para que o subconjunto-sujeito novo possa se realizar como conjunto-genérico. Em termos heurísticos, o Axioma de Escolha encapsula o ato pelo qual se analisa a relação entre aquilo que decorre do acontecimento e a criação de uma nova perspectiva subjetiva sobre as potencialidades do ser-no-mundo.

O que a potência “intervencionista” do axioma de escolha não representa de maneira alguma no sistema de Badiou, como alegam Nirenberg e Nirenberg⁸², é a “liberdade”. A intervenção força a convergência do ponto arbitrário com a necessidade derivativa da ontologia. De acordo com Badiou, “o axioma da escolha é um axioma que trata do infinito, porque não há problema para o Axioma da Escolha no finito. Na realidade, a forma do axioma trata com o infinito. Isso consiste em dizer que, dado um múltiplo infinito de uma multiplicidade infinita ou finita, poder-se-ia encontrar ou capturar um múltiplo composto por um elemento de cada uma destas multiplicidades. Portanto, pode-se decidir ou não [escolher o elemento no novo conjunto]”⁸³. Nesta definição do axioma, evidencia-se a diversidade do múltiplo, ou seja, sua infinitude. Porém, a consequência de aceitar o Axioma da Escolha é atribuir ao universo a seguinte estrutura fundamental: que sua “lógica” seja clássica.

Nessa perspectiva sobre a relação entre Um/Uno e múltiplo, vislumbra-se uma decisão filosófica, a saber, a organização da relação entre Um e múltiplo pressupõe um espaço sem sujeito, se e somente se o sujeito for identificado

⁸² NIRENBERG, R. e NIRENBERG, D. ““Badiou’s Numbers: A Critique of Mathematics as Ontology.”” Art. Cit., p. 596.

⁸³ BADIOU, A. e THO, T.. “New Horizons in Mathematics as a Philosophical Condition”. In: *Parrhesia*. Translated with an introduction by Tzuchien Tho, n. 3, 2007, pp. 1-11.

como indivíduo incorporado ou como coletividade formada. Se este sujeito for cartesiano em sua estrutura, isto é, se ela for o que “self” denota nos princípios e nas teses constitutivas da filosofia analítica, ele é consciente. Ora, C. S. Peirce argumenta que o sujeito não é cartesiano, porque um elemento estrutural da representação do sujeito com o mundo está ausente em Descartes. Esse elemento fundamental é a dimensão do “intérprete” na sua semiologia. Ora, o intérprete é uma posição subjetiva formal, sem conteúdo, e sem consciência. Esta tese não defende uma redução, haja vista que o indivíduo com identidade singular acaba com a determinação formal dessa estrutura, operando assim uma redução. A posição de Badiou já participa da tradição estruturalista, em que o “sujeito individual” é submetido a uma crítica radical das condições históricas, psicológicas, semânticas e políticas nas quais ele foi constituído conceitualmente. O foco do “sujeito”, então, aceita uma expressão formal, retraída de pretensões a priori de livre escolha e de consciência plena de si. Ou seja, o caráter da figura do sujeito ilegal e anônimo em Badiou participa também da multiplicidade genérica, cuja criação é o resultado do Axioma da Escolha e da técnica de forçamento.

Ao contrário, o conceito de “pensamento” em Frege não é anticartesiano, mas permite entender que à dimensão puramente objetiva, pela qual o espaço lógico é constituído, falta uma forma que explicita a formação e a seleção de múltiplos consistentes – (Até Leibniz postulou que a mônada simples, sem exterioridade, tem uma dimensão apetitiva mínima). Frege intensifica o dualismo cartesiano pela redução analógica da matemática à semântica. Desta forma, a genealogia do formalismo de Badiou se coloca em paralelo à linha indo de Frege a Russell e de Wittgenstein a Carnap. A dele é composta por Cantor, Cavaillès, Lautman e o estruturalismo. Ora, o estruturalismo realizou as primeiras teses formais pós-cartesianas em dois momentos:

primeiro como formalização epistemológica das ciências humanas, e segundo pela determinação de um corte epistemológico abrindo em uma perspectiva pós-humanista. Nas primeiras intuições, em Lévi-Strauss (1964), Foucault (1966), Althusser (1966), a tese de processos sem sujeito foi alvo de especulação. Badiou argumenta a partir de uma perspectiva pós-cartesiana segundo a qual o sujeito é um conjunto com cardinalidade expansiva, mas sem corpo biológico. No que diz respeito à lógica, no argumento sobre a multiplicidade de mundos possíveis em que sujeitos são incorporados e podem se tornar objetos, a posição formal do sujeito se identifica pelo conceito intuicionista de grau de aparecimento, mas já não mais se limitando a uma figura intervencionista do sujeito da verdade. O sujeito se pluraliza conforme às condições de possibilidades que se definem, também formalmente, pela álgebra de Heyting, em que se articula o sentido de um “transcendental imanente a um mundo”⁸⁴.

Resultado: No sistema de Badiou, a filosofia não é reduzida à ontologia, pois a filosofia organiza a relação entre a ontologia e sua discernibilidade por meio de uma teoria do sujeito pós-cartesiano, referenciada a uma ordem do discurso produtor de multiplicidades, correlato do Axioma da Escolha.

TRANSFORMAÇÃO 6 CANTOR

O nome próprio “Georg Cantor” denomina o início da tese segundo a qual a ontologia é a matemática. No que diz respeito à conjuntura da filosofia francesa nos anos 1980, Badiou tem razão em considerar que se trata do grande

⁸⁴ BADIOU, A. *Logiques des mondes*. Op. cit. Livros I e II; BADIOU, A. *Second Manifeste pour la philosophie*. Paris : Hachette, 2009, p. 150-151.

esquecido na narrativa nietzschiana e heideggeriana sobre a finitude radical do *Dasein* e a morte de Deus. Dessa forma, Cantor ocupa não apenas uma posição fundamental no que se refere à crítica “ontoteológica” sobre o Absoluto, mas desarma o vínculo teológico entre o Uno e o infinito. O transfinito participa de secularizar tanto a filosofia quanto a ontologia, isto é, a matemática.

Ao inserir Cantor na trama da ontologia heideggeriana, Badiou terá um efeito sobre a narrativa do desenvolvimento da lógica moderna. Neste sentido, não é um cavaleiro solitário. Existia na França, nos anos 1960, uma verdadeira retomada do logicismo que acompanhou o estruturalismo, cujo objetivo era fornecer não a metalinguagem da matemática, mas sim uma linguagem de dimensão sistêmica. Nesta dimensão, os modelos e as relações entre composições sociais se mostraram independentes da consciência e da vontade da figura do “homem”.

Costuma-se estabelecer a genealogia da lógica moderna, e cada vez mais da fenomenologia, com o trabalho de Gottlob Frege. Esta linhagem se tornou a história vernácula da filosofia, tal qual apresentada pela filosofia analítica. Nessa medida, não está desprovida de fundamento. Frege iniciou de maneira mais avançada a tradução da aritmética em uma linguagem simbólica, a *Begriffsschrift*, por um lado. Por outro lado, estabeleceu os argumentos fundamentais de uma nova teoria da referência e do sentido, vinculada ao valor de verdade de uma proposição. Frege ainda estabelece de maneira definitiva a tese do “contextualismo”, em que palavras (ou “termos”) adquirem seu significado no contexto de uma proposição. Nesse sentido, ao pensarmos, antes de Kripke, em uma definição autônoma e específica dos substantivos (exceção deve ser feita aqui dos termos que Aristóteles chamava “singulares”, ou que chamamos “nomes próprios”), estaríamos em uma epistemologia “pré-fregeana”. Além disso, Frege será o

primeiro grande matemático a iniciar a série de números naturais com o zero, operando, assim, após a adoção dos chifres árabes, a convergência entre a aritmética grega e árabe.

Badiou reconhece a importância de Frege. No período de seus trabalhos iniciais sobre a “lógica matemática”, ele aborda com relutância a maneira em que o zero era definido na heurística. Trabalhando na linha de reflexão epistemológica de Louis Althusser, aberta na França por Alexandre Koyré, um dos objetivos da reflexão filosófica sobre lógica matemática era firmar uma teoria de modelos que romperia tanto com o empirismo quanto com o platonismo. Aí entra o ponto determinante na sequência do formalismo francês, isto é, o papel do grupo de pesquisadores trabalhando em torno do psicanalista Jacques Lacan e a publicação do periódico *Cahiers pour l'analyse*, pois a tese da referência do símbolo do zero é vinculada à categoria psico-cognitiva da falta⁸⁵. Para Badiou, considerar a ausência apenas como falta revela a dinâmica de uma lógica da dominação, mesmo que seja a do capital, para esmagar a força de transformação radical, criada de certa forma pela própria dominação. Por meio das categorias lacanianas, a geração “estruturalista” de epistemólogos franceses levantou a suspeição sobre a participação da lógica em manter um status quo cognitivo em que a ciência exerce um papel de manutenção da boa ordem da racionalidade.

Portanto, o zero significa menos o que falta, que afirma o modo “por-vir” (recursivamente engendrado, tal como nos números naturais) da “não existência”. Aí encontramos a diferença entre o pensamento de Georg Cantor e o de Frege. Cantor introduz um novo “objeto matemático”, o *Mannigfaltigkeit*, embutido em um “paraíso” sem corpo, alma, finito ou infinito. Em vez de reduzir a

⁸⁵ BADIOU, Alain. Marque et manque: à propos du zéro. *Cahiers pour l'analyse*, n. 10, Inverno, pp. 151-173, 1969.

matemática ao artifício da linguagem – para qualquer sentido de “símbolo” que quisermos dar –, Cantor descobriu um objeto irreduzível ao número, ou seja, à “conta”. Para Badiou, Cantor efetua o que a filosofia apenas imaginou quando pondera sobre *qualias* (fenomenologia), “subsistência” (Meinong) ou o invisível. De uma perspectiva filosófica, Cantor realizou o projeto filosófico de uma ontologia não representacional, e apontou a possibilidade de articular uma ontologia do múltiplo sem Um/Uno.

Resultado: No sistema de Badiou, a genealogia da lógica é parcialmente divergente daquela proposta pela filosofia analítica.

TRANSFORMAÇÃO 7 INTUICIONISMO

A doutrina iniciada por L.E.J. Brouwer constituiu mais uma revolução na matemática. Suas duas contribuições mais importantes para a filosofia e a lógica são a demonstração de um sistema que funciona apesar da ausência do princípio do terceiro excluído e a teoria de que a origem dos objetos da matemática é a mente humana. Badiou reconhecerá a coerência do intuicionismo não para a ontologia, mas para a fenomenologia, isto é, para a ciência do ente enquanto ente, para a ciência da existência, que, naturalmente, deve acompanhar a ontologia, se a sua ambição for a de aumentar e a de aperfeiçoar o sistema. Até a matemática precisa de corpo. O reconhecimento não passa sem impor-lhe uma restrição fundamental: o intuicionismo será destituído do âmbito da matemática. A tese afirmada por Badiou é a seguinte: ao contrário da teoria dos conjuntos, o intuicionismo, especialmente a álgebra de Heyting, legifera o domínio do aparecer. O aparecer é definido nos termos mais triviais: o sistema é do múltiplo, mas a dimensão da existência trata das aparições dos

múltiplos em mundos, ou em localizações específicas, em uma pluralidade de possíveis modos de ser-aí. A álgebra de Heyting é alocada com um papel regulador e recebe o nome próprio de “transcendental” T. O conceito T regula o campo de incorporação em um mundo m a partir de uma base formalista: o que Badiou denomina a “Grande Lógica”, em *Logiques des mondes*, Livros II e IV. O conceito T governa uma relação de ordem, definida em terminologia conjuntística, que determina os graus possíveis do aparecer. A relação de ordem é transitiva, reflexiva e assimétrica, e os quatro teoremas de base determinam o contexto intensivo de aparecimento de corpos e objetos⁸⁶.

Portanto, o conceito de transcendental é o divisor de águas no sistema de Badiou, sendo que T regula como se fosse um limite interno das possibilidades do aparecer, pois é um subconjunto de um mundo. Desta forma, é irreduzível à ontologia. De acordo com Badiou, “esta estrutura é, portanto, tão fundamental em filosofia quanto aquela dos conjuntos. De fato, ela tem o mesmo papel para a lógica do aparecer quanto à axiomática dos conjuntos para a ontologia das multiplicidades”⁸⁷. Talvez essa distribuição de domínios não corresponda à visão de Brouwer no que se refere à potência fundadora do intuicionismo, mas não muda nada no que diz respeito ao que ele defendia literalmente. Brouwer desqualificava o realismo, Badiou atribui ao intuicionismo o domínio que dele foi reivindicado.

Em uma perspectiva filosófica, a coerência do sistema logo tem um efeito sobre a teoria da verdade. Até o advento do intuicionismo, o formalismo filosófico não considerava os meios-termos entre verdade e falsidade como pertencentes ao domínio do inteligível. O intuicionismo fará com que uma opinião ou uma ficção participe de forma mais

⁸⁶ BADIOU, A. *Logiques des mondes*. Op. cit., p. 618; *Second manifeste pour la philosophie*. Op. cit., p. 150-151.

⁸⁷ BADIOU, A. *Second manifeste pour la philosophie*. Op. cit., p. 150, nota 8.

estrita da razão, de modo que o vínculo da verdade com o absoluto passa a ser a extensão de apenas uma teoria de verdade possível, não de todas. Os modelos de prova e demonstração do intuicionismo terão um impacto grande, na segunda metade do século XX, sobre o crescente discurso axiológico da ética, em que análises de casos envolvem a necessidade de flexibilizar uma lógica que já é essencialmente indutiva.

Assim, decorrendo dessa relativização da categoria da verdade, no que se refere à sua função como valor de verdade, o intuicionismo vai ainda mais longe ao abraçar um nominalismo radical sobre os objetos matemáticos. Estes objetos não existem de modo independente da mente do sujeito intuicionista, sendo que o intuicionismo implica o contrário da estratégia fundacionista da teoria dos conjuntos, cuja “ontologia”, para citar esta palavra no seu uso na filosofia analítica, é realista.

Haja vista a centralidade ontológica alocada por Badiou ao conceito de sujeito, comentadores de sua obra⁸⁸ defendem que a ontologia deveria ser intuicionista em vez de platonista. Ora, em 1948, Brouwer apresenta o conceito de “sujeito criador”, a posição filosófica segundo a qual a origem da matemática é a mente, e implica também que a matemática não é uma linguagem, pois a linguagem pressuporia a matemática, e não o inverso. Na visão de Brouwer, é fundamental que a matemática seja uma pura intuição do tempo (interior). A interioridade desse sujeito submete a verificação de uma proposição à experiência, único caso em que pode ser determinada como falsa. Assim, poder-se-ia defender que Brouwer atribuisse um espaço excessivamente importante à filosofia sobre a matemática.

⁸⁸ FRASER, Z. “The Law of the Subject: Alain Badiou, Luitzen Brouwer and the Kripkean Analyses of Forcing and the Heyting Calculus”. In: *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 2, n. 1-2, 2006; BADIOU & THO, Art. Cit.

Apesar do seu platonismo, Badiou não rompe nem desqualifica Brouwer. Mais uma vez, Badiou executa o que segue necessariamente de uma decisão ontológica, mas reconhece que a decisão em si não atesta necessidade, a não ser a existência de algo necessário na ordem do ser, enquanto ser que força a inscrição do surgimento do radicalmente novo nela. Ademais, existe uma recusa constante em Badiou em reduzir a filosofia à matemática e, por conseguinte, a matemática à filosofia. A tese de Badiou mantém separadas as duas áreas.

Levando-se em consideração o agrupamento consequente feito por Badiou das lógicas não clássicas na ordem fenomenal das verdades incorporadas, poder-se-ia perguntar: será que esta solução é satisfatória? Longe de ser um ato arbitrário, Badiou demonstra a tese segundo a qual as lógicas expressam pelo menos o domínio do aparecer. Já uma associação da fenomenologia com o aparecimento será uma simples repetição do platonismo mais banal. O interessante no gesto de Badiou não é isso, pois ele visa à fundamentação do aparecer, não do aparecimento. Mesmo assim, um problema mais grave surge, e tem a ver com o conceito de verdade. Será que o conceito de verdade é o mesmo entre a ontologia e a fenomenologia? Quando começamos a indagar de maneira mais rigorosa a questão, reaparecem alguns velhos fantasmas. Não seria o caso de Badiou estar meramente relocando o conflito entre realismo (ou platonismo) e “construtivismos” (intuicionismo ou antirrealismo)? Como Michael Dummett questiona: se uma pessoa aceita que uma boa demonstração (de um teorema, por exemplo) é aquela cujos critérios de verificação existem independentemente dos nossos, será que deve aceitar a “imagem platonista da matemática”? Para ele, a resposta é não: “[A pessoa] pode bem aceitar a objetividade da demonstração matemática sem dever acreditar também na

objetividade da verdade matemática”⁸⁹. Assim, voltamos à convicção de Chateaubriand: existem plausivelmente “leis lógicas”, e uma discussão filosófica interna à lógica pode, pela tradição, se remeter a uma ontologia. Porém, Badiou se inscreve também na tradição romântica alemã, em que se separa o ser do existir. Desta perspectiva, o conteúdo da proposta de Heidegger cumpre as condições de asserção necessárias para entender a imagem, a “intuição”, pela qual encontramos os objetos matemáticos.

Resultado: O intuicionismo fornece ao formalismo um pensamento centrado no sujeito criador, já constituído. Portanto, o intuicionismo se situa em uma fenomenologia existencial das verdades, e não na ontologia *stricto sensu*.

TRANSFORMAÇÃO 8 NÚMERO

A base dos conjuntos serve para que Badiou se situe aquém da aplicação da aritmética na imensa versatilidade contábil e computacional que conhecemos e, no caso, para servir a outros fins além de incorporar o Capital. “Quem pode duvidar de que o número reine e que o imperativo é ‘Conta?’”⁹⁰. Portanto, o desafio de definir o número está envolvido em um ato de separá-lo de suas aplicações contáveis. Demonstra também o compromisso realista de Badiou com o ser do número com dimensão independente dele. Mas a afiliação com Cantor em vez de com Frege é esclarecida pela limitação da fórmula geral avançada por este último: “o número que pertence ao conceito F”.

⁸⁹ DUMMETT, M. “Wittgenstein’s Philosophy of Mathematics”. *Philosophical Review*, n. LXVIII, 1959: p. 87.

⁹⁰ BADIOU, A. *Le Nombre et les nombres*. Paris : Gallimard/Les travaux, 1990, introdução.

No que diz respeito às necessidades da decisão ontológica que Badiou realiza, o “conceito” de Frege deixa de abordar a mais ambiciosa consequência da nova fundamentação operada sobre os números, que é a de que não devem se passar pela pressuposição de outros números. Afirmar a solidez do modo cantoriano para definir um número significa estabelecer (i) um novo objeto matemático que não se reduz necessariamente à unidade, nem consequentemente à totalidade; (ii) um novo pensamento da “intuição” para pensar o real do número. Em outras palavras, essa combinação apresentada por Cantor livra a filosofia da necessária afiliação com a virada linguística, que decorre das pesquisas de Frege. Porém, Frege merece não ser despedido brutalmente, pois a definição que fornece de “identidade” – “que a identidade é a relação existente entre objetos, denotados por termos singulares” – sugere que encontramos dentro a forma do contexto proposicional, entidades sem identidade. De acordo com Kim⁹¹, tais objetos podem ser justamente números cardinais. Não obstante esse gesto de caridade com Frege e a tradição que iniciou, na esteira da filosofia pós-fenomenológica, o conjunto, tal como Cantor o concebeu, corresponde a uma coisa não idêntica a si que escapa também da unidade.

Na abordagem da numeração que Badiou realiza existe uma operação fundamental que os filósofos pareciam negligenciar, pelo menos no âmbito da filosofia francesa contemporânea. Trata-se de o conflito, por assim dizer, entre os nominalistas. O estruturalismo francês extirpou e integrou o conceito heideggeriano de *Ereignis*, de “acontecimento-apropriador”, como condição de possibilidade para que a categoria de identidade pudesse se formar. Para realizar essa retração da identidade, sem pressupô-la, havia necessidade de pensar por meio de outra categoria mais fundamental. Mesmo que as ambições por trás da realização de Heidegger

⁹¹ KIM, J. What are Numbers? *Synthese*, n. 190, pp. 1099-1112, 2013.

implicassem uma reestruturação da teologia, a noção de acontecimento abriu caminho para encerrar a ontoteologia por meio de um nominalismo de uma abrangência inusitada para além da substância. A ontologia fundamental de Heidegger acarretou em um realismo restrito, porque se recusou a pressupor as categorias da metafísica. Porém, Heidegger não levou a mesma reflexão sobre o número.

A crítica do número, e especificamente do número inteiro, justamente desencadeia uma ontologização do contínuo, na medida em que o número inteiro demonstra uma força para reduzir o infinito à unidade. Portanto, a crítica da unidade, do “Um/Uno”, tem um efeito de vê-la como uma redução nominalista da cardinalidade à ordinalidade, e o conjunto como uma composição de unidades nominativas das multiplicidades. Ao mesmo tempo, o conceito da entidade “número” não pode ser reduzido aos números naturais. Todo o esforço de Badiou, referente à ontologia e às discussões sobre a matemática, como uma das ciências enquanto condição da filosofia, é mostrar o que denomina a própria multiplicidade neste conceito. Pois,

O Número é uma forma do ser-múltiplo. [...] É um gesto no ser. Antes de qualquer objetividade, antes de qualquer apresentação ligada e na eternidade desligada do seu ser, o Número abre-se ao pensamento enquanto recorte formal na estabilidade máxima do múltiplo. É cifrado pelo emparelhamento desta estabilidade, com o resultado o mais das vezes imprevisível do gesto”⁹².

O macrocorpo dos Números é uma imagem, talvez a melhor possível, do universo. A definição deste macrocorpo é (a, X) , em que X é uma parte do ordinal x , ou ainda X é um subconjunto de a .

⁹²BADIOU, A. *Court traité*. Op. cit., p.146-147.

Resultado: O universo é povoado de números, cuja essência comum é a multiplicidade.

TRANSFORMAÇÃO 9 SINGULARIDADE

Entre *O Ser e o Acontecimento* (EE) e *Logiques des mondes* (LM), a categoria “acontecimento” sofrerá uma transformação expressiva, veiculada pelo conceito de singularidade. Em *O ser e o evento*, o evento apresenta o conceito não idêntico a si como “fundamento” do gesto de pensar, que efetua um corte na multiplicidade infinita do universo como intervenção subjetiva sobre a matéria. Já vimos como Badiou articula essa exterioridade por meio do paradoxo “isolado” da impossibilidade que um elemento de um conjunto faça referência a ele-mesmo como objeto que lhe pertence. Apenas um subconjunto ou um conjunto pode se enumerar em uma autorreferência entre seus subconjuntos.

Em *Logiques des mondes*, o acontecimento já vem designando quatro tipos de surgimento de subjetividades, ou seja, quatro tipos gerais de mundos em relação ao conceito de base, o transcendental T. A singularidade age aqui na forma de um conceito de surgimento. Ela organiza, portanto, a terceira tese sobre o Universal em Badiou, segundo a qual “todo universal se origina de um evento, e o acontecimento é intransitivo às particularidades da situação”⁹³ (OTU, tese 3). A singularidade vem denominar mais especificamente a gama segundo a qual a transformação surgirá na forma de um mundo. Ela varia entre singularidade “fracá”, em que um ponto de inexistência se torna existente, mas apenas em uma

⁹³ BADIOU, A., “Oito Teses sobre o Universal”. In: *Revista Ethica*. Cadernos acadêmicos. Trad. N. Madarasz. vol. 15 (2), 2008, pp. 41-50, Tese 3.

intensidade mínima para se destacar, e, ao contrário, uma singularidade forte, que designa o evento quando se manifesta como grau máximo de transformação da inexistência em existência. No caso da singularidade forte, trata-se do *acontecimento*.

Resultado: A singularidade refere-se a um escopo de condições de aparecimento de entidades existenciais.

TRANSFORMAÇÃO 10 TEORIA DAS CATEGORIAS

Em [1989] Badiou podia muito bem afirmar que a orientação geral da sua filosofia era a do sistema, mas, apenas com a tese sobre a ontologia e sua imanência às quatro condições, estava longe de realizar essa promessa. O momento da verdade do sistema virá de maneira provisória em [1998] e completar-se-ia em [2006]. Os termos e as conjecturas de Badiou dizem respeito à ontologia, e receberam a aprovação do filósofo das matemáticas, Jean-Toussaint Desanti [1990]. Mas Desanti levantará a questão: e que tal as teorias rivais sobre a fundamentação da matemática, especialmente a teoria das categorias?

Se a teoria das categorias virá a ser uma teoria dos fundamentos da matemática, é uma questão que ainda não se chegou a um consenso, principalmente porque as definições de base pressupõem a existência de conjuntos. A teoria das categorias é teoria geral da estrutura e da relação entre grupos. O matemático Jean-Pierre Marquis afirma que a

definição mesma de uma categoria não é sem importância filosófica, pois uma das objeções à teoria das categorias como um fundacional é a afirmação que, como categorias são definidas como conjuntos, a teoria das

categorias não pode fornecer uma fundamentação esclarecida pela matemática”.⁹⁴

A teoria das categorias se distingue daquela dos conjuntos a partir do princípio inicial de o que seriam suas definições. Como indicam historiadores da teoria, a noção de categoria surgiu para definir o conceito de “transformações naturais”, isto é, surgiu para entender melhor a noção de relação entre estruturas. A teoria dos conjuntos se focaliza mais na questão de saber o que é uma estrutura e o que são os “objetos” matemáticos. A teoria das categorias tenciona entender como funcionam as estruturas matemáticas. Por meio desta apresentação, o “problema” de Badiou já está parcialmente resolvido: nem tem uma pretensão geral na teoria das categorias de ocupar o espaço dos conjuntos, nem sugere que aquele espaço continua sendo visto como necessário ao entendimento, ou ainda menos à operação, da matemática.

A diferença fundamental entre conjuntos e categorias é o modo em que um “objeto” é definido. Na teoria dos conjuntos, um elemento x que pertence a um conjunto y estabelece um princípio unitário sem definir o conteúdo específico de um elemento como tendo minimamente a propriedade de fazer parte de tal conjunto. Desta forma, um conjunto sempre tem uma identidade intrínseca em função do elemento que lhe pertence, ou o conjunto é vazio. Já vimos que na ontologia de Badiou a estrutura do conjunto-múltiplo tem um significado específico para um processo de subjetivação, fundamentado pelo Axioma da Escolha, mediante a deslocação da figura do Um/Uno. A teoria dos conjuntos passa especificamente a fundamentar uma teoria da produção de verdades

⁹⁴ MARQUIS, J.P. “Category Theory”. In: Edward N. Zalta (ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Edição Primavera 2011). <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/category-theory/>>. Acesso em 2013.

compossíveis no espaço imanente das quatro condições, no que diz respeito a como verdades que respondam a um acontecimento fazem parte da definição de uma nova subjetividade, cuja chance para reverter a normalidade em algo que busca o ideal necessita, para manter a sua fundamentação, de uma figura da multiplicidade radicalmente nova.

A lógica categorial examinará a natureza dos espaços em que a figura de novas subjetividades pode se articular. A relação entre lógica e matemática, então, é complexa, não obstante, a resposta fornecida por Badiou é respeitosa no que concerne à distribuição escrupulosa de definições e localizações. Existe uma separação irreduzível, mas uma codependência, entre o domínio da ontologia e o do fenômeno [lógica]. A relação entre lógica e matemática segue a transformação de seus componentes ao passo de ser, ela mesma, transformada. Visto a atenção metodológica para atrelar a dimensão escrita da álgebra com a exposição visual da geometria, e visto a abrangência fundacional da teoria dos *topoi* de A. Grothendieck, Badiou é levado a postular que a teoria das categorias exerce um efeito retroativo sobre o intuicionismo, isto é, ela o fundamenta. Nesta medida, o intuicionismo é afastado da matemática, na medida em que executa a tese segundo a qual as verdades se dão sempre em mundos objetivos, pois a teoria gradativa da verdade sempre se determina a partir de um confronto com instâncias empíricas de avaliação. Em outras palavras, o intuicionismo é sempre uma lógica fenomenal, o que o interesse de H. Weyl para a fenomenologia apenas confirma.

O que é necessário perceber na distribuição dos domínios que Badiou desenvolve é que o surgimento do sujeito e a produção da verdade pertencem à ontologia, enquanto as regras que legiferam sobre os objetos, corpos e mundos pertencem à fenomenologia. O conceito de categoria é nada antes da organização, isto é, sua “composição” de pontos-objetos e as flechas (ou

morfismos) determinam as suas propriedades. Uma composição se expressa como diagrama e como equação algébrica.

Desta forma, resumidamente, uma categoria:

- apresenta-se em exterioridade até formar “composições” e “diagramas” maiores;
- vem definir a noção de *functor* e transformação natural;
- define a identidade dos objetos em uma composição sem pressupor a noção;
- presta-se a uma representação;
- em composições mais complexas responde a lógicas não clássicas;
- define abstratamente a noção de grupo e de espaço topológico, mas em uma projeção em que o empírico não é barrado por definição;
- permite, além de respeitar a transversalidade, a identidade e a comutatividade, demonstrar sua “dualidade”, isto é, manifesta fenômenos de dinâmica não irreversível.

A teoria das categorias fornece as principais demonstrações desenvolvidas na “Grande Lógica”, em Lógicas dos Mundos, em que as noções de mundo, objeto e relação entre objetos são apresentadas com novas definições. O que interessa a Badiou especialmente na Grande Lógica é articular uma fenomenologia “calculada”, em que o aparecer, como resultado de atos intencionais, é entendido como inscrito nas induções lógicas que operam “sem sujeito”. Ao contrário da ontologia, que examina as decisões de pensamento de um porte muito geral, a lógica rastreia as “consequências” de quatro tipos de transformação, formalizando-as e exemplificando-as.

Resultado: As lógicas ditas não clássicas articulam a criação de mundos específicos à fenomenologia das verdades.

TRANSFORMAÇÃO 11

O CONJUNTO GENÉRICO

O conjunto genérico resulta de uma derivação técnica tão complicada que seu uso fora deste âmbito levanta suspeição entre lógicos cuja formação, em princípio, considera a lógica como o âmbito da clareza. Porém, proibir o uso de um conceito da lógica em outros contextos, ou alegar que esse conceito lógico é demasiado complexo para ser entendido apenas por recursos heurísticos, indicará uma falha considerável no compromisso da lógica, que é o de buscar na maior simplicidade expositora o que podem parecer os enigmas de certo universo. No seu mais complexo, então, o conceito de conjunto genérico é articulado por Paul Cohen em uma indagação sobre a Hipótese do Contínuo. Gödel demonstrou que a hipótese era decidível, pois era demonstrável no que diz respeito ao menor número transfinito maior que a série de números naturais. A questão que persistia era saber se não existiam outros números maiores desse infinito e menores do infinito dos reais. Cohen conseguiu provar que a questão é indecidível, e que a Hipótese do Contínuo é independente dos axiomas da teoria do conjunto. A maneira com que provou foi pela articulação de um conjunto genérico, decorrendo da articulação do método de forçagem (*forcing*). Por qualquer modelo de base e por qualquer conjunto P de condições de forçagem em M , um conjunto genérico G existe.

Este conjunto apresenta características de interesse para qualquer especulação quanto à indeterminação de uma entidade anônima físico-cognitiva. Em primeiro lugar, g é um conjunto cujo conteúdo não é concebível a partir do

momento presente, mas que deve responder a critérios estritos se a afirmação quanto à sua existência puder ser racionalmente aceitável. Este raciocínio demonstra semelhanças com o Axioma da Escolha. Para uma proposição A na linguagem de forçamento, se todas as condições podem ser estendidas até uma condição que C , então uma condição C no conjunto genérico G força A , sendo que A é verdadeiro no modelo de G recursivamente⁹⁵. Uma primeira observação é a seguinte: o critério da verificabilidade de A é assegurado, mesmo que existam apenas em G traços indecidíveis que poderiam vir a ser compostos e organizados, tal como a própria Hipótese do Contínuo. Isto leva à segunda observação: apesar de atestar um caráter não real, o todo não vale em G , isto é, certas proposições nos conjuntos de G poderiam ser provadas como excluídas de G . Para formalizar em termos gerais: cada conjunto parcialmente ordenado P pode ser considerado o conjunto das condições de forçamento, e quando G subconjunto de P é um conjunto genérico, então o modelo $M[G]$ representa a versão ZF da teoria dos conjuntos (aquela que está sendo usada neste artigo) “com C ”, isto é, com reconhecimento do Axioma da Escolha.

No mínimo, a aplicação do método de forçamento e a inclusão da noção de conjunto genérico significam que não é o caso de que tudo possa valer na criação de circunstâncias bem-ordenadas, nas quais a proliferação de infinitos de tamanhos múltiplos possa, teoricamente, ser imaginada. Badiou não busca aplicar Cohen para fazer bonitinho ou impressionar. E se G for uma expressão abstrata de liberdade, então não é nada mais eufórica nesse sentido que o imperativo categórico.

Contra as divagações do pós-modernismo, Badiou necessitou de um conceito de disciplina e exclusão de

⁹⁵ JECH, T. What is Forcing? Notices of the AMS, vol. 55, n. 6, pp. 692-693, Junho-Julho 2008, p. 693.

possibilidades. Na ótica da ontologia imanente às práticas discursivas, são genéricos apenas aqueles conjuntos que verificam a perpetuação autocriadora de um processo de produção de verdades, o que é a marca de uma subjetividade revolucionária em qualquer contexto que desejamos representar. É curioso que, na aplicação do conceito de novidade à área da técnica e da informática, não se cansam de comemorar a potência da matemática e da lógica, mas, quando surge uma tentativa para salientar sua dimensão revolucionária para uma filosofia política, nem como filosofia seus detratores querem admiti-la.⁹⁶

Principalmente por essa razão, em um gesto de precaução, Badiou avança um sentido duplo em que o forçamento se interpreta na ontologia. Um sentido positivo: o forçamento prevê, estruturalmente, a restrição da dimensão genérica e expansiva da verdade subjetivada em criação. Mas o sentido negativo nitidamente reconhece uma maior tentação, no que diz respeito às condições empíricas e históricas de novas formações subjetivas: decretar o fim do processo, eliminar o jogo ardiloso pelo qual a nova subjetividade é encaminhada a sua realização na história. Por isso, o conjunto apenas é, e sua verdade é altamente especulativa, pois nada está decidido antes de ser levado pela correnteza da luta histórica.

Resultado: A constelação de operadores matemáticos introduzidos por Paul Cohen acaba coincidindo com os projetos filosóficos de transformação radical dos estados de situação em que a verdade se torna ora a função do sentido, ora o contrário da criação.

⁹⁶ NIRENBERG, R. e NIRENBERG, D. Art. Cit.

INFERÊNCIA: A POTÊNCIA REVOLUCIONÁRIA DO SUJEITO GENÉRICO É INSCRITA MATEMATICAMENTE EM VARIAÇÕES QUE PODEM SER VERIFICADAS POR MEIO DE FENOMENO-LÓGICAS.

Badiou orquestrou, por meio da tese que identifica ontologia e matemática, uma reconstrução do materialismo por meio da crítica imanente da categoria de “objetividade”, em uma desobjetivação para emancipar as formas múltiplas de uma nova teoria do sujeito. O que decorre dessa posição são duas vantagens específicas para a filosofia: (i) o afastamento da ideia da ciência para com uma naturalização cujo modelo deixa a dimensão interpretativa ocultada; e (ii) a configuração da relação entre ciência e ontologia, em que o potencial da filosofia se mostra truncado ao não incluir também a arte, a política e o amor. O custo dessa rearticulação, em que a filosofia se rende mediante perante a independência das práticas discursivas que são suas condições compossíveis de existência, é a eliminação das designações “filosofia da ciência” e “epistemologia”.

Desta forma, o projeto de Badiou representa a prolongação do estruturalismo, retomando o projeto fundacional dos anos 1960 antes do acontecimento de maio-junho de 1968. Seu projeto recapitula também as linhas diversas do pós-estruturalismo, cujas finalidades são a negociação entre a dualidade imprescindível das posições e dos conceitos fundamentais da filosofia ocidental e a convergência rumo à transcendência desta arquitetura. Porém, é uma negociação sem concessão, pois o objetivo principal é impedir que se instale a reversibilidade pregada do infinito afastado da unicidade e da multiplicidade suspensa à redução à unidade. Neste sentido, não há como continuar com conceitos de liberdade, que fingem ser possível ignorar as estruturas e precondições da existência. Não que estas sejam deterministas em natureza, uma

afirmação tão forte não é necessária. É suficiente salientar apenas que, nas condições atuais de racionalidade social, a liberdade é tão restrita que deixa a impressão de ser indesejada. Não se pode esquecer que, da filosofia de Badiou, poder-se-ia inferir que, de modo geral, o caminho da pesquisa científica futuramente se atualiza cada vez mais pelo aprofundamento do que se deve entender como um subjetivismo materialista, cuja fundamentação depende de uma relação de submissão da lógica à matemática, e não o contrário.

Seja como for, a revolução científica não é da ordem da ontologia, mas de uma prática discursiva condicionante da filosofia. Além de ser independente da filosofia, a ciência é um discurso irreduzível ao da arte, da política e do amor. Se ela se relaciona estruturalmente com os outros discursos, em uma relação de compossibilidade, e se torna uma condição pelo surgimento histórico da filosofia, não é pelo discurso ou pelas verdades produzidas em si, mas pela constituição diacrônica, em comum com as outras condições, de um local subjetivo distinto, heterogêneo, mas isomorfo. A matemática fundamenta o argumento sobre a estrutura deste conjunto comum, o G autorreferencial; a lógica fundamenta as variabilidades às quais as formas subjetivas são submetidas quando encontram seus mundos. Uma relação sem dependência, porém, sem separação. Em outros contextos, Badiou diria que se trata de uma relação de amor.

3. A SUBMISSÃO HEGELIANA DA MATEMÁTICA AO CONCEITO

A questão do intrínseco, do imanente e do inato em um sistema filosófico derivado da conceitualidade arquitetônica de A. Badiou, baliza uma etapa preliminar que mira o conceito de mundo, isto é, o conceito das noções fundamentais do empirismo que são o objeto e o corpo. Na história dos projetos ontológicos, o empírico costuma atravessar uma suspensão metodológica. Contudo, tal suspensão não é apenas um êxito de uma *epochè* fenomenológica devido à indeterminação daquilo que seria os limites da “atitude natural”, pois o despertar do projeto ontológico não necessita da ficção do estado natural, tampouco do estado civil para se enraizar.

Como apontado no primeiro capítulo, o modelo da ontologia intrínseca supõe uma “semântica” estruturalista e realista. Esta ontologia não contém uma teoria de referencialidade. Os seus objetos não são entidades espaço-temporais, pois a ontologia, na medida em que existe enquanto entidade teórica é um grupo sintático relacional, isto é, uma estrutura complexa ou metaestrutura, distribuído em comum entre as quatro condições de práticas discursivas que são, ao mesmo tempo, a condição para que haja filosofia⁹⁷.

No entanto, levantamos uma dúvida sobre a alocação das categorias da ontologia. O sistema de Badiou defende um parâmetro ontológico estabelecido na figura crescente do sujeito. Em outros termos, o ser é pensado em função do sujeito, que não é individualizado, tampouco coletivizado, mas uma singularidade pré-individual situado em relação a uma condição em um estado normalizado da situação. É sólido fundamentar o surgimento do sujeito como ser-

⁹⁷ BADIOU, A. *Manifeste pour la philosophie*. Op. Cit.

múltiplo fundamentado pelos axiomas da teoria dos conjuntos em uma ruptura acontecimental. Desta forma, o sujeito é suscetível de fundamentação na medida em que surge em função encarna o coeficiente de uma categoria de contingência radical. Conforme os postulados do sistema, por mais que haja um despertar de uma nova forma de subjetividade, não se pode, por razões de adequação argumentativa, pressupor o conceito de corpo em que se enraizará o ato necessário de nomear a sua localização. Ao mesmo tempo, o despertar subjetivo não é coerente se é fundamentado no vazio. Uma capacidade linguística mínima de identificação nominal sem necessidade de se externalizar, pronunciar, comunicar, tampouco representar para a consciência, deve ser pressuposto à ontologia intrínseca. A nosso ver, a omissão desta capacidade da ontologia, pela qual Badiou descreve a passagem do animal humano para se situar no espaço subjetivo genérico, não prejudica o seu projeto de sistema. No entanto, esta lacuna exige que seja proposta uma configuração mais parametrizada do sujeito genérico e evitar qualquer recaída em uma figura pampsíquica da subjetividade que acompanha certas leituras feitas da teoria do sujeito.

Por esta razão, contemplamos a aproximação da ontologia de Badiou com uma teoria estrutural de geração da linguagem. A teoria da gramática gerativa de Noam Chomsky, na modelização mais recente no Programa biolinguístico tende a fornecer um modelo comparativo para examinar a dimensão do vivo, dimensão esta cuja ausência na ontologia intrínseca necessita de uma análise. Na justaposição, teremos que abordar a questão da matemática e da sua relação à vida, ou ao vivo. Mesmo se a desarticulação dessa relação não se limite a um único pensador, tendo vários momentos definitivos na progressão da filosofia alemã do período romântico, o argumento avançado por G.W.F. Hegel funciona como divisor de águas. Por isso, examinaremos neste capítulo o motivo pelo qual Hegel

subordina a matemática ao conceito. Veremos como Badiou tanto quanto Chomsky produz uma reconsideração do argumento de Hegel sobre matemática. Isto se torna necessário pelo menos para estabelecer uma coerência referencial quando se fala na filosofia de *infinito* e de *múltiplo*. O sentido atribuído ao infinito na matemática torna simplesmente anacrônica a postulação de uma igualdade entre o infinito e o Uno, ou seja, *infinito* é múltiplo. Ademais, por meio da teoria dos conjuntos, o modelo biolinguístico defenderá um enraizamento conjuntístico da computação natural na faculdade da linguagem cuja implicação, a nosso ver, força a inclusão do vivo na categoria ontológica do sujeito da multiplicidade.

O resultado destas posições é que a ontologia do sujeito genérico apresenta uma dimensão constitutiva que se exteriorizada por meio de variações históricas, mas cuja configuração relacional é correspondente ao sistema axiomático dos conjuntos.⁹⁸ Para Chomsky, a linguagem é simultaneamente um sistema formal de computação e um processo físico de exteriorização, mesmo se este resultado não é a função principal da geração de estruturas sintáticas.⁹⁹ Grande parte da questão das condições desta justaposição depende da concepção de “linguagem” que opera por dentro da ontologia biolinguística.

Fica no sistema filosófico de Hegel, mais que no de Kant, que se encontra uma base comum sobre o qual aprofundar a justaposição dos dois sistemas. Ao considerar a relação tempestuosa que Chomsky mantém com a história da filosofia, Ian Hacking tem êxito em salientar que

a *Fenomenologia* de Hegel nos lembra que a ideia de linguagem como sendo algo público tinha estado

⁹⁸ BADIOU, A. *L'Être et l'événement*. Op. Cit., p. 197.

⁹⁹ CHOMSKY, N. *The Minimalist Project*. Op. Cit.; *The Science of Language*. Op. Cit.

circulando há algum tempo, e, portanto, deve preceder qualquer alegação que possa ser feita a favor de Bopp ou Humboldt.¹⁰⁰

Hegel foi aquele que levou a ideia de estrutura intrínseca a perder suas extensões dualistas, já que o dualismo fica fundido conceitualmente no conceito de imanência. Concernente à matemática, a imanência é uma propriedade vital a manter, pois como Hegel famosamente adverte na Observação I de I. II. Secção II (Quantum): “Desde que a matemática não souber a natureza do seu instrumento e falha a dominar a metafísica e a crítica do infinito, não se pode determinar o escopo da sua aplicação e não se pode se segurar contra os usos impróprios dele.”¹⁰¹ Este desafio feito pela filosofia ao seu outro congênito, a matemática, deve-se ao fato de o tratamento que Hegel apresenta do infinito matemático continuar sendo um divisor de águas para as decisões ontológicas que estavam por vir no século XIX. Entretanto, a divisão destas águas como tantas outras não é definitiva, suscetível às turbulências até *a priori* da historicidade manifesta geradora de conceitos. A filosofia pós-hegeliana pagaria um preço forte que passou a manter o infinito na sua unicidade primordial, e isto apesar de um formalismo surgir cinco décadas depois que mostrava o contrário, a saber, que “o” infinito não é substância. No formalismo de matemáticas como Cantor e Dedekind, infinito será multiplicidade irreduzível.

Em virtude da sua proeza analítica, a posição de Hegel no sistema de Badiou funciona como foco e limite. Tal como Badiou, Hegel compreende o infinito

¹⁰⁰ HACKING, I. *Historical Ontology*. London: Harper University Press, 2002, p. 127. (Trad. port., p. 144.)

¹⁰¹ HEGEL. G.W.F. *The Science of Logic*. Translated and edited by G. Di Giovanni. London: Cambridge University Press, 2010, p. 204 [21.237]. (A tradução das citações de Hegel a seguir é a minha, ajustada às versões aplicadas por Badiou em *L'Être et l'événement*).

“verdadeiro” (ou “atual”) como “[sendo] superior ao infinito comum, o tal denominado *infinito metafísico*, a partir de que as objeções contra o outro infinito, o matemático, são feitas.”¹⁰²

A conexão a Hegel passa a ser, em grande parte, uma questão da convicção segundo a qual uma renovação do espírito do sistema é requerida para vincular a imanência à subjetividade em uma ciência de Ser, se o objetivo é afastá-la de um subjetivismo neokantiano. Contudo, Badiou vê Hegel como solapando a potência do sistema filosófico ao considerar a matemática como limitada a tratar apenas parcialmente do verdadeiro infinito, isto é, apenas na sua “interioridade”. Para Hegel, a *interioridade* é apenas uma fase inferior na lógica dialética à explicitação de um conceito *na sua conceitualidade*. Neste sentido, Hegel posiciona o seu conceito do conceito, e não a matematicidade, para articular a exteriorização do infinito até a clareza explicativa que é a do saber.

A objeção que Badiou levanta contra Hegel é logicamente delicada. No terreno francês, a ideia de um sistema filosófico foi desacreditada após décadas de críticas ferozes vindo de Sartre e Merleau-Ponty, tal como pelos estruturalistas parisienses, Foucault, Deleuze e Derrida, e do coletivo *Tel Quel*. Todos atravessaram o contexto antissistemático decorrente da leitura feita por Heidegger de Nietzsche. A partir desta perspectiva, o empreendimento filosófico de Hegel apresenta-se não somente como o último exemplo realizado a fim de criar um sistema, mas a última tentativa possível, sem que o idealismo histórico e formalista caísse em um absoluto fora do tempo. Em virtude desta proeza, é também aquele que deve marcar o fim das experiências filosóficas com o sistema. Badiou nunca reivindicou diretamente o legado hegeliano para o seu sistema, mesmo se os reverses que pareciam tornar anacrônico o espírito de sistema na filosofia francesa, são semelhantes nos dois. O maior destes reverses tanto em

¹⁰² HEGEL, G.W.F. *ibid.*, p. 204, [21.237].

Hegel quanto em Badiou é a falta de capacidade a se desvincular como autor de um sistema. Uma das claras vantagens a aplicar uma metodologia sobre “problemas” na filosofia, é aparentemente se aproximar a um real que implique o potencial de todos em função de pertencer à natureza. O universo não decorre do sistema explicativo de Einstein, nem a evolução da tese histórica de Darwin, nem a faculdade da linguagem da teoria da gramática universal. Ou seja: seria isto finalmente o cerne da diferença entre a filosofia moderna e seus vestígios na filosofia dita continental? Talvez, mas é inegável que outra diferença maior é que ciência e filosofia confiam de maneiras diferentes à assinatura, o que significa também que tratam de maneira distinta os gênios que revolucionaram o seu campo respectivo. Se o sistema for projetado de tal modo a ser suscetível de apresentar a articulação do universo a partir da relação estrutural entre subjetividade radical e a mutação da objetividade, então terá ao menos que demonstrá-la por meio de argumentos e de problematizações. Nem a assinatura do autor pode deixar de mostrar como se verificam as afirmações do seu sistema, ou seja, que existe uma diferença firme entre argumentos sólidos e fracos, ou inválidos.

Pelo menos duas gerações de pensadores foram conduzidas a abandonar o sistema como meio adequado em que, e por meio do qual, incluir aquele que se tornou uma das questões mais urgentes na filosofia, a saber, *a inclusão do outro*. Por críticas ao excesso de positivismo e por desconfiança ao ideal científico que se infiltra na filosofia novamente em nome da neurociência e da psicologia empírica, o projeto de criar um sistema filosófico foi e continua sendo condenado a ser nada mais que metafísica na sua vocação. O principal indiciamento contra o sistema é o mesmo que destruiu a metafísica moderna no início do século vinte. Ao submeter a liberdade a ser um mero efeito

de relações subjacentes à agência, o sistema ficaria estruturalmente lacrado contra a alteridade.

O sistema que Badiou articula permite transformar esta questão em uma mudança fiel à militância filosófica a favor da transformação radical da sociedade, referente aos contextos em que a racionalidade se singulariza. A reformulação pós-cartesiana do sujeito, para lhe desvencilhar dos seus fundamentos *a priori* da lógica transcendental ou do dualismo substancial, o conduz a ler a subjetividade como aquilo que torna possível uma construção cujo predicado inicial, além de ser concretamente real, é de ser *radicalmente inusitado*. Tal gesto necessita que a subjetividade seja entendida por trás do espelho da desconstrução das concepções onto-teo-lógicas de Ser. Não serve fingir que as críticas articuladas contra o conceito moderno de subjetividade são apenas apagadas enquanto ele passa ao novo contexto pós-sistêmico. A crítica da historicidade e do solipsismo do sujeito dito cartesiano marca uma das realizações maiores da filosofia no século XX. Mas a sua evolução parece ter parada em algumas das grandes marcas catastróficas na história. De certa forma, toda retomada do sujeito dito cartesiano supõe implicitamente o fim da história, e os maiores massacres estão ainda por vir.

O sistema de Badiou averigua que não são todas as formas do sujeito que existem aquém do abismo para com o outro. O diagnóstico contrário é frequentemente apontado pelo dado empírico e estrutural da hostilidade assassina que motivaria a figura do sujeito, mesmo na teoria, contra o outro radicalmente diferente. Por mais que o sistema de Badiou compactue com a desconstrução derridiana, a visão da filosofia como a luta do outro contra o mesmo na teoria, o ponto fino se encontra menos na crítica de um sujeito fadado a matar repetidamente pela compulsão a identificar, do que pelos desafios que o sujeito novo terá para se tornar discernível em um âmbito hostil ao irredutível. Que tal engajamento com o sujeito seja sustentável, é preciso que a

subjetividade seja reformulada mediante a multiplicação de infinitos para impedir que a identificação da substância e do princípio da identidade imobilize a subjetividade genérica. Nesta medida, é *apenas* por meio de uma fundamentação matemática que Badiou consegue relatar a extensão subalterna do conceito-acontecimento sobre a genericidade nas formas diferenciadoras das práticas discursivas, as “condições” em que o sujeito tem surgido historicamente. A inferência hipotética e a abertura prescritiva que seguem as tensões no sistema sugerem que demais surgimentos seguirão a forma geral da genericidade.

Nada disso muda o fato que a ideia de sistema apresenta dilemas científicos. Se se imagina capaz de se manter o sistema como um verdadeiro descobrimento filosófico, então deve-se superar o aspecto central da assinatura do seu autor. Como frisamos, é justamente isto que colocava uma durabilidade limitada ao sistema de Hegel. Que seja o seu estilo romântico alemão, o estado nascente das ciências técnicas no seu tempo, ciências que ele tanto comentou, ou o ataque imediato que sua obra sofreria nos setores mais conservadores do Estado e da academia prussianos, é mister que o sistema de Hegel mostre defeitos. Nas teses do saber absoluto, do idealismo do Espírito como modelo formal da mente humana, do fim da história, do fim da arte, ou até da magnitude abrangente do racional, Hegel lega um sistema tanto alertado pelas suas avarias, quanto instrutivo sobre fases e limites ao saber que Kant se apressou em cristalizar quando gravou a linha entre o fenomênico e o noumênico. Estruturalmente, contudo, o último reverso por qualquer sistema que seja é a voz do seu próprio autor, ciência da qual Hegel exhibe com nitidez, no artifício estilístico articulado por ele nos seus grandes prefácios.

Já no âmbito da filosofia francesa dos anos 1960, a questão da autoria é submetida a uma crítica complexa por M. Foucault. Um sistema terá que dar conta deste ou de outros desafios que Foucault descobriu e que dizem respeito

à lógica da totalização teórica. É por isso que Badiou literalmente confere ao axioma da escolha uma posição intrínseca, e de fato *inata*, por dentro da ontologia de qual a subjetividade poderia surgir. Escolha é imanente à ontologia, mas inata ao sítio acontecimental do qual a forma subjetiva inusitada surge. Badiou suplementa o axioma da escolha com uma decisão ontológica não-subjetiva. No caso, ele é obrigado a responder pelo giro dado ao axioma, pois não há nada de cognitivo, muito menos psicológico, nesta “escolha”. A escolha aqui faz sentido apenas como um constrangimento paramétrico que amortece um ímpeto interior para se expandir de maneira conjuntística mediante certas opções. Se trata hipoteticamente de uma escolha sem norte, sem consciência, reativa a pelo menos duas opções de condução, sendo que a eliminação de uma delas é uma mera inferência decorrente de um silogismo disjuntivo. A decisão não diverge muito da escolha realizada por uma bactéria apresentada a uma fonte alimentar açucarada versus uma que é neutra. Será presunçoso afirmar que não existe decisão alguma neste nível, simplesmente pelo leque de opções ser mínimo. Se isto for o caso, então seria comprovado que não existe liberdade política em nosso sistema dito democrático em virtude do número extremamente reduzido de opções político-econômicas entre os candidatos, se é que existe opção alguma!

A principal afirmação no *L'Être et l'événement* sobre Hegel ocorre na Meditação 15, o capítulo em que se marca uma negociação importante sobre “natureza” e “ser”. Existem diferentes maneiras de ler a relação entre filosofia, matemática e a ciência matematizada da física. A interpretação da postura de Hegel sobre a matemática representa uma certa culminância do que se tornará a tradição continental, antes de ela se dividir na oposição entre hermenêutica e desconstrução. O que Badiou sugere na sua análise é que se o infinito único é uma blindagem para a multiplicidade, então Hegel mais que qualquer pensador

reforçou a marginalização de uma multiplicidade autônoma do inquerito filosófico. O cerne da leitura que Badiou fez da concepção hegeliana de imanência é alcançado quando afirma: “não é exagero dizer que tudo em Hegel reside em que o “ainda” é imanente ao “já”, e que tudo que é, seja o ainda já.”¹⁰³

O resto da Meditação 15 é elaborado em torno da crítica do conceito de determinação (*Bestimmtheit*). Trata-se do conceito necessário para fornecer um fundamento ao ser de uma coisa que possa concordar com o movimento dialético que também confronta constantemente uma coisa com o que não é. O movimento dialético aponta para um processo em que a pulsão para mudar venha a ser o resultado dos parâmetros e das restrições reais (ou “efetivas”) confrontadas por corpos no espaço-tempo. Que qualquer um corpo ou coisa possa ser inclinado a mudar não é o assunto aqui em questão. Tampouco se trata da questão se a metodologia filosófica que explica a causalidade formal necessita de uma outra ordem de conceitualidade, como se a preocupação principal fosse a de evitar a circularidade. O assunto que surge, de fato, aborda a maneira pela se pode justificar adequadamente a imanência. Pois, o *tipo* de mudança aqui salientada depende da singularidade da relação dialética, isto é, da sua imanência.

Tomando em consideração as pressuposições que Badiou localiza no raciocínio de Hegel, a imanência deixa de alcançar a identificação da característica interna do movimento em si, o que seria sua subtração de qualquer coisa externa. Por esta razão, Badiou considera a ontologia de Hegel meramente uma “ontologia generativa”, porque a maneira pela qual ela concebe o infinito é segundo a forma de um motor que produz o mesmo: “tudo é intrínseco,

¹⁰³ BADIOU, A. *L'Être et l'événement*. Op. Cit., p. 133. “Il n'est pas exagéré de dire que tout Hegel tient en ceci que le « encore » est immanent au « déjà », que tout ce qui est est déjà encore. » (1988, p. 182).

porque ser-outro é o Uno do ser, e tudo possui uma marca identificadora na forma da interioridade do não-ser.”¹⁰⁴ Escapando da determinação, seria necessário então que o infinito fosse semelhante a uma *decisão*. Deve ser assim, de acordo com Badiou, pois se tudo fosse intrínseco, então o fundamentalmente externo seria eliminado: o completamente incognoscível. Mas se o resultado de ser intrínseco é simplesmente que algo pode ser conhecido, então o infinito que Hegel trata é essencialmente o do *finito*. Para Badiou, o problema não é se uma ontologia hegeliana gerativa pudesse explicar os outros seres, tampouco a *essência* da alteridade, mas se ela consegue dar conta de, e responder para, o Outro *enquanto espaço*. Derrubar a espacialidade na configuração parcialmente discernível do Outro é se render a uma conceitualidade geométrica pouca diferente das dimensões com as quais Euclides trabalhava.

A ênfase em Hegel sobre a determinação deveria ser entendida literalmente como submissão à lei. É a lei que determina que uma coisa deve existir quando contextualizada pelo movimento da dialética, que é a frase que Hegel atribui para “continuidade”. O que ser contínuo implica em Hegel é que uma vez que algo vem a ser, deve ser na forma do um/uno, da unidade ou do tudo; o que excede é meramente vazio. Encontra-se, em outros termos, o que é conhecido como a contenção de Hegel de que há um infinito ruim, em contraste a outro “melhor”. O bom infinito, no sentido de Hegel, escaparia à representação, e tratar-se-ia do *quantum* que excede a quantidade. É por isso também que o bom infinito escapa à matemática. Como Hegel escreve na conclusão do seu desenvolvimento dialético do quantum que é “tudo”:

No *ratio*, o quantum é externo a ele mesmo, diferente dele mesmo; este, a sua externalidade, é a referência que

¹⁰⁴ BADIOU, A. *Ibid.*, p. 183..

conecta o quantum a outro quantum, cada quantum adquirindo valor apenas nesta conexão com o seu outro; e esta referência constitui a determinação do quantum que é esta unidade. Nesta unidade, o quantum possui não uma determinação indiferente, mas qualitativa; nisso, sua externalidade se voltou contra ela mesma; é nela o que ele é.¹⁰⁵

O resultado é que um infinito bom se torna o que é virtual, pelo menos virtual à mente consciente, isto é, de nossa capacidade a *nomeá-lo*. A questão que Badiou vê Hegel tentando capturar é justamente a diferença daquele espaço diferente como algo além, ou outro, que um limite.¹⁰⁶ A estratégia para captá-lo não é em sobrevoo, mas por meio da sua imanência.

Deveras, para a maior parte do século dezenove, a inteligibilidade do infinito como algo outro que o processo generativo em-si-mesmo era a ideia do limite. No jargão

¹⁰⁵ “In ratio quantum is external to itself, different from itself; this, its externality, is the reference connecting a quantum to another quantum, each quantum acquiring value only in this connection with its other; and this reference constitutes the determinateness of the quantum which is this unity. In this unity quantum possesses not an indifferent but a qualitative determination; in this its externality has turned back into itself; it is in it what it is.” (HEGEL. G.W.F. *The Science of Logic*, op. cit., p. 204 [21.236] (Trans. G. DiGiovanni).

¹⁰⁶ Neste sentido, Hegel já visava e realizava aquilo que Husserl considerava o maior revés na fusão feita por Galileu da matemática com a física. No escrito *Krisis*, por exemplo, Husserl escreve que “para esclarecer a formação do pensamento de Galileu, devemos então reconstruir não apenas o que o motivava conscientemente. Será também instrutivo trazer à luz o que era implicitamente incluído no seu modelo orientador da matemática, mesmo que, por causa da direção do seu interesse, foi ocultado do seu discernimento: como um significado escondido, pressuposto (*als verborgene Sinnesvoraussetzung*) precisava naturalmente ingressar na sua física junto com o resto.” (HUSSERL, E. *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Trad. G. Granel., Paris: Seuil, 1962: p. 24-25).

moderno da Inteligência Artificial, poder-se-ia dizer que é o ponto a partir do qual a geração parece parar. Para seguir na leitura de Badiou, entretanto, Hegel estava convencido que a parada segue um processo inerentemente dialético, onde ele mesmo é o resultado da interação. Diferente do seu conteúdo, que é essencialmente numérico, a parada é uma posição puramente qualitativa, que justifica que haja uma versão negativa e positiva dos infinitos. O infinito ruim é, portanto, essencialmente a finitude, calculando intensamente em um processo de geração numérica dos inteiros. Por sua vez, o *bom infinito* é o vazio, que prolifera sem a repetição específica tendente a ser uma unidade: virtualidade subjetiva, o irrepresentável – correspondendo, em última instância, à nomenclatura formalista de von Neumann para um “elemento de um conjunto”, o conjunto vazio.

A conclusão que Hegel tira do bom infinito sendo acessado apenas pelo raciocínio dialético ao invés da matemática, é finalmente aquilo em relação ao qual o próprio Badiou impõe uma parada. De acordo com ele, “na base das mesmas premissas que Hegel, deve-se reconhecer que a repetição do Uno em número não pode surgir da interioridade do negativo.”¹⁰⁷ Desta forma, Badiou problematiza um período histórico inteiro, que apontava para uma simetria entre presença e não-ser, assim relatando a emergência do novo. A conclusão que ele depreende por sua vez não é a favor da consistência da lógica dialética sobre e além da matemática, tampouco da permanência da numeração. A conclusão à qual deve-se chegar sugere que é a *inconsistência* em si mesma que subjaz no cerne do novo.

Da perspectiva dos estudos hegelianos, há menos consenso sobre como acessar as consequências da compreensão que Hegel teve da matemática, e especialmente do cálculo infinitesimal. Como Kant já tinha escrito, “a *síntese* sucessiva da unidade no transversal de um quantum poderia

¹⁰⁷ BADIOU, A. *L'Être et l'événement*. Op. Cit. p. 190.

nunca ser completada.”¹⁰⁸ Isto é justamente onde Hegel introduz uma leitura crítica do desaparecimento da quantidade no *ratio* entre derivados, a saber dx/dy . Como o conceito de *ratio* alcança o cálculo infinitesimal, acreditava-se que esta indeterminação teria se afastado do domínio da quantidade completamente a fim de tornar-se “meros momentos”.¹⁰⁹

Nisto, Hegel pode bem ser o primeiro pensador a separar a alternativa entre objeto e parte de objeto, ou fração de objeto. De acordo com ele, um estado intermediário entre ser e o nada deveria ser garantido. O primeiro momento disso ocorre na introdução da noção de *quantum*. Conforme DiGiovanni, na sua sucinta apresentação (e recente tradução) da *Ciência da Lógica*, o quantum é uma entidade “que quando desenvolvido devidamente [...] transcende os limites da “quantidade”. O cálculo, de acordo com Hegel, era uma instanciação desta extensão excessiva de “quantidade”.¹¹⁰ No entanto, Hegel argumenta que algo a mais está faltando, isto é, uma compreensão do *conceito* enquanto tal.

Todavia, Badiou força os seus leitores a ver um erro no que DiGiovanni, junto com outros estudiosos de Hegel fazem naturalmente, que é enfatizar que a Ciência da dialética consegue articular o “verdadeiro” (ou o “efetivo”) infinito, enquanto a matemática no tempo de Hegel era considerada apenas uma entidade de ordem superior, a “totalidade”, como uma quantidade. A lógica dialética é o que alcançaria e articularia o verdadeiro infinito entendido como *quantum*, enquanto a lógica bivalente fundamental à matemática estaria presa a uma leitura que a reduz à serie

¹⁰⁸ KANT, I. *Crítica da razão pura*, A430/B458–A432–460, *apud* HEGEL, G.W.F., *The Science of Logic*. Op. cit., p. 207 [21.240].

¹⁰⁹ HEGEL, G.W.F., *The Science of Logic*. Op. cit., p. 215 [21/251].

¹¹⁰ “that when duly developed [...] transcends the limits of ‘quantity.’ Calculus, according to Hegel, was a clear instantiation of this overreaching of ‘quantity.’” HEGEL, G.W.F., *ibid.*, p. xliii.

infinita dos números naturais e ao domínio do princípio da não-contradição. Ademais, não há consenso na pesquisa sobre se A. Cauchy submetia o infinito necessariamente ao quantum em excesso sobre a quantidade.

Não obstante a leitura aclarada que Hegel propôs, a matemática ampliou a densidade e o cálculo dos infinitos. Os estragos trazidos à relação milenária entre filosofia e matemática pelos resultados corretos, bem que temporários, da análise de Hegel, não justificam mais lê-lo literalmente, pelos menos neste ponto. Não é que Hegel tenha se enganado, pois, como enfatiza regularmente o matemático francês, Alain Connes, a matemática confirmou ser a prática que agora cria seus próprios conceitos. O próprio Badiou considera que este resultado reforça a necessidade de abordar a ontologia a partir da perspectiva da multiplicidade, que eventualmente substituiu o quantum, mesmo que por uma ruptura com a dialética. O que persiste como questão é saber se a ruptura com o conceito de vida é também justificada.

4. UMA CIÊNCIA REVOLUCIONÁRIA: O PROGRAMA BIOLINGUÍSTICO DE NOAM CHOMSKY

I do believe that there is an objective truth;
ok, so I'm a naïve realist of sorts – I can't help it.
(Chomsky, *The Science of Language*, 2012)

A área da biolinguística forma um conjunto de linhas de pesquisa reunindo a linguística, a psicologia evolucionária e cognitiva, assim como a neurociência.¹¹¹ Ela se situa senão fora, então ao menos nas margens da pesquisa filosófica contemporânea. Os pesquisadores atuando nas suas linhas de pesquisa se consideram cientistas, envolvidos em pesquisas experimentais cujos modelos teóricos de análise formal são inferenciais e não especulativos. Desta forma, haveria pouco a relacionar entre a biolinguística e a filosofia. Esta posição é subentendida por N. Chomsky e R. Berwick¹¹² mesmo ao evocar a expansão do projeto minimalista¹¹³ para incluir recentes resultados vindo da

¹¹¹ A primeira articulação do que virá a ser a biolinguística foi feita por LENNEBERG, Eric H. *Biological foundations of language*. New York: John Wiley and Sons, 1967.

¹¹² CHOMSKY, N. and R. BERWICK, “The Biolinguistic Program: The Current State of its Development”, in *The Biolinguistic Enterprise. New Perspectives on the Evolution and Nature of the Human Language Faculty*. Edited by Anna Maria di Sciullo and Cedric Boeckx. London: Oxford University Press.2011, e BERWICK, R. and CHOMSKY, N. *Why Only Us: Language and Evolution*. Cambridge, Mass: MIT Press, 2015.

¹¹³ CHOMSKY, N. *The Minimalist Program*. New York: MIT Press, 1995.

biologia e da neuropsicologia¹¹⁴ que dizem respeito à geração da linguagem e à análise de modelos formais pelos quais é possível organizar a pesquisa científica sobre a linguagem.

No entanto, o caráter provisório do referente neurobiológico da teoria da gramática universal (doravante, UG), isto é, o fenótipo ou capacidade linguística (FL: a “faculdade da linguagem”), depende apenas parcialmente de uma localização empírica, ainda mais que tal faculdade, termo preferido por Chomsky para sistematizar a capacidade humana pela linguagem, ainda não foi delimitada na sua forma. Se ela existe enquanto “faculdade”, isto é, enquanto “objeto funcional” que detém coordenadas espaciais e temporais, a dimensão em que opera não parece ser macromolecular. O caráter funcional da FL não parece ser unificado, se se entende por este termo um foco centralizador e controlador em que se convergem vários subsistemas cerebrais. Interessante mais ainda para uma ontologia do sujeito genérico, a FL não teria uma finalidade primeira a se externalizar em língua falada e comunicada. Pois, Chomsky mantém a tese polêmica segundo a qual a função primária da FL é reguladora, plausivelmente da produção de pensamentos a partir de conceitos irreflexivos basilares em uma dimensão a-representativa. A operação da FL seria então a base de um sistema interno, inata e intrínseco (o “*I-language*”) cujo resultado é a formação do sujeito humano.

Ao considerar o levantamento da área feito por C. Boeckx¹¹⁵ é possível entrever um eixo de análise teórica de interesse especial à teoria filosófica do sujeito desenvolvida nas quatro últimas décadas na filosofia francesa contemporânea de orientação estruturalista. Este eixo é

¹¹⁴ Por exemplo, DEHAENE, S. *La bosse des maths*. Paris : Odile Jacob, 2010 e *Le Code de la conscience*. Paris: Odile Jacob/Sciences, 2014.

¹¹⁵ BOECKX, C. “Some Thoughts on Bilingualism”, in *Veritas*, vol. 60(2), 2015, pp. 207-221.

ontológico e abarca singularmente a questão da coerência entre *genericidade* subjetiva e *geratividade* linguística, entendido *conceitualmente* como processos de formação *da* e *de* identidade(s). A orientação estruturalista tem contribuído para fundamentar uma ontologia que, por informar a biolinguística, deve, em nosso ponto de vista, ser realista. O método de análise estrutural subjacente ao sistema filosófico de A. Badiou aplica um formalismo para articular a ontologia subjacente à teoria genérica e gerativa de uma figura inovadora de subjetividade. Sua extensão, argumentar-se-á neste capítulo, rompe com as teorias hegemônicas de subjetividade naturalista da existência, de cunho fenomenológico, em que a delimitação da subjetividade é determinada pelo já-existente. Desta forma, a ontologia estruturalista que parece corresponder à ciência da linguagem chomskyana, e ao campo da sua aplicação nas ciências da vida, não é apenas realista mas subentende uma fundamentação matemática, eliminativista. Portanto, a biolinguística chomskyana é uma teoria científica que diz respeito a um modelo radical de subjetivação específica e relativa ao que Badiou denomina a “condição científica” da filosofia.¹¹⁶

I

Na filosofia da ciência e na linguística de Noam Chomsky não se encontram reivindicações por uma ontologia geral, pelo menos não de forma explicitada. Chomsky tem certamente dado falsas pistas aos filósofos sobre o componente filosófico do seu projeto (uma exceção recente são os John Dewey Lectures, proferidos na Columbia University em 2013¹¹⁷). Quando não tentam

¹¹⁶ BADIOU, A. *Manifeste pour la philosophie*. Paris: Éditions du Seuil, 1989.

¹¹⁷ CHOMSKY, N. “What Kind of Creatures are We? i. What is Language? ii. What Can we Understand? iii. What is Common Good?”

simplesmente desqualificar o teor filosófico da teoria da Gramática Universal (UG), vários filósofos continuam confundindo os objetivos de UG.¹¹⁸ O resultado disso é que os próprios filósofos perpetuam uma cegueira diante da semelhança de UG com um sistema de primeira filosofia, não obstante a considerável pesquisa empírica e estatística apoiando a UG.

No entanto, uma investigação acerca do que poderia ser de maneira tácita a ontologia da biolinguística chomskyana deve ancorar-se a partir da sua filosofia da ciência, ao invés de sua ciência da linguagem. Sem tornar inteligíveis as decisões metodológicas envolvidas com o projeto minimalista da gramática universal, essa filosofia e essa história da ciência arriscam ser mal-entendidas, como regularmente estão ainda mais em filosofias que buscam entender o processo de geração da categoria de identidade. Se nossa afirmação fora correta, haveria implicações provocadoras para a ontologia e seus parâmetros de generalidade semântica, tanto quanto para a ciência na sua determinação subjetiva sempre localizada empírica e existencialmente. Por um lado, o resultado apontaria para como as afirmações ontológicas podem ser feitas sem necessitar de uma articulação filosófica separada, pois seriam científicas em determinação. Não haveria mais necessidade em distinguir fundamentalmente filosofia e ciência, pelo menos na medida em que as questões mais abrangentes do saber e da distribuição categorial tratam ambas da vida funcional e de sistemas artificiais. Se esta consequência derramar nas áreas contíguas das “filosofias de [...]”, o gesto de suspendê-la em sua quase autonomia referencial

In: *The Journal of Philosophy*. Vol. CX, no. 12, December 2013, pp. 645-700.

¹¹⁸ Por exemplo, o recente livro de Charles Taylor, *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2016.

porventura abriria também às contingências históricas pelas quais se organizaram os campos científicos e as “subdivisões” atuais da filosofia, assim como a determinação da filosofia a ser classificada de ciência “humana”.

Por outro lado, a biolinguística chomskyana aborda diretamente e resolve de maneira não ortodoxa o problema de como uma ciência particular poderia servir de modelo formal de racionalidade. Estando situado em processos mentais não conscientes de agentes ativos, a sua finalidade diz respeito às fases corporais e físicas da subjetividade genérica por meio das quais a identidade específica de grupos e indivíduos é formada. Mesmo se a biolinguística não se torne “paradigmática”, conforme a categorização feita por filósofos da ciência como Thomas Kuhn que aplaudia a hegemonia da física na maior parte do século XX até que a biologia molecular viesse desestabilizar a ordem política nas ciências, ela demonstra um caráter *ontológico* mais radical que a física existente.¹¹⁹

Desta forma, as duas seguintes condições de fundamentação seriam verificadas:

C-1: Se os projetos de fundamentação articulados na epistemologia, na lógica, na teoria de modelo, na distribuição categorial assim como em ontologias específicas pudessem fundamentar uma ontologia geral, eles precisariam incluir também uma concepção específica da ciência em que se localiza uma figura de sujeito de ciência *radical e inusitada*, ou seja, uma figura de ciência revolucionária;

C-2: a ontologia geral não poderia ser de natureza ou de tipo de uma ciência particular na sua extensão semântica e pragmática, em relação à qual a ontologia

¹¹⁹ KUHN, T. *The Road since Structure: Philosophical Essays, 1970-1993*, with an autobiographical interview. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 2006.

é uma indagação formalista. Em outras palavras, a ontologia geral não poderia ser uma linguagem, tampouco comportar uma teoria referencial de totalidades existentes.

Pelo Programa Biolinguístico, sustenta-se que a concepção do fenótipo linguístico FL própria aos seres humanos deve ser reduzida para que possa ser entendida como processo ou sistema orgânico. Devemos tomar cuidado com as conotações negativas que têm adquirido o termo “redução”. Em uma perspectiva teórica, a redução implica uma operação complexa, o objetivo sendo não de simplificar, tampouco de visar o geral e o abstrato, mas de tornar inteligível uma estrutura comum entre fenômenos cuja justaposição empírica inicial aparenta mostrar apenas diferenças irreconhecíveis e até contraditórias. Para acompanhar o Programa Biolinguístico, é importante salientar que a perspectiva da pesquisa sobre a gramática gerativa se afastou gradualmente da teoria computacional dos trabalhos em inteligência artificial que configuravam a pesquisa pioneira de Chomsky nos anos 1950-60 para se focar na ideia de computação *natural*. Na biolinguística, organizou-se uma parametrização destes processos em que um sistema dinâmico voltou a ser formalizado pelos operadores da teoria dos conjuntos.¹²⁰ O modelo de geração de estruturas sintáticas é mantido em um formalismo dependente de subsistema interno ao cérebro, mas o conjunto de regras de transformação apresentado em 1957

¹²⁰ BERWICK, R., CHOMSKY, N., PIATTELLI-PALMARINI, M., “Poverty of the stimulus Stands: Why recent Challenges Fail”, in PIATTELLI-PALMARINI, M. and BERWICK, R. (ed.) *Rich Languages from Poor Inputs*. London: Oxford University Press, 2015, pp. 26-27.

foi pouco a pouco eliminado.¹²¹ De acordo com Chomsky e Berwick,

A propriedade mais elementar de nossa capacidade linguística compartilhada é que ela nos proporciona construir e interpretar o infinito discreto de expressões estruturadas de maneira hierárquica: discreta porque há frases como cinco-palavras e seis-palavras, mas nenhuma com cinco-palavras-e meia; infinito porque não existe a frase mais longa. A linguagem é, portanto, baseada sobre procedimentos ge(ne)rativas recursivas que buscam elementos semelhantes a palavras elementares em um certo armazém, o que denominaremos o “léxico”, e os aplica de forma repetida para render expressões estruturadas, sem limite.¹²²

Chomsky salienta que a principal questão de pesquisa, além de a da localização da operação e da composição do léxico, fonte a partir da qual as estruturas sintáticas se completam pelos termos que identificamos como palavras, é a natureza da própria função ge(ne)rativa (*generative*) no nível de átomos da computação. Neste sentido, a afirmação segundo a qual há continuidade no projeto de pesquisa desde a gramática gerativa dos anos 1950 está confirmada. O projeto adquiriu uma sofisticação considerável na medida em que tem nitidamente superado certas falhas do funcionalismo na sua forma clássica, que especialmente visaram delimitar estudos psicológicos de conduta no contexto da computação em autômatos artificiais. Foi o debate entre o grupo de N. Chomsky, M.

¹²¹ CHOMSKY, N. *Syntactic Structures*. 2nd edition. New York: Mouton de Gruyter, 2002, particularmente o segundo apêndice.

¹²² CHOMSKY and BERWICK, “The Biolinguistic Program”, art. cit., p. 27.

Hauser e T.W. Fitch¹²³ e o tandem S. Pinker e R. Jackendoff acerca do artigo “The Faculty of Language: What is It? Who Has it? How did it Evolve?”¹²⁴, que forneceu o contexto para aprimorar o modelo de geração por recursividade da variação estrutural de frases, termo que veio substituir e estreitar a função ocupada anteriormente pelas regras de transformação.

O conceito principal do modelo anterior ao Programa Biolinguístico e da sua orientação dita “minimalista” é o denominado “*Principles and Parameters*”. Menciona-se este contexto por ter apresentado pela primeira vez em 2002 a categoria de “*I-Language*” (Língua-I), que vem especificando a tese fundamental concernente a FL. De acordo com James MacGilvray, organizador do livro de entrevistas com Chomsky publicado em 2012, *The Science of Language*,

Uma abordagem Língua-I é um estudo da linguagem que está “na mente/cérebro”. *I* aqui quer dizer “individual, interno, “intensional” e – poderíamos acrescentar – “inato e intrínseco”. Essa abordagem assume que o alvo da ciência da linguagem é um sistema na cabeça de uma pessoa que é um estado (desenvolvido, amadurecido) de uma “faculdade mental”, uma faculdade mental que pode ser investigada usando os métodos das ciências naturais, que – entre outras coisas – idealizam e oferecem hipóteses

¹²³ HAUSER, M.; CHOMSKY, N.; FITCH, T. “The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did it Evolve?”. *Science* 298, issue 5598 (2002) p. 1569-79; FITCH, W.T.; HAUSER, M.; CHOMSKY, N. “The Evolution of the Language Faculty: Clarifications and Implications”, In: *Cognition* 97, p. 179-210 (2005); PINKER, S. and R. JACKENDORFF, “The Faculty of Language: What’s Special about it?”, in *Cognition* 95 (2005), pp. 201-236.

¹²⁴ HAUSER, CHOMSKY, FITCH, art. Cit. 2002.

suportadas natural e empiricamente em relação à natureza de seus objetos de pesquisa.¹²⁵

Chomsky descarta de que se trata de um conceito específico ao seu recente trabalho, mesmo se ele reconhecesse que houve erros na recepção e na compreensão da comunidade científica sobre o significado técnico da categoria de “*grammar*” universal ¹²⁶. O termo “gramática” tem sido usado de maneira ambígua, tanto para designar o que produz a FL quanto o que estipula a teoria linguística do estado inato da FL ao cérebro humano (UG).¹²⁷

Ora, a tese fundamental de Chomsky é que a FL é formada durante o crescimento sensorio-motor do organismo humano, com evidência apontado a uma formação preliminar intrauterina.¹²⁸ A sua função é a de gerar estruturas sintáticas, cuja complexidade leva a defender que a criança não aprende a sua língua inicial, “materna”, mas esta *ocorre* no crescimento da criança. Naturalmente, a criança adquire sua primeira língua no contexto da vivência familiar

¹²⁵ CHOMSKY, N. *The Science of Language*. Interviews with James MacGilvray. Edited by N. Chomsky and J. MacGilvray. London: Cambridge University Press, 2012: pp. 258-259.

¹²⁶ CHOMSKY, “Reply to Egan”, in *Noam Chomsky and his Critics*. Louis B. Anthony, Norbert Hornstein (editors). New York: Blackwell, 2003: p. 270. Estes erros se estendem até Deleuze e Guattari, *Mille Plateaux*. Paris: Éditions du Minuit, 1980, e E. De Landa, M. *A Thousand Years of Nonlinear History*. New York: Swerve Books, (2000). Pelo menos, Chomsky tenta corrigir as interpretações erradas dos seus diversos leitores. Lamentavelmente, os deleuzianos não consideram relevante a leitura dos trabalhos mais recentes de Chomsky, o que desqualifica de antemão a atualidade da crítica deles.

¹²⁷ A dimensão mais polêmica desta extrapolação se encontra no recente livro de Tom Wolfe, *Kingdom of Speech*. New York: Hachette, 2016.

¹²⁸ MAMPE, Birgit, Angela D. FRIEDERICI, Anne Christophe, and Kristine WERMKE, 2009. Newborns’ cry melody is shaped by their native language. *Current Biology* 19 (23): 1994 – 1997.

e cultural. O vocabulário e a pronúncia são efeitos biológicos e culturais devido às especificidades fonéticas e morfológicas de uma língua particular, da vivência psicoafetiva da criança e do seu corpo. No entanto, a produção de “frases” (entendidas como estruturas sintáticas realizadas com êxito em um nível puramente interno) é independente da vontade ou do conhecimento da criança. Tomando em consideração a complexidade da FL, Chomsky infere que cada criança é dotada de um sistema de “gramática universal” que desenvolve em um contexto de “pobreza de estímulo”.

Este conceito de “pobreza de estímulo” instancia um princípio mais abrangente da natureza, segundo o qual “estímulos do meio-ambiente *subdeterminam* expressivamente os resultados do desenvolvimento em todos os organismos, inclusive o crescimento físico dos mesmos”¹²⁹. Entendida desta forma, se trata da prova empírica fundamental do inatismo do fenótipo linguístico. Situar a relação da *identidade*, como pretendemos fazer neste capítulo, na produção potencialmente ilimitada de estruturas sintáticas a partir de um princípio natural poderia se aparentar a um gesto de redução ilegítima de um artefato cultural. Certamente, se o objetivo fora justificar a *exclusão* de um fenômeno cultural por uma doutrina naturalista e reducionista, poder-se-á contestar esta análise. Contudo, este argumento visa o sentido oposto. Seus resultados implicam a própria *ampliação* daquilo que se postula de *fenômeno natural*.

¹²⁹ Veja a refutação de três objeções à tese da pobreza do estímulo por: BERWICK, R., CHOMSKY, N., PIATTELLI-PALMARINI, M., “Poverty of the stimulus Stands: Why recent Challenges Fail”, in PIATTELLI-PALMARINI, M. and BERWICK, R. (ed.) *Rich Languages from Poor Inputs*. London: Oxford University Press, 2015, pp. 19. A tese da pobreza do estímulo é confirmada por KAM, X-N Cao, and FODOR, J.D. “Children’s Acquisition of Syntax: Simple Models are too simple”, in PIATTELLI-PALMARINI, M. and BERWICK, R. (ed.) *Rich Languages from Poor Inputs*. op. cit., p. 60.

Visto a partir desta perspectiva, entende-se melhor como Chomsky se tornou um dos mais polêmicos críticos das teses segundo as quais a linguagem seria inerentemente comunicacional na sua função, e teria evoluído como sistema de comunicação comum às outras espécies hominídeas. De fato, nada no registro paleontropológico aponta ao contrário mesmo que existam poucos artefatos provenientes de hominídeos pré-humanos que venham a sugerir a presença da linguagem.¹³⁰ Chomsky não exclui a hipótese que uma função comunicacional poderia ter se enxertado nas capacidades proporcionadas por UG, mas descarta a conjectura que a externalização das estruturas sintáticas em linguagem falada e comunicativa seria primeira no funcionamento da FL. Esta posição tem levado Chomsky e seus colegas pesquisadores a defender que a UG não é o resultado de uma denominada “evolução da linguagem”, entendida em termos da seleção natural.¹³¹

Ao contrário, UG demonstra funções reguladoras internas ao organismo, singularmente aplicadas à produção daquilo chamado de “pensamentos”. Por mais que o trato vocálico humano pareça proporcionar a externalização em função de uma gama vocálica extensa pela qual é possível dar forma a fonemas, a posição de Chomsky é que a composição fonológica da linguagem sintática depende de fatores e de parâmetros específicos às comunidades étnico-linguísticas. Em outras palavras, a externalização das estruturas sintáticas em forma de idiomas seria contingencial.

A capacidade da linguagem e a competência do seu funcionamento são organizadas no nível do organismo, não na aculturação do indivíduo humano, o que não descarta que fatores culturais afetem por bem ou por mal o uso da linguagem em pessoas distintas. Em uma leitura mais

¹³⁰ PÄÄBO, S. *Neanderthal Man: In Search of Lost Genome*. New York: Basic Books, 2014.

¹³¹ BERWICK and CHOMSKY, *Why only us*. Op. cit. Capítulo 1.

abrangente feita por Chomsky, e porventura pouco ortodoxa, a aquisição da linguagem segue a força criativa especificamente desencadeada pela subjetividade em formação. O olhar neste nível se concentra sobre a capacidade do organismo, e se põs no termo muito longo, algo entre 70.000 e 200.000 anos, sequência de tempo que seguiria o surgimento do *homo sapiens sapiens*. Neste período, postula-se que haveria tido uma mutação da espécie humana, que teria ocorrido localmente e em um nível pontual, ou seja, um acidente ou mutação genética que afetou um indivíduo ou um grupo de indivíduos que se reproduzindo pela procriação ou paralela ou sequencialmente pela procriação. Por esta mutação genética, teria se instalado uma justaposição de funções que conduziu à produção inata de estruturas sintáticas, que teria proporcionado uma dimensão criativa da linguagem cujas variações parecem ser sem limites.

Desta forma, a dimensão criativa da linguagem é inata ao organismo, mas as aprendizagens de idiomas adquiridas em situação se formam em resistência às técnicas de uso restrito da linguagem, quando estas estão engajadas na esfera pública e quando permitem que tomadas de decisão possam estender a subjetivação a formações coletivas ainda indecidíveis. O fato de que a adequação desta explicação torna inata o *processo* ou *sistema* de subjetividade caracteriza também uma postura antiautoritária, pois a dita criatividade inata da FL, pela qual se gera a partir de poucas estruturas uma série potencialmente infinita de variações, é de cunho universal. A lição ética a inferir é que a competência linguística *não se limita ao conceito de identidade étnica e racial, e decorre da geração de uma concepção de subjetividade inédita.*

II

O que caracteriza mais especificamente o modelo denominado “minimalista” é a subdivisão do fenótipo

linguístico em duas dimensões. A faculdade da linguagem ampla (Broad FL) é composta de interfaces semânticas, conceituais e intencionais, enquanto a faculdade da linguagem estreita (Narrow FL) contém a função gerativa das estruturas sintáticas, enquanto tal.¹³² É mister que esta subdivisão seja teórica, sendo que o acesso ao processo é proporcionado por meio de uma perspectiva que supõe uma suspensão de um conjunto complexo de atividades. Chomsky denomina a força dinâmica da função computacional da geração: “*Merge*”¹³³. Como foi explicado anteriormente, o modelo da UG postulou uma simplificação da faculdade da linguagem para afastar-se da noção estruturalista de “regras de transformação”. UG também subtraiu a FL de ser uma operação funcionalista para gerar frases, pois FL não é uma estrutura, nem uma determinação causal. Determinação causal não poderia ser a caracterização da FL, pois o que percebemos em frases é algo bastante inabitual pela perspectiva de um ser humano consciente. O que mais surpreende, devido às distâncias que ele tem tomado em relação a uma modelização matemática, é que *Merge* é caracterizado em termos conjuntísticos, em uma aparente reviravolta ao formalismo dos anos de 1950 e 1960

Nesta seção, veremos a tese segundo a qual a capacidade de “capturar” o infinito condiciona um aspecto fundamental da gramática gerativa ou universal. A forma inicial pela qual Chomsky fazia referência a esta capacidade é por meio da localização de regras que, de fato, eram as operações denominadas “transformações generalizadas.”¹³⁴ O programa minimalista veio operando a simplificação da representação destas transformações, já que em hipótese

¹³² HAUSER, CHOMSKY, FITCH, art. cit., 2002.

¹³³ Ibid.

¹³⁴ LASNIK, H with Marcela Depiante and Arthur Stepanov, *Syntactic Structures Revisited: Contemporary Lectures on Classic Transformational Theory*. Cambridge Mass: MIT Press, 2000, p. 23.

deviam ser interações encontradas espontaneamente, pois a aquisição do *primeiro idioma* na jovem criança *não* depende de uma aprendizagem. Em outras palavras, a aquisição da primeira língua não depende de “aprender” regras como se fosse questão de aprender um jogo de linguagem. Ademais, se a linguagem *fosse* aprendida em função de regras, então devido à idade da criança estas “regras” seriam muito simples. A questão que permanece, e que é objeto de desavenças expressivas entre linguistas, é determinar se até as regras mais simples não seriam impossíveis a ser aprendidas por crianças tão novas, inclusive crianças surdas, mas em que o uso *espontâneo* da linguagem já poder ser verificado.¹³⁵

As etapas da produção sintática são expostas no seguinte modelo, conforme um encaminhamento causal:

Dados linguísticos primeiros (Primary Linguistic Data: PLD) → mapeamento →

em um “*language acquisition device*” (LAD) ou na faculdade de linguagem (FL, concatenação oriunda nas operações de Merge, e *Agree* a partir de *edge features* (traços de borde)¹³⁶ →

linguagem (L, linguagens particulares) →

expressões estruturadas (criação tanto de palavras quanto de sentenças).¹³⁷

¹³⁵ PETTITO, Laura Anne. “How the brain begets language”. In *The Chomsky Reader*, ed. James McGilvray, 85 – 101. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

¹³⁶ CHOMSKY, “Three Factors in Language Design”, In: *Linguistic Inquiry*. Vol. 36. n. 1. Winter, 2005, pp. 1-22.

¹³⁷ Modelo adaptado de CHOMSKY, *Language and Problems of Knowledge: The Managua Lectures*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1988: p. 35.

A questão que decorre desta modelização é a de saber quais aspectos de estrutura e do uso da linguagem pertencem à faculdade da linguagem, sendo que, de acordo com Chomsky não haveria linguagem sem a interação da FL com as interfaces do complexo sensório-motor (o som) e do complexo conceitual e intencional (o pensamento).¹³⁸ Além deste conjunto encontram-se as especificidades fonéticas do uso da linguagem, condição pela sua exteriorização sucedida. Por isso, o modelo causal veio a ser redefinido no programa dito *minimalista*.

A funcionalidade de uma regra tem a vantagem de isolar as bases do uso repetido de estruturas, mas *Merge* abarca uma operação *recursiva* que demonstra dois lados.¹³⁹ No processo *externalizado*, é a função mesma que produz o objeto sintáxico correspondendo a uma frase em que itens indexicais (que percebemos como “palavras”, tomando cuidado para não as limitar a substantivos) são justapostos no que parece ter uma ordem linear. *Merge interno*, contudo, é mais complexo. Trata-se da encarnação daquilo que Chomsky denomina “movimento” (*displacement*): “o fato de pronunciarmos frases em uma posição, mas interpretamo-las em outro lugar”.¹⁴⁰ Movimento é um processo que coloca um termo ou um sintagma primeiro somente por meio de uma segunda colocação enquanto registra a posição, para assim falar, tal como na oração: “Para qual livro x, João leu o livro x.” (*For which book x, John read book x.*).¹⁴¹ *Merge* não pode ser dissociado de afirmações naturalistas mais

¹³⁸ CHOMSKY, 2004: p. 106.

¹³⁹ Seguimos a escolha do grupo de tradutores de *The Science of Language*, ao manter o conceito de “merge” em inglês. CHOMSKY, N. *A ciência da linguagem*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

¹⁴⁰ CHOMSKY and BERWICK, op. cit., 2011, p. 31.

¹⁴¹ CHOMSKY, “What Kind of Creatures are We?: i. What is Language? ii. What Can we Understand? iii. What is Common Good?” In: *The Journal of Philosophy*. Vol. CX, no. 12, December 2013, p. 656.

abrangentes que guiam todos os compromissos de Chomsky com a geratividade. Trata-se de o princípio de *eficiência computacional*, o que vincula a Língua-I com o Merge interna e externa, fundamentado pelo paradigma conjuntístico. Em uma formulação recente, Chomsky explica como:

A operação computacional mais simples, encaixada de certa maneira em cada procedimento computacional relevante, pega os objetos X e Y já construídos e forma um novo objeto Z. O princípio de Computação Mínima afirma que nem X nem Y são modificados por Merge, aparecendo em Z sem ordem (*unordered*). Portanto, Merge: $(X, Y) = \{X, Y\}$.¹⁴²

Merge é também aquilo que Chomsky propõe para explicar mais profundamente o seu argumento sobre a “pobreza de estímulo”. Como temos visto neste princípio da UG, aplicada à aquisição da linguagem em crianças, a primeira língua é adquirida por crianças em uma maneira essencialmente espontânea. Esta capacidade é intrínseca ao organismo, em um período curto de tempo, e apenas em uma idade quando as competências intelectuais gerais parecem ser mais potentes que em adultos (normalmente, nos quatro primeiros anos de vida). Usar a língua, conforme a esta tese, não implica uma compreensão do uso, tampouco a consciência da diferença vivida ao usá-la. Não há deliberação envolvida na parte da criança:

[Merge] não significa, bem entendido, que o cérebro contém conjuntos, tal como certas interpretações erradas defendem. Pelo contrário, qualquer que seja a situação que aconteça no cérebro, há propriedades que podem ser bem caracterizadas nestes termos.¹⁴³

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Para salientar a projeção conceitual feita por Chomsky na ideia de “conjunto” em um contexto biolinguístico, cito por extenso *The Science of*

Portanto, por mais que possa ser dito tratar-se de uma analogia, a ideia de conjunto aqui não é mais metafórica que alguns poderiam alegar da função do conjunto na ontologia intrínseca de Alain Badiou.

Se fora concedido o caráter biológico da geração linguística, então as partes formais das estruturas sintáticas mapeadas em séries de palavras conservam uma estrutura hierárquica na frase subjacente à sequência linear. Desta maneira, a hierarquização corresponde à correção teórica que a geometria riemanniana operava com a geometria euclidiana. Portanto, a composição de uma frase não é linear, mas estrutural. A frase decomposta na teoria X-barras das árvores sintáticas é prova desta afirmação, na formação de grupo de orações dentro de frases, ao invés de alinhamento de palavras em sequência.¹⁴⁴

Language: “In the work that I've done since *The Logical Structure of Linguistic Theory* – which just assumes set theory – I would think that in a biolinguistic framework you have to explain what that means. We don't have sets in our heads. So you have to know that when we develop a theory about our thinking, about our computation, internal processing and so on in terms of sets, that it's going to have to be translated into some terms that are neurologically realizable. I don't know how helpful pure nominalism will be, but there is a gap there that the nominalistic enterprise is focused on. It's a gap that has to be overcome. There are a lot of promissory notes there when you talk about a generative grammar as being based on an operation of Merge that forms sets, and so on and so forth. That's something metaphorical, and the metaphor has to be spelled out someday. Whether this is a high priority for today or not, I don't know. But in the 1950s as a student of [Nelson] Goodman's – I was terribly impressed by him, as was everybody that knew him – I was convinced that you had to do it that way. But I came to the conclusion that it's either premature or hopeless, and if we want a productive theory-constructive [effort], we're going to have to relax our stringent criteria and accept things that we know don't make any sense, and hope that some day somebody will make some sense out of them – like sets.”
CHOMSKY, op. cit., 2012, p. 116.

¹⁴⁴ CHOMSKY, N. *Syntactic Structures*. Op. cit.

Portanto, na perspectiva da biolinguística, a operação recursiva proporcionada por *merge* ocorre por meio de um fenômeno de “maior proximidade estrutural”.¹⁴⁵ De acordo com Chomsky, uma estrutura sintática pertence ao mesmo grupo de processos que governa também a formação de configurações cristalinas em autômatos naturais, sendo que a linguagem é “algo como um floco de neve, que assume sua forma particular em virtude das leis da natureza – neste caso, princípios de eficiência computacional – uma vez que o modo básico de construção seja disponível, e que isto satisfaz quaisquer condições impostas nas interfaces.”¹⁴⁶ No entanto, por mais que Chomsky saliente esta dimensão natural da linguagem, o modo pelo qual se pensa o conceito mesmo de natureza na extensão filosófica da sua epistemologia parece menos claro.

Por isso, quero me dirigir a uma discussão recente, cujo objetivo é eventualmente o de formular uma posição sobre o corpo humano adequado para servir de base hipotética a fim de integrar a faculdade da linguagem. Chomsky defronta-se na discussão com a crítica de duas doutrinas filosóficas: as ortodoxias materialistas e externalistas. Na primeira crítica, o materialismo (em que ele inclui grande parte da ciência e da filosofia do século 17 e 18, inclusive o naturalismo do século 20) é refutado por um argumento que situa Newton como o destruidor da física mecânica cartesiana em virtude do descobrimento da gravidade. Na concepção newtoniana, a gravidade representa a introdução de uma terceira entidade no universo, além da

¹⁴⁵ Recentemente, pesquisas feitas no MIT parecem comprovar empiricamente que este fenômeno, embora apenas uma das propriedades da FLN, seria um princípio universalmente distribuído entre as línguas. < <http://arstechnica.co.uk/science/2015/08/mit-claims-to-have-found-a-language-universal-that-ties-all-languages-together/>>. (Acesso em 6 de agosto de 2015.)

¹⁴⁶ CHOMSKY and BERWICK, op. cit., 2011, p. 30; CHOMSKY, op. cit., 2013, p. 662.

forma e da matéria: “a física newtoniana madura – a versão final da *Principia* – invoca não o dualismo, mas um tipo de *trialismo*, com a matéria passiva, as forças ativas e um “éter subtil” que os relaciona.”¹⁴⁷ A partir desta perspectiva, Chomsky considera que o modelo Cartesiano do corpo-máquina e o seu movimento gerado pelo contato entre superfícies encontram seu limite de validade.¹⁴⁸ O que decorre do descobrimento da gravitação logo cria um problema para a concepção do mundo físico, a *res extensa* cartesiana, e especificamente para a noção de corpo. Na Divisão III, examinamos como a crítica da teoria moderna do sujeito tem implicações diferenciais para uma teoria unificada do corpo, da sua delimitação e das suas capacidades. Contudo, por mais que Chomsky rejeite todo uso de modelos literários, estéticos ou psicanalíticos para se repensar o corpo, a sua própria posição é polêmica no meio das ciências.

Uma consequência das suas teses não ortodoxas da história da ciência diz respeito especificamente à linguagem. Desde o início da sua pesquisa sobre a relação entre a

¹⁴⁷ CHOMSKY, *Perspectives on Power*. Reflections on Human Nature and the Social Order. Montréal: Black Rose Books, 1997, p. 40.

¹⁴⁸ O contexto da discussão filosófica anglo-americana em que Chomsky se envolve aqui é o fisicalismo, a doutrina ontológica sobre o caráter da racionalidade científica pelo qual se articula o valor de verdade na física. Apesar de visar a uma inserção da mente na matéria, no que se denomina “*downward incorporation*”, o fisicalismo se autoelimina ao considerar que tal incorporação envolveria uma teoria da subjetivação. Por mais desta vertente da discussão, sugerimos a leitura de POLAND, J. “Chomsky’s Challenge to Physicalism”, in ANTONY, L.B. and HORNSTEIN, N. (eds.) *Chomsky and his critics*. New York: Blackwell, 2003, pp. 29-39, e a réplica de Chomsky, nas páginas 263-5. Nos capítulos subsequentes, exploraremos a questão de uma teoria do corpo-subjetivação que por ser distante do contexto do debate que Chomsky abre com o fisicalismo, informa ainda assim os parâmetros da plausibilidade da modelização em que se articula a teoria do sujeito genérico e gerativo defendida no presente livro.

gramática de línguas e a capacidade computacional do cérebro humano, Chomsky sustenta que a linguagem demonstra aspectos físicos, tanto quanto qualquer outra coisa produzida e utilizada pelo corpo humano. Por isso, uma filosofia da mente que não identifique o que é um corpo, ou como este seria constituído em suas diversas funções, torna o dualismo mente-corpo irrefutável, mesmo se indecidível quanto à sua falsificação. No entanto, o que pode ser inferida mais seguramente é a afirmação segundo a qual a linguagem não é apenas um artefato cultural.

Seja como for, Chomsky não se apressa para subjetivar o corpo, ou torná-lo um tópico ôntico-ontológico – soluções visivelmente sem êxito para as ciências empíricas. Poderia bem ser o caso que a biologia molecular e a genética estivessem começando a enxergar o que é o “corpo”, mas não há um claro discernimento da capacidade cognitiva do corpo biológico, nem dos seus limites embora finitos quando se considera o efeito da gravitação nas suas funções. Portanto, se Chomsky estiver correto, o projeto quineano de “naturalizar” a filosofia não faria sentido, pois

a filosofia não demonstra uma compreensão dos seus conceitos e das suas categorias, [e de que eles] já fazem parte da realidade física. A filosofia é nada menos que naturalizada, na sua essência, mesmo se ela pareça o ignorar. Ora, Descartes, Locke e Hume todos remetem a um poder especial e singular, outorgado ou por Deus ou pela Natureza, que põe na mente/corpo humano algo responsável pelo uso da linguagem, e especificamente a capacidade de atingir fins infinitos por meios finitos (Humboldt).¹⁴⁹

¹⁴⁹ “Philosophy does not demonstrate an understanding about its concepts and categories [that they] are already part of physical reality. Philosophy is nothing but naturalized, in its essence, although it seems ignorant of that. Now, Descartes, Locke and Hume all refer to some special and singular power bestowed, either by God or by Nature, into the human mind/brain that is responsible for language use, and

Desta forma, a linguagem não é apenas um sistema de produção de formas materiais. Nem por isto, a linguagem, de acordo com Chomsky, seria uma capacidade simples de gravar informação, tal como o sustentaria a “ortodoxia externalista”¹⁵⁰. Aí se encontram as bases de várias objeções que Chomsky levanta contra a filosofia analítica da linguagem. Entre as teses rejeitadas, encontra-se a abordagem da linguagem feita por G. Frege. Ainda segundo Chomsky, a linguagem natural não reconhece a categoria “expressão bem-formada” e os tipos naturais (*natural kinds*) de H. Putnam, categorias que negariam a dimensão biológica da linguagem em prol de uma *metafísica* da natureza. Na base da sua rejeição é o argumento dito de “terceiro mundo” de Frege, segundo o qual uma linguagem comum expressa pensamentos extraempíricos (mesmo si Chomsky aceite esta tese dentro de limites *biológicos*). Contra qualquer remanência da teoria de substância, aquilo que o convence é que algo da ordem de um sistema de “*parsers*” (*analísadores sintáticos*) cuja existência em postulado como componente “interpretativo” que seleciona dados simbólicos *dentro* da FL. Neste nível, não existiria uma semântica baseada principalmente sobre referências, como se entende o significado clássico deste termo. O fato de que se trate de um nível operacional em que se mostra aspectos semânticos faz com que a semântica filosófica se torne uma sintaxe ocultada. Em conclusão destas críticas levantadas por Chomsky à história das ciências, a linguagem deve ser pensada como um fenômeno *internalista e natural*.

Baseado nestes argumentos no contexto da filosofia da ciência, a perspectiva mais recente sobre a gramática gerativa de Chomsky explicitada em um nível biolinguístico

specifically the ability of reaching infinite ends by finite means (W. Humboldt).” CHOMSKY, *Perspectives on Power*, op. cit., p. 43.

¹⁵⁰ CHOMSKY, *The Science of Language*, op. cit., p. 89.

do “programa minimalista” apresenta elementos de uma ontologia realista que é estruturalista quanto à sua concepção da subjetividade. Desde 1995, Chomsky tem tornado a UG mais explícita na sua importância ontológica.¹⁵¹ Ao afirmar isto, não estamos nos alinhando a um posicionamento global sobre a ciência, tal como se encontra nos autodenominados “novos realistas” de viés sellarsiano que alegam que toda ciência contém de forma latente pressupostos metafísicos. As posições críticas da propensão filosófica para produzir metafísica não devem ser vistas menos como falha que ampliação da representação do campo científico. Por exemplo no sistema de A. Badiou, uma perspectiva realista mais especificamente estruturalista demonstra que ao analisar expressões e localizações de práticas discursivas e não discursivas, a ontologia deva ser analisada *a partir da especificidade da prática científica, assim respeitando a sua diferença, mas ao mesmo tempo articulando o que a ciência apresenta de comum a outros conjuntos de práticas de produção de verdades*. Ao considerar a UG de modelo por uma teoria de sujeito genérico, o gesto contrário às teorias textualistas é feito. Não é mais relevante, tampouco interessante reduzir a ciência a um texto do modo como faz R. Rorty.¹⁵² A articulação de desejos e de crenças pertence às partes distintas de um estado da situação geral em que são vivenciados processos de formação de identidades, mas cuja forma *individualizada* decorre dos parâmetros dentro dos quais é *condicionado* intrinsecamente o processo de subjetivação.

Por isso, sustenta-se que a teoria científica da linguagem proposta por Chomsky contém também uma *ontologia* de uma forma radicalmente não idealista que poderia ser caracterizada como sendo *imane*nte ao ser, além de inato ao sujeito. No seu modelo fundacional, trata-se da

¹⁵¹ CHOMSKY, N. *The Minimalist Project*. op. cit.1995.

¹⁵² RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Natures*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979.

articulação de uma nova “forma subjetiva” da ciência, a partir da qual a sua perspectiva para reescrever a história e a filosofia da ciência se explicita melhor, pois são propostas para assentar a tese da faculdade da linguagem e de uma ciência radicalmente nova em que se diz respeito aos próprios critérios da *identidade da ciência*.

III

A asserção mais proeminente desta delegação fundacionista na obra de Chomsky é que a UG não é *uma linguagem, tampouco uma gramática*. A UG é um sistema que consiste em um processo ge(ne)rativo mapeado sobre duas interfaces que são conceitual-intencional e semântico-linguística. A pesquisa mais duradoura que contribuiu para representar UG é a “teoria X-barras”, parte do denominado Modelo Standard. É a teoria X-barras que demonstrava que a função gerativa da UG não produz entidades lineares, isto é, frases compostas de acumulação serial e linear de palavras. Ao invés disso, a função gerativa organiza frases estruturadas hierarquicamente de acordo com as categorias de especificador-cabeça-adjunto (“specifier-head-complement”). Tratam-se de espaços lexicais mapeados, nos quais a separação entre termos ou “palavras” – sem limitá-las como costuma-se fazer na filosofia da linguagem, apenas às *substantivas*, ou aos *nomes próprios* – ocorre de acordo com as propriedades do infinito discreto.¹⁵³ A próxima observação importante neste ponto é a seguinte: pouco importa quão as demonstrações de Chomsky são generativas, no programa inicial do Standard Model elas *não* são conjuntística, muito menos, matemáticas. No entanto, a distância tomada com a teoria dos conjuntos mudará, como temos visto, no programa biolinguístico. De acordo com Chomsky, a relação “specifier-head-complement” não existe

¹⁵³ LASNIK et al. op. cit., 2000, p. 128.

na FL, nem como entidade teórica. Desta forma também, Chomsky defende que “a” linguagem existe.¹⁵⁴

Além de não ser uma linguagem e de não ter como função primária a comunicação, Chomsky defenderá também que o surgimento deste fenótipo linguístico poderia ser o resultado de uma mutação genética. Não obstante o sentido específico deste termo, sua generalidade, abstração e falta de localização e temporalidade identificáveis, fariam desta “mutação” algo, por definição, da ordem de um *acontecimento* na ontologia do sujeito genérico de Alain Badiou. A questão de a mutação ser realmente um acontecimento ou não, é de suma importância para esta leitura ontológica que propomos, que situa um nexo focal entre o realismo e o inatismo (nativismo) apresentado pela teoria da UG. Na sua ontologia, Badiou, por exemplo, permanece não alinhado ao inato, tal como ele expressa prudência ao localizar *onde* se articula a subjetividade: nem exatamente no cérebro, na mente ou no corpo, tampouco na linguagem.¹⁵⁵

A partir de uma perspectiva especulativa, houve poucos projetos filosóficos, se houve um só, que se aventuraram para suspender a dimensão cognitiva investida no cérebro-mente-FL, e examinar um paradigma científico liberado dos paradigmas sujeito/objeto naturalizados. Que isto seja um problema filosófico em si, talvez adorne a nossa perspectiva de pesquisa com um certo gosto continental. Porém, como dá para entender em recentes escritas de Bas

¹⁵⁴ CHOMSKY, 2004: p. 114ff.

¹⁵⁵ BADIOU, A. *L'Être et l'événement*. Paris: Éd. du Seuil, 1988; MADARASZ, N. “The Biolinguistic Challenge to an Intrinsic Ontology”, *Badiou and Hegel: Infinity, Dialectics, Subjectivity*. Edited by A. Calcagno and J. Vernon. New York: Lexington Books, 2015, pp. 123-154.

van Fraassen, por exemplo,¹⁵⁶ o que pressiona o método analítico não é tanto a consideração do *sujeito* na lógica científica (“*the self*”, expresso na primeira pessoa), mas a ideia que a primeira pessoa exige visivelmente uma lógica que suspende, em determinados *topoi*, o princípio de não-contradição. Ora, os descobrimentos do *estruturalismo francês*, ao começar com o conceito de acontecimento e as teses da descontinuidade epistêmica, já apontavam para uma concepção de limite que é gerativa a partir de uma contradição radical de um processo de subjetivação mediante sua indiscernibilidade. Pois, o estruturalismo se diferencia fundamentalmente daquilo que veio a ser denominado “pós-estruturalismo” no que o modelo referencial que serve para os projetos de epistemologização das ciências humanas é a linguística gerativa e a lógica matemática, ao invés de artística, estética ou política.

A decisão ontológica de Badiou compartilha o surgimento acontecimental entre multiplicidades ordenadas e inconsistentes. Desta forma, a sua ontologia do múltiplo é derivada daquilo que *há* (“*il y a*”), mas não do sujeito (qualquer seja a posição gramatical) – mediante que o “*aquilo que há*” não seja pressuposto como identificável em uma forma completa. A sua ontologia é *minimalista*, pois não se propõe a fundamentar o sujeito comum, ainda menos o sujeito ético “burguês”. A ontologia realista fundamentada por Alain Badiou, em que a UG chomskyana dever ser lida como delineando a vertente científica, concentra-se no sujeito em transformação diferencial.

A partir do terreno subjetivo, o “pensamento” é o que ainda deve ser distribuído universalmente. O seu campo decorre da geração de estruturas cuja forma múltipla também deve se manter subtraída aos dispositivos de identificação da ciência normal e do estado normal de uma

¹⁵⁶ FRASSEN, B.v., “The Transcendence of the Ego: the non-Existent Knight”, in *Ratio* (new series) XVII 4 December 2004, pp. 453-477.

situação, *se se espera manter a dimensão genérica do sujeito*. Se for aceita a tese do “aspecto criativo do uso da linguagem”¹⁵⁷ para capturar aquilo que é o mesmo para todos os seres pensantes, então chegaremos perto de estruturas isomórficas: a geração da *verdade* e a *prática da matemática* acerca do conceito elementar de multiplicidade.

Desta forma, o realismo ontológico de Badiou estabelece que a verdade é a mesma para todos, qualquer que seja o discurso ou a cultura. Isso não implica que o conteúdo semântico-pragmático o seja também, mas em termos de uma função, a verdade determina o sujeito. Igualmente, a matemática é projetivamente a mesma para qualquer cultura. Se o radicalmente novo não tem uma articulação prévia, e se apresenta de forma extralegal ou *ilegal*, então estimar-se-ia que se trata de uma experiência que só poderia ser inscrita estruturalmente, como se fizesse um salto a partir do barulho até uma afecção de mundo. Como H. Lasnik acrescenta no que diz respeito ao conceito de infinito na UG, “a capacidade para produzir e entender novas frases é intuitivamente relacionada à noção de infinito. Infinito é uma das propriedades fundamentais de linguagens humanas, talvez a mais fundamental.”¹⁵⁸ A produção de novas frases não é *ipso facto* prova de uma subjetividade maior em construção, tampouco uma fenda no transfinito. Mas o vínculo ao infinito abre uma linha de pensamento que faz da originalidade radical do modelo chomskyano um mapa potencial para uma ontologia matemática que é estruturalmente realista em suas implicações, isto é, em suas gerações subjetivas de identidades. Sugere ao mesmo tempo que a *ontologia* em termos *filosóficos* terá se desgastada.

A questão então é: por que focar na ciência teórica do ser enquanto ser para estruturar a potencialidade discursiva do singularmente novo, ao invés de focar em uma

¹⁵⁷ LASNIK, op. cit., 2000, p. 3.

¹⁵⁸ *Ibid.*

teoria biológica experimental e empírica das práticas linguísticas, potencialmente infinita em sua extensão? Uma resposta deverá focar na capacidade de expansão metodológica e conceitual no contexto ontológico. O problema com esta resposta é que pressupõe uma identidade referencial em um círculo vicioso. Por outro lado, nada deveria limitar os conceitos de “vida” e de “natureza” ao meramente empírico, especialmente na medida em que a teoria dos conjuntos pode eventualmente ser substituída por sistemas criados a partir destes designadores sem ariscar uma infiltração semântica. A dinamização da UG também faz parte da luta conceitual e teórica para a livrar de aspectos localizados especificamente em gramáticas particulares.

Três fatores interagem para determinar a I-linguagem nesta perspectiva múltipla:

- (i) O patrimônio genético (o tópico da UG);
- (ii) A experiência, que leva à variação, em uma gama relativamente estreita; e
- (iii) Os princípios que são independentes da linguagem, ou até mesmo do organismo, (isto é, os constrangimentos na aquisição da linguagem e do desenvolvimento que implicam um processamento de dados e de arquiteturas estruturais, respectivamente).¹⁵⁹

No programa biolinguístico, a faculdade da linguagem vem a ser um “órgão do corpo”, junto com outros sistemas cognitivos, mesmo que a noção de “corpo” permaneça subtraída de uma determinação idêntica. Deste ponto de indeterminação corporal, Chomsky e Berwick enfatizam duas questões da linguagem pertinentes à verificação desta

¹⁵⁹ CHOMSKY, N. “Three Factors in Language Design”, *Linguistic Inquiry* 36:1 (Winter, 2005), p. 6.

leitura ontológica de uma função natural de geração de identidades subjetivas:

Primeiro, por que será que existem linguagens no primeiro lugar, evidentemente únicas à linhagem humana, o que os biólogos evolucionários denominam “*autapomorfia*”? Segundo, por que será que existem tantos idiomas diferentes? Estes são, de fato, as questões básicas de origem e variação que tanto ocupavam Darwin e outros pensadores evolucionários, e compõem o centro explanatório da biologia moderna: por que observamos *esta* gama particular de formas vivas no mundo e não outras? Nesta perspectiva, a ciência linguística junta-se à tradição biológica moderna, apesar dos seus detalhes abstratos aparentes, como tem sido observado.”¹⁶⁰

Ao considerar estas questões, faz-se necessário também verificar se as bases entre estas orientações são suficientes para articular uma teoria da subjetivação, cujo processo é indiscernível em virtude de ser não-idêntica. Badiou tem sido silencioso na maioria do tempo sobre a biologia. O mais perto que ele tem chegado a submeter a sua teoria do sujeito a um contexto biológico pode ser encontrado no seu artigo de 1992 sobre o historiador e filósofo das ciências da vida, Georges Canguilhem. Eis onde a dimensão infra-humana da subjetivação é mais claramente exposta no seu sistema, análise que legitimará a leitura ontológica proposta aqui da identidade.

Badiou filtra a pesquisa de Canguilhem para reforçar a sua neutralidade que diz respeito à defesa de uma teoria psicológica, transcendental ou substancial do sujeito. Isto o conduz a isolar uma teoria singular construída sobre a ideia fundamental que uma pessoa doente é um sujeito que escapa

¹⁶⁰ BERWICK, R. and CHOMSKY, N. *Why Only Us: Language and Evolution*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2016, p. 53, e CHOMSKY and BERWICK, “The Biolinguistic Program”, op. cit., p. 19.

da racionalidade ileza do saber médico assim quanto da captura técnica pela medicina moderna. A experiência profunda de agitação e preocupação vinculadas ao surgimento da doença cria novas dimensões experienciais pela identidade de um sujeito além daquelas implicadas brutalmente na morte. Por mais que acontecimento e morte encontrem-se em um dos significados da descontinuidade, o acontecimento designa também emergência, proveniência, e a ficção da origem envolvida com a narrativa do nascimento. Ao vincular acontecimento com subjetividade, Badiou enfatiza sobretudo o ato de *deslocamento* que proporciona os sistemas produtores da vida. Neste passo, Badiou apoia-se em um dos textos-chaves de Canguilhem, “Le Concept et la vie”, de 1966, assim voltando a salientar que o sujeito, estruturalmente e em termos da sua identidade, *inexiste*. Na conclusão do artigo, Canguilhem descreve como

o homem se engana quando ele não se coloca em um lugar adequado para acolher [*recueillir*] o tipo de informação que ele procura. Mas também, [o homem] recolhe [*recueille*] informações na medida em que ele se desloca ou em deslocar, por várias técnicas – e poder-se-ia dizer que a maioria das técnicas científicas serve exatamente a este processo – os objetos, uns em relação aos outros, e o conjunto em relação a ele [o homem]. O conhecimento é, portanto, uma busca inquieta pela maior quantidade e variedade possível de informações. Por conseguinte, ser sujeito do conhecimento, se o *a priori* está nas coisas, se o conceito está na vida, é somente ser insatisfeito com o sentido encontrado. A subjetividade é então apenas insatisfação. Mas é talvez isto a vida mesma. A biologia contemporânea, lida de certa maneira, é um tipo de filosofia da vida.¹⁶¹

¹⁶¹ CANGUILHEM, G. Le concept et la vie. In: Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, Tome 64, N°82, 1966. pp. 193-223, *apud* BADIOU, “Y a-t-il une théorie du sujet chez Canguilhem”, *L’Aventure*

A experiência vivida do sujeito no contexto da ciência moderna é precisamente a base sobre o qual Canguilhem articula a superação do sujeito cartesiano (o paradigma sujeito-objeto) na fenomenologia. Ainda que a matematização das ciências da vida seja complexa, a teoria do sujeito de Canguilhem é relevante ao se situar no ponto do surgimento de experiências patológicas, cuja reconstituição em sujeito não é previsível. As ciências da vida teriam também um patrimônio dos mesmos princípios *a priori* que Badiou tende a inserir em uma ontologia formalista, mesmo se eles são tão latentes e implícitos quanto qualquer estrutura completa da verdade. Neste sentido, a advertência de Canguilhem é ainda clara:

Portanto, em um sentido em que Aristóteles não estava errado era em dizer que um certo tipo de matemática, a única matemática que ele conhecia, não era de utilidade alguma para entender formas biológicas, formas determinadas pela causa final ou pela totalidade, formas que não descompõem, em que o início e o fim coincidiram e a atualidade superava a potencialidade. [...] Se a vida for a produção, transmissão e recepção de informação, então é claro que *a história da vida implica simultaneamente conservação e inovação.*¹⁶²

A simultaneidade da conservação e inovação: eis como Badiou leu Canguilhem a fazer o retrato da emergência da noção de “meio” (*milieu*) nas ciências da vida. Em uma das transformações fundamentais que ocorre no século

de la philosophie française: depuis les années 1960 (Paris: La Fabrique, 2012), p. 77.

¹⁶² CANGUILHEM, G. *Vital Rationalist: Selected Writings from Georges Canguilhem*, edited by François Delaporte and translated by Arthur Goldhammer (New York: Zone Books, 1994), p. 318. [“Le Concept et la vie”, in *Études d’histoire et de philosophie de la science*, 1968, pp. 360-64].

XVII, Canguilhem argumenta que “homem” não é mais o meio do universo, mas se torna um espaço no meio. Neste espaço no meio, seres humanos criaram a temporalidade necessária para constituir o sujeito infinito do saber. Chomsky mostra que o infinito é proporcionado pelo sistema generativo que produz expressões infinitas de frases, uma característica comum às estruturas sintáticas e à série dos números naturais. Na última instância, a distância que Badiou reservava perante a biologia é apenas um passo diferido, suspenso ao contentamento do sujeito genérico a *se identificar*.

Quando se considera como Chomsky descreve o *saber* adquirido pelo organismo, como alcança o desenvolvimento motor suficiente para que a faculdade da linguagem gere a forma sintática, cuja externalização ocorre contingencialmente por meio do mapeamento léxico filtrado por uma dupla interface, é possível concordar com Canguilhem que o “conceito está na vida” e que a *subjetividade é insatisfação, descontentamento* diante dos limites da vivência. Disso segue um reconhecimento ontológico, na densidade organizadora biológica, de um vivo. Isto será a confirmação para Badiou da existência de uma teoria do sujeito em Canguilhem:

Na medida em que existe no universo um *vivo* tal como, insatisfeito do sentido e apto a deslocar as configurações da sua objetividade, aparece sempre, na ordem da vida e no equívoco do adjetivo, como um vivo um pouco *déplacé* [*deslocado*].¹⁶³

A excepcionalidade desta figura do sujeito parece não impressionar a perspectiva biológica em que os seres humanos são no fundo animais, não obstante a capacidade

¹⁶³ BADIOU, “Y a-t-il une théorie du sujet chez Canguilhem”, art.cit., p. 79.

exterminadora deles, mas o sujeito gerativo de Chomsky e o sujeito genérico de Badiou são transformacionais e criativos em um sentido *universal e radical*. É verdade que a teoria de Chomsky é universal formalmente falando, mesmo se ninguém possa afirmar que todos os seres humanos alcancem a criatividade necessária porque expressões transformacionais proporcionadas pela recursão conjuntista *se realizam*. Levando em consideração que os dois são projetivos, e estes lutam pela determinação como entidades singulares, expressivas e criativas, a vida, a natureza e o ser parecem convergir bem explicitamente no formalismo de uma ontologia conjuntística.

Não mais que Badiou, Chomsky se recusa a defender que este modelo pode ser isolado. De fato, um dos maiores desafios dos modelos, uma vez que avançam rumo a uma verificação biológica, consiste em decifrar seus contornos em um processo cujo modo de “externalização” faz parte do processo de criação potencialmente contínua. Pois, de acordo com Chomsky, “toda pesquisa biológica e evolucionária recente leva à conclusão que o processo de externalização é secundário.”¹⁶⁴ Desta maneira, haveria uma vida de sistema inata ao organismo humano, ao seu cérebro, que não apenas determina a individualização do sujeito, mas cuja racionalidade informa a dimensão produtiva implicada pela existência. No entanto, é em virtude da *intensionalidade* deste modelo primordial, a sua inscrição em uma teoria minimalista de conjuntos, que este projeto se torna importante para a filosofia. É concernente à relação da filosofia com a delimitação de práticas científicas neste século, e sua pretensão de configurar os processos de subjetivação radical que o realismo pode, de fato, ainda muito nos informar sobre a viabilidade dos seus *descobrimientos*.

¹⁶⁴ CHOMSKY and BERWICK, op. cit., 2011: p. 32; CHOMSKY, art. cit., 2013: p. 654.

*

Os processos e as possibilidades da cientifização e da formalização dos saberes, tal como a história e a história filosófica das ciências, parecem ser bem entendidos hoje. Por isso, caso a ciência da referência ainda fosse a física ou a química, como na tradição kuhniana da história crítica das ciências, faria pouco sentido retrospectivamente matematizar a história em maneiras semelhantes ao processo positivista pelo qual as ciências anteriores foram formalizadas. Se a história fora considerada um processo de produção de verdades localizadas em contextos e parâmetros estritamente delimitados, exigirá outra ciência de referência, uma que seja revolucionária, mas subjacente, à ideologia e à política. Se isto corresponde ao caminho tomado antigamente por L. Althusser, o *Cercle d'Ulm*, sua equipe de pesquisa abrangente e autônoma,¹⁶⁵ e o M. Foucault da *Arqueologia do saber*, ainda seria necessária uma teoria da narrativa e da temporalidade históricas que pudessem responder à ontologia intrínseca da multiplicidade em n-dimensões. Aquilo que fora subestimado na época da sua atuação, nos anos 1960, é aquilo que Badiou integra no seu sistema no ponto específico onde a ontologia é vinculada à história não por meio da análise da prática científica normalizada, mas das normas que *revolucionam* a ciência mesma.

Neste capítulo, mostramos que é possível fazer uma leitura da biolinguística chomskyana a partir de uma ontologia organizada pelo método de análise estrutural, em que se verifica o caráter revolucionário do programa chomskyano para a identidade da ciência. No entanto, ao remeter-me à ontologia de Alain Badiou, o caso mais

¹⁶⁵ HALLWARD P. and K. PENDEN (Ed.) *Concept and Form*. 2 vol. New York: Verso, 2012.

complexo da ciência revolucionária é aquele que o seu sistema ignora, a saber, o programa biolinguístico de Noam Chomsky. Apesar desta omissão, argumentei que, de acordo com a própria justificação dada por Badiou sobre a potência ontológica da teoria dos conjuntos, o Programa Biolinguístico enquanto a versão mais avançada da teoria da Gramática Universal fundamentada pela teoria de “*merge*”, é tão revolucionária que vem excedendo a condição científica no sistema de Badiou. Desta forma, a biolinguística oferece um modelo alternativo ao da ontologia matemática para fundamentar a ontologia intrínseca. O que significa também uma proposta que visa uma compreensão ainda melhor da geração da identidade enquanto processo genérico de subjetivação.

DIVISÃO II

A AUSÊNCIA DO CORPO NA ONTOLOGIA

A perspectiva que se abre nesta divisão é a posição do corpo na ontologia. No início deste livro, cercamos a ontologia principalmente a partir das pesquisas feitas no estruturalismo francês. A ontologia, então, veio denotar o discurso formal geral em que são explicitadas as categorias e as relações sistêmicas fundamentais das práticas discursivas sobre as quais apoiamo-nos para articular, expressar, comunicar e explicar pensamentos. Trata-se mais ainda da estrutura da racionalidade intersubjetiva e das bases de uma teoria do sujeito genérico, pois uma ontologia sem sujeito remete a um período ontoteológico da filosofia. Ao pronunciar o termo “racionalidade”, viso apenas apontar ao processo de transmissão de ideias conforme a uma ordem em que possam ser, ou não, consideradas verdadeiras. Desta forma, a ontologia pode ser entendida como o conjunto de discursos que se situam em relação à circulação do pensamento em diversas ciências particulares, no que diz respeito à produção de discursos e da organização de práticas não discursivas, o que subentende que haja espaços susceptíveis para gerar processos de subjetivação.

Apesar da sua generalidade, está explícito que a ontologia se renova regularmente, inclusive e especialmente na maneira em que ela se relaciona às práticas discursivas e a ela mesma. Desta forma, as grandes declarações dos anos 1970 sobre o fim da ontologia ou da opacidade do seu espaço, em que o múltiplo, o novo e o outro seriam absorvidos apenas nos termos vigente do Mesmo, não podem valer mais, pelo menos não sem questionamento radical. O que não muda com os tempos, ou muda pouco, é o desafio para comprovar a coerência e a adequação explicativa em articular a ontologia na forma de um discurso formal, sistemático e geral sobre o raciocinar. Ainda faltava a estrita condição do caráter intrínseco de uma tal proposta aos discursos locais e históricos. Ela se organiza conforme graus variáveis de cientificidade que são articulados localmente por meio de objetos, propostas e projetos de pesquisa definidos em função da propensão inata ao sujeito

genérico e das especificidades dos parâmetros que lhe disponham campos diferenciados de produção. Quando isto não for coerente, quando a ontologia se confunde com um essencialismo ou um naturalismo sem função causal, então o *projeto de uma ontologia* se torna silenciosa, recua às margens da prática filosófica, até, às vezes, sumir do horizonte. Quando não o faz por meio de argumentos, então deve se calar.

Na perspectiva da ontologia, o corpo é uma das categorias mais difíceis a integrar, ou excluir, por razões que são apenas parcialmente justificadas. Espero que na discussão a seguir, vocês verão algumas das razões desta dificuldade. Se eu me situar no campo de produção filosófica francesa, é porque uma das ontologias mais abrangentes nestas últimas duas décadas foi criada no seu âmbito. Formulada no primeiro momento em 1988, no livro *O Ser e o acontecimento*¹⁶⁶, a ontologia de Alain Badiou é ampliada em um sistema filosófico nos anos seguintes, cuja última instância é uma fenomenologia calculada do aparecer e uma física das formas subjetivas da verdade, ambas publicadas em 2006, no livro *Logiques des mondes*.

No sistema de Badiou, o corpo aparece como categoria apenas nesta física. Na ontologia, mesmo que alocado um espaço pontual do sujeito suscetível de crescimento, o corpo inexistente, isto é, *nem há posição formal de corpo*. Contudo, na ontologia, não há mundo enquanto tal. Diz respeito à categoria do sujeito, se trata de uma concepção sem dualidade com a categoria de objeto, isto é, o sujeito é “desobjetificado”. Sendo assim, o sujeito é pós-cartesiano. Os critérios de exposição obedecem ao caráter não articulado do sujeito, da sua *inconsciência*, e também à suspensão da sua projeção semântica e pragmática.

Tudo isto muda na perspectiva fenomenológica. De acordo com Badiou, “o corpo é aquele tipo muito singular de objeto apto a servir de suporte ao formalismo subjetivo,

¹⁶⁶ BADIOU, A. *L'Être et l'événement*. Op. cit.

e portanto a constituir, em um mundo, o agente de uma verdade possível.”¹⁶⁷ Aí encontramos a tensão fundamental que quero desdobrar nesta discussão, a saber, entre um corpo novo, suporte necessário ao formalismo do sujeito genérico, tão radical na sua novidade do que qualquer forma irreduzível de alteridade. No entanto, ao contrário do sujeito, a categoria de corpo é deixada de fora da ontologia. É importante entender porque isto ocorre e quais as consequências sobre um entendido mais geral do corpo.

Para examinar esta escolha metodológica, esta “decisão ontológica”, preciso de vários contextos de análise. Nesta discussão, delimitar-me-ei apenas a três. O corpo no contexto da biolinguística e da filosofia da ciência de Noam Chomsky será o primeiro, seguido pela ampliação destas considerações iniciais sobre Badiou para entender o conceito de “segundo corpo” na sua leitura de Lacan. Finalizarei esta discussão com o contraponto do “corpo utópico” de Foucault, contraponto este que revelará a sua continuidade com as propostas ontológicas contextualizadas pelo estruturalismo. Espero me defrontar com a hegemonia exegética da obra de Foucault que mantém firme as interpretações antifundacionalistas e antiontológicas da obra e dos projetos do autor da *Arqueologia do saber*, especialmente aplicadas à obra tardia dele, mesmo que curiosamente a exegese desta obra “tardia”, desenvolvida principalmente nos cursos proferidos no Collège de France, em Stanford e em Berkeley a partir de 1979, permita a afirmação de uma nova teoria da experiência constitutiva da estrutura da figura da subjetividade pós-humanista – constituído por jogos de verdade, relações de poder e formas da relação consigo e com os outros –, articulada tanto pela genealogia quanto pelo

¹⁶⁷ BADIOU, A. “Corpos, linguagem, verdades: sobre a dialética materialista”, In: *Margem Esquerda – ensaios marxistas*, num. 16, 2006, p. 473. Este artigo retoma *grosso modo* a introdução de *Logiques des mondes*. Op. cit.

estruturalismo singular no método arqueológico.¹⁶⁸ O primeiro passo, no entanto, será o de reconfigurar o conceito de corpo.

¹⁶⁸ FOUCAULT, “Polémica, política e problematizações” (maio de 1984), in *Dits et écrits*, vol. IV. Paris : Gallimard, 1994.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS SOBRE O CONCEITO DE CORPO

Começarei com uma afirmação de aparência equivocada, pois deve ser entendida tanto como resultado de pesquisa quanto hipótese de trabalho: o conceito de corpo que encontramos nas faculdades das ciências humanas e de filosofia tem como proveniência a filosofia francesa contemporânea. O corpo se explicita em decorrência do gesto que levou a descentralizar, e finalmente refutar, a tese cartesiana segundo a qual uma substância pensante, a *res cogitans*, possa ser localizada de forma autônoma de outra substância, a *res extensa*. Este processo de distinção e de diferenciação da mente e dos corpos se articula em um passo adiante na teoria do inconsciente, sobretudo no sujeito do inconsciente em Lacan,¹⁶⁹ e também no leque fenomenológico da saída do subjetivismo kantiano. O processo capta o pensamento a partir de uma nova noção de mundo incarnado, posição mais especificamente vinculada ao projeto tardio de Merleau-Ponty¹⁷⁰. O passo mais fundamental chegará finalmente a uma divisão do corpo mesmo, em uma diferença ainda mais fundamental que a diferença ôntico-ontológica, que é a diferença sexual.¹⁷¹ A proveniência deste último desdobramento dir-me-ei decorre de forma aberta, por um lado, das reflexões diferenciadas sobre o corpo da mulher, a saber as condições da sua gênese

¹⁶⁹ LACAN, J. *Autres écrits*, édition de Jacques-Alain Miller. Paris : Seuil, 2001.

¹⁷⁰ MERLEAU-PONTY, M. *Le Visible et l'invisible*, suivi de *Note de travail*. Paris: Gallimard/Tel, 1964.

¹⁷¹ Por exemplo, na obra de IRIGARAY, L. *Spéculum. De l'autre femme*. Paris: Éditions du Minuit, 1974.

conceitual enquanto corpo pensante singular e irreduzível nos trabalhos de S. de Beauvoir, L. Irigaray, J. Kristeva, A. Dufourmantelle. Por outro, o Foucault dos anos 1960 e Deleuze nos anos 1970 e 1980, descentralizam as experiências sensuais do corpo masculino por meio da articulação do corpo diferenciado hétero e homossexual. O efeito na reflexão clássica será sentido frontalmente na percepção de que o corpo da “filosofia natural” moderna designa fundamentalmente um corpo masculino heterossexual, acompanhado apenas de alusões e oclusões de outro(s) corpos. A perspectiva crítica aberta por conceitos múltiplos de corpo vem excluindo a legitimidade dos projetos clássicos da ontologia, parcialmente em decorrência do projeto desconstrucionista de Derrida, sobretudo a partir do livro *Éperons*, publicado em 1978.¹⁷²

Desenhei este retrato rápido para tentar já envolver em nossa discussão os contornos da imagem filosófico-científica que se cristalizou sobre o corpo nestas últimas quatro décadas, no grande máximo. Minha pergunta visa à questão de saber o que entendemos melhor do corpo hoje após um período intenso de análises, descrições, práticas, e prescrições, algumas delas revolucionárias. Nas ciências humanas estamos focados no corpo na sua historicidade, a historicidade que acompanha tanto a intuição quanto o entendimento do corpo por meio das representações que interiorizamos na identidade ou totalidade do corpo biopsicológico vivido. Concorda-se que na vida real, a interiorização do corpo enquanto processo experiencial ocorre muitas vezes sem crítica conceitual, mas também sem reserva, em um primeiro momento na juventude. Se a vida do e no corpo se canaliza depois na vida adulta em processos contínuos de socialização, não deixa de se expressar por meio de dúvidas, pressões sociais, culturais e religiosas.

¹⁷² DERRIDA, J. *Éperons: les styles de Nietzsche*. Paris : Champs/Flammarion, 1978.

Muitas vezes, ocorre em meio de vergonha e de medo. É mister dizer que nas “humanas”, apesar destas pesquisas, não somos, nós *pesquisadores*, exemplares em nossas práticas corporais, sensuais e físicas. O dualismo vigora menos por causa da cientificidade procurada em afirmações e fórmulas sobre a subjetividade, do que na própria noção de finalidade que permanece em tantas considerações sobre a vivência e as suas possibilidades. Os resultados no plano conceitual da vivência são mitigados. É possível afirmar até certo ponto que mulheres hoje, após intensa crítica do corpo masculino hétero e homossexual, não são mais apenas reduzidas a serem úteros reprodutores. Porém, é difícil sustentar que os homens superavam a condição de serem principalmente simples gozadores.

Ora, o ideal da finalidade, como escreveu Georges Canguilhem, está enraizado no vivo. O projeto de fundamentar uma teoria de subjetividade que desloca a forma transcendente da *res cogitans* precisa, por conseguinte, de uma base inata física, condição *sine qua non*, para colocar em maior dúvida a própria teoria do corpo. Pois, o que será que advém da nossa teoria do corpo quando não é mais apenas o suporte de um determinismo biológico, mas o lugar de viva interação entre subsistemas múltiplos, cujos resultados são a linguagem, o pensar (mente e consciência, mente sem “consciência”) e os atos que criam o novo? Uma ontologia que se queira se definir em termos de um materialismo realista terá então que admitir que não sabemos do que exatamente é *capaz* o corpo. Eis a pergunta filosófica que circula junto com a biológica, problema normativo como vitalista, e jaz por trás da ideia do corpo vivo.

Ainda precisa supor que até na ontologia em que a multiplicidade e a heterogênese do corpo são efetivamente inscritas, poderia dominar um pensamento do corpo biológico ortodoxo, isto é, aquela imagem do corpo humano que se constrói em nome da objetividade nas ciências da vida, e que recebe o apoio da física e da química na sua

comprovação última. O que nos conta esta imagem? Procuramos aqui entender as consequências da imagem do corpo, e menos o questionamento sobre a extensão dos conhecimentos adquiridos. Ora, esta imagem é articulada a partir de um dualismo não crítico, uma noção do corpo separado da mente, da linguagem, da história e do conceito. É possível, apesar da minha observação crítica anterior, que a imagem que se pratica de maneira mais teórica nos departamentos de filosofia, de letras e de ciências sociais, tem, ou mantém, aberto um campo de reflexões extrabiológicas. Mas na luta midiática para chegar ao conhecimento do grande público e à interiorização em uma imagem outra do corpo, é mister apontar que os descobrimentos sobre o corpo têm demorado a chegar a seu alvo. Se eu assumisse uma posição eliminativa, até diria que nunca chegarão. Nunca, isto é, sem ruptura na cientificidade conceitual vigente, sem acontecimento.

Desta forma, o corpo que domina as representações que circulam intersubjetivamente, no fórum telemidiático e psicoindividual, é o corpo vulgarmente dito biológico. Por esta expressão, remete-se a um corpo individualizado na sua vivência, na sua disposição como força intensiva de trabalho e extática de consumo. Diz respeito a parâmetros de sofrimento e de dor, a sua expressão direta se encontra na relação ao sexo. O corpo biológico costuma ser fechado sobre si mesmo, por estes processos de representação e de intencionalidade, em um espaço privado, como se alimentação, higiene e saúde fossem apenas internos a seu funcionamento primário. O fórum telemidiático costuma apresentar o acesso às condições necessárias por bem-estar como se bons tratamentos intercorporais não deveriam ser considerados de aproveitamento igual aos direitos fundamentais de cada cidadão, ou seja, restritos àqueles que podem. De outra maneira, o corpo se desdobra em sua maleabilidade para receber o que lhe é oferecido por sedução e por força. O corpo do senso comum, ou melhor o corpo

da psicologia popular, é uma mercadoria para explorar aplicações medidas cujas padrões são, de certo, economicistas, mas produtores de sucessivos impulsos, se transformando, no processo, em um ecossistema de consumo de medicamentos, de afrodisias e de prazeres.

Falei como a imagem crítica de outro corpo demorava a encontrar públicos maiores quando dependia apenas da transmissão das práticas, e não da geração de vivências. Mas é impossível ignorar que o corpo na sua historicidade seja um corpo pesado a carregar, quando há divisão estrita e desproporcional entre trabalho e prazer. Conforme estas orientações existe um corpo além ou aquém do biológico, de um biológico a serviço da economia. Seria rápido dizer que este corpo é afrodisíaco, espiritual ou físico, e que não se pode deixar que o corpo seja idealizado ou materializado. O último conhecimento que precisamos é o de uma teoria idealista do corpo, teoria esta que ariscamos mais que pensamos ao sustentar condições não verificadas de nosso ecossistema intercorporal. Porém, não é tarefa fácil identificar o que é o físico quando o objetivo não consiste em mostrar imagens mediatizadas envolvendo esporte e trabalho imaterial, ou ainda uma concepção falsamente privada de sexualidade, como se o sexo que se pratica hoje ainda apenas “entre quatro paredes”. A partir do espetáculo imagístico em que incluímos aquele sondador da intimidade profunda que são as imagens cerebrais, os corpos múltiplos e não discursivos desenvolvidos pela criação literária e artística ariscariam também perder a sua fisicalidade. Mesmo assim, como podemos ter certeza que na busca de uma adequação entre filosofia, psicanálise e ciência, estamos articulando as boas perguntas, isto é, como ter certeza que não passamos adiante do corpo-físico?

A partir destes levantamentos, procurarei situar o corpo em um campo de reflexão filosófica fundamental, e entender o que aprendemos sobre o corpo, enquanto conceito e coisa, tal como para onde pensamos que estamos

indo nestes conhecimentos que tentarei articular aportando-se no fórum telemidiático e psicoindividual. Ademais, entendo que o corpo, na sua diferença irreduzível àquele “sem extensão”, é um campo de atuação em que várias gerações de pesquisadores feministas e femininos têm contribuído. Ao me situar em ontologias, não pretendo tirar o contexto sexual e político da problematização do corpo, nem tampouco o da sua diferença enquanto objeto e sujeito, ou o da sua multiplicidade. No entanto, me aterei a considerar estas últimas dimensões conceituais e teóricas no contexto em que o corpo designará uma *superfície de diferença subtrativa* e de *multiplicidade intrínseca*, suscetível a enquadrar conceitualmente a diferença sexual, multiplicada como se deve à emancipação do genericidade sexual *do corpo*, contra a fixidez bipolar entre o feminino e o masculino.

2. O CORPO NA BIOLINGUÍSTICA E NA FILOSOFIA DA CIÊNCIA DE NOAM CHOMSKY

Em uma série de reflexões desenvolvidas desde os *Managua Lectures*, o linguista, dissidente político e filósofo, Noam Chomsky, tem colocado um desafio à filosofia: não existe um conceito cientificamente comprovado do que é o corpo. A reflexão de Chomsky visa vários alvos da prática filosófica, derrubando as meia-certezas e mergulhando a física filosófica em um ceticismo da qual nem um sofista consegue nos tirar. É compreensível o desencanto da comunidade filosófica com respeito a Chomsky, pois a sua posição é controvertida até na filosofia da ciência de expressão inglesa. No entanto, faltaremos bastante lucidez ao ignorar os apontamentos de Chomsky sobre a relação entre ciência e filosofia. Ele levanta questões cruciais que dizem respeito aos pressupostos que organizam a área da neurofilosofia, estendendo as suas críticas a um dos lugares comuns de nosso tempo de pesquisa, que é a justificação da separação da filosofia para com as ciências experimentais em nome da irredutibilidade do normativo ao natural. O conceito de uma mente universalmente distribuído entre seres humanos vem a ser problematizado nas reflexões de Chomsky, mas nada comparado ao que sofre o conceito de corpo.

De acordo com Chomsky, o problema da mente-corpo já necessitaria de uma concepção do corpo. Sem uma concepção “definitiva e fixada” do corpo, não podemos perguntar se algum fenômeno cai além do seu alcance. A partir deste ponto, Chomsky evoca o caráter específico do corpo tal como representado pelos cartesianos e chega a exigir que o conhecimento da ruptura científica e histórica implicada pelo descobrimento newtoniano da força

gravitacional seja entendido pelas consequências que ainda hoje desloca o dualismo dito cartesiano. Tal percepção complica até as teses do estruturalismo francês de Foucault, por exemplo, que situam a mudança da *épistémè* que diz respeito ao sujeito no surgimento das “ciências especiais”: etnologia, psicanálise e linguística, justamente ciências recentes em que a temática da racionalidade inconsciente é analisada com respeito ao corpo.

Mesmo se Chomsky fala *por dentro* da linguística, ele rejeita a continuidade do conceito de sujeito entre Descartes e Husserl, por exemplo. De acordo com ele, “os cartesianos ofereceram uma concepção bem definitiva do corpo em termos da mecânica de contato deles, que reflete em muitos sentidos o entendimento comum (*commonsense*) do corpo. Portanto, eles formulavam de maneira sensata o problema da mente-corpo.”¹⁷³ No entanto, “o conceito cartesiano do corpo foi refutado pela física do século XVII, particularmente na obra de Isaac Newton que fincou as fundações da ciência moderna. Newton demonstrou que o movimento dos corpos celestes não poderia ser explicado pelos princípios da mecânica de contato [a mecânica baseada sobre a tese segundo a qual a força causal é determinada pelo contato entre “corpos”] de Descartes. Por conseguinte, o conceito cartesiano de corpo deve ser abandonado.”¹⁷⁴

O descobrimento de forças de atração e repulsão à distância, como se descrevia a gravitação e, mais tarde, a força eletromagnética, mostrou uma outra ordem de causalidade. Chomsky conclui então o seguinte:

Não há mais uma concepção definitiva do corpo. Ao invés, o mundo material é aquilo que descrevemos que é, com aquelas propriedades que se deve supor ter para os

¹⁷³ CHOMSKY, N. *Language and Problems of Knowledge: The Managua Lectures*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1988, p. 142.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 143.

objetivos de uma teoria explicativa. Qualquer teoria inteligível que oferece explicações genuínas e que pode ser assimilada às noções principais da física, se torna parte da teoria do mundo material, parte da nossa descrição do corpo. Se temos uma teoria em algum domínio, procuramos assimilá-la às noções principais da física, talvez modificando estas noções na medida em que realizamos este empreendimento.¹⁷⁵

Estas palavras foram escritas e proferidas há vinte-e-sete anos, mas Chomsky continuou desenvolvendo-as nas aulas magnas proferidas na Columbia University em dezembro de 2013.¹⁷⁶ O que podemos entender das implicações do argumento de Chomsky? Primeiro, ele tenciona separar o entendimento comum (*commonsense*) do corpo a partir da refutação da mecânica cartesiana que a ciência newtoniana proporcionou. Desta forma, ele acaba aplicando uma tese histórica descontínua ao conhecimento científico, mesmo se o limiar não faz consenso na comunidade da história das ciências exatas. Segundo, ao não se adequar à pesquisa científica experimental, a filosofia poderia ser destinada, no melhor dos casos, a aprimorar uma concepção ultrapassada do corpo não apenas em relação ao conhecimento “científico”, que se engana neste ponto por meio da sua filosofia espontânea, mas também a partir da compreensão que temos do eclipse de certas verdades científicas na história. Ao afiliarmos à concepção cartesiana, contribuímos no sentido de paralisar o conceito de corpo em um idealismo estetisante irremediavelmente afastado dos conhecimentos do ponto de vista da ciência contemporânea, o que inclui tanto a linguística quanto as ciências paradigmáticas, tais como a biologia ou a própria física.

¹⁷⁵ Ibid., p. 144.

¹⁷⁶ CHOMSKY, N. “What Kind of Creatures are we?”, in *The Journal of Philosophy*, vol. CX, no. 12, December 2013, pp. 645-700.

Terceiro, é nítido que Descartes fornece as bases teóricas da explicação inatista de uma faculdade ou capacidade da linguagem, a base da futura teoria da Gramática Universal (UG – *universal grammar*). Mas, já que o dualismo evidencia fundamentos materiais indecidíveis, uma ontologia se tornaria impossível. Esta consequência necessita de uma teoria gerativa formal de estruturas sintáticas, adequada às normas da ciência experimental em que é derrubada qualquer atribuição idealista ou à origem da linguagem, ou à sua natureza.

Por esta razão, nas lutas para substituir a física no seu domínio de paradigma geral das ciências, Chomsky pleiteia a continuação da linguística gerativa transformacional. A linguística de Chomsky, na sua forma atual, denominada “*Minimalist Project*” envolve um conjunto de pesquisas interdisciplinares, e objetiva forçar a tal chamada biologia a se amadurecer cientificamente para se explicitar na sua historicidade e nos seus pressupostos ontológicos.¹⁷⁷ Denominada biolinguística, esta nova ciência em formação não é apenas a teoria mais avançada que temos sobre a capacidade linguística dos seres humanos, é também o paradigma mais avançado de uma ciência experimental e natural.

Vale ressaltar que a teoria da gramática universal (UG) não é, apenas no quesito da obviedade nominal, uma gramática particular, o que implica que “aquela” linguagem estuda não existe conforme a representação de um idioma particular. Se “a” linguagem não existe, mas um dos seus componentes é a fonética, ou seja, a arquitetura física do trato vocal além da dotação cerebral e genética do *homo sapiens sapiens*, configurada pelos parâmetros fonéticos específicos do meio sobre o idioma que surge nele, então a linguagem é nitidamente material. Chomsky expande a materialidade da linguagem até a sua dimensão sintática,

¹⁷⁷ CHOMSKY, N. *The Minimalist Project*. Op. cit.

denominada por ele a “faculdade da linguagem” (FL), e situada no cérebro humano. Portanto, os limites da linguagem se tornam, de certa forma, os limites do corpo.

Por isso, como encontramos no “programa biolinguístico”, Chomsky procura adequar a UG ainda mais com os parâmetros físicos do corpo, antes de tratar dos parâmetros físicos do meio em que se fala uma ou mais idiomas. A teoria computacional lhe servirá para explicitar a circulação de estruturas entre os produtos da geração sintática e as variações do meio. Desta forma, Chomsky aplica o princípio de “computação natural”, isto é, ele infere a função cerebral da FL a partir de fenômenos recursivos encontrados na natureza. Não se trata da aplicação de um paradigma metafórico à mente. No *Minimalist Program*, a recursividade natural é *uma função inata* do cérebro que, enquanto sistema, atua externo e internamente e diz respeito à faculdade da linguagem. A teoria proposta para entender o desdobramento da faculdade da linguagem ampla e estreita (*Faculty of Language Broad and Narrow – FLB e FLN*) será composta de três partes. O que deve ser salientado é como a perspectiva *biolinguística* visa a dar fundamento a uma dimensão *corporal*.

Chomsky ainda argumenta que o fenômeno singularmente humano de falar uma língua composta de frases não é o desenvolvimento funcional em resposta a alguma pressão do meio, alguma pressão de adaptação, ou de seleção natural. Ao contrário, ele resulta de uma *exaptação*. É importante salientar que não se trata apenas de comunicar, que de outra forma é uma capacidade distribuída entre quantidades de seres vivos. Portanto, a teoria linguística chomskyana não é uma teoria de comunicação.

Sobre esta teoria há pelo menos duas ressalvas. Ao situar a faculdade da linguagem no cérebro e argumentar que a sua operação é formalmente inata a todos os seres humanos, Chomsky apresenta uma teoria provocadora sobre a natureza humana. De acordo com ele, ninguém nasceu

para fazer ou entender a física quântica. Daí sustentar que não há uma “natureza humana”, composta de sistemas pré-determinados que se formam com o desenvolvimento sensorio-motor; isso seria absurdo. Porém, a finalidade da linguagem é parte integral de uma concepção teórica que passa por alocação da causalidade em referência a determinadas ações. No entanto, a finalidade reformulada em um formalismo sistêmico exige que sejam reinseridas as categorias de contingência e de mutação genética. Defender-se-á que outro nome para “mutação” genética é acontecimento.¹⁷⁸

De acordo com esta teoria, a linguagem teria originalmente uma função interna ao organismo, plausivelmente regulando os pensamentos, entendidos formalmente já que Chomsky apoia a tese de J. Fodor sobre o caráter inato de conceitos formais.¹⁷⁹ A capacidade linguística do *homo sapiens sapiens* decorre de uma mutação genética que teria aproveitado o crescimento do tamanho do cérebro *homo sapiens sapiens* ainda na África, estimado entre 100.000 e 50.000 anos no passado. A datação não é, e plausivelmente nunca será específica, mas é estimada em relação ao período em que os grupos de *homo sapiens sapiens* iniciaram a migração fora da África, deslocando-se ao redor do planeta.¹⁸⁰ Desde então, porém, houve uma proliferação extensa de idiomas e a produção infinita de enunciados cujo conteúdo demonstra grande variação, mas cuja forma responde a um sistema de princípios e parâmetros bastante

¹⁷⁸ CHOMSKY, N. *Sobre natureza e linguagem*. São Paulo: Martins Fonte, 2006, capítulo 2.

¹⁷⁹ FODOR, J. *LOT2: the Language of Thought Revisited*. New York: Oxford University Press, 2008.

¹⁸⁰ Não há, no momento presente, prova arqueológica suficiente para atribuir a linguagem ao *homo neanderthalensis*, e, porventura, nunca haverá. PÄÄBO, S. *Neanderthal Man: In Search of Lost Genome*. New York: Basic Books, 2014.

restrito. Desta forma, Chomsky mantém firme a tese que não houve “evolução” da faculdade da linguagem. FL é essencialmente a mesma que existia em decorrência da modificação genética que proporcionou a produção de uma quantidade potencialmente infinita de frases a partir de meios limitados e porventura meios mínimos de produção. Este quadro de geração de estruturas sintáticas pelo qual é proporcionada uma externalização criativa em fluxos sonoros que compõem o que cada humano reconhece como um idioma, ao contrário dos fluxos e pontuações sonoros vindo de demais barulhos, é a base da teoria da natureza humana de Chomsky. Nesta teoria, se houve uma posição “moral”, é a de que o corpo humano é dotado de um sistema criativo igual e universalmente distribuído, mesmo que a sua efervescência é parcialmente determinada pelo meio em que os corpos crescem e vivem.

Isto nos leva a uma segunda observação. A linguística chomskyana evoluiu em um contexto de lucidez histórica que diz respeito ao modo de transformação nas ciências, e mais ainda à análise crítica do entendimento destas transformações em narrativas inovadoras projetadas na história da ciência. Sabe-se que a crítica ao dualismo cartesiano é um dos motivos principais de nosso tempo. A refutação da tese das duas substâncias parece evidente a partir da desarticulação histórica da categoria de substância. No entanto, a questão sobre onde situar o nexos entre corpo e mente, entre *res extensa* e *res cogitans*, ocupa os cartesianos por mais de três séculos. A impossibilidade de situar os limites de cada componente quando não se entende um deles, neste caso o corpo, é por completo um problema de outra ordem.

Para Chomsky, uma teoria do corpo é algo complexo, sobretudo ao se conceber que o domínio da *res extensa* não é erguido por princípios mecânicos de contato entre corpos, mas por meio de forças “à distância” que constituem o físico. Uma das consequências imediatas desta

leitura do descobrimento de Newton, que é não ortodoxa já que concebe a gravitação na base de um mistério, é que uma dimensão da linguagem, se não for a linguagem toda, é claramente física e, por conseguinte, *corporal*. Em suma, o dualismo não pode ser refutado, pois simplesmente não se sabe onde o corpo termina, ou até mesmo onde começa. Merleau-Ponty tem indicado esta existência ainda “ambígua” do corpo, mesmo se ele a deslocou em relação a uma teoria de sujeito genérico e a cercou em uma ambiguidade explicativa ao designá-la em termos de um ser-incarnado, o “corpo próprio”.¹⁸¹ Terminando desta forma, lembra-se de uma das linhas de reflexão mais potentes de Gilles Deleuze quando indaga: “não sabemos de que o corpo seja capaz”.¹⁸²

Se formos inferir um conceito de corpo a partir deste último dado, o que poderia ser um em adequação com a teoria da UG? Por um lado, a liberdade física seria o resultado da capacidade do organismo humano especificamente para produzir e criar com poucos meios, uma quantidade infinita de estruturas sintáticas. A capacidade linguística será então determinada pelo

¹⁸¹ MERLEAU-PONTY, M. *La Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945. A fenomenologia de expressão inglesa tem descrito bastante esta noção de “*embodied experience*”, mesmo que sempre no conforto metodológico, permitido pelo *epochè*, de estar em um “mundo” bem que este seja subtraído de toda historicidade em função de um suposto estado “pré-reflexivo” da experiência. A questão, porém, não é tanto que este estado possa existir, mas *como* o acessar. A questão, então, é menos se a experiência sensível existe, do que como a sensação, que lhe está mapeada para lhe dar a impressão de ter sentido, é determinada por um mundo perpassado de teorias e narrativas. A técnica descritiva na fenomenologia é nada menos que uma delas. Por exemplo, a discussão no capítulo sete, “The Embodied Mind”, em: ZAHAVI, D. e GALLAGHER, S. *The Phenomenological Mind*. 2nd Edition. London: Routledge, 2012.

¹⁸² DELEUZE, G. *A Dobra. Leibniz e o Barroco*. Tradução Luiz B. L. Orlandi. Campinas: Papirus Editora, 1988.

patrimônio genético do organismo humano, bem que não se sabe a correlação funcional entre os genes que codificam para produzir estas estruturas, nem as chaves ou os interruptores que produzem a codificação. Por isso, chega-se à dúvida: será que isto proporciona essencialmente um funcionalismo materialista, e como isso ofereceria uma adequação explicativa maior que diz respeito à faculdade da linguagem? Tal entendimento do conceito de corpo, portanto, é evidenciada pela postura de Chomsky que se situa em um espaço cético para salientar que não se trata nem de idealismo nem de materialismo, pois não entendemos o que é o corpo, nem tampouco a matéria. Por isso, o “dualismo” não faz sentido, nem na sua afirmação, e ainda menos na sua refutação. O que resta é um conjunto de teses formalistas sobre uma capacidade inata ao organismo humano, em que opera um processo computacional produtor de objetos sintáticos em conformidade com um sistema de criação múltipla interna, distribuído universalmente nos seres humanos, antes de qualquer exteriorização em termos de língua falada e gramática particularizada. Tudo isto se fundamenta nos processos sócio-históricos pelos quais se produz a hierarquização entre as classes, os povos, as raças e os gêneros.

Muito longe de uma provocação, Chomsky alerta para a necessidade de se olhar cuidadosamente para o registro teórico. É evidente que o corpo é predeterminado e que nesta medida existe uma “natureza humana”. Porém, a sua origem é da ordem de uma mutação. O ser humano é singular na natureza, mas não por consequência de ser eleito ou criado por uma força divina, mas simples e essencialmente por acidente.

Neste sentido a predeterminação deve ser entendida no plano de uma estrita interação entre princípios inatos ao organismo, regulados geneticamente, e as interfaces internas que articulam um potencial de externalização, seguido pelos parâmetros internos ao sistema que determinam por

exemplo quantos atos afetivos e sexuais podem ser feitos simultaneamente, e os obstáculos diversos e de magnitude distintos pertencentes às situações e aos meios diferentes em que se encontram seres humanos.¹⁸³ No entanto, um aspecto do fenômeno biolinguístico parece claro: a maioria das estruturas sintáticas nunca se externalizam. Falamos muito mais para nós mesmo do que para os outros, bem que, com ou sem o processo de socialização que equipararia o instinto de falar à voz alta, é quase impossível parar a produção interna de frases. Portanto, o corpo poderia pelo menos ser pensado, neste âmbito, como um conjunto de pensamentos decorrendo de subsistemas internos universalmente distribuídos que geram estruturas e regulam-nas, mesmo que os pensamentos mais inovadores, tais como o corpo diferencial, verdades novas e o sujeito genérico fossem produzidos em meio a lutas que poderiam ser denominadas acontecimentos e revoluções genéricas.

¹⁸³ CHOMSKY, N. and R. BERWICK, “The Biolinguist Program”, art. Cit., em que os autores apresentam os dados experimentais sobre o gene FOXP2, possivelmente vinculado à FL. Também, importante é o debate despertado por: PINKER, S. and R. JACKENDORFF, “The Faculty of Language: What’s Special about it?”, in *Cognition* 95 (2005), pp. 201-236, cuja perspectiva é menos sintática do que fonética e comunicacional, e portanto, evolucionista.

3. BADIOU E A FÍSICA DOS CORPOS SUBJETIVÁVEIS

Os leitores do livro *L'Être et l'événement 2: Logiques des mondes*, publicado por Alain Badiou em 2006, irão se lembrar da presença imediata do corpo na luta das ideologias científico-políticas, apresentada no prefácio entre “materialismo democrático” e “dialética materialista”. Esta encenação, registrada nas linhas de frente de movimentos de emancipação política, sugere uma urgência para compensar a lacuna criada no lugar do corpo na ontologia intrínseca. Enquanto o materialismo democrático se caracteriza pela afirmação que “só existem linguagens e corpos”, a dialética materialista apresenta a suplementação: “exceto que existem verdades”.¹⁸⁴

Na busca das falhas, rupturas e demais cortes epistemológicos, a física que se apresenta então como adequada à dialética materialista é um dos “corpos subjetiváveis”. Na verdade, a fenomenologia desenvolvida no livro *Logiques des mondes* é uma fenômeno-lógica dos modos de aparecer da verdade. Trata-se de uma retomada da fenomenologia objetiva de Husserl, orientada para calcular as condições do surgimento do novo sujeito.¹⁸⁵ Esta fenômeno-lógica apresenta uma afirmação do corpo em figuras formais e exemplos históricos em que estas entram em luta. No entanto, a celebração do corpo enquanto *sensorium* ilimitado é alvo de suspeição. Neste contexto teórico, o corpo é rendido a um modelo variacional parametrizado por formas demonstráveis de verdade. O

¹⁸⁴ BADIOU, A. “Corpos, linguagem, verdades: sobre a dialética materialista”, in *Margem Esquerda*. Art. Cit., p. 112-113. Por gentileza, veja nota 2.

¹⁸⁵ HUSSERL E. *Logique formelle et transcendentale* (1929). Traduit par S. Bachelard. Paris : PUC/Épiméthée, 1957.

corpo se declinará em três figuras paradigmáticas indexadas à teoria do sujeito: o corpo positivo (c), o corpo pleno e contínuo (C) e o corpo novo genérico (ε). Se estas figuras não são definidas em relação ao corpo individualizado, elas são definidas em razão do cálculo formal que visa medir os modos em que um novo sujeito possa se articular conforme graus de intensidade existencial. Em outras palavras, o corpo que interessa neste aspecto do sistema é vinculado às possibilidades para gerar e desenvolver-se enquanto veículo das consequências de um acontecimento.

Da mesma forma em *L'Être et l'événement*, a ontologia se constrói a partir do acontecimento. É verdade que a ausência do corpo na ontologia do sistema filosófico de Badiou evidencia recorrências específicas, com contornos bem delimitados, e categorias formais definidas com fineza e precisão para que o excesso sobre eles seja sentido na dimensão explosiva de uma ruptura com aquilo que já existe. Esta dimensão se inscreve de forma imanente àquilo que excede a representação e a intencionalidade tanto de atos quanto de teorias explicativas. Fundamentalmente, trata-se de trazer o radicalmente novo à manifestação do ser, primeiro como conjunto genérico do discursivo e não discursivo, depois como corpo e mundo. Na ontologia intrínseca pelo menos, o resto é apenas existência onde claramente existem corpos, objetos, estados e mundos. Mas justamente, se não há corpo na ontologia, é porque aí se encontra o início de um processo de subjetividade *em ruptura* com o estado da situação, processo este cuja realização é uma aposta, uma instância consequente à figura no *Un Coup de Dés Jamais n'Abolira le Hasard*, de Stéphane Mallarmé, em que “rien n'aura en lieu que le lieu”. O acontecimento é estruturalmente indecível, não tendo materialidade outra senão que a ruptura para se garantir. Na medida em que o sujeito acontecimental só poderia ser o veículo de uma concepção da alteridade efetiva atrelada à multiplicidade irreduzível, ele é uma extensão prático-discursiva *indiscernível*

do ser enquanto ser, pois o sujeito novo é concebido como *formação irreduzível àquilo que já tem história*. Portanto, é conforme à nomenclatura da alteridade que são desdobradas as categorias da ontologia: acontecimento, sítio do acontecimento, espaço tópico do sujeito, a verdade, e o inominável enquanto finalidade do processo. Nesta lógica explanatória, concebe-se que o corpo é aquilo que há em *excesso*, literalmente excedendo as capacidades de um estado existente a configurá-lo sem que seja ameaçada a estabilidade arquetônica deste Estado.

Na perspectiva da ontologia, a ausência categorial do corpo não apresenta maiores problemas para a coerência do sistema. Não se trata de um sintoma, pelo menos no que entendo das implicações da decisão da ontologia fundacional deste sistema. Na ontologia de Heidegger, por exemplo, a que o sistema de Badiou refuta, e de maneira difusa e lenta está substituindo, a categoria de corpo está ausente também. Não podemos ficar indiferentes ao ponto que Heidegger abordou o corpo apenas no contexto da psicanálise, mas de modo bastante incompleto.¹⁸⁶ Ademais, já na psicanálise, não há sempre corpo separado, individualizado. Conhece-se a importância, por exemplo, do descobrimento feito por D. Winnicott do espaço transicional, espaço este em que, também, ainda não há corpo.¹⁸⁷ Em Deleuze, exceção feita do corpo sem órgãos, conceito abandonado na obra tardia, o que há são singularidades pré-individuais, também nada de corpo.¹⁸⁸

¹⁸⁶ HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. (Editado por M. Boss) 2ª Edição. São Paulo: Editora Vozes, 2001.

¹⁸⁷ WINNICOTT, D. Objetos e fenômenos transicionais. In *D. W. Winnicott: Textos selecionados: Da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. Publicado, revisto e ampliado em *O brincar e a realidade*, 1975, Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1951.)

¹⁸⁸ DELEUZE, G. *A Dobra. Leibniz e o Barroco*. Op. Cit.

Portanto, a ausência do corpo na teoria do surgimento de formas subjetivas da verdade não deve impressionar ao ponto de ver na ontologia uma “*hontologia*”, uma lógica da *vergonha*. Este trocadilho foi proferido por Lacan em 10 de junho de 1970 em uma provocação geral bem afiada direcionada aos filósofos a fim de que estes possam dar ciência de um discurso prevalente do mestre nos projetos de fundamentação. Se a filosofia primeira devesse ser interpretada como exercício de soberania na filosofia, então a centralidade da categoria da verdade desmentiria a ocultação da castração – e poderíamos acrescentar *da mutilação do corpo*.¹⁸⁹

No entanto, esta ausência não pode ser abandonada sem maior comentário. É testemunho à grandeza da filosofia de um Nietzsche, por exemplo, de ter finalmente convencido as elites intelectuais burguesas e aristocratas da civilização europeia decadente e niilista do século dezenove, de que a suspeição, a diminuição, e o desprezo de qual o corpo foi alvo apresentava um empecilho para o desenvolvimento de um pensamento receptivo a outros critérios avaliativos em relação aos critérios da verdade. A ausência do corpo faz parte, de certa forma, do mesmo rigor analítico que a ausência da vida ou do “vivo” na ontologia. Convém lembrar desta distinção fundamental, presente também em Heidegger, em que seria, na verdade, a experiência original da morte que proporciona o despertar do pensamento diferencial rumo a um questionamento sobre o ser, questionamento este integrado ao esquecimento dos seus pressupostos pela existência, isto é, pelo Dasein. O que a vida asseguraria em Heidegger, vida em que a morte falta não apenas presença, mas *ausência*, é representado na figura do cerco da factidade.

¹⁸⁹ LACAN, J. *Le Séminaire (livre XVII) :L’emvers de la psychanalyse, 1969-1970*, Paris, Le Seuil, 1991.

Por isso, *Logiques des mondes, Ser e o Acontecimento II*, acrescenta um conceito de corpo à ontologia exposta no primeiro volume do *Ser e o Acontecimento*. O projeto em *Logiques des mondes* visa acompanhar e instanciar a afirmação do conceito de sujeito genérico, propondo materializar o sujeito radicalmente novo e as verdades que lhe sustentam na forma do corpo. Concedo que este conceito seria ininteligível sem situá-lo necessariamente como decorrendo de um acontecimento. Em outras palavras, *O Ser e o Acontecimento* não é tanto uma ontologia de todos os sujeitos individualizados quanto uma ontologia do sujeito *genérico* e *generativo* entendido como radicalmente novo, múltiplo e específico às quatro áreas, quatro práticas discursivas e não discursivas, caracterizadas pela produção de verdades. Desta forma, a ontologia do múltiplo pode ser vislumbrada em uma perspectiva intrínseca à forma subjetiva interna às práticas da arte, do amor, da política de emancipação e da ciência. O conceito de corpo em *Logiques des Mondes* representa a tentativa de produzir a fenomenologia deste sujeito novo no momento em que aparece literalmente em instâncias incarnadas, a saber quando aparece como corpo *diferenciado*.

De quem é este corpo? A quem *pertence* este corpo? Ele é do sujeito específico a uma das práticas discursivas e não discursivas. Nada na explicação de Badiou existe fora das relações imanentes do sujeito a uma condição, nem da condição imanente a um estado da situação. A situação ilimitada existe porventura além do alcance da racionalidade humana, ou tal deveria compor a lucidez especulativa pela qual aposta-se em uma natureza cuja dinâmica consiste em transformar o que é supostamente dado e fixo. Aqueles que escolhem crescer no espaço de um novo sujeito pertencem a um espaço transicional em que nada preexiste ao mundo do que o espaço informe e a recorrência histórica *e natural* de que este espaço se povoa de objetos, de linguagens, de

corpos, e pelo menos de maneira latente, de verdades genéricas.

Procuremos entender mais especificamente – e estou bem ciente que estou solicitando uma perspectiva que possa ficar fora da ontologia – o seguinte: o que entendemos melhor do corpo ao seguir a explicação articulada em função do sistema que Badiou descobriu? Para tanto temos que entender o que Badiou se propõe a explicar no livro culminativo de *Logiques des Mondes*. Citarei as perguntas formuladas por Badiou para perpetuar a nossa indagação:

1. Em um mundo em que um sítio-acontecimento é dado, o que é um corpo?
2. De que se trata o aparecer de um corpo?
3. Ou mais especificamente, o que destaca um corpo dentro de outros que constituem o aparecer de um mundo?

A princípio, sempre fica disponível a possibilidade de ajustar a representação interna que temos de nosso próprio corpo por meio de algo que a tradição filosófica acompanha junto com a psicologia popular, a saber a intuição. Isto não é o lugar para adentrar a uma discussão que, de qualquer forma é histórica e complexa, sobre a vivência espontânea efetiva da intuição e da(s) teoria(s) explicativa(s) que justificam que isso se trata de uma capacidade *imediata* da cognição humana. Em um *slogan* que lhe tornou famoso, Kant já havia vislumbrado o fato que a intuição, e isso não mais que a língua privada, não pode ser verificada, apenas refutada. Ao se recusar a analisar a intuição sem o conceito, ele demonstrou a armadilha em pensar a intuição enquanto faculdade autônoma, pois não se poderia deduzir dela algumas conclusões sobre a sua capacidade de produzir regularidades. Bergson indicou a necessidade teórica para categorizar uma função que teria uma compreensão interna, não refletiva, de temporalidades dificilmente alcançáveis pela

consciência. Mas disso deprender que existe uma relação maior ao inteligível por si só no exercício da intuição deixa muito a desejar em termos explicativos.

Para Badiou, é seguro afirmar que não há intuição sem que isto seja pensamento conforme a uma ordem. Como ele identifica a dimensão formalista da teoria ontológica em um modo do inconsciente lacaniano, a intuição deixa de ser atraente em uma perspectiva explicativa, a não ser que se admita a possibilidade de captar a intuição *como* conceito dentro de seus parâmetros. Estou ciente que esta categoria apresenta certa atração à comunidade feminina. No entanto, acredito que temos boas razões para justificar que abandonemos esta categoria por uma que apresenta maior lucidez que a “intuição” parece sugerir, isto é, uma que debruça melhor a singularidade da força da intelecção feminina.

Para seguir à fenomenologia das verdades incarnadas e à teoria formalista do sujeito, Badiou designa ao conjunto {corpo atual, corpo contínuo, corpo genérico) uma posição significativa em uma série de operadores lógicos. Subjacente a esta construção, é coerente apontar para algo que seria o corpo *outro*, um corpo necessário para sustentar o crescimento de um processo de subjetivação pós-acontecimental. Apresentaremos, em um primeiro momento, os operadores desta configuração, mas retomaremos-os mais extensivamente na Divisão IV, Capítulo 2. Eles são os seguintes:

- ✚ As cinco operações que organizam o campo do corpo: subordinação, apagamento, implicação, negação e extinção, isto é: —, /, ->, \neg e =;
- ✚ O traço do acontecimento sumido, que é a existência de um passado ainda inexistente, escrito ε ;
- ✚ O presente, escrito π , que é um predicado que pode ser atribuído ao conjunto de consequências seguintes: $\varepsilon/\zeta \Rightarrow \pi$,

- ✚ A tipologia das figuras subjetivas: fiel, reativa e obscura; e
- ✚ As composições operacionais derivadas: produção, desmentido, ocultação e a ressurreição.

Badiou chega por meio desta configuração a uma definição: “corpo” denomina “o ser-múltiplo que sustenta este formalismo subjetivo e o faz aparecer em um mundo – *fora de toda assinação orgânica.*”¹⁹⁰ Disso segue a seguinte ressalva transversal: onde Chomsky suspende em um ceticismo radical o sentido de corpo material tal que pensado pela filosofia natural do século XVII, por causa do descobrimento newtoniano da força gravitacional, ou seja, a força que atua à distância, Badiou coloca em suspenso a dimensão orgânica do corpo em favor do conceito de “outro corpo” que a partir da fenomenologia é marcado pela subtração do corpo na ontologia *tout cours*. Em um passo consistente com as teses do estruturalismo sobre sistemas formais e suas categorias, o pensamento do corpo existente não se separa da sua historicidade, cuja explicitação conduz à redução possível de outro corpo *in-existente*.

Para demonstrar esta tese, Badiou desdobra três estratégias. A análise “local” de subjetivações nas condições específicas da arte, do amor, da política da emancipação e da ciência, que por meio da criação dos parâmetros da sua externalização de formações novas proporciona ao mesmo tempo a efetivação de corpos novos no modo transformacional implicado pela figura do “outro corpo”. Depois, Badiou demonstrará pela lógica intuicionista de A. Heyting, o processo de corpo subjetivado equiparado ao destino do ser no aparecer. De acordo com Badiou, a “materialidade de um sujeito de verdade, *isto é de um corpo*, é aquilo que polariza os objetos de um mundo conforme o destino genérico de uma verdade.”¹⁹¹

¹⁹⁰ BADIOU, A. *Logiques des mondes*. Op. cit., p. 475.

¹⁹¹ *Ibid.* p. 505.

No *Ser e o acontecimento*, o destino genérico de uma verdade já era o vetor que conduzia um sujeito fiel a se realizar em uma transformação do “estado da situação” em uma das práticas discursivas/não discursivas. Polarizar o mundo remete-se a um dispositivo dialético que apresenta as condições iniciais de uma transformação. O corpo, então, é o efeito coerente desta reorganização passando pelo primeiro limiar do espaço transicional, que Badiou também denominará o indiscernível, pois o sujeito radicalmente novo é cercado, na sua exterioridade, pelo prisma das leis formais e metafísicas do estado da situação. Isto leva à terceira estratégia que exploraremos e que trata do conceito lacaniano de corpo que não apenas evidencia que o corpo individualizado decorre da percepção interiorizada, mas também da representação totalizante da unidade orgânica. Ora, de acordo com Lacan, « *Le corps des parlants est sujet à se diviser de ses organes, assez pour avoir à leur trouver fonction.* »¹⁹² Lacan confirmará que os termos desta percepção subjacente à manutenção do sentimento de viver unificado ao corpo se articula de maneira independente de qualquer vontade do sujeito individualizado. Desta forma, há bases adequadas para salientar que se trata de uma estrutura imanente, a não ser de um sistema inato, ao modo de aparecimento do corpo.

Encontra-se em Lacan um caso exemplar de eliminação de um fisiologismo retrógrado carregado pela psicologia cujo nome pode bem ser o humanismo. O estruturalismo nunca souo tão forte quando afirma que “a presença [do sujeito] é constituída pelo significante mais do que pelo corpo.”¹⁹³ Em outros termos, o corpo seria aquilo que *resiste* ao significante, o que faz com que o sujeito tenha uma relação consignada apenas de forma negativa ao corpo da razão. Esta tese nos leva de volta à indagação inicial sobre a exclusão da figura do corpo na ontologia. Em mais uma

¹⁹² LACAN, J. « L'Étourdit », *Autres Écrits*. Paris : Seuil, 2001, p. 456.

¹⁹³ LACAN, J. *Apud* BADIOU, A. *Logiques des mondes*, op. cit., p. 499.

citação de Lacan, Badiou justifica parcialmente esta observação crítica, apesar de que ainda falta convencer de modo geral sobre o porquê de se manter a primazia *do ser* ao invés de a primazia da vida/corpo na ontologia. Mesmo ao reforçar a crítica à natureza na décima primeira Meditação de *Ser e o acontecimento*, é mister que na teoria formal, os processos de produção de verdades sejam tanto discursivos como *não-discursivos*. A mesma proposição que Badiou empresta de Lacan para ingressar no último capítulo de *Logiques de mondes*, poderia bem justificar a *inclusão do corpo atópico* na ontologia: “não é para a consciência que o sujeito está condenado, mas para o seu corpo, que resiste em diversas maneiras contra a realização da divisão do sujeito.”

¹⁹⁴ Não seria o caso então que na sua força de resistência contra a “divisão” estruturalmente necessária para despertar a formação do simbólico, o corpo fosse anterior ao ser enquanto topos expansível daquele corpo irreduzível que vem se efetivar em forma de sujeito? No domínio ontológico, *não há stricto sensu deferência entre acontecimento, sujeito e verdade?*

No entanto, se houver um espaço em que o conceito de “outro” possui coerência, certamente não será no corpo substancializado e individualizado, mas no corpo acontecimental. O acontecimento se enraíza no leito dos corpos, nos corpos tegumentares. Por isso, o corpo não é dado, não mais que o acontecimento, o sítio, o sujeito, nem tampouco a verdade. O corpo, como fala Lacan, “é Segundo, que seja morto ou vivo.”¹⁹⁵

As teses estruturalistas de Lacan também enfatizam a singularidade da linguagem nos animais humanos. Faço uma distinção plenamente intencional ao não falar linguagem humana, pois o “humano”, ou seja, o *sujeito do inconsciente*, é aquilo literalmente *criado* pela linguagem. O

¹⁹⁴ BADIOU, A. *Logiques des mondes*. Ibid., p. 499.

¹⁹⁵ Ibid., p. 499.

humano não é algo que preexiste a sua efetivação em pensamentos, algo que Lacan demonstrou bem entender ao afirmar “*que ce sujet soit d’origine marqué de division, c’est ce dont la linguistique prend force au-delà des badinages de la communication.*”¹⁹⁶ O que dispõe o humano a externalizar tal linguagem senão a disposição arquitetônica a emitir um fluxo de fonemas decorrendo da sua fisiologia, e provavelmente das condições de adaptação e de exaptação para tornar a comunicação de gritos sinaléticos diferenciados? Eis o sujeito como corte acontecimental simultânea no “*parlêtre*” (falaser).

O ponto de afastamento entre Badiou e Lacan reside no lugar identificado por este como a falta. Para Badiou não há dúvida: a falta é o lugar do irreduzível, do outro, sim, mas a saída também do materialismo democrático, saída esta que depende da organização de um Segundo corpo situado (ou seja, nas condições artística, política, erótica ou científica). Neste sentido, a figura do grande Outro aponta para um entrelaçamento de significados que tentam preencher o espaço formal com demais particularizações. Contudo, é apenas enquanto corpo “*transumano*” que, argumenta Badiou, um sujeito é apreendido a partir da divisão irreduzível no animal humano. Desta forma, ele vem situar o espaçamento entre lei transcendental do aparecer e o presente do surgimento de corpos subjetiváveis no plano da criação.

A física dos corpos parece singularizar o sintoma pela sublimação, gesto permitido em uma recursão sobre a retomada perigosa da multiplicidade genérica se fosse capturada pelo estado da situação. A lei transcendental não se reduz à ontologia, mas o discurso formal pelo qual a genericidade é inscrita precisa cortar regularmente com a variabilidade para não produzir espectros paranoicos. Mas é possível argumentar que dentre demais correções aplicadas no seu projeto de sistema filosófico, Badiou também compensa a ausência do corpo na ontologia pela inversão do

¹⁹⁶ LACAN, J. « Radiophonie », *Autres Écrits*, art. cit., p. 405.

corpo orgânico em uma perspectiva estruturalista em que o *corpo segundo* (o Outro) é o espaço transcendental da alteridade irreduzível. Por isso, se a ontologia escapa de ser cercada pelo estruturalismo clássico dos anos 1950-60, a fenomenologia e a física do corpo da verdade incumbem-se em rever e reengajar a sua metodologia para manter a adequação explicativa do sistema. Em suma, o paradigma lacaniano da diferença irreduzível, no caso pela qual “a mulher” se articula, ainda circula na forma de uma “unidade formal”, apesar de proporcionar o espaço da diferenciação irreduzível ocultada pela figura humanista de sujeito e de “homem”. Nesta perspectiva, a “mulher” pode bem ser “sintoma de um outro corpo”, mas a *realização* do corpo subjetivado parece-nos se articular conceitualmente pela sublimação diferencial, o que estrutura a propensão criativa.

Porém, a primazia do sintoma nos traz dúvidas sobre a emancipação “da” mulher na nova teoria do sujeito. Badiou se une a Lacan contra qualquer redução transcendente do sujeito, exemplificado por Lacan quando afirmou que “a pressuposição de que há em um lugar um espaço de unidade é bem apropriado a suspender o nosso acordo”.¹⁹⁷ Neste contexto, de acordo com Badiou, “a solução do problema do corpo tem por essência [...] o problema da aparição de verdades.”¹⁹⁸ A questão continua sendo a seguinte: se o sujeito é despertado em decorrência da nominação de um acontecimento, ou se o sujeito se constitui pela recepção física no corpo do acontecimento. Em ambos processos, a verdade é guiada pelo movimento simultâneo a atestar a acontecimentalidade *do* acontecimento e a viver se criando por meio dos parâmetros despertados pelo processo com vistas a entendê-lo. Se o segundo corpo for anterior ao ser-genérico, o sujeito não carrega em si a

¹⁹⁷ LACAN, J. *apud* BADIOU, A. *Logiques des mondes*. Op. cit., p. 504.

¹⁹⁸ BADIOU, A. “Corpos, linguagem, verdades: sobre a dialética materialista”, In: *Margem Esquerda – ensaios marxistas*, art. cit., p. 119.

propensão a se dividir entre ser e vida. Portanto, os instantes decisoriais no corpo-sujeito indiscernível deveriam ser entendidos como precisando da estrutura significativa que apenas o segundo corpo é suscetível cumprir, conforme as escolhas radicais que caminham objetivando efetivar uma transformação.

Frente a isso, não haverá ruptura nem subordinação para com as condições discursivas e não discursivas externalizadas fora da ontologia, mas integração nelas, em um passo mais adiante nas dobras da imanência pelas quais, e somente pelas quais, tanto o sujeito genérico quanto o *corpo segundo* são expressões da circulação possível entre a multiplicidade irreduzível e um estado da situação. Em nenhum caso, fala-se de processos conscientes, mesmo que os processos se explicitem para os seus atores em cálculos fenomenológicos, parametrizados pelo princípio de computação natural. Não são conscientes por todas as razões que os conceitos ortodoxos de consciência subentendem que a perspectiva da primeira pessoa é aportada em uma primazia natural sem que isto seja o resultado de uma gramática cuja força constitutiva estenda até o Eu. Ora, a consciência depende da sequência de atos anteriores, sejam postulações, percepções, conceptualizações ou localizações, porventura principalmente gramaticais. Em caso algum a consciência vem primeiro.

No entanto, a divisão do sujeito, e as formas múltiplas ocultadas pelo conceito humanista de sujeito, ao expor a centralidade projetiva do *homem heterossexual* na explicitação do caráter sexual do sujeito, mesmo em todo seu formalismo, é uma questão sobre a qual, nos parece, Foucault se debruçou de forma mais extensa que Badiou no projeto da emancipação de um sujeito homossexual. Na terceira, e última análise dos paradigmas da ausência do corpo na ontologia, passo a um conceito de corpo heterotópico em que os atos de envolvimento e de

penetração são deslocados em favor de um desdobramento e de uma parada do pênis gozador para que seja vislumbrada a proximidade do *segundo corpo* com a dispersão multiplicativa dos prazeres. O que se perde, porventura, é a justificação para retomar a ontologia ao invés de seguir pelo *topos* foucaultiano do pós-humanismo. No entanto, a compensação parece ser de grande valia para a teoria da multiplicidade irreduzível, pois além de dar êxito à criação de uma nova teoria do corpo subjetivado, o veículo da efetivação apresentado por Foucault concentra-se em prazeres corporais inexplorados, o que significa também em *corpos inexplorados*. Eis um espaço da “experiência” que equivale a nada menos que o segundo corpo parametrizando pelas suas capacidades ao desenvolvimento das funções de criações expansivas que se realizam na ruptura com o estado da situação.

4. HETERO-HOMO-TOPIAS: O CORPO SEM SUJEITO EM FOUCAULT

Poder-se-ia objetar a inclusão da filosofia de Michel Foucault na indagação sobre a exclusão da categoria do corpo nos projetos de ontologia fundamental, entendida como a teoria de discurso formal das formações da racionalidade. No entanto, não se defenderá nesta seção que Foucault tenha articulado uma ontologia. Romper com a ontologia, “declarar-se” contra a criação de uma ontologia, não é coisa simples, nem evidente. A força explicativa da filosofia sempre se destaca ao tornar inteligíveis as camadas em superfície do desconhecido, o que inclui processos não conscientes, latentes, tácitos ou até inconscientes semelhantes, na sua heterogênese aos que Foucault concebia estando *fora* da ontologia. No entanto, é bem possível que não estejamos mais no mesmo ponto epistêmico de acuidade analítica em que Foucault trabalhava.

Por isso, é seguro dizer que a distância tomada por Foucault para com o projeto de sistema de discurso, que ele articulou na esteira das teses sobre a ruptura epistêmica com o humanismo, necessita novamente de um distanciamento para articular o que seria o modelo formal pelo qual ele aprimorou a relação entre ontologia e humanismo. Ademais, Foucault nunca se distanciou radicalmente da noção de sistema. Para dar-se conta disso apenas é necessário consultar o título geral da sua cátedra no Collège de France para se convencer.

No entanto, faz-se necessário especificar que a noção de sistema ontológico com o qual Foucault trabalhava está relacionada ao nome de Edmund Husserl e ao estruturalismo formalista enquanto tal. Foucault raramente engajou-se uma discussão teórica diretamente com Hegel,

mesmo após o ensino recebido por um dos seus maiores proponentes franceses, Jean Hyppolite. Não é nossa pretensão aqui repetir *ad nauseam* o suposto rompimento em que Foucault foi instrumental com um contexto de pesquisa filosófica em Paris, correspondendo aos anos da sua formação filosófica em que dominava a visão do sistema de Hegel. Ao seguir recentes pesquisas históricas sobre as condições de formação acadêmica na École normale supérieure de Paris nos anos 1950¹⁹⁹, a ideia de “sistema” apontava tanto para a tradição filosófica moderna quanto para os projetos diversos, e específicos à França, das teorias formais de racionalidade trabalhadas no contexto da epistemologia e da história da ciência.

O período correspondendo à preparação da *Arqueologia do saber* seguido pelas inflexões do discurso inaugural no Collège de France, apresenta um Foucault “*bâtisseur de système*”. A matriz fundacional é um misto entre a linguística estrutural (mas não exatamente gerativa, pois Foucault não se interessava por nenhuma função combinatorial ou computacional do organismo do animal humano), nem coopta a ontologia heideggeriana acrescentada pelo conceito de “*Ereignis*”. Ao consultar o registro textual, é evidente que a articulação de Foucault não integra nem a categoria de “sujeito”, nem a de “corpo”. No entanto, defender-se-á que Foucault elimina a ontologia na medida em que estas ausências se expõem como *necessárias* se o objetivo for, como acredito que era, a recomposição de uma figura da inteligência relativa ao pós-humanismo.

Será ainda necessário perguntar se a heterogênesse do pós-humanismo não decorre de uma decisão de Foucault, mesmo sendo “ontológica”, mas se é o *resultado de análises*

¹⁹⁹ Por exemplo, BARING, E. *The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*. Cambridge University Press, 2011, e particularmente o segundo volume de *Concept and Form*. Edited by P. HALLWARD AND K. PENDEN. Op. cit.

históricas das ciências humanas. Situar um eclipse histórico pela mera vontade seria nada menos que heroica, mais ainda quando o recorte histórico é suficientemente abrangente para isolar a ingerência da perspectiva filosófica sobre a descontinuidade geracional que afeta as ciências humanas em áreas conceituais amplas: a vida, o trabalho e a letra. Por isso, defender-se-á que Foucault acaba *mapeando* no projeto da *Arqueologia do saber* uma ontologia em construção, em que será projetado o modelo pós-humanista de subjetividade sobre uma nova categoria do corpo.

Concebido desta maneira, o corpo seria o feixe que escapa à descontinuidade da geratividade histórica de saberes novos. Ora, encontra-se um projeto de recomposição do significado do corpo já no começo da obra de Foucault em artigos como “Préface à la transgression” e em outras análises literárias, por exemplo da obra do Marquis de Sade, G. Flaubert, G. Bataille e M. Blanchot. O desdobramento do corpo na sua espacialidade encontra uma progressão vinculada àquilo que será a “nova ciência”, de cunho borgesiano, da *heterotopia*, cuja criação Foucault identifica a um sonho.²⁰⁰ Pois, ao iniciar uma ontologia, além de

²⁰⁰ FOUCAULT, M. « Des espaces autres », In : *Dits et écrits*, Vol. IV. Paris : Gallimard, 1994. Foucault autorizou a publicação do texto desta palestra proferida ao Cercle d'études architecturales nos anos 1960, apenas em 1984. Uma parte da palestra compõe a dupla leitura radiofônica de 1966, intitulada “L'Utopie du corps”, disponível no <https://www.youtube.com/watch?v=lxOruDUO4p8> (acessado em 21 de março de 2015), e publicada apenas recentemente: *Le Corps utopique – Les hétérotopies*. Paris : Éditions-Lignes, 2009. A primeira ocorrência do conceito de “*hétérotopie*” se encontra em *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966, p. 9-10. Em (1966) e (1984), Foucault distinguirá uma heterotopia de uma utopia a partir da quebra dos padrões de relação que organizam o espaço lógico de representação. Seguindo um exemplo paradigmático (1994 IV, p. 756), o espelho é a utopia do eu na sua idealidade, enquanto a heterotopia é o espaço estrutural, isto é, do « corpo » em que ele participa tanto da materialidade do espelho quanto da imagem virtual do eu no espelho e da sua própria ausência. Em outras palavras, o corpo, ao se desdobrar, acaba interiorizando a estruturação

identificar os princípios e as funções intensionais, Foucault visou resolver ainda mais a questão do(s) *a priori* da filosofia moderna, tal como a do espaço e do tempo.

Estes *a priori* serão ambos reduzidos aos conceitos de “*a priori formel*” e “*a priori historique*”. No entanto, apenas o segundo modelo corresponde ao conceito que Foucault projetava para dar conta do “*domaine des énoncés*”, a saber, o conjunto relacional primeiro da sua teoria do discurso em que contradições, paradoxos e outros problemas irresolvíveis tanto pela lógica clássica quanto pelo modelo historiográfico focado nos fatos e nos “grandes homens” viriam a ser denominado “*positivités*”. Foucault objetivou também que a extensão do conceito de “*a priori historique*” pudesse ser “transformável”, assim escapando das antinomias vinculadas às teorias de fundamentação vigente na ontologia até os anos 1960.²⁰¹

Neste âmbito, teve que enfatizar a presença da filosofia na *episteme* pós-humanista. Nada assegurava a perpetuação da filosofia após a ruptura epistêmica. De acordo com Foucault em *Les Mots et les choses*, “de nos jours, le fait que la philosophie soit toujours et encore en train de finir et le fait qu’en elle peut-être, mais plus encore en dehors d’elle et contre elle, dans la littérature comme dans la réflexion formelle, la question du langage se pose, prouvent sans doute que l’homme est en train de disparaître.”²⁰² No entanto, ao contrário do desaparecimento do “homem”

presente e ausente do real da constituição subjetiva: “le miroir fonctionne comme une hétérotopie en ce sens qu’il rend cette place que j’occupe au moment où je me regarde dans la glace, à la fois absolument réelle, en liaison avec tout l’espace qui l’entoure, et absolument irréal, puisqu’elle est obligée, pour être perçue, de passer par ce point virtuel qui est là-bas.”
»

²⁰¹ FOUCAULT, M. *L’Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard, 1969, p. 168-169.

²⁰² FOUCAULT, M. *Les Mots et les Choses*. Op. Cit., p. 397.

(mas, também o dele é duvidoso no Brasil de nosso tempo), o eclipse da filosofia, seja como “*réflexion formelle*”, não será imediato, mesmo se pensadores como Fredric Jameson tivessem tentado desarticulá-la em uma categoria maior denominado “pensamento” que corresponderia a uma épistémè “pós-moderna”.²⁰³ Ora, o pós-humanista é irreduzível ao pós-moderno, e este último até se compromete caindo em um modismo sem embasamento histórico ou conceitual. Em 1974, Foucault tentará exatamente no limiar da analítica do poder empreender “uma reelaboração da teoria do sujeito”. Naquela época, ele observou que “podemos admitir sujeitos, ou podemos admitir que o sujeito não existe.”²⁰⁴ Nesta opção, ainda dava para conceber um conceito de corpo em continuidade com o humanismo. Mas sem sujeito, como seria possível se pensar o corpo de maneira não constituída, não biológica, mesmo se fosse de maneira acontecimental? Ou para ser mais rigoroso, *pós-acontecimental*.

Segue logicamente que, ao derrubar o conceito de sujeito, a transformação epistêmica também mostraria a derrocada do componente ou veículo ao qual este sujeito estava enraizado. Para evitar este colapso uniforme, o corpo terá que se explicitar na sua historicidade em uma relação

²⁰³ Para ser justo com o registo histórico e cultural, a filosofia francesa contemporânea ainda se denomina muitas vezes “*French Thought*” no espaço anglo, o que responde, por excesso de fidelidade, às conclusões arqueológicas de Foucault. Por outro lado, esta denominação tem marginalizado a filosofia francesa, pois o seu caráter multidisciplinar, cujas causas e razões são bem expostas por Baring (2011) e tem a ver com a intensa *concentração geográfica* de pesquisa científica nos Ve e VIe *arrondissements* no Paris dos anos 1950 e 1960, costuma deslocá-la da metodologia das correntes analíticas e hermenêuticas. No entanto, uma observação importante não pode deixar de ser feita: nenhuma destas grandes correntes filosóficas, analítica e hermenêutica, tem feito uma contribuição significativa à teoria do corpo, apesar da cientificidade supostamente superior ou da especificidade mais aguda deles.

²⁰⁴ FOUCAULT, *Dits et écrits*, vol. i. Op. Cit. p. 1415.

estreita com o acontecimento. No texto famoso, “Nietzsche: Genealogia, História”, em que Foucault desencadeia o projeto de uma genealogia para analisar as práticas não discursivas no âmbito de uma analítica não substancialista, e nem soberana, do conceito de poder, o conceito de corpo pode ser vislumbrado no espaço formal que, até Nietzsche, estava sendo ocupado por um dos sinônimos do conceito de origem. Após Nietzsche, Foucault porá um fim a qualquer convergência entre estes termos. Apenas o termo *Herkunft*, proveniência, seria endêmico ao corpo:

Elle s'inscrit dans le système nerveux, dans l'humeur, dans l'appareil digestif. [...] Le corps -et tout ce qui tient au corps, l'alimentation, le climat, le sol-, c'est le lieu de la *Herkunft* : sur le corps, on trouve le *stigmat* des événements passés, tout comme de lui naissent les désirs, les défaillances, et les erreurs; [...] Le corps: surface d'inscription des événements (alors que le langage les marque et les idées les dissolvent), lieu de dissociation du Moi (auquel il essaie de prêter la chimère d'une unité substantielle), volume en perpétuel effritement. *La généalogie, comme analyse de la provenance, est donc à l'articulation du corps et de l'histoire*. Elle doit montrer le corps tout imprimé d'histoire, et l'histoire ruinant le corps.²⁰⁵

Esta perpetuação do corpo entre a arqueologia e a genealogia evoca algumas das perspectivas mais continuístas que Foucault sugeriu sobre a sua obra nos últimos anos da sua vida. No entanto, para o desprazer de comentadores que exaltam o diálogo contínuo com Kant que teria perpassada a obra, salienta-se que a leitura histórica feita por Foucault diz respeito à épistémè em que a *antropologia* de Kant pertencia e

²⁰⁵ FOUCAULT, M. *Dits et Écrits*, vol. ii. Op. Cit., p. 143. (grifo nosso)

situava-se no humanismo. Portanto, *este continuísmo não caracteriza o conceito de sujeito.*

O corpo é sugestivo também de outra maneira sobre a exegese da obra. O corpo, tal como o conceito de verdadeiro, participa de uma vista continuísta que o pensador teve sobre a sua pesquisa. Isso pode levar a concluir que a obra de Foucault, já há duas décadas, não corresponde mais às subdivisões apresentadas a partir dos primeiros comentadores, como no livro escrito por G. Deleuze em 1986.²⁰⁶ Ao contrário de uma divisão “objetiva” dos seus períodos entre, por exemplo, saber, poder e ética, é bom tomar em consideração o sucesso espetacular que tem tido a obra de Foucault fora da França nativa introduzindo outras chaves de leitura. Ademais, muito raras são as obras de filósofos que se publicam simultaneamente no país inicial de produção e no da tradução, o que foi o caso de Foucault na França e nos Estados Unidos. É possível argumentar que os projetos de tradução acompanhavam de perto o desenvolvimento e a divulgação da sua obra. No entanto, existiam condições para que isto pudesse ter acontecido: *houve tempo* para acompanhar a obra, especialmente no hiato de publicação de livros na França que marcou o período entre 1976 e 1984. Por isso, é possível dividir a obra mediante a sua *recepção*. Apenas assim, encontram-se as perspectivas diferenciadas sobre a progressão conceitual na obra, e mormente sobre o conceito de corpo nela.

Empreenderei esta divisão em quatro elipses não exclusivas e por partes acumulativas. Interessar-me-ei pela relação entre a primeira e a segunda. Ao delimitar as elipses, a quarta designa aquela em que estamos, *a do intelectual total* dos cursos no Collège de France. A terceira é a *da dicotomia entre autonomia e governamentalidade*. Ela segue à publicação dos

²⁰⁶ DELEUZE, G. *Foucault*. Paris: Éditions du Minuit, 1986.

Dits et écrits, em 1994,²⁰⁷ em que sobressai uma aparente reconsideração da crítica feita a Kant. A segunda elipse da recepção da obra é concernente ao Foucault dito “*pós-estruturalista*” que não deve ser confundida nem com um denominado “*pós-modernismo*” nem tampouco com o projeto de refundação filosófica decorrendo da tese, historicamente fundamentada, da ruptura com o humanismo. A segunda elipse indica especificamente o período da reorganização metodológica correspondendo à analítica do poder em que a abordagem das formações não discursivas nos saberes faz vislumbrar o papel maior dos dispositivos de poder nas formações subjetivas. Esta analítica necessitou de uma genealogia do conceito de poder em virtude da sua produção diferencial de espaços institucionais arquitetônicos em que os discursos oficiais são voltados a constituir as práticas. A primeira elipse então é *a do pós-humanismo* incipiente em que são experimentadas e aprofundadas as primeiras instâncias do eclipse do sujeito moderno, finalizado na obra *Les Mots et les choses*. Sua abrangência ainda inclui a metodologia de análise histórica e conceitual sincrônica, a saber, a “*arqueologia*”.

Será na intersecção das duas primeiras elipses que encontraremos a primeira articulação mais elaborada da relação entre corpo e sujeito que se tornará uma tensão constante na obra de Foucault. Em uma entrevista provocadora feita com geógrafos em 1976,²⁰⁸ Foucault é elogiado por ter desenvolvido a sua filosofia por meio de análises espaciais, mesmo se os entrevistadores lamentem

²⁰⁷ Publicado em quatro tomos organizados cronologicamente, *Dits et écrits* é reproduzido no Brasil apenas pelo nome, já que o projeto brasileiro de publicação, feita com sucesso mitigado diz respeito às traduções, se organiza em função de cortes temáticos relativamente arbitrários.

²⁰⁸ FOUCAULT, M. “Questions à Michel Foucault sur la géographie », *Dits et écrits*, vol. iii. Op. Cit., p. 28.

que Foucault não tenha reconhecido na geografia uma das fontes da terminologia arqueológica. Não obstante o uso da expressão “*géographie des vérités*” em 1974,²⁰⁹ Foucault nunca salientou a especificidade da geografia, sendo que esta é uma ciência tanto ligada às ciências exatas quanto às humanas, cuja arqueologia Foucault se dedicou a analisar exclusivamente. Os entrevistadores, porém, parecem desconhecer o contexto anterior em que Foucault apresentava a ciência da heterotopia, cuja axiomática se alocava em torno de seis princípios: “*Je rêve d'une science – je dis bien une science -- qui aura comme objet ces autres lieux [...] Cette science étudiera les hétérotopies, les espaces absolument autres... Et forcément, cette science s'appellera, s'appelle déjà hétérotologie.*”²¹⁰ Na palestra radiofônica de 1966, o primeiro princípio das heterotopias é o outro espaço universalmente distribuído com variações em todas as culturas humanas que abrigam instâncias de transformações críticas. São nestes espaços em que são vivenciados os grandes ritos de passagem sexual entre outras a defloração sexual de meninos e meninas, por exemplo. Outros exemplos destes espaços outros são o jardim, ou a biblioteca e o cinema que despertam a alteridade ou pela natureza da sua justaposição com ares normativos, ou por meio de proporcionar interrupções na escala da temporalidade da vivência cotidiana. Portanto, o que define formalmente a heterotopia é de ser uma exterioridade fechada cujo ingresso está sujeito a condições diferentes. Por isso, a propensão radical de uma heterotopia consiste em produzir uma exterioridade inclusiva, espaços outros que vêm contestando os outros espaços.

²⁰⁹ FOUCAULT, M. “La Maison des fous”, *Dits et écrits*, vol. ii. Op. Cit., p. 693.

²¹⁰ Esta expressão é proferida na versão radiofônica do texto publicado apenas em 1984, após modificações. FOUCAULT, M. <https://www.youtube.com/watch?v=lxOruDUO4p8> (acessado em 21 de maio de 2015).

No entanto, foi surpreendente quando a Radio-France publicou a transcrição do duplo programa sob o título de *L'Utopie du corps*, justaposta à conferência das heterotopias: “Le Corps Utopique”.²¹¹ Mesmo focando em outros espaços, a “nova ciência” da heterotopologia transformará o sentido de utopia nesta erotização do conceito de corpo. Este programa radiofônico é de grande valor exegético, pois é concernente a uma ideia do corpo que não pertence à “filosofia natural” moderna. Em outros textos, os escritos do Marquis de Sade são vistos por Foucault como o despertar de uma indagação sobre o corpo que desfigurava o cartesianismo, mesmo sem ter desdobrado as suas implicações filosóficas. Conforme a análise de Chomsky, discutida na seção dois desta discussão, o corpo que Descartes descreveu já estava superado pelas consequências da física newtoniana. O corpo nunca foi recomposto formalmente. Seu caráter utópico, salientado por Foucault, é então *literalmente* a descrição do seu status conceitual e formal em *suspense*. Por isso, o recurso à análise histórica e ontológica é precisa. De acordo com Foucault, “*il se peut bien que l'utopie première, celle qui est la plus indéradicable dans le cœur des hommes, ce soit précisément l'utopie d'un corps incorporel.*”²¹²

Desta forma, chegamos a uma primeira posição para explicar porque Foucault, por todo o seu interesse em uma teoria formal do discurso, não inclui o corpo nela: é porque o corpo *inexiste como categoria filosófica no âmbito da filosofia natural*, e bem plausivelmente, como defende Chomsky, desde Newton. O eclipse do humanismo tornará visível esta inexistência que se desdobra em uma perspectiva universal sobre a categoria. O que Foucault descobre no caminho é que o corpo, tal como o sujeito, é um lugar de investimento

²¹¹ FOUCAULT, M. *Le Corps utopique*. Op. Cit.

²¹² FOUCAULT, M. « Le corps utopique » in *Le Corps utopique*, art. cit. p. 10.

conceitual, semântico e pragmático de uma ideologia patriarcal, o que chamarei *proto-heterossexual*, de forma provocadora, pois nem *homossexualidade* nem tampouco *heterossexualidade* existem como designações antes dos meados do século XIX. O que Foucault já tentara desvincular fora o mapeamento de uma identidade heteromasculina no conceito de sujeito.²¹³

Nesta conferência, o autor expressa uma lamentação por ser condenado a um corpo que deve ser considerado “o seu”. Será precipitado dizer que Foucault expressa-a, pois, a voz do autor mira em uma saída deste corpo corporal por meio da leitura de um texto escrito. Por meio de fantasias de outros corpos, a voz, que espelha a escrita, mira a falha desta representação, falha esta que deixa vislumbrar de onde surge o corpo “incorporal” – outro, segundo ou múltiplo. Por meio do princípio formal na arqueologia, o *a priori histórico*, Foucault articula uma incisão na temática da fenomenologia que situava o corpo, no que podemos afirmar hoje, em um paradigma cibernético de interface orgânico.

No entanto, o autor da *Arqueologia do saber* era um formalista além do estruturalismo. Perante o descobrimento do eclipse do humanismo, Foucault salientou um conceito de corpo que se desloca ainda mais da sua base biológica.

²¹³ O primeiro uso registrado do termo “homossexualidade” é por Karl Maria Kertbeny em 1868, em uma publicação de 1896. Cf. WILSON, G. e RAQMAN, Q. *Born Gay*. London: Peter Owen Publishers, 2005. O uso de “heterossexual”, em inglês pelo menos, se tornou comum apenas desde os anos 1960. O seu uso técnico parece ser proveniente inicialmente de R. von Krafft-Ebing, em 1886, no livro *Psychopathia Sexualis: eine Klinisch-Forensische Studie*. As traduções desta obra prima de condutas e de preferência sexuais participaram da difusão, entre outros, do termo “heterossexual”. No entanto, merece salientar que o primeiro significado designado ao termo pelo *New International Dictionary*, por Merriam-Webster, em 1909, é o de uma patologia, ou seja, um caso de “morbid sexual passion for one of the opposite sex”. KATZ, J. N. *The Invention of Heterosexuality*. NY, NY: Penguin Books, 1995, e MILLS, J., *Love, Covenant & Meaning*, Regent College Publishing, 1997.

Por isto, faz-se possível dizer que no “*Le Corps utopique*”, Foucault já procurava uma vista de “*longue durée*” sobre a evolução da noção de corpo desde a Antiguidade, vista esta que virá marcar a sua metodologia apenas no final dos anos 1970 em resposta às teses sobre governamentalidade. No corpo utópico, ele descobre que a ausência do corpo na ontologia pode ser verificada no plano representacional, já que na *Iliada*, também, não havia corpo enquanto totalidade:

D’une façon plus étrange encore, les Grecs de Homère n’avaient pas de mots pour designer l’unité du corps. Aussi paradoxal que ce soit, devant Troie, sous les murs défendus par Hector et ses compagnons, il n’y avait pas de corps, il y avait des bras levés, il y avait des poitrines courageuses, il y avait des jambes agiles, il y avait des casques étincelants au-dessus des têtes: il n’y avait pas de corps. Le mot grec qui veut dire corps n’apparaît chez Homère que pour designer cadavre.²¹⁴

Após uma análise lateral desde os Gregos até as crianças da República burguesa francesa, em uma vivência no espaço transicional até encontrar o espelho imaginário, Foucault desenha as linhas e os contornos do *um corpo sem lugar*. Este surge repentinamente *como* lugar sem locação.

Nesta confissão corporal, o sofrimento e o encontro com imagens de perseguição parecem ter guiados a interação que Foucault teve com o corpo utópico, antes mesmo que se tornasse o feixe de uma projeção emancipadora. Porém, no texto de Foucault, procuraremos em vão a liberação *do* corpo, “*topia impitoyable* (desapiedada).”²¹⁵ Ainda mais no sentido de um realismo materialista, Foucault coloca o corpo utópico finalmente no lugar do corpo tal como ele existe,

²¹⁴ FOUCAULT, M. “*Le Corps Utopique*”, art. cit., p. 18.

²¹⁵ *Ibid.* p. 9.

mas agora como imanente a ele-mesmo, seja como lugar: “*Corps incompréhensible, pénétrable et opaque, ouvert et fermé: corps utopique.*”²¹⁶ Este corpo que circula desdobrado, abrindo-se pelos seus orifícios e fechando-se pela intensidade dos prazeres, não precisa de liberdade, de autonomia. A princípio, nem a procura. Antes de tudo, o corpo necessita de outro corpo, a sua pele, o seu cheiro, o seu calor, e isso absolutamente.

A autonomia corporal e a sua individualização fazem parte da concepção humanista afirmada por Kant na sua antropologia, cujo eclipse foi encenado pela arqueologia estrutural, e fechado na épistémè moderna. No entanto, o corpo sem lugar surge sob a lei erótica da *heteronomia*, e isto enquanto *maduridade, par excellence*. Por isso a utopia do corpo se atualiza em uma *heterotopia*. De acordo com Foucault,

Mon corps, en fait, il est *toujours* ailleurs, il est lié à tous les ailleurs du monde, et à vrai dire il n’est ailleurs que dans le monde. Car c’est autour de lui que les choses sont disposées, c’est par rapport à lui [...] Mon corps n’a pas de lieu, mais c’est de lui que sortent et que rayonnent tous les lieux possibles, réels ou utopiques.²¹⁷

Antes do corpo múltiplo, o corpo da multiplicidade heterogênea suspenso ao conjunto genérico, virá o corpo multidimensional em difração pelo entrelaçamento do sexo.

Peut-être faudrait-il dire aussi que faire l’amour, c’est sentir son corps se refermer sur soi, c’est enfin exister hors de toute utopie, avec toute sa densité, entre les mains de l’autre. Sous les doigts de l’autre qui vous parcourent, toutes les parts invisibles de votre corps se mettent à exister, contre les lèvres de l’autre les vôtres deviennent sensibles, devant ses yeux mi-clos votre visage acquiert

²¹⁶ Ibid., p. 14.

²¹⁷ Ibid., p. 17-18.

une certitude, il y a un regard enfin pour voir vos paupières fermées. L'amour, lui aussi, comme le miroir et comme la mort, apaise l'utopie de votre corps, il la fait taire, il la calme, il l'enferme comme dans une boîte, il la clôt et il la scelle. C'est pourquoi il est si proche parent de l'illusion du miroir et de la menace de la mort; et si malgré ces deux figures périlleuses qui l'entourent, on aime tant faire l'amour, c'est parce que dans l'amour le corps est *ici*.²¹⁸

Os ares da geração corporal passam pela abertura e pela contração como se fosse conduzida pela pulsão material do vazio. Desta maneira, o corpo erótico heterotópico se define conforme a uma tipologia histórica que faz com que “*l’histoire des espaces*” sofra uma descontinuidade gerando novas categorias epistêmicas de espacialidade em cada ruptura:

De nos jours, l'emplacement se substitue à l'étendue qui elle-même remplaçait la localisation. L'emplacement est défini par les relations de voisinage entre points ou éléments; formellement, on peut les décrire comme des séries, des arbres, des treillis.

A abertura da circulação por treliças seriais na criação e manutenção de um ecossistema corporal expõe o deslumbramento do corpo, e isto menos pelo contato manual ou dos sentidos distintos ou dos “cinco” sentidos do que pela *sensação imaterial*. Uma ressalva: deixe a *sensação emotiva* para os psicólogos certificados. A questão é de geração a partir de uma ruptura. Se a utopia for sempre o resultado do corpo heteronômico no rumo de enlaçamento, em uma treliça, no entanto, o jogo não está livre de empecilhos, de obstáculos e de desvios, até mesmo no laço. Como sempre em Foucault, não se segue necessariamente da

²¹⁸ Ibid. p. 18-19.

explicitação teórica que seres humanos demonstrem a capacidade de mudar. A heterotopia quando não alimentada de carinhos e jogos, rapidamente vira a ser uma distopia dos limites em que se faz o culto ao sentido final e *finitista* da existência.

No entanto, a exuberância dos textos de 1966, no limiar da nova *épistémè* pós-humanista não se manterá no período da analítica do poder. O conceito de corpo se distribuirá cada vez mais em um formalismo de práticas não discursivas, como se antes de reconstituir o corpo “incorporal” em uma *épistémè* pós-humanista, fosse necessário entender as dimensões variegadas em que o corpo na idade clássica europeia era *vivido*. De acordo com Foucault, em *Surveiller et punir*,

Il y a eu, au cours de l'âge classique, toute une découverte du corps comme objet et cible de pouvoir. On trouverait facilement des signes de cette grande attention portée alors au corps - au corps qu'on manipule, qu'on façonne, qu'on dresse, qui obéit, qui répond, qui devient habile ou dont les forces se multiplient. Le grand livre de l'Homme-machine a été écrit simultanément sur deux registres: celui anatomo-métaphysique, dont Descartes avait écrit les premières pages et que les médecins, les philosophes ont continué; celui, technico-politique, qui fut constitué par tout un ensemble de règlements militaires, scolaires, hospitaliers et par des procédés empiriques et réfléchis pour contrôler ou corriger les opérations du corps.²¹⁹

Esta perspectiva sobre um poder político em que o corpo, mais ainda que a “mente”, é alvo de controle e de correção, leva Foucault às suas teses sobre a separação do poder e da política para analisar a condição subjetiva. Nestas análises, ele chegará definitivamente a identificar as

²¹⁹ FOUCAULT, M. *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard, 1975, p. 138.

condições da ausência do corpo nas ontologias humanistas que se empenhavam a fundamentar o sujeito.

Foucault então exigirá que uma perspectiva teórica seja contraposta àquelas que visam apenas as “consciências”, como se tanto a mente como a subjetividade deixavam de preexistir a um processo de disciplinarização dos corpos. Em 1975, Foucault contrapõe a análise do corpo às análises da ideologia nos seguintes termos:

Je me demande en effet si, avant de poser la question de l'idéologie, on ne serait pas plus matérialiste en étudiant la question du corps et des effets du pouvoir sur lui. Car, ce qui me gêne dans ces analyses qui privilégient l'idéologie, c'est qu'on suppose toujours un sujet humain dont le modèle a été donné par la philosophie classique et qui serait doté d'une conscience dont le pouvoir viendrait s'emparer.²²⁰

Foucault continuará, na mesma entrevista, especificando que o contexto epistêmico da segunda metade do século XX, em que se manifesta o eclipse do modelo humanista, não permite facilmente identificar o corpo produzido pelo poder do mesmo modo em que Marx criticava os efeitos do trabalho nele. Assim, Foucault demarca a sua clara diferença e seu fundamental *desacordo* com as orientações teóricas da Escola de Frankfurt, isto é, com os “marxistas” e “paramarxistas” por reduzir o poder aos “*mécanismes de repression*”. A Escola de Frankfurt não reconheceu que o poder “*loin d'empêcher le savoir, le produit. Si on a pu constituer un savoir sur le corps, c'est au travers d'un ensemble de disciplines militaires et scolaires. C'est à partir d'un pouvoir sur le corps qu'un savoir physiologique, organique était possible.*”²²¹

²²⁰ FOUCAULT, M. «Pouvoir et corps», *Quel corps?*, no 2, septembre-octobre 1975, pp. 2-5. (Entretien de juin 1975.) In : *Dits et Écrits*, vol. II. Paris : Gallimard, 1994, p. 756.

²²¹ Ibid. p. 757.

O modelo do panóptico apenas dramatizará a linha causal da inscrição do olhar do poder disciplinar na educação de um corpo domado. No entanto, será o corpo formalista, *ontológico*, sempre o mesmo corpo rumo à sua homoerotização após o eclipse do humanismo que virá constituir o nexos subjacente entre a arqueologia e a genealogia. Envolvido na gênese e na constituição das ciências humanas, o corpo-treliça expõe o fórum em que são formados sujeitos, fórum este de *sujeição* (*assujétissement*). Por este mesmo fato, a heterogênese ontológica do outro será uma heterotopia dos corpos erotizados em revolta aberta contra o dispositivo que controla e corrige os corpos que não se adequam à figura ontológica de sujeito. Os corpos se historicizam pela sexualidade e rompem com o dispositivo de poder que faz pensar na biologia que apenas existem dois sexos na natureza. Em um efeito de redobramento a partir da genealogia que é proporcionado pela heterogênese do corpo heterotópico, Foucault declarará que « *c'est dans l'étude des mécanismes de pouvoir qui ont investi les corps, les gestes, les comportements qu'il faut édifier l'archéologie des sciences humaines.* »²²²

Poderia parecer que no corpo heterotópico acaba faltando uma perspectiva histórica, se ele serve para explicar a permanência, mesmo que nominalista, de um substrato desde o corpo mecanístico apresentado por Descartes. Isto seria ingênuo, pois Foucault situa o corpo não de forma absoluta, mas *em relação às decorrências críticas* da teoria do corpo apresentado por Descartes. Ao contrário de Chomsky, Foucault reconstitui a série progressiva desta genealogia subjacente a partir de Sade, ao invés de Newton. Isso não muda em nada o fato que o conceito de corpo seja reconfigurado sucessivamente pelos cortes epistêmicos da narrativa histórica foucaultiana.

²²² Ibid., p. 759.

A questão se torna então a de relacionar e diferenciar o corpo e o corte, isto é o acontecimento, ou mais ainda, situá-lo independentemente do acontecimento. Se o conceito de acontecimento necessita do conceito de entidade incorporal, isso não implica de maneira alguma que o *conceito* de corpo necessite de um incorporal para se fundamentar. Por outro lado, a heterogênesse do corpo como categoria ontológica pode bem necessitar de uma categoria de corpo enquanto espaço expansível, mas não tanto uma redução a um identificável *de prime abord* como biológica, material ou histórico. Pois, é apenas o significado primeiro do corpo que é acontecimental. É apenas ele que justifica, diante dos parâmetros da história descontínuista, a afirmação da sua continuidade:

Certamente o acontecimento não é nem substância nem acidente, nem qualidade, nem processo; o acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto, ele não é imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é feito; ele possui seu lugar e consiste na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais; *não é o ato nem a propriedade de um corpo*; produz-se como efeito de e em uma dispersão material. Digamos que a *filosofia do acontecimento* deveria avançar na direção paradoxal, à primeira vista, *de um materialismo do incorporal*.²²³

À luz da refutação da ontologia heideggeriana, à luz das críticas subsequentes do heterocentrismo e sexismo estrutural do sujeito humanista pelo feminismo e pelo homoerotismo, e, porventura, à luz das teses sobre uma subjetividade genérica, em conclusão, poder-se-á permutar suavemente esta última conclusão de Foucault: para acomodar o corpo imaterial dever-se-á avançar na direção de uma *ontologia acontecimental*.

²²³ FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. P. 59 (Ênfase minha.)

CONSIDERAÇÕES CORPORAIS

Nesta discussão, propôs-se uma indagação sobre os motivos da ausência do conceito de corpo tanto na ontologia moderna humanista quanto na ontologia contemporânea entendida como teoria formal de práticas. Foram levantados dois graus de ausência. O primeiro grau decorre de uma série de erros teóricos vinculados a preconceitos culturais, morais e históricos sobre o corpo sexual na relação entre corpo e mente. O segundo grau de ausência, agora característica da ontologia contemporânea, aponta para a adequação explicativa que tenciona incluir uma ideia de corpo entre as categorias formais que convergem em torno do *topos* acontecimental. Este *topos* é o lugar *recursivo* da geração intrínseca ao organismo humano, ou seja, de um corpo cujo exercício na razão leva à seguinte conclusão: o corpo literalmente não existe sem outros corpos. Porventura, existe, mas, sem outros corpos, existe apenas como cadáver. Desde o nascimento o corpo orgânico precisa dramaticamente de outros corpos para *viver*. Viver significa crescer, criar, gozar. Porém, que tal dinâmica seja um fator para individualizar ou coletivizar o corpo, significa reduzi-la a captá-la na sua alteridade. Portanto, o *corpo sem lugar* é o corpo do múltiplo irredutível, cuja identidade deve ser negociada ou até conquistada no plano da vivência intrínseca a situações condicionadas pela produção de verdades.

Neste sentido, a sensação de interioridade produzida pelo corpo humano parece ser apenas uma valoração imaginária de um âmbito primeiro conforme os princípios econômicos que geram a vida cotidiana. É plausível conceitualmente que até a sensação tão feminina de sentir a gestação em uma sensação de interioridade do mesmo seja antes de tudo sentir *outro corpo*. Antes de toda espacialidade, implicaria a *heterotopia da heteronomia*, isto é, uma instanciação da categoria ontológica geral de acontecimento. Porém, de maneira contraintuitiva quero sugerir que em uma

delimitação não restritiva da representação do espaço, precisa-se neste ponto não tanto de um retorno conceitual a uma fenomenologia do “entre”, tampouco de uma pragmática do entrelaçamento e do abraço. Assim, ficaria mantida a divisão imaginária entre o um e o outro, gerida pelo princípio de identidade, mesmo que, de certa forma, “sair” do corpo identitário deva pressupor passar pelo “entre”.

Ao contrário, o que parece dar conta do corpo enquanto recursividade impessoal é uma potência para criar na forma da variabilidade. No final das contas, a dispersão irreduzível da multiplicidade é o que *estabiliza* os deslizamentos da subjetividade *genérica*. Ao retomar e romper com os termos da ideia do próprio (*si-mesmo*) no contexto de uma relação, seja ela nas formas de sujeito-objeto ou da consciência conforme a teoria da intencionalidade, produz-se algo para além e aquém do próprio e do mesmo. Contudo, longe de ser a mera constituição transcendental da forma geral da subjetividade, a ontologia acontecimental distingue várias formas possíveis de subjetividade, e algumas acessíveis apenas por meio de rupturas radicais. Eis uma, mas apenas uma explicação crítica do erro em que o corpo foi deixado ausente na longa história da ontologia moderna. Em uma defasagem simultânea, a mesma ausência fornece as bases de uma explicação adequada de que a afirmação desta ausência do corpo é também a condição com vistas a captar o acontecimento. Mantê-lo conceitualmente à mostra será a razão por meio da qual é possível assegurar que a ontologia seja pós-humanista.

DIVISÃO III

**OPERADORES
EPISTEMOLÓGICOS**

Na sua primeira aula no Collège de France, em 9 de dezembro de 1970, Michel Foucault engajava-se em uma discussão sobre a *Metafísica* de Aristóteles para verificar os procedimentos de exclusão operados pelo modelo da filosofia primeira. Em discussão cada vez mais intensifica com as abordagens da epistemologia histórica, e singularmente no diálogo metodológico com Georges Canguilhem, diálogo este que se desenvolve *depois* da publicação de *Nascimento da Clínica*, e não durante um suposto período de “orientação” ou “influência”, Foucault apresenta a categoria e a função dos “operadores epistemológicos”. Escreve Foucault: “des « opérateurs épistémologiques » [...] portent sur la possibilité même du discours à l’intérieur duquel ils sont pris, et par possibilité, ici, il ne faut pas entendre les axiomes ou postulats, les symboles employés et leurs règles d’utilisation ; il faut entendre ce qui rend possible non pas la cohérence, la rigueur, la vérité ou la scientificité du discours, mais son existence.”²²⁴

Adentramos na discussão dos operadores epistemológicos do realismo estruturalista desde que foram delimitados os parâmetros de uma ontologia adequada a explicitar o sujeito científico biolinguístico, aproximando a ciência do ser, ou pelo menos uma versão dela, à ciência de uma capacidade cerebral. Na seguinte divisão, abordar-se-á as objeções e as propostas refutatórias da distribuição categorial com o qual trabalhamos e a interpretação histórica, ou seja, a genealogia, do realismo estruturalista que ampliamos. Ademais, o objetivo nesta divisão é esclarecer as críticas dispersas contra o estruturalismo e, de certa forma, contra a filosofia francesa produzida na esteira da epistemologia histórica, e de lhe fornecer respostas e explicações.

²²⁴ FOUCAULT, M. *Leçons sur la Volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971 (suivi de Le Savoir d'Edipe)*. Paris: Gallimard/Seuil, 2011, p. 7-8.

No primeiro capítulo, confrontar-se-á às interpretações de uma seleção de filósofos analíticos franceses sobre a conceitualização da categoria de multiplicidade irreduzível. Defende-se que além de ser um conceito cuja referência epistêmica é tão múltipla quanto sugere a extensão do conceito, a multiplicidade é simplesmente ignorada pela ontologia logicista do realismo científico que é oriundo da filosofia analítica em suas grandes linhas. Na sua tentativa de sistematizar os limiares de discernibilidade entre multiplicidades consistentes e inconsistente, o realismo estruturalista ultrapassa o ideal empirista da filosofia analítica. Pelo passo metodológico duplo de formalização e de adequação explicativa, o realismo estruturalista também renova a história materialista da filosofia. No mesmo gesto, aproxima-se a categoria de multiplicidade à categoria de informação, na busca de uma compreensão não redutiva da computação. Se a ontologia mantém a sua pertinência frente às ciências experimentais, então se deve formular uma posição sistêmica sobre a computação natural. O primeiro capítulo se propõe a abarcar esta tarefa.

No segundo capítulo, abordar-se-á um dos operadores epistemológicos mais determinantes para as filosofias pós-metafísicas e pós-humanistas: a recursão ou recursividade. Este operador contribuiu para estender o fator computacional na geração do genérico, uma das instâncias verificadas no formalismo pelo qual pretende-se fundamentar o realismo estruturalista. O genérico designa a figura de subjetividade em conformidade com a hipótese ontológica, segunda a qual o sujeito novo é despertado por um acontecimento. Esta ruptura com estados regradados de produção científica, artística, política e amorosa asseguraria minimamente o veículo da alteridade. O modo em que cresce a genericidade ocorre por recursão sobre as verdades pelas quais o acontecimento se confirma por ação discursivas que desencadeiam novas expressões subjetivas.

Que a produção de uma verdade local, condicionada pelos parâmetros empíricos e históricos, seja um processo potencialmente sem fim implica que a verdade é estruturalmente subtraída a uma totalização e a uma versão plena. Por sua parte, o acontecimento é uma categoria mais da ordem da experiência que da objetividade. Além de conceitualizar uma ruptura, um acontecimento provoca um problema e práticas de problematização que dizem respeito ao equilíbrio da administração defendida a favor de uma vertente do Estado. Ao contrário de uma apuração jurídica de ilegalidades, a ação acontecimental apresenta perspectivas formalmente fora da lei vigente. Isto não implica, no entanto, que a verdade do acontecimento seja sempre ilusória ou parcial, sendo assim relegada ao domínio da opinião ou da ficção. Pois, a recursividade é produtora de séries infinitas se, e somente se, o que se produz discretamente diz respeito ao sujeito genérico são sempre verdades. Fora dos critérios discursivos de verificabilidade e de refutabilidade, o acontecimento é apenas uma mentira e o projeto de constituir uma nova expressão científica, artística, erótica ou política em seu nome deve ser abandonado.

No terceiro capítulo, empenhar-se-á em redefinir a relação antagonica entre perspectivismo e ontologia. Em reação a um levantamento do estado da arte de pensamentos perspectivistas, argumentar-se-á que o perspectivismo é condizente com uma teoria fundamental da multiplicidade contida em parâmetros de dedução clássica. Para tanto, depois da biolinguística chomskyana, exploraremos mais uma ciência radicalmente nova, a antropologia de Eduardo Viveiros de Castro, para verificar a inferência que ele não sugere, ou se recusa concretamente em fazer, a saber, que o perspectivismo denomina a descrição do sujeito genérico se a sua modelização se estende, como se deve, a incluir um aparelho de intelecção sem consciência. O formalismo exige que o sujeito genérico seja *intensional* no seu modelo

semântico. No entanto, o perspectivismo reforça, para além da fenomenologia, que o modelo subjacente do mundo é uma estrutura composta da multiplicidade irreduzível ao sentido, mas constitutiva de afetos. Portanto, o sentido se interpõe como a pedra angular do pensamento normativo, resistente a sobressaltos que a coragem do sujeito acontecimental estaria pronta para abraçar. Desta forma, não se deve avançar tão rapidamente, na discussão filosófica, a uma redução da afecção à emoção, sem que o leque afetivo venha a desconfiar da melancolia depressiva ou da rendição sentimental decorrendo do fechamento da temporalidade da genericidade sobre o espaço instrumental da finitude.

O último capítulo desta divisão volta às condições da pesquisa sobre a ontologia à luz da ciência da linguagem e da biolinguística, e se confronta com alguns motivos possíveis que consideram a aproximação destas ciências como falaciosa, ou meramente metafórica.

1. INFORMAÇÃO E MULTIPLICIDADE: A FILOSOFIA ANALÍTICA FRANCESA E A SUA RECUSA A UMA ONTOLOGIA

Retomando algumas questões básicas, de modo a delimitar o campo de investigação típico da filosofia analítica e do empirismo lógico no contexto da teoria de informação, procuraremos expor os aspectos destes campos de pesquisa que possam informar sobre o realismo estruturalista. Como trataremos da recepção de uma tradição filosófica por outra tradição nacional e linguística, e dado o interesse pela metodologia multidisciplinar na teoria da informação, gostaria de elaborar estas reflexões sobre analiticidade, multiplicidade e informação sob o signo da tradição, da transmissão e da transformação dos saberes internacionais e interculturais.

Supondo que, segundo a formulação de Norbert Wiener, “qualquer organismo [coletivo] é mantido unido na sua ação [em homeostasia] pela posse dos meios da aquisição, do uso, da retenção e da transmissão de informação”²²⁵, colocaremos as seguintes questões:

A informação compõe-se de componentes contínuos ou discretos, termos que os antigos designavam como quantidade e forma, e os modernos como quantidade e qualidade? Sob quais condições a quantidade se dá como informação? Será que a informação enquanto entidade compõe-se das duas formas antiga e moderna de quantidade

²²⁵ WEINER, N. *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge MASS., MIT Press, 1961, p. 161.

mesmo que não seja de maneira simultânea? Será que a informação consegue capturar as duas possibilidades de modo intermitente, assim apresentando um modelo de duplicidade para um novo entendimento da noção de conceito? Qual a vantagem de separar as noções de “informação” e de “conceito”?

Se a teoria da informação surgiu no século passado como uma nova entidade, correspondendo à sociedade da comunicação e do conhecimento, convém se perguntar sobre o caráter realista da transformação discreta e pontual, ou simplesmente indagar-se sobre o conceito de “acontecimento” apropriado à teoria da informação.²²⁶ Já encontramos o quão especulativo este conceito é por causa da sua resistência a ser localizado. O conceito de acontecimento ultrapassa a fronteira de uma das mais redutoras concepções da pesquisa filosófica, a tendência positivista da filosofia analítica. Herdeira crítica, mas fiel, do empirismo lógico, esta filosofia analítica desde então é uma ciência para mundos com uma cultura e uma sociedade rigidamente tecnologizada, situação que não é exatamente a do país da minha formação filosófica: a França. Com isso, obviamente não pretendo dizer que o país e a sua indústria produtora dos TGVs, do Viaduto de Millau, dos foguetes

²²⁶ Apesar de salientar a contribuição feita por Alan Turing do conceito de “levels of abstraction”, que Floridi considera um dos operadores-chaves da revolução informática, o que ele deixa aberto é a noção de descontinuidade na narrativa que apresenta sobre a progressão das ciências. Por mais que apliquemos o conceito de *levels of abstraction* em nosso uso do termo “parâmetros”, o objetivo deste livro é *também* tornar inteligível o pensamento, isto é, o “sujeito” específico, determinado por “acontecimentos” que não se reduzem necessariamente a crises. Isto é algo que nem Floridi, tampouco Popper, reavaliaram quando a sociedade e o indivíduo humano foram apresentados no contexto da “revolução” informática. Por exemplo, FLORIDI, L. “Turing’s Three Philosophical Lessons and Philosophy of Information”, *Philosophical Transactions of the Royal Society, A* (2012) **370**, 3536–3542.

Ariane, do satélite ENVISAT ou do projeto do “Grand Paris”²²⁷ não participem das maiores realizações tecnológicas do mundo. O que a França apresenta e perpassa a sua filosofia é que ainda há uma cultura literária e artística que põe em cheque uma adequação da verdade com as propriedades lógicas da linguagem.

Na discussão a seguir não se desenvolverá uma pesquisa bibliográfica, descrevendo, por exemplo, como Putnam, Searle ou Dummett consideram a informação, ou *se* eles a consideram enquanto conceito ou através dos modelos criados a partir da sua dinâmica categorial. Pretendo, sobretudo, me opor a uma classificação que separe filosofia analítica e filosofia continental, caso contrário, eu seria forçado a fazer abstração da variação francesa decorrente da recepção da filosofia analítica naquele país.

Desta forma, avançar-se-á na tese de que a filosofia francesa mudou consideravelmente em relação à filosofia analítica desde o emblemático e desastroso encontro, em 1958, no mosteiro de Royaumont, entre Ryle, Quine, Merleau-Ponty, Austin, Alquié, entre várias outras figuras importantes da filosofia dos anos 1950. Cada conferência concluía com depoimentos indo dos mais conciliadores, como o de Merleau-Ponty, aos mais agressivos, como o de Ryle.²²⁸ O tom deste encontro histórico determinou por décadas a futura relação entre uma filosofia analítica e uma outra filosofia pós-fenomenológica francesa. Mesmo depois de um colóquio entre as tradições, altamente promissor, em Cérisy em 1979, o embate entre a filosofia francesa contemporânea e correntes da filosofia analítica cresceu até atingir o seu auge em 1983, no conflito público e

²²⁷ Cf. La Société du Grand Paris:

<http://www.societedugrandparis.fr/projet#cnil-stop>.

²²⁸ CAHIERS de Royaumont, Philosophie no. IV (org.), *La philosophie analytique* (avec une introduction de Jean Wahl), Paris, Éd. de Minuit, 1962..

carnavalesco iniciado por John Searle contra Jacques Derrida.²²⁹

Assim, com a informação que a distância temporal me permite, considero que estes conflitos não tinham uma relação de necessidade estrutural com uma divergência de posições, muito menos com uma ruptura irreduzível. Caso contrário, como explicar a intensa produção, apenas oito anos depois do encontro de Royaumont, de traduções e artigos sobre o pensamento de Frege, Dedekind, Cantor, Peano, Russell, Carnap e Wittgenstein, entre 1966-1969, pelos alunos de Louis Althusser e Jacques Lacan no periódico estruturalista francês *Cahiers pour l'analyse*? Ademais, desde os anos oitenta se desenhou na França, uma mudança de atitude em relação às culturas intelectuais anglo-saxã e germânica, em geral, em estreita relação com o trabalho preliminar feito nos *Cahiers* nos anos 1960.²³⁰ Duas décadas de reorientação a partir do trabalho de alguns professores resultaram na presença renovada da filosofia analítica na salas de aula e nas estantes das livrarias, e não só da filosofia analítica, mas de suas ferramentas de base, a saber, a lógica proposicional, a lógica matemática e a teoria geral da argumentação associadas ao estudo de linguagens formais; e também de suas mudanças de orientação, isto é, a naturalização da epistemologia, as guinadas cognitivista e pragmática; sem esquecer a releitura da história da filosofia analítica, e não somente do Círculo de Viena, mas também da constituição de uma filosofia austríaca.

Contudo, como assinalou o atual catedrático da filosofia da linguagem e do conhecimento no Collège de France, Jacques Bouveresse, um dos mestres por trás desses acontecimentos, apenas com muita dificuldade

²²⁹ SEARLE, J. "The World Turned Upside Down," *New York Review of Books*, 30:16 (27 October 1983), 74-79.

²³⁰ HALLWARD P. and K. PENDEN (Ed.) *Concept and Form*. 2 vol. New York: Verso, 2012.

encontraremos citações de nomes franceses nas referências bibliográficas das mais recentes publicações da filosofia analítica *em inglês*. Proponho contemplar este assunto agora sob a forma de uma análise da interação entre algumas posições da filosofia analítica francesa e a histórica filosofia continental, e sobretudo o estruturalismo, em termos de *interferência de informação*, e analisar algumas das maneiras como isso está sendo resolvido.

Antes, que me seja permitido evocar novamente o nome de Norbert Wiener e sua definição de *quantidade de informação*, no livro *Cybernetics*²³¹. Wiener se interessou particularmente pela probabilidade de a velocidade de transmissão de informação alcançar o infinito. Quando aparece interferência de tipo “barulho” (*noise*), esta velocidade não ultrapassa sua capacidade *finita* de transmissão. Perguntar-se-ia: em que medida a probabilidade da velocidade de informação alcança o infinito dependente de uma refutação da conceitualização da informação segundo os padrões da metafísica tradicional, ou seja, segundo a categoria platônica do Um? Além disso, a informação sendo uma quantidade numérica distribuída no tempo, deve integrar uma decisão vinculada à sua transmissão, mesmo que esta decisão advenha de fonte anônima. Portanto, o caráter desta informação nos parece ser isomórfico a duas decisões teóricas na filosofia contemporânea, ou seja:

- 1ª uma teoria pós-metafísica do sujeito, e
- 2ª uma conceitualização da informação segundo a noção de “multiplicidade sem Um”.

Cabe lembrar que foi Leibniz quem rebateu o Um acerca do infinito a fim de preservar o lugar indubitável de

²³¹ WEINER, N. *Cybernetics*. Op. Cit., p. 60-64.

Deus na organização matemática do universo: “Assim, só Deus é a Unidade Primitiva ou a substância simples originária da qual todas as Mônadas criadas ou derivativas são produções [...].”²³² Contudo, com seu projeto de *mathesis universalis* e a construção do cálculo dos infinitesimais, Leibniz também situou o infinito múltiplo na natureza, como infinito atual, mesmo que a sua forma fosse “confusa.”²³³ Conforme a análise desenvolvida no tópico 1.3 deste livro, foi este infinito que Hegel não vislumbrou e que os trabalhos de Gilles Deleuze e Alain Badiou formalizaram em modelos ontológicos distintos e opostos. Mas antes de justapor Badiou e Deleuze na questão do infinito, e uma vez que se considera as inovações deles como superando a versão francesa da filosofia analítica e sua inscrição no “*linguistic turn*”, examinar-se-á de mais perto a situação francesa e algumas das pretensas descobertas da filosofia analítica.

I

Deve-se se ater ao fato de que a filosofia analítica tal como é praticada na França parece ser o filho infeliz do programa internacional. Exemplar dessa transversalidade internacional “barulhenta” é uma descrição de James Conant da maneira como os franceses supostamente fazem filosofia analítica. “O que me surpreende é a que ponto a filosofia analítica francesa é *francesa*, justamente no seu caráter polêmico e arrogante. [...] Ela se imagina a alma mesma da filosofia, o objetivo da batalha.”²³⁴ Com este tipo de

²³²²³² LEIBNIZ, G. *Princípios de filosofia, ou Monadologia*, tradução de Luís Martins, Lisboa Edição da Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1980. : § 47.

²³³ LEIBNIZ, G. *Monadologia*. Op. Cit.: § 60.

²³⁴ CONANT *apud* LAUGIER, S. « Quel avenir pour la philosophie analytique en France ? », *Revue Cités*, 5, 2001, p. 154.

interpretação cultural guiando os já céticos leitores anglo-americanos, não é de se surpreender com o barulho que isso vem interferindo na mensagem. Para aprofundar Conant, sem deixar de contradizê-lo, quero citar dois recentes textos para entrever as problematizações e algumas abordagens da filosofia analítica *à la française*.

Em 2001, a Editora Gallimard, em parceria com o Centre Georges Pompidou, publicou a coletânea *Quelle philosophie pour le XXIe siècle ? L'Organon du nouveau siècle*. Mesmo que os editores sejam Daniel Soutif e Eric Vigne, percebe-se na organização do volume a marca inconfundível de Jacques Bouveresse.²³⁵ Com uma lista de convidados indo de S. Cavell a J. Searle, e D. Davidson, também incluindo G-G Granger e V. Descombes, entre outros, a abordagem da problemática analítica é tipicamente francesa, tratando-se de características da tradição racionalista francesa da epistemologia. Esta tradição, aliás, também permanece pouco reconhecida fora da França.

A contribuição de Bouveresse no capítulo sobre a quantidade oferece um percurso na história das ideias da derivação da noção de qualidade a partir da quantidade, inferindo dois fenômenos pertinentes. Primeiro, a qualidade não pode ser incontestavelmente separada da quantidade, e também não serve para legitimar, além da dúvida, um pensamento que se considera em oposição às filosofias “da quantidade”, supostamente por causa da tendência “reduzitiva” destas últimas. Concordando com Carnap, Bouveresse afirma que “é um erro crer que a linguagem qualitativa nos aproxima mais do conteúdo qualitativo propriamente dito do que pode fazê-lo a linguagem quantitativa.”²³⁶ Segundo, Bouveresse se volta contra a

²³⁵ BOUVERESSE, J., « La Quantité », SOUTIF Daniel et Eric Vigne (org.), *Quelle philosophie pour le XXIe siècle ? L'Organon du nouveau siècle*, Paris, Éd. Folio/essais/Centre Georges Pompidou, 2001.

²³⁶ BOUVERESSE, J. « La quantité », art. cit., p. 75.

autorrepresentação dos defensores da qualidade, para os quais ela é o termo dominado no conflito que hoje tem lugar em certas filosofias contra a quantidade e a quantificação. O paradoxo é que, segundo os termos em que a qualidade se dá, ela permanece indefinível em termos extensionais. Isto não contribui para resolver a sua situação de vítima, na qual as posições apostando na qualidade têm a tendência de se representar, e até “[o elemento dominado] pode estar protegido por seu caráter inconcebível e indefinível, e o pode finalmente *somente* por este caráter.”²³⁷ Em conclusão, e em um gesto típico de Bouveresse, uma oposição atribuída à tradição pós-fenomenológica é desmontada e diminuída, por conter uma sobredeterminação que transforma um debate conceitual em um confronto de valores.

Além da erudição e do cuidado conceitual, a contribuição de Bouveresse indica de maneira indireta como a filosofia analítica poderia integrar a noção de multiplicidade, caso esta noção conseguisse ultrapassar o ceticismo metodológico que a considera como essencialmente finita e numerável. É perceptível nas análises de Bouveresse a ideia que qualquer afirmação dando lugar a uma edificação sistemática de conceitos, cuja contextualização proposicional não está explicitamente exposta, leva a um desprezo crítico. No seu discurso inaugural no Collège de France, ele ressaltou que não são as categorias em si que fazem da filosofia uma atividade regularmente confusa, mas “a questão de saber o que há de especificamente filosófico em uma verdade ou em um conhecimento que insistimos em chamar assim, a não ser que seja simplesmente por comodidade, hábito ou tradição.”²³⁸ No caso do tratamento correto do infinito, ou seja, do infinito desabsolutizado e por conseguinte

²³⁷ BOUVERESSE, J. *Ibid.*, p. 104.

²³⁸ BOUVERESSE, J. *La Demande philosophique. Leçon inaugurale au Collège de France*. Paris : Des combats, 1996, p. 29.

numerável ou transfinito, como permitido pela noção de multiplicidade ou conjunto, isto é, de *manifold*, estamos diante de um caso claro da verdade conjecturada como uma dimensão *formalmente* filosófica. O formalismo, como nós veremos e temos defendido nos capítulos anteriores, é essencial aqui.

Contudo, Bouveresse se coloca à beira de uma classificação fácil. É um cético racional, sem compromisso, senão com o mesmo ceticismo racional de Wittgenstein, cujos argumentos e pensamentos Bouveresse, como Granger, foi um dos primeiros a introduzir na França. Comentador da obra inteira, Bouveresse se situa na verdade em um limite onde a regra comprova suas exceções, em que se impede o ato de pensar de ser levado a uma substancialização como *o* pensamento, *o* sujeito, ou até mesmo *a* mente. Pensar é um ato e ele se move com argumentos. Bouveresse aplica como metodologia, ou em um controle metodológico, o que Wittgenstein criticou como limitação na abordagem do pensar a partir de regras, ou seja, que as regras só podem se reivindicar do universal através de explícita referência à convenção, mas não por causa do aperfeiçoamento analítico da proposição à qual pertence. Pelo contrário, *faz-se apesar* da dissolução da diferença entre proposições analíticas e sintéticas. Nesta medida, como em tantas outras, Bouveresse, que intitulou o artigo que o apresentou ao público anglo-saxão, “*Why I am so very unFrench*”, é um dos pensadores mais franceses que existe. E seu ceticismo metodológico se revela um ceticismo histórico surgindo por dentro da filosofia francesa e todas suas dúvidas estruturais sobre a capacidade de fornecer contribuições à pesquisa que não sejam de caráter metafísico. Talvez por isso, o infeliz escândalo midiático de Sokal e Bricmont se tornou uma questão de princípio para ele, muito mais do que uma obsessão. Bouveresse parece convencido de que Sokal e Bricmont demonstraram esta incapacidade fundamental do pensamento francês diante da exigência da

Ciência para que ele integre seu modelo de elaboração teórica e experimental.

Mas, uma tal posição de recusa diante da quantificação não deixa de se desmentir a cada canto. Primeiro, a resposta de epistemólogos franceses em *Impostures scientifiques*, deixaram Sokal e Bricmont mudos. Segundo, a própria tradição da qual emerge Bouveresse, a da epistemologia, é uma das áreas mais inovadoras em qualquer país e tradição filosófica no mundo, mas não é ressaltado pelos críticos satíricos Sokal e Bricmont.

O segundo texto é também de 2001, quando o periódico *Cités* apresentou um debate entre alguns representantes recentes da filosofia analítica.²³⁹ Desta vez a discussão se concentrou mais sobre uma posição programática e até ideológica para saber “qual futuro para a filosofia analítica”, especificamente na França. Todos concordaram que havia uma resistência à filosofia analítica. Por exemplo, Pascal Engel repete o litígio recorrente contra as diversas expressões da filosofia francesa. Por um lado, os franceses, segundo ele, não controlam de maneira adequada a argumentação. O que se encontra na França, são ou sistemas de afirmação fora do verificável (sem falar do falsificável), ou metodologias de dialética negativa, cujo objetivo é a paralização de um devir científico da atividade filosófica.²⁴⁰ Por outro lado, ressalta Engel, a filosofia francesa é repleta de um uso descontrolado, excessivo, de metáforas. O estatuto da metáfora na conceitualização filosófica se opõe diretamente ao empirismo lógico, entretanto, é um alvo de grande disputa, quando não um campo de produção profícua, alimentando até certos filósofos analíticos anglófonos mais abertos à fenomenologia, tais como Daniel Dennett ou Mark Johnson.

²³⁹ CITÉ, 2001.

²⁴⁰ ENGEL, Pascal, “L’avenir de la philosophie analytique dure longtemps, », *Revue Cités*, 5, 2001, p. 144.

Contudo, até mesmo Sandra Laugier, autora de um livro sobre Quine e principal tradutora de Stanley Cavell, argumenta a favor de uma visão *pluralista* da filosofia analítica. Parte da constatação de que “a filosofia analítica *à la française* tem tido uma tendência de recusar a diversidade que faz a riqueza de seu modelo americano.”²⁴¹ Com efeito, mal dá para imaginar como autores do tipo de Stanley Cavell, Richard Rorty ou Martha Nussbaum, todos considerados como pertencendo à tradição analítica, estariam classificados se tivessem nascidos na França!

Por isso, sustento que é determinante que o trabalho sobre a formalização da linguagem, do conceito e da percepção tenha avançado na França muito mais no âmbito da epistemologia, quando não na fenomenologia (como veremos no trabalho de Jean Petitot) e do projeto da sua naturalização, do que na própria filosofia analítica. Pois uma das grandes realizações daquela corrente do racionalismo francês consiste em considerar simultaneamente duas disposições metodológicas necessárias para diferenciar e, assim, entender (1) o caráter subjetivo-relativo da aparência e (2) o caráter físico e causal do aparecer morfológico.

Nesta medida, Jean Petitot é um dos filósofos mais interessados pelo conceito de informação. O seu objetivo é submeter teorias fenomenológicas a modelizações cognitivas para fins tanto experimentais quanto simulacionais, delimitando, assim, o terreno em que a noção de multiplicidade agirá. Do ponto de vista da sua conjectura, a multiplicidade deveria ser pensada, por um lado, para além da separação entre quantidade e qualidade. Por outro lado, a multiplicidade apresenta a possibilidade de modelizar as “entidades morfológicas vagas”, isto é, entidades qualitativas e macroscópicas, pelas quais o sentido se inscreve em um mundo. Petitot não considera sua missão reverter Platão,

²⁴¹ LAUGIER, Sandra, « Quel avenir pour la philosophie analytique en France ? », art. cit., p.153.

mas esta consequência deve ressoar como sendo aquilo a que a morfologia se remete enquanto programa. Pois ele se instala logo no moderno (ou se quiser, no pós-moderno, no sentido pós-hilbertiano). Sua intervenção não se inicia nem por Nietzsche nem por Marx, mas a partir da geometria topológica e a cibernética, e pela fenomenologia. Além disso, estabeleceu nitidamente o campo no qual a multiplicidade surgiu como conceito organizador no último Husserl.

Um dos temas mais conhecidos do seu trabalho é o projeto de “naturalizar a fenomenologia.” Pettitot argumenta que o *aparecer* não se identifica com a *aparência*, mesmo que Husserl tenha considerado as aparências como respostas psicológicas aos estímulos físicos. *Contra* Husserl, Pettitot ressalta duas falhas fundamentais na fenomenologia transcendental, cuja solução orienta a investigação para as entidades morfológicas (estruturação qualitativa e macroscópica) no mundo. Primeiro, o argumento de Husserl de que a geometria conseguiu se desenvolver conforme o padrão euclidiano por causa da recusa a incluir as formas sensíveis e os dados mutantes do “fluxo heraclítico”. Segundo, a disjunção concebida por Husserl entre a manifestação e a física levou à substituição de uma substrução teórica ao mundo pré-científico dado na intuição, o que provocou uma separação da “legalidade concreta universal” da natureza. Assim, em vez de retornar, a partir da relação da aparência às essências, Pettitot se localiza no domínio antecipatório e prescritivo do aparecer, dimensão semelhante aos dos julgamentos sintéticos *a priori*, mas que em Kant não conseguiram ultrapassar a tese de modulação e de encapsulamento dos objetos. “De fato, pode-se considerar que os conceitos morfológicos constituem um terceiro termo entre os conceitos filosóficos e os conceitos geométricos e que a maneira de ligar uns aos outros constitui

uma opção filosófica decisiva.”²⁴² Pettitot considera as formas vagas do mundo pré-científico que Husserl concebia dadas como conteúdo da “intuição”, acessíveis tanto como descrição conceitual quanto como modelização sobre bases fisicalistas da sua emergência autogeradora.

Desta forma, Pettitot contesta a ideia de que os julgamentos sintéticos são uma propriedade inerente a certos enunciados, para enfatizar que são uma estratégia de constituição de objetividade. Assim, ressalta ele, “é tão vão se perguntar se um julgamento é em si analítico ou sintético *a priori* quanto se perguntar se um procedimento é em si um método encapsulado ou uma *mensagem geral*.”²⁴³ Pertinente para nossa discussão, o aparecer, isto é, a constituição da objetividade, poderia ser modelizado em termos de informação, mas a dimensão da multiplicidade irreduzível à unidade é omitida de forma surpreendente, como se fosse por temer a metafísica.

Portanto, a indeterminabilidade entre método e mensagem apresenta a possibilidade de complexificar nosso entendimento da noção de informação, mesmo que o objetivo de Pettitot não pareça ser uma posição sobre a matemática em relação à física – para a qual aponta o destino da questão da multiplicidade sem unidade. Ele busca demonstrar que Husserl antecipou como lhe fora possível, e com a matemática do seu tempo, a determinação dos conceitos morfológicos fora de uma matematização, pelo menos de forma provisória e redutível. O ponto relevante para nossa discussão é o fato de que Pettitot faz um prognóstico da possibilidade de *modelizar* as essências morfológicas vagas, fazendo-as retornar, assim, ao âmbito da matematização. As essências morfológicas são preservadas

²⁴² PETTITOT, J. « [Phénoménologie computationnelle et objectivité Morphologique](#),” In *La connaissance philosophique. Essais sur l'œuvre de Gilles-Gaston Granger*, (J. Proust, E. Schwartz eds.), Paris, PUF, 1994, p. 218.

²⁴³ PETTITOT, Ibid., p. 232.

de ser reduzidas a um estatuto de “multiplicidades definidas” axiomáticamente.²⁴⁴ No final, na perspectiva de uma naturalização da fenomenologia, “os vividos (*vécus*) são estados e processos computacionais cuja parte ‘projetável’ é reflexivamente acessível.”²⁴⁵ O problema da consciência se transforma, nesta ótica, em computações mentais que se “projetam” sobre o mundo, e que contribuem para o fenômeno do aparecer concebido através dos conceitos de “dádiva”, “presença” e “manifestação”. A modelização permite formular hipóteses ativas deste movimento morfogenético.

Contudo, um dos modos que Pettitot omite é o próprio modo pelo qual projetamos a noção de multiplicidade e, por conseguinte, ele deixa de tratar da torção que existe em uma leitura ontológica do conceito de “elemento”. Pois, na sua concepção estamos claramente na dimensão hermenêutica, isto é, *representativa*, do sentido. Só que a noção de múltiplo pode também ser entendida como um elemento de um conjunto *contado por um*, mas transversal à multiplicidade em sua essência, e *irreduzível* à presença, se presença significa autoevidência. Pettitot disfarça o que aponta para a linha de passagem entre os dois domínios de fenômenos quantificáveis e as morfologias vagas, ou seja, o domínio *ontológico*. A implicação para a teoria da informação é patente: uma modelização desta passagem em termos de comunicação ou de transferência de mensagem de sentido pressupõe uma antecedência do sentido sobre a verdade, que se traduz em termos ontológicos pela redução da multiplicidade ao sentido, isto é, a uma forma *una* da contagem enquanto o Ser fenomenológico *não se deixa* contar, pois não é objeto.

A própria noção de morfologia vaga parece atestar este pressuposto do sentido sobre a verdade, dependendo,

²⁴⁴ PETTITOT, J. *Ibid.*, p. 241.

²⁴⁵ PETTITOT, J. *Ibid.*, p. 233.

na sua estruturação enquanto múltiplo, da transversalidade da multiplicidade em si. Apesar desta última especulação crítica, a fenomenologia naturalizada de Jean Petitot leva a sério a morfologia vaga e sua capacidade de ser matematizada como multiplicidade flutuante, ainda que finita, enquanto a ausência da noção de multiplicidade na filosofia analítica francesa corre o risco de transformá-la um mero embaraço das etapas metodológicas de argumentação. Ou seja, a lógica proposicional que organiza o raciocínio da filosofia analítica só precisa da existência mínima da teoria dos conjuntos na qual a multiplicidade é a entidade dinâmica principal.

II

Abordar-se-á agora um dos principais pontos de divergência entre as metodologias na França e no mundo anglo-americano no que tange à filosofia analítica. Trata-se da noção de sujeito. Na perspectiva anglo-saxã, desde Descartes o sujeito já apresentou sua forma possível com todas as suas limitações. E isso porque o autor das *Meditações metafísicas* formulou uma metafísica dualista, de duas substâncias, separando a mente e o corpo de forma a dar um sentimento autônomo e poderoso ao primeiro, a *res cogitans*, dualismo este que, desde então, segundo seus detratores, tem levado nossa civilização a todos os erros de conceitualização da pessoa, da relação a seu corpo e a seus sentimentos, e com a coletividade ou a população.

Quando o estudo da linguagem se tornou o limiar do progresso na filosofia, e que os primeiros trabalhos de Frege, Russell e Wittgenstein migraram da lógica matemática para se aplicarem às faculdades cognitivas, o sujeito em sua forma pós-kantiana e fenomenológica logo se tornou o principal alvo das críticas do empirismo lógico e da filosofia analítica. Por isso, a concepção do sujeito avançada por Husserl, mesmo encontrando vários pontos de semelhança com o

pós-kantismo, e ainda mais com o cartesianismo, nunca deixou de se identificar como uma consciência *noemática-noética* atravessada por um movimento inato, a intencionalidade; apesar do trabalho feito por Husserl para complicar a noção de intencionalidade como fenômeno de síntese passiva, chegando a abri-la à noção do *Lebenswelt* (mundo da vida) na *Krisis*. Entretanto, a intencionalidade como ato determinante dos objetos reais ainda é o principal modo mediante o qual a filosofia analítica representa a noção do sujeito. Por outro lado, pode-se perguntar, justamente, qual a utilidade de uma noção de sujeito sem consciência?

Na verdade, foi exatamente com esta objeção que a intencionalidade se tornou o alvo de críticas internas também da filosofia francesa, e particularmente da filosofia estruturalista. A famosa constatação de que a filosofia francesa, *grosso modo*, não se interessa pelas tradições não francesas, torna-se então fraca, ou até inaplicável, quando consideramos a crítica do sujeito elaborada de maneira independente daquela que a filosofia analítica avançou.

Os tópicos da crítica do sujeito pela filosofia analítica, se é que uma tal síntese existe realmente, são os seguintes:

FA1) A tese de Frege: o pensamento é condicionado pela linguagem, denominada o princípio fregeano do contexto holístico da significação. Essa tese acompanha o princípio fundamental de Frege segundo o qual a realidade é postulada como transcendente, ou autônoma, não só em relação à mente, mas também à linguagem.²⁴⁶

FA2) A tese de Wittgenstein: a linguagem natural, ou seja, a linguagem do sujeito, tem uma infraestrutura lógica

²⁴⁶ FREGE, G. *Les fondements de l'arithmétique*, trad. par C. Imbert, Paris, Le Seuil/L'ordre philosophique, 1969.

“travestida” pela proliferação metafórica e não proposicional dos idiomas naturais.²⁴⁷

FA3) A tese de Quine: a referencialidade em uma linguagem-objeto é inescrutável, e permanece fora do alcance de um sujeito que não tem o poder inato de atribuir o conceito de identidade à sua percepção da realidade. A implicação aqui é que uma linguagem-objeto designando cada coisa com uma só palavra, tem simultaneamente que dispor de uma capacidade teórica total de atribuição de sentido baseada no conceito de identidade, sem a qual não se pode verificar a exatidão da atribuição do sentido. Em outras palavras, a linguagem natural é estruturada como uma teoria científica, ou seja, uma “ontologia”, de tipo recursivo entre a possibilidade de referência e a existência da noção de identidade.²⁴⁸

FA4) A filosofia tem que se limitar a tratar da lógica semântica, onde a análise do sentido é entendida como calibrando a captura da referência pela linguagem, evitando, assim, a atribuição de existência a entidades inteligíveis de tipo “sujeito” para se concentrar sobre às proposições exprimindo o sentido da referência.²⁴⁹

FA5) Os progressos na cibernética e na informática, comprovam que a semântica que se induz da sintaxe, determinada em conjunto com a lógica matemática, é adequada para entender a mente como funcionando em termos de máquinas lógicas, ou seja em termos de *res extensa*,

²⁴⁷ WITTGENSTEIN, L. *Tractatus*. Op. Cit. 4.002.

²⁴⁸ QUINE, W.O.V., *From Stimulus to Science*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1995, p. 80-83.

²⁴⁹ BENOIST, J. *Les Limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Éd. Vrin, 2005.

contradizendo portanto a conceitualização de Descartes.²⁵⁰

A questão a ser resolvida se concentra sobre as modalidades de decidir, modalidades estas que não podem ser reduzidas a uma determinação psicológico-formal, como a intencionalidade, mesmo que, mais recentemente, John Searle tenha reintroduzido a intencionalidade sob uma forma biologizada, argumentando contra a primazia da linguagem em sua determinação.²⁵¹

Os tópicos da crítica do sujeito pelos estruturalistas (entendido aqui tanto em sua manifestação nos anos 1950 e 1960, quanto em suas novas expressões, tal como foram expostas no número da *Revue de Métaphysique et de morale* de janeiro de 2005, sob a inspiração de Etienne Balibar e Jocelyn Benoist), novamente na medida em que tal síntese existe realmente, é do seguinte tipo:

FF1) O sujeito não é o conteúdo da proposição “eu penso”, mas o seu lugar na proposição, o que caracteriza a sua inconsciência em um modo lógico-formal e o seu caráter transformacional enquanto objeto. (LACAN, 1971, 219-244)

FF2) O sujeito é um conjunto de modelos resultando de um processo histórico-cultural, ou seja, é constituído pela diferença entre significante e significado para assumir seu ser como conceito-signo.²⁵²

FF3) A linguagem do sujeito é constitutiva do sujeito mesmo, salvo para os axiomas da teoria dos conjuntos que

²⁵⁰ SIMON, Herbert, *The Sciences of the Artificial*, Cambridge, MASS., MIT Press, 1969.

²⁵¹ SEARLE, J. *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*. New York, Perseus, 1998.

²⁵² FOUCAULT, M. “Soberania e disciplina”, in *Microfísica do poder*, org. e trad. R. Machado, Rio de Janeiro, Éd. Graal, 1979, 183.

condicionam a possibilidade da atuação desta linguagem, sendo esta teoria a ontologia, ciência do ser enquanto ser.²⁵³

FF4) O sujeito ocupa um lugar imanente à linguagem, o que determina a repartição dos valores em uma época histórica distinta que se forma como “ideologia”.

FF5) O sujeito é o produto de um determinismo probabilístico, chamado “habitus”, que se compõe não tanto dos conteúdos das tradições quanto da maneira de fazer, do “*savoir-faire*”.²⁵⁴

FF6) O sujeito não é constitutivo do seu campo referencial, mas dá-se com este como efeito ou índice de uma pré-estrutura ontológica, de uma objetividade subjacente, onde se organiza de modo autorreferencial as determinações existenciais do ente (Husserl, Heidegger, Levinas).

A conclusão dos dois ramos de pensamento é que o “sujeito” enquanto entendimento transparente de si, transcendental e/ou transcendente, não existe além da gramática, ou além de um efeito de significantes. A pretensa unidade do sujeito, no melhor dos casos, é o produto de várias correntes subjacentes em que permanece uma divisão interna mais freudiana do que muitos admitem.

Todavia, no caso francês especificamente – mas poderíamos argumentar que até mesmo na filosofia analítica – o sujeito retornou como entidade conceitual específica, mas com a condição de ser pensado apenas como quase-entidade. Esta nova teoria do sujeito, desde os anos 1980, é subtraída à totalização, e verifica-se um produto de fenômenos quase causais não lineares, ou seja, produto de

²⁵³ BADIOU, A. *L'Être et l'événement*. Op. cit.

²⁵⁴ BOURDIEU, P. *Raisons pratiques*, Paris, Éd. Points-Essais, 1994 : p. 154-156.

um processo morfogênético do aparecer distinto da aparência, mas imanente a ela, e acessível somente de forma recursiva a partir da aparência. O que caracteriza este retorno é uma figura do sujeito integralmente diferente do “objeto” que foi criticado sob o mesmo nome, um sujeito da linguagem e da mensagem, *desobjetivado*.

Mesmo assim, a filosofia analítica na França não cansa de se mostrar *hipercrítica* da tradição estruturalista. De maneira intrigante, ela tem produzido em termos de lógica ou de linguagens formais pouca coisa de valor, senão uma fusão com as tradições da psicologia cognitivista já em andamento autônomo. A voz doutrinária, contudo, está muito ativa. O lado infeliz da questão é um ceticismo a respeito de um conteúdo psicanalítico ou ontológico aprofundado, e uma preocupação em não aplicar uma transdisciplinaridade por temer o transbordamento da sua bela unidade rigorosa.

III

O paradigma do pluralismo, na direção do qual Sandra Laugier chamou a filosofia analítica no periódico *Cités*, serve bem para descrever a transformação inevitável da filosofia analítica a partir do momento em que esta migra para fora do estreito campo da análise da linguagem. David Lewis tem fornecido o modelo deste pluralismo com a famosa categoria de “mundos possíveis”, mas na França, são os franceses Gilles Deleuze e Alain Badiou que conseguiram, ao meu ver, criar modelos altamente atraentes por serem plurais, ou seja, transdisciplinares, não só em suas metodologias respectivas, mas na organização de seus conceitos fundamentais. Tal organização necessita de uma extensão política e até ontológica abertamente reivindicada pelos dois pensadores. Lembrando, mais uma vez, que falamos de ontologia no sentido de uma ciência do ser enquanto ser, e, assim, distinta da “ontologia” como filosofia

analítica a entende e que seria mais adequadamente denominada ciência do ente enquanto ente. Trata-se, não tanto de uma extensão política dos modelos e das interpretações epistemológicas, mas da designação da política como um dos lugares de produção de verdades, tanto quanto a ciência o é.

Para ser mais exato, o termo “pluralismo” não se encontra nem no trabalho de Deleuze nem no de Badiou de maneira afirmativa. Pois, em vez do plural, trata-se de perspectiva de *múltiplo* e de *multiplicidade* em Deleuze, e *múltiplo puro* ou *multiplicidade* sem subsunção no Um, ou sendo um “múltiplo sem Um” em Badiou. O conceito de multiplicidade é de uso comum pelo menos em princípio. Porque, como veremos, Badiou erguerá uma enorme máquina crítica justamente contra Deleuze – que, no momento da publicação da primeira crítica fundamental de Badiou em 1997, era reconhecido como o filósofo do múltiplo sem rival. Estas duas filosofias representam exemplos de como as problemáticas da filosofia analítica foram integradas na filosofia “à la française” sem, entretanto, adotar seu estilo nem tampouco seu reducionismo.

A multiplicidade em Deleuze vem ocupar a posição dos idênticos na metafísica clássica. Ela remete a si mesma, mas se atualiza enquanto evento em um mundo infinito, ao menor *aleph* para ser mais preciso, ou seja, do mundo infinito-um,

Alef-0: o que equivale à potência ou “tamanho”, ou à cardinalidade dos números naturais.

A disputa trata de saber se Deleuze fundamenta sua pretensão segundo à qual sua concepção do infinito estende-se até *Alef-1*, o tamanho do contínuo, isto é, dos números reais, sem falar do *Alef-alpha* dos infinitos. A multiplicidade de Deleuze, na verdade, para se proteger de uma subsunção retroativa pelo Um, é sempre dupla. Assim, em uma filosofia da natureza efetiva, Deleuze considera que os múltiplos na natureza são de dois tipos, fechados e abertos. As

identidades deles, porém, só se dão através das relações nas quais eles têm uma finalidade para interagir. O sujeito, assim, depende do caráter da potência tipológica desta interação. Ele é o efeito de um surgimento em planos múltiplos dos processos auto-organizados do fluxo vital, isto é, de acontecimentos/eventos. O evento, por Deleuze, é uma singularidade dinâmica constitutiva de graus de subjetividade, menos por causalidade do que por emergência imanente. Na verdade, Deleuze faz uma leitura da topologia em estilo nietzscheano assumido. Pois uma topologia sobre um conjunto X é um sistema de subconjuntos de X , ditos “abertos”, tal que

- (i) a reunião de conjuntos abertos é um aberto (e o conjunto vazio e X mesmo são dois abertos);
- (ii) a interseção de um número finito de conjuntos abertos é um aberto. Um subconjunto V de X é dito *fechado* se seu complemento, isto é, o conjunto de elementos de X não pertencendo à V , é um aberto.

Deleuze iria considerar que os valores designam um grau organizado mínimo destes processos auto-organizados do fluxo vital, que, eles, são atravessados por um desequilíbrio, uma tensão fundamental. Sustenta assim uma dominação por um tipo de múltiplos, os “abertos”, como pré-condição de uma ideia do sujeito pós-cartesiano, ou o que ele chamará, com Alfred North Whitehead, de “superjeito/superjato” (*superjet*). É uma tal dominação, decorrendo da definição de um aberto na topologia, que permite a gênese de uma organização do fluxo vital como surto criativo do novo²⁵⁵.

²⁵⁵ DELEUZE, G. *Le Plá. Leibniz et la baroque*. Paris, Éd. de Minuit, 1988, p. 106.

É por isso que “o” sujeito em Deleuze não existe. Ou, para citar um modelo tipicamente deleuziano, ele é um composto de camadas folheadas segundo três variações principais: um nível básico de pura possibilidade, um outro de potência para entrar em relações com outros eventos, e finalmente a sua atualização mesma, ou seja, onde *passa a natureza*. Na visão dos mundos possíveis, não é só um fator das relações comunicativas por meio das suas lógicas que prima entre os mundos, como em Leibniz. Na concepção de Deleuze, “o melhor dos mundos não é aquele que reproduz o eterno, mas aquele onde se produz o novo, aquele que tem uma capacidade de novidade, de criatividade [...]”²⁵⁶

Assim, o pluralismo em Deleuze é raramente normativo, mas (para usar uma noção da qual se abusa hoje em dia) sempre *criativa*. É a razão pela qual Deleuze considera ser a multiplicidade que se apresenta como o fundo sem forma correspondendo ao que o pluralismo designa apenas como metodologia. O múltiplo-evento está imerso na sua própria possibilidade formal. Em outras palavras, a filosofia de Deleuze é uma busca dos termos coerentes da afirmação de que a novidade é uma necessidade natural, porque temporal, e que se apresenta em uma primeira instância como singularidade pré-individual. O interesse de uma tal filosofia é não permitir que uma cisão entre natureza e cultura encubra esta necessidade do evento como uma necessidade na qual a única possibilidade, a única liberdade, torna-se finalmente acerca da comunicação de opiniões, ou no melhor das hipóteses, a convergência argumentativa acerca de normas e critérios determinados como eticamente favoráveis. Através de dois tipos irredutíveis de múltiplos em tensão, senão em conflito, a filosofia de Deleuze é a atualização do *agôn* grego, da luta discursiva. Se fosse possível encontrar uma noção de informação nesta filosofia, seria

²⁵⁶ DELEUZE, *Ibid.*, p. 107-108.

através de uma modelização da multiplicidade que isso deveria ser feito.

Aliás, foi com esta ambição que Deleuze e Guattari publicaram o modelo de *rizoma* em 1976.²⁵⁷ Para fazer isso, Deleuze estava convencido de que não só a multiplicidade como quantidade era idêntica a si, mesmo que diferenciada em sua qualificação. Mais ainda, a multiplicidade não é localizável fora de uma relação com uma outra multiplicidade. Dada a pressuposição de que a luta é de natureza necessária, ele afirmará que tal relação está sempre em desequilíbrio – o que explicaria também de maneira consistente a movimentação pré-subjetiva de uma multiplicidade para encontrar uma outra em termos de um diferencial físico entre potências.

O modelo do rizoma remete à uma aplicação orgânica do modelo cibernético de rede, que serviu a todos os projetos de naturalização da epistemologia desde o famoso chamado de Quine em 1967. O rizoma constitui talvez a tentativa mais completa feita por Deleuze e Guattari para afirmar uma disposição imanente à natureza capaz de dar substância ao pensamento social. É uma filosofia de figuras que sempre reivindicou tal identidade. Deleuze e Guattari descartaram a guinada linguística e a filosofia analítica oriunda de Frege e de Wittgenstein para se interessarem pela psicologia materialista e naturalista de Peirce, James e Whitehead. Com a noção do rizoma eles aplicaram diretamente a teoria de inteligência artificial chamada “funcionalismo” que Hilary Putnam introduziu nos anos 1960, e chamado por eles de “construtivismo”. Segundo este, o corpo-cérebro tem uma dimensão maquinal, enquanto a mente é um fenômeno emergente deste maquinismo natural que se projeta como análogo ao software de nossas máquinas de computação.

²⁵⁷ DELEUZE, G. et GUATTARI, F. *Rizome. Introduction*, Paris, Éd. de Minuit, 1976.

Além disso, o rizoma embasa-se diretamente na modelização feita por Jean Pettitot, trabalhando nas ciências cognitivas a noção de “rede”, e tendo como ponto de apoio a referência a Putnam.²⁵⁸ Mas se Deleuze e Guattari não se contentaram com o uso da noção de rede, isso foi motivado pelo fato de serem filósofos com um projeto simultaneamente construtivista e *desconstrutivista*. A dimensão orgânica do rizoma ofereceu a possibilidade de cumprir esse projeto. Por um lado, fica mais perto dos critérios requisitados para se conceber a força criadora da natureza em termos de *phylum* maquínico: “É possível falar de um *phylum* maquínico, ou de uma linhagem tecnológica, a cada vez que se depara com *um conjunto de singularidades, prolongáveis por operações, que convergem e as fazem convergir para um ou vários traços de expressão assinaláveis*. Se as singularidades ou operações divergem em materiais diferentes ou no mesmo é preciso distinguir dois *phylums* diferentes: por exemplo, [...] para a espada de ferro, proveniente do punhal, e o sabre de aço, proveniente da faca. Cada *phylum* tem suas singularidades e operações, suas qualidades e traços, que determinam a relação do desejo com o elemento técnico (os afetos “do” sabre não são os mesmos que os da espada).”²⁵⁹ Por outro lado, permite uma suspensão da ideia de verdade enquanto valor de verdade, para se concentrar sobre a produção das condições de “importância, de necessidade, ou de interesse”, em que a verdade se torna um valor determinante para a avaliação de acontecimentos, ou até mesmo para medi-los.²⁶⁰ Neste sentido, o *phylum* maquínico deve ser entendido como “a materialidade, natural ou artificial, e os dois ao mesmo tempo, a matéria em movimento, em fluxo, em

²⁵⁸ DELEUZE, G. e GUATTARI, F., *Ibid.* p. 49-52.

²⁵⁹ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mille Plateaux: Capitalisme et schizophrénie II*, Paris : Editions de Minuit, 1990, p. 87-88. [Tradução brasileira, 1997].

²⁶⁰ DELEUZE, G. *Pourparlers*, Paris, Éd. de Minuit, 1990, p. 177.

variação, como portadora de singularidades e traços de expressão. Daí decorrem consequências evidentes: essa matéria-fluxo só pode ser *seguida*.²⁶¹

Contudo, a noção de rede, e suas variações do tipo “rizoma”, hoje em dia, em vez de exprimir um canal de produção do novo, instalou-se como o maior modelo de normalização social imaginado. Como isto aconteceu? Será que tal abdução conceitual a partir da filosofia analítica tem transportado sua dimensão conservadora no sentido político, apontada como característica daquela filosofia apesar da devoção dela para alcançar explicações claras e coerentes da verdade e do sentido? É verdade que Deleuze e Guattari conseguiram definir a multiplicidade de uma maneira bastante rigorosa, como “ $N - 1$ ”, e assim, de maneira rara para eles, levar o conceito a uma conceitualização matemática formal enquanto função recursiva, desta vez no lugar da geometrização que caracteriza a tendência geral da filosofia deleuziana: “multiplicidades lineares, dispostas sobre planos de consistência, sem sujeito nem objeto, e do qual o Um/Uno é sempre subtraído.”²⁶²

Mesmo assim, como modelo de mundo, e de mundos possíveis, o modelo logo encontrou problemas com a determinação da relação em sua função de atribuir a significação às entidades na rede. Na verdade, o problema de ordem lógica já começa com a determinação da classe das relações em uma anterioridade qualitativa na qual há dois tipos de multiplicidades. No primeiro momento, Deleuze e Guattari querem que a relação estabeleça uma neutralidade topológica a respeito do múltiplo, e no segundo, atribuem a cada multiplicidade um valor fixo no sentido nietzscheano, retomada em cada encontro entre múltiplos, tanto na dimensão molecular (ou microscópica) quanto na dimensão molar (ou macroscópica). Como se fosse para precaver o

²⁶¹ DELEUZE e GUATTARI, 1997: p. 91.

²⁶² DELEUZE e GUATTARI. *Rizome*. Op. Cit., p. 61.

retorno do Um no mundo atual, a multiplicidade é sempre Dois, sempre dupla, carregando uma potência diferencial, classificada como fechada do tipo leibniziano e aberta do tipo whiteheadiano. O problema é que para sustentar tal modelo, Deleuze precisa postular a existência de um vasto domínio a-tópico, chamado o *virtual*, espécie de memória transcendental condicionando a emergência de formas e de identidades, mas que tem uma forma de “univocidade”, segundo as próprias palavras de Deleuze, sempre com o *mesmo* sentido, sempre exprimindo o *mesmo* Ser: “um só e mesmo Ser para o impossível, o possível e o real.”²⁶³ Para Deleuze, se o Um, ou o Uno, não existe no mundo atual, ele não deixa de *ser virtual*.

Esta atribuição de valor às multiplicidades sobre um fundo de operadores relacionais, ou pelo menos de um conceito ontológico da “relação”, entra em choque com a afirmação deleuziana da univocidade do Ser. Entre os vários pontos críticos formulados por Badiou contra Deleuze, quero me concentrar sobre este, o entendimento da noção de múltiplo, e sua importância para a teoria do evento e do sujeito (Badiou, 1997, p. 30).

IV

Tudo decorre, na verdade, a partir de uma asserção feita por Deleuze e Guattari contra Badiou. Em uma passagem chave de *Qu'est-ce que la philosophie?*, eles rejeitam a tese fundamental da ontologia de Badiou de acordo com a qual a ontologia é a matemática, entendida como o que a matemática diz sobre ela mesma sobre sua fundamentação. Ora, a teoria dos conjuntos é o domínio da matemática que se ocupa da sua fundamentação de maneira intrínseca. Mas Deleuze e Guattari rejeitam a teoria dos conjuntos como

²⁶³ DELEUZE, G. *Logiques du sens*. Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 211.

pensamento adequado do múltiplo, porque, “das multiplicidades há de ser ter dois tipos desde o começo.” Em outras palavras, “a teoria das multiplicidades [isto é, a teoria dos conjuntos] não suporta a hipótese de uma multiplicidade qualquer (mesmo a matemática quer acabar com a orientação dos conjuntos).”²⁶⁴ Deleuze irá sustentar a ideia que o conjunto é um conceito meramente quantitativo, e assim, investido de um valor, enquanto o múltiplo “aberto” é uma singularidade porque estaria supostamente “livre de partes.”²⁶⁵ Na verdade, a concepção divergente entre Badiou e Deleuze depende muito da ideia da divisibilidade e do elemento, e sobre o que isto implica para a noção de singularidade.

Assim, segundo Deleuze, a teoria dos conjuntos (versão Zermelo-Fraenkel com o axioma de escolha) não daria conta da multiplicidade. Contudo, defender que a teoria dos conjuntos não conhece a ideia de parte é uma leitura primária, para não dizer errada, da diferença entre a possibilidade de fazer partes ou subconjuntos e o fenômeno dado da teoria (isto é, a noção primitiva de conjunto como coleção de objetos bem definidos; uma coleção é aquela à qual pertencem elementos, mesmo sendo eles vazios). A teoria dos conjuntos se baseia no reconhecimento de uma dada propriedade que deve pertencer a um múltiplo-conjunto simbolizado por ϵ . Mas, ela também se constrói sobre uma série de axiomas, um deles:

Axioma do par ou do subconjunto

$$\exists x \forall y (y \in x \equiv y \in a \wedge A(y)),$$

²⁶⁴ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris : Éditions du Minuit, 1991, p. 143-144.

²⁶⁵ BADIOU, 2000.

Isso torna explícito o seguinte: que para todos os conjuntos y , existe um conjunto x no qual os elementos são os subconjuntos ou partes de um conjunto dado. Isto é, se x e y são conjuntos (não necessariamente distintos), então y é o subconjunto de x se e somente se y é elemento de x , e a fórmula $A(y)$ de um conjunto x composto de todos os elementos de a satisfaça $A(y)$.

Este axioma permite a redução de todos os números entendidos como subconjuntos a uma função de conjuntos, com a implicação de que sendo redutíveis a conjuntos, ou seja, a múltiplos, os números não são meramente redutíveis às unidades numéricas, mesmo sendo elas ordinais. Rejeitar a existência de partes, provocaria um passo atrás, pois uma redução do conjunto a unidades irredutíveis, ou seja, uma redução do conjunto-multiplicidade ao número, faria do múltiplo uma função de números, aliás, de números naturais, estes fundamentados na noção de unidade, ou seja, no Um.

No prisma de Badiou, a redução comprovada pela teoria dos conjuntos vai ainda mais longe. Não somente o conjunto se compõe tanto de elementos quanto de partes, mas se o número e vários tipos de números se reduzem à multiplicidades, é porque toda multiplicidade é transversal a si, sendo o múltiplo de um múltiplo e, por conseguinte, somente “contado *como se fosse um* (elemento).” Assim, uma decisão metodológica do tipo Deleuze-Guattari compromete o projeto da filosofia de alcançar a multiplicidade no modo ontológico, i, e., não totalizável. Tal determinação confirma não somente o distinto domínio do Ser em Heidegger, mas também integra na filosofia francesa-continental a formalização axiomática da lógica e da matemática iniciada no final do século XIX. Pois, como argumenta Badiou, a “axiomatização não é um artifício de exposição, mas uma necessidade intrínseca. [...] A axiomatização é requisitada para que, deixado ao implícito da sua regra de contagem, o múltiplo seja afastado (dado, *sem*

conceito, ou seja, *sem implicar o ser-do-um*).²⁶⁶ Longe de Badiou querer matematizar a filosofia, a sua tese se aplica somente à ontologia, à ciência do ser enquanto ser, e *explicitamente* à identidade da ontologia e da matemática. Aliás, é um gesto que *inverte* a divisão feita por Heidegger entre *matema* e *logos*. Além disso, é uma aposta sobre a continuidade da ontologia no mundo da sua figura principal, o infinito atual, ou “múltiplos naturais”. Ao contrário de Heidegger, o animal humano supera a sua essência, o que significa ser menos transcendente ao mundo do quotidiano do que ir além das suas limitações na finitude.

Assim, as definições são as seguintes: um ordinal é infinito quando é w_0 ou se w_0 lhe pertence. Diremos que um ordinal é finito se pertence a w_0 , com w_0 entendido como a menor escala de infinito.²⁶⁷

Mas a intuição filosófica de Badiou se faz ainda mais aguda através da sua designação da política como uma condição para se pensar a filosofia. Por isso, a noção de Um, quer como universal absoluto orientando o infinito, quer como o limite mínimo de um conjunto, representa um retrocesso tanto para a matemática quanto para a política, por um lado retrocesso na fragmentação do saber especulativo vislumbrado como computação, e sua dogmatização em religião monoteísta por outro. Pois “o que se *apresenta* é essencialmente múltiplo; o que se *apresenta* é essencialmente um.”²⁶⁸

Na esteira de Lacan, Badiou considera a religião como a que provoca uma fusão entre sentido e verdade. Já a filosofia depreende que a verdade atua para furar e transpassar o sentido. O empirismo lógico já intencionava tal situação, quando o sentido era indexado às proposições, ou

²⁶⁶ BADIOU, A. *L'Être et l'événement*. Op. Cit., p. 54-55.

²⁶⁷ BADIOU, A. *Ibid.*, p. 177.

²⁶⁸ BADIOU, A. *Ibid.*, p. 31.

seja, àquelas frases declarativas contendo um valor de verdade. O sentido de tal proposição é literalmente seu valor de verdade, e, fora disso a frase é dita absurda, isto é, como não tendo sentido. Mas o empirismo lógico se recusou a atribuir um sentido, ou seja, um valor de verdade, às proposições da ontologia, dada que estas escapam a classificação com vistas a conter uma referência observável. Badiou não é o único filósofo nem o único cientista a rejeitar este critério, pois o que conta para a sua visão da ontologia não é o observável, mas *o que não se dá* à potência representativa da lógica proposicional. Se “a ontologia efetiva é nada mais do a matemática constituída”, é porque o que é efetivo não se representa – só se diz através da letra.²⁶⁹

Para aprofundar essa ideia da filosofia, e a sua crítica de Deleuze e Guattari, temos que considerar brevemente a estrutura do sistema de Badiou até o final dos anos 1990. A ideia da filosofia de Badiou é condicionada por quatro discursos (o matema, o poema, a política de emancipação e o amor).²⁷⁰ Historicamente, a filosofia surge da existência compossível destas condições, e por isso, na ausência delas, em certas épocas, simplesmente não há filosofia. Estas condições não só estruturam a filosofia, mas fornecem, como em uma “indução inversa” (*backward induction*), a teoria filosófica da verdade. Esta teoria, como todos os “objetos” no universo do ser enquanto ser, é um conjunto enorme, integrando várias funções e subconjuntos, mas não tão grande que postule a existência de um conjunto de todos os conjuntos. Tal afirmação leva rapidamente a um paradoxo, se fôssemos verificar se o conjunto de todos os conjuntos que não pertencem a eles mesmo é um elemento de si. Por isso, o universo é atual, sem atribuição de limites, e composto somente de múltiplos, de *manifolds*.

²⁶⁹ BADIOU, A. Idem.

²⁷⁰ BADIOU, A. *Manifeste pour la philosophie*. Op. cit..

Segue em forma de notas os oito passos para impedir o retorno do Um no dispositivo badiouniano de uma ontologia, ou seja, o modelo da trajetória de uma verdade que é construído a partir da axiomática estabelecida no seu livro principal, *O Ser e o acontecimento*.²⁷¹

AB1) Dado o vazio, entendido como multiplicidade neutro, “um”, e uma situação de pura apresentação do que há;

AB2) Dado um evento, uma ruptura no que há, um acontecimento indecível quanto a qualquer essência, substância ou modelo ideal, mas atestável do mero efeito ou traço que algo tenha acontecido;

AB3) Dado que um evento é sempre situado, sempre acontecendo em situação, e sua representação surge logo em uma das quatro condições, ele é sempre local. Um evento é sempre relativo ao âmbito de uma das condições filosóficas, então o evento “leva” o vazio da ruptura, que não deixa de ser uma multiplicidade em uma situação, ou seja, no “universo” da teoria dos conjuntos, a ser nomeado “evento”;

AB4) A filosofia terá a capacidade de pensar a verdade de um evento de modo geral, ou seja, universal, em relação ao efeito desencadeado sobre os habitantes comuns de qualquer situação no modo de um dos quatro discursos locais, haja vista a provocação a tomar uma decisão de considerá-lo como evento. Pois um evento se define como ruptura no estado da situação vigente, o que corresponde a uma configuração representativa da situação a respeito de seus elementos possíveis, localizados no denominado “sítio do evento”, que é uma função de grupos ou subconjuntos. Como já temos visto em Divisão I, capítulo 2, na Meditação 18 de Badiou (1988) interpreta o axioma da regularidade (ou de fundamentação) de maneira a derivar a noção de evento.

²⁷¹ BADIOU, *Para uma nova teoria do sujeito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994: p. 45.

$$\forall x[\exists y(y \in x) \rightarrow \exists y(y \in x \wedge \neg \exists z(z \in y \wedge z \in x))]$$

O axioma afirma que por todos o x , se x não é vazio, então, existe um y tal que y é um elemento de x , mas que a interseção de y e x é vazia. Este axioma explicita a existência de um conjunto que é um elemento de um conjunto maior x , mas cujos elementos não pertencem a x . Assim do evento em si, nada subsiste além do seu acontecimento, do seu traço, e seus efeitos, o que contribui a formar a borda do sítio do evento em uma situação, sem que seu *conteúdo* faz parte desta situação, por que na verdade, ele é o limite exterior da situação. Portanto, nenhum múltiplo da situação tem uma legalidade sobre o caráter real do conteúdo do evento.

AB5) Um evento terá rompido com tal situação, se estabelecendo em um primeiro momento por uma *declaração* de que algo aconteceu. Qualquer que seja o caráter do enunciado deôntico ou declarativo, postularemos que o evento tem um caráter duplo, formulado em *Ser e acontecimento*:

$$e_x = \{ x \text{ pertence a } X ; e_x \}.$$

onde, x é um elemento da situação X ,
 e é o evento
 e , e_x a indexação necessária de e .

O evento pertence à situação, mas só se deixa perceber em subtração do seu sítio de ruptura, o que suscita da parte de um simples humano, um “animal” humano anônimo, uma decisão de lhe atribuir um “nome próprio”.

AB6) A ruptura desencadeia declarações representativas do acontecimento feito pelo animal humano que todos nós somos, e cuja tentativa de verificação leva o animal humano a se constituir como sujeito coletivo e anônimo na medida em que o individualismo inerente a uma descoberta científica ou de uma obra de arte, pode sempre

ser contrastada pela coletividade de um movimento político ou de um encontro amoroso, apontando assim para a condição de base coletiva que permite ao descobrimento de leis científicas ou a formalização artística a partir da sem-forma. Cada novo enunciado sobre o evento comprova o seu acontecimento e também a sua natureza, ou seu ser. A compilação destes enunciados implica a formação da teoria canônica da verdade do evento. Levar esta teoria a um estado de completude genérica, determina a “fidelidade” do sujeito a um processo de verdade. Desviar a função desta teoria para sacralizar o nome da verdade, ou forçar um nome indevido, leva a um desastre no pensamento.

AB7) Contudo, o sujeito em si terá dois modos de pertencer a um conjunto situacional: um modo como simples elemento contado por um mesmo em modo finito, e um outro modo que a definição que Badiou fornece do subconjunto predica como a exponenciação transfinita do seu caráter múltiplo. Assim, o sujeito não é o sujeito transparente a si mesmo. Seu próprio conteúdo depende da “condição” (*mathema*, poema, política, amor) em que surge. A aposta de Badiou é que o sujeito seja finito, mas com um caráter aberto, quase-infinito. A verdade do sujeito que é a verdade do seu surgimento vinculado à nominação de um evento e, por conseguinte, a verdade da verdade, só tem seu término em uma distensão temporal (futura). Entre agora e lá, a trajetória de uma verdade terá que passar por zonas de errância antes de convergir sobre a certeza do seu caráter ideal. Contudo, isto não confirma o caráter histórico do sujeito, muito pelo contrário. Indica que o sujeito em sua estruturação formal em relação ao evento e à verdade, participa das ideias formais e eternas da filosofia que tem como finalidade a transformação radical do estado da situação em função da “novidade” que o evento traz. Esta novidade decorre da hipótese capital da teoria dos conjuntos, especificamente, da famosa hipótese do contínuo e da sua indecidibilidade:

$$P(e) < \text{ou} = P(E)$$

Em termos de ontologia, a hipótese do contínuo exprime o seguinte. Entre os números racionais que são numeráveis e os números reais que são “contínuos” ou não numeráveis, não existe um meio termo. Daí se pode inferir que para qualquer conjunto de um determinado tamanho o número de subconjuntos é igual ou maior do que o número de elementos, mas não se sabe o quanto. Nos termos de Badiou, que formula sua leitura o mais perto do sentido literal possível, não tem como, em termos gerais, estabelecer o quanto as partes são superiores aos elementos de um múltiplo. E isso segue da conclusão geral que o matemático Paul Cohen tem demonstrado quanto à não-demonstrabilidade da hipótese, pois ser indemonstrável indica que a superioridade das partes não é totalizável. Portanto, há um percurso natural na proliferação das multiplicidades para produzir o radicalmente novo em um estado da situação, mesmo que isto implique um processo específico e relativo a uma condição para determinar o êxito do evento e a graça do sujeito novamente nascido através de um “forçamento” da forma de um novo estado normalizado da situação. Mas o processo em si leva ao infinito em graus e tamanhos diferentes.

AB8) Este caráter múltiplo tanto dos elementos quanto dos subconjuntos, presente ou porvir, também comprova o caráter “sem-Um” do universo, pois segundo o axioma da separação na teoria dos conjuntos, para ser tratável, um universo tem que ser aberto, não totalizável. Não existe um conjunto de todos os conjuntos, não existe um universo de todos os universos. Ser tratável quer dizer, ser necessário e comprovado pelas leis da lógica clássica predicada sobre a pertinência universal da lei do terceiro excluído e da lei da dupla negação.

Esta formalização do sujeito e da verdade como surgimento do radicalmente novo, de um evento, é uma determinação formal apenas da ontologia, da estrutura

universal do ser enquanto ser em relação ao não-ser, o evento. Em *Logiques des mondes* (2006), Badiou também forneceu uma fenomenologia transcendental de mundos possíveis entendidos como lugares do surgimento de corpos organizados em função de projetos, tarefas, experiências, etc., ou seja, o lugar do aparecer, ao em vez do ser, todas em um projeto ambicioso para redefinir a noção de “objeto” a partir da matemática – em vez da física.

Em suma, da filosofia analítica, Badiou integra a dimensão matemática (e sua análise ontológica da teoria dos conjuntos), a dimensão lógica (a teoria dos mundos e dos corpos possíveis), a seu rigor argumentativo, sua fidelidade à verdade (genérica e infinita), seu realismo (o evento é o real, mas que se pense de forma discursiva nos modos das condições), a nomeação (o nome do evento é um designador rígido, para usar a terminologia de Kripke). Todos estes aspectos são integrados na filosofia analítica, mas sem o conservadorismo indutivo, para não falar do conservadorismo político, da estilística escolástica, nem do ceticismo diante da mudança radical de qualquer estado da situação normalizada que conjuntamente têm dado a filosofia analítica *à la française* seu caráter dogmático. A noção chave que permitiu esta transformação é a multiplicidade, protótipo estruturante para uma intuição do radicalmente novo até mesmo para a ciência da informação.

Recapitulamos o argumento deste capítulo que aprofunda a tensão na ontologia do sistema de Badiou e na temática de formas revolucionárias da ciência que excedem a particularidade ou a localidade da sua pesquisa empírica para encontrar a geratividade de estruturas subjacentes ao mundo objetivo:

Concl. 1) O argumento filosófico-cultural: na França a filosofia analítica tem se mostrado menos produtiva do que o racionalismo filosófico que engloba tanto a epistemologia quanto a fenomenologia husserliana.

Concl. 2) Nesta medida a separação do aparecer da aparência, do surgimento do novo enquanto evento, torna-se um dos campos mais profícuos de pesquisa, tendo êxitos em Deleuze, Badiou e Pettitot que transformaram a paisagem da filosofia francesa na sua recepção da filosofia analítica anglo-americana, apesar de esta última ainda estar atrasada para efetuar a sua própria transformação a respeito da filosofia francesa em geral.

Concl. 3) A abdução ou a implantação de uma filosofia de tradição exógena, mais vezes do que menos, mostra-se inerte quando não se permite a sua transformação natural, querendo imitar as condições da sua aparência em uma outra cultura.

Concl. 4) O conceito de multiplicidade sem-Um alimenta nosso entendimento da relação entre evento e sujeito, e como que pretendemos mostrar, parece condicionar uma aplicação inovadora de uma metodologia transdisciplinar a uma fundamentação isomórfica aos processos do aparecer do novo.

Assim, a noção de informação teria, como esperava Norbert Wiener, superado o barulho que não deixa de limitá-la ao campo do finito, enquanto o mundo real não é, decisivamente, nada mais do que uma proliferação de graus e tamanhos calculáveis de infinitos.

2. O QUE IMPLICA A RECURSIVIDADE PARA A ONTOLOGIA?

Outra marca da filosofia do século XX é a ampla confirmação da validade de técnicas de *interpretação* tanto como método (modos e meios de análise) quanto como metodologia, a *hermenêutica*. Esta ampla doutrina filosófica objetivava especificamente a independência e a autonomia da ideia de *fato filosófico* e as suas extensões conceituais. No entanto, do ponto de vista do nosso entendimento acerca do realismo formal e sistemático de um realismo estruturalista, tal doutrina vem sendo especificamente questionada, problematizada, delimitada e, quando justificada, refutada.

Uma onda interpretativa expressiva percorreu o racionalismo modernista da hermenêutica de Heidegger, de Gadamer e Ricoeur, até as técnicas psicanalíticas freud-lacanianas e outras, à interpretação radical de Quine e de Davidson, às desconstruções de Derrida, às formas do antiplatonismo nietzschiano, até à renovação da dialética por Chaim Perelman e o surgimento da interpretação na lógica jurídica, sem esquecer o campo inteiro da ética. Além do copyright exercido por Habermas e Apel sobre o *Diskursethik*, não há ética sem *interpretação* da relação entre os meios e os fins de um ato, e da interrelação entre os atores morais, estéticos e políticos. A consequência, para falar apenas da filosofia, é a desarticulação do sistema de Kant. Melhor ainda para ele, pois se a crítica kantiana se fraturou potencialmente em uma variedade de problemas que são erguidos pelas possibilidades da interpretação, o seu sistema, ao contrário de o dos seus contemporâneos alemães se adaptou bem aos *changing times*.

No entanto, apesar da valorização superior de técnicas de interpretação, visto de mais perto, o surgimento

da interpretação como raciocínio teórico não traz novidade expressiva que poderia distinguir o moderno do clássico ou do antigo. Henrique Lima Vaz, por exemplo, acrescentou em 1971 à teoria de Karl Jaspers do “tempo-eixo” (entre 800 e 200 a.C.) a tese de que já teria ocorrido uma geração interna ao tempo-eixo de um “espaço hermenêutico”. Lima Vaz nos faz lembrar que por “tempo-eixo”, Jaspers designava o tempo do surgimento “das grandes mensagens religiosas, a formulação de altas exigências da ética, a experiência do poder crítico da nascente razão, e da sua audácia na construção dos grandes sistemas filosóficos.”²⁷² Estas propriedades contribuíram, ainda segundo Lima Vaz, para tornar as civilizações em “civilizações do livro”, com a ideia de que estas civilizações “criaram para as suas grandes obras espirituais um espaço de significação profundamente original, o ‘espaço hermenêutico’.”²⁷³ Assim, a interpretação em si, como *técnica* da compreensão de textos e como modo de análise *hermenêutica* da significação simbólica, é provavelmente o que nosso tempo *mais* compartilha com os tempos passados. É o que podemos perceber quando olhamos para além de uma versão ortodoxa da história do pensamento.

Contudo, um fator parece distinguir esta aplicação da interpretação do seu uso histórico. Trata-se de uma característica a partir da qual poderíamos determinar não só a singularidade do moderno, mas também a da “pós-metafísica”. Aventar-se-á como consequência desta intuição de que o realismo ontológico, tal como o configuramos nas duas primeiras partes deste livro, apresenta um diferencial às ontologias clássicas que vigoram até Heidegger e as quais ele tentou transformar mediante uma doutrina fundamentada pela hermenêutica. Trata-se do fator da repetição. É trivial

²⁷² LIMA VAZ, H. “Fé e linguagem”, in *Escritos filosóficos: I. Problemas de Fronteira*, São Paulo, Ed. Loyola, 2002, pp. 167-168.

²⁷³ Idem.

dizer que podemos interpretar qualquer ideia, fenômeno, ou acontecimento sem temer sua desestruturação semântica e conceitual – já passamos pelo medo da potência da técnica interpretativa e como ela afeta nossas crenças. No entanto, assim que interpretamos as interpretações, tanto referentes ao conteúdo quanto à forma, ou ao veículo (ou seja, o tipo de frase ou de proposição), abre-se o domínio da repetição ao deslocamento regulado, e em particular à repetição autorreferencial.

Neste capítulo, pretende-se submeter à avaliação a proposta que examina casos de análise conceitual em que a repetição se dá como algoritmo do pós-metafísico. Mas, em vez de ser preciso que a filosofia se defina como discurso prático – o que caracteriza uma certa perspectiva na definição do pós-metafísico – a repetição será vista como apontando para um fundo teórico que não tem nada de regressivo no sentido usual da palavra “metafísica”. Pelo contrário, apontará para o enraizamento do pensar na ação de regularidade sistêmica, por meio da qual se torna possível parametrizar uma teoria de cognição prática. Para tanto, a repetição terá que ser entendida como *recursividade*.

Além disso, quero submeter a seguinte questão: qual grau de formalismo é compatível com a crítica interna às categorias de fato e a pressuposição semântica que afetam grande parte das técnicas interpretativas quando estas estão formuladas nos parâmetros do realismo ontológico? Faço esta pergunta apostando que os valores por ela representados – os da espontaneidade, da autonomia, da liberdade no pensamento diante da metodologia, uma certa rejeição da moral, uma certa crítica filosófica da política econômica do capitalismo, uma certa extravagância diante da inovação, da arte experimental, e do sexo em todas suas variedades como extensão da convicção filosófica – possam ser assegurados. Isto é, assegurar que nenhum desses valores surgidos dentro do quadro pós-metafísico possa construir seus inimigos internos com um simples ato banal de projeção

invertida. Assim, perguntaremos: quanto do formalismo é compatível com esses valores?

Propomos, em uma tentativa de esboçar uma criteriologia de filosofias pós-metafísicas, abordar a dimensão mais saliente da interpretação pós-solipsista, que é uma interpretação que se concebe norteadas pelo contexto comunicacional e dialógico. Contudo, quero confrontar esta ideia da interpretação comunicacional a uma regra de base, a um algoritmo que tem pouco a ver com os paradigmas comunicacionais e dialógicos. Por isso aqui não falarei de Niklas Luhmann, apesar da sua pertinência²⁷⁴, pois o algoritmo, se for possível designar assim a *recursividade*, a recursão, no sentido ordinário, tem a ver com os limites destes paradigmas no que tange à geração do novo.

A recursividade nomeia aquilo que um procedimento deve atravessar cada vez que uma etapa do procedimento

²⁷⁴ Contudo, dá para formular algumas observações. O uso específico da recursividade em Luhmann tem a ver com o projeto de formulação de uma teoria social apoiando-se no modelo da complexidade. Assim a recursividade é uma função específica da *autopoiesis*, função aliás que ela adquiriu na teoria geral da complexidade na informática. Mas Luhmann colocará como princípio da sua teoria uma identidade entre o “sistema”, ou seja, o domínio de aplicação da complexidade, e a sociedade. Além disso, sua teoria social concebe que a sociedade está estruturada, na sua coerência, pelo regime do direito. Assim, a recursividade oferecia uma base de uma teoria normativa do positivismo jurídico. Além de se recusar tal possibilidade sistêmica como sua própria metodologia, Jürgen Habermas fará uma objeção capital contra a complexidade luhmanniana de modo a ver na identidade entre sistema e sociedade uma tese solipsista que reduz o potencial da linguagem e da interpretação para abordar problemas e tomar decisões que não estão sujeitas ao quase-determinismo probabilístico da complexidade. Para Habermas, o que fornece as bases legítimas de uma teoria do direito é o procedimento comunicativo e democrático. Ver Flávio Beno Siebeneichler, “O Direito das sociedades pluralísticas: entre o sistema imunizador luhmanniano e o mundo da vida habermasiano.” In Flávio Beno Siebeneichler (org.), *Direito, Moral, Política e Religião nas Sociedades Pluralísticas: entre Apel e Habermas*, Rio de Janeiro, Ed. Tempo brasileiro, 2006, pp. 39-60.

percorre novamente o procedimento anterior inteiro. É um processo típico de uma frase do tipo “para entender-se a recursividade, tem-se que entender a recursividade.” Ao invés de circularidade, trata-se da retomada diferencial daquilo que veio antes. Leitores de Derrida reconhecerão o termo em sua conceitualização da *interabilidade*. Contudo, sua forma matemática é talvez logo mais falante, por que mais óbvia, mas sinóptica: é a capacidade de formar infinitos múltiplos a partir de múltiplos finitos, aplicando-se regras lógicas ou matemáticas cuja capacidade dinâmica é determinada pela construtibilidade universal, por meio de múltiplos predicativos e enumeráveis.

Ao contrário da desconstrução, um elemento chave de um processo recursivo é a função da terminação. Um exemplo desta função na forma de frase é: “quando chegarem à última página que Derrida escreveu, determinem se a filosofia dele é metafísica ou pós-metafísica.” A primeira parte da frase e refere à função de terminação, o que impede que o procedimento se expanda em uma regressão infinita. Evitar tal regressão me parece isolar a tentação na filosofia para não abrir mão de uma determinação criteriologia do “pós-metafísico”, como se ela fosse dispensável, ou até mesmo, repressiva diante da liberdade criativa que desejamos todos da filosofia.

I

A noção de *pós-metafísica* em sua afirmatividade já vem com várias salvaguardas formuladas por aquele que foi o primeiro a colocar o sintagma *pós-metafísico* no título de um de seus livros: Jürgen Habermas.

Para Habermas, a base que assegura uma condição pelo menos *modernista* da filosofia, ou seja, um desenvolvimento que traz uma ruptura em seu discurso semelhante às grandes rupturas do início do século XX em vários domínios culturais e científicos, deve ser a aposta na

condição intersubjetiva da formação do sentido e da verdade pela pretensão à validade enunciativa. Por exemplo, na discussão sobre a obra de Dieter Henrich, com o qual abre e fecha *Pensamento pós-metafísico* de 1988, Habermas refuta a pretensão de Henrich de que a descoberta da autorreferencialidade da consciência traria uma dimensão *modernista* ou *pós-metafísica* para a filosofia, pois “a autorreferência surge de um contexto *interativo*.”²⁷⁵ Pelo contrário, Habermas montará uma caracterização normativa da preocupação com a consciência fundamentada em sua identidade como, precisamente, a tentativa sempre renovada da metafísica.

O contexto de surgimento não se pode, no entanto, se mesclar com os operadores epistemológicos que proporcionam a reorganização da análise conceitual em direção a um foco no antes e no anterior. O âmbito deste retorno da autorreferencialidade não é um caso isolado. Poder-se-ia associar a *anábase*, a metempsicose, a *Nachträglichkeit*, e deste conjunto enxergar uma dimensão “interativa” que circula entre a projeção teórica e o inconsciente dos atores no campo social antes que eles se formem em uma rede intersubjetiva. Antes do paradigma pragmático da comunicação, localiza-se a circulação discursiva. Que este processo seja identificado pressupõe a sua explicitação teórica, especialmente em função da pressão do conceito de recursividade. Atestará, assim, um movimento ontológico anterior à necessidade de aprovar o fato histórico da guinada linguística, pois se tratado por meio de uma ontologia coerente e parametrizada, o discurso deve ser mínimo e formalista. Ao mesmo tempo, uma teoria geral do discurso deve permanecer subtraída do *a priori* transcendental, pois a recursividade é um movimento da diferença que absorve, alterna e até apaga sua causa, sua origem. Daí constata-se o grande risco de regressão infinita;

²⁷⁵ HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico. Estudos filosóficos*, trad. Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 2002, p. 33.

mesmo que com parâmetros transparentes, a regressão é apenas a *repetição*.

Retornando à pergunta feita a Habermas, então: por que é legítimo afirmar que a filosofia é, ou deveria ser, “pós-metafísica”? Já é necessário ter uma ideia da metafísica que não pareça mais adequada para pensar a dimensão humana da existência, porque se revela incapaz tanto quanto que qualquer outro discurso que pretenda emitir enunciados totalizantes sobre o ente. Críticas a autores por serem “metafísicos”, ou formulando sistemas ou teorias ou conceitos “metafísicos”, não são uniformes. O risco de apostar em uma totalização acaba ocultando a limitação do escopo intersubjetivo. Se a escola “pós-estruturalista” demonstra uma tendência a valorizar a discordância, repetidamente alegado por Habermas e K.O. Apel, é do fato do complexo epistemológico entre recursividade, emergência do radicalmente novo e a subtração dos meios para recebê-lo enquanto irreduzível ao que existe.²⁷⁶

Sem dúvida alguma, a arrogância e a agressividade filosófica expressavam-se no século XX pela caracterização de sistemas de pensamento alheio como sendo metafísico. Que estas acusações foram feitas pela licença generalizadora específica às análises por meio de estruturas – fundamentalmente contrário às análises de cunho estrutural – era algo que nunca parecia incomodar; quando muito se apresentavam meios para refutar. Pelos próprios termos do definidor, uma doutrina metafísica “nem” era falsa. O pensamento de Deleuze, tendente a fundamentar a ideia de multiplicidade sem o sistema platonista, compõe uma crítica metafísica tanto ao kantianismo quanto a Heidegger, mesmo se o canto cansativo da “crítica a metafísica” soe melhor como melodia sofista do que os ritmos que um

²⁷⁶ APEL, K-O. “Une éthique universaliste est-elle possible ? », *La philosophie en Europe*. (sous la direction de R. KLIBANSKY et D. PEARS). Paris : Folio/essais, 1993, pp. 487-504.

filósofo deve criar e manter *sem sujeito*. Para Deleuze, Nietzsche abre um outro momento no pensamento, quando a interpretação e a avaliação vêm substituir a metodologia da explicação e da prova, quando a força e o valor vêm deslocar a dupla forma/matéria e o analítico como superior ao axiológico, para então introduzir um paradigma da repetição que é recursivo, ou seja a “terceira síntese do tempo”²⁷⁷. Apesar de ter explorado o tema nietzschiano da “reversão do platonismo”, Deleuze não se preocupou muito em caracterizar autores como metafísicos. Além disso, ele rejeita a classificação da sua filosofia como sendo pós-estruturalista, tampouco pós-moderna, duas expressões consideradas em vizinhança ao campo referencial de pós-metafísica, mas lavada da mesma culpa, no gesto previsível de Habermas.

Alain Badiou, na obra polêmica que publicou sobre Deleuze, o caracteriza como metafísico sem, no entanto, deixar-se a si mesmo fora desta categoria. Pode ser visto como deliberadamente provocativo, mas ao mesmo tempo quando a orientação interna de uma filosofia decorre das críticas mais fundamentais da tradição metafísica, qual prejuízo para uma filosofia ao autodenominar-se positivamente uma “metafísica”, como Badiou o fez?

Em um outro exemplo, Derrida se importou muito com esta caracterização, entendendo por “metafísica” qualquer filosofia enraizada na convicção da transmissão integral do sentido, no querer-dizer, e na consciência presente a si em uma plenitude do sentido que uma voz interior seria capaz de receber de forma imediata. Esta primeira formalização da desconstrução em 1967, em *A Voz e o fenômeno*, expandir-se-á a fim de integrar a crítica ao logocentrismo, do “falocentrismo”, do “especismo”, etc.

Seja como for, Habermas atribuiu a classificação de metafísica às filosofias “vigente[s] até Hegel [têm] um conceito forte da teoria, como doutrina de ideias, e como

²⁷⁷ DELEUZE, G. *Différence et répétition*. Paris : PUF, 1968.

transformação do pensamento da identidade, consumado por uma filosofia da consciência.”²⁷⁸ Neste sentido, Habermas nota quatro tendências internas à filosofia, e principalmente à filosofia cuja teoria ética-moral é “pós-convencional”, i. e., que contém uma potencialidade de superar a metafísica:

- (i) Diante de um pensamento totalizador, um novo tipo de racionalidade metódica;
- (ii) Nas ciências histórico-hermenêuticas, uma tendência em exprimir as novas contingências e experiências do tempo;
- (iii) A crítica contra a reificação e a funcionalização de formas de vida e de relacionamento; e,
- (iv) As interdependências da teoria e da práxis.²⁷⁹

A sua única reserva será que estas tendências culturais no pensamento não garantem em si a superação da metafísica. A questão que deveria ser explorada é sobre o porquê, após ter trabalho com Luhmann, Habermas não integrou aspectos do seu pensamento sistemático da complexidade entre os critérios, em vez de descartar a totalidade do seu pensamento da complexidade social como solipsista. Ou pelo menos, por que sendo crítico das suas implicações para uma teoria da sociedade, Habermas não isolou o que nos parece ser o seu conceito mais determinante, a saber, a recursividade, antes de refutar o dispositivo totalizante do sistema luhmanniano e, assim, não adotou o critério principal por uma moralidade pós-

²⁷⁸ HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico*. Op. cit., p. 43.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 43.

convencional como sendo a decisão *consciente* em favor da universalização das normas de ação?

II

Quando formulamos uma criteriologia da singularidade de uma filosofia pós-metafísica, usando uma categoria regulativa operante, em vez de definições ou explicitações diretas, entramos no domínio da regra. Ora, pode parecer contraprodutivo voltar à questão da regra, porque implica uma submissão, para uma prática da filosofia concebida assim, como que buscando uma saída de uma história da filosofia. Mas, talvez fosse surpreendente considerar que uma filosofia das regras nunca tenha existido. De onde vem essa percepção negativa da regra é ainda mais difícil de estabelecer. Talvez ela venha do persistente desprezo platônico pelos métodos dos sofistas e do tratamento aristotélico da argumentação sofística. Pois nada impede que o formalismo ou a regra possa simplesmente expor as bases necessárias da liberdade, como em Espinoza, tão valorizado aqui no Brasil, que expõe na *Ética* a concepção da liberdade *determinística*.

Isso não quer dizer que estamos prontos para seguir Jean-François Lyotard no *Diferendo* quando argumenta que a filosofia é uma doutrina em busca de suas regras, porque estamos buscando as condições locais da especificidade de uma filosofia pós-metafísica, *não as da filosofia em geral*, mesmo que *recursivamente* estejamos a esperar uma reformulação da história da filosofia, um pouco menos na ilusão da liberdade totalizante. Pelo menos, é característico de vários autores se conceber como críticos da herança metafísica, formular teses sobre a história do pensamento ocidental, ou patriarcal, ou judeu-cristão, ou humanista, etc. Mas tal desejo de reconstrução não se apresenta enquanto tal como critério do pós-metafísico.

A recursividade provém, como tantas coisas belas, da lógica e da matemática. Para nosso interesse, cabe ressaltar a primeira formulação da recursividade tal como a encontramos na axiomatização da aritmética formulada pelo lógico italiano Giuseppe Peano no final dos anos 1890.

Peano procura estabelecer como, ao contar, passamos de um número natural a um outro. Ele refinará a noção de indução na aplicação revolucionária da recursividade à teoria dos números. Seus princípios da indução matemática são como se segue:

Para um conjunto de números positivos de primeira ordem,

1. 0 é um número natural
2. Cada número tem um sucessor, o que é também um número natural
3. Nenhum número natural tem 0 como seu sucessor
4. Números naturais diferentes têm sucessores diferentes

Até agora só temos induções clássicas, nada de novo. Mas na última etapa da sua axiomatização vem a novidade, ou seja, a função recursiva, ou o “axioma de indução”:

5. Se 0 tem uma propriedade qualquer, e quando este número tem aquela propriedade, então seu sucessor também a tem, então todos os números naturais têm a propriedade.²⁸⁰

Ou seja:

²⁸⁰ Wolfram Mathworld apresenta uma versão mais condensada deste “axioma de indução”, ou seja, “If a Set S of numbers contains zero, and also the successor of every number in S , then every number is in S .”
 Acessível em: <http://mathworld.wolfram.com/PeanosAxioms.html>.

Se demonstrarmos que uma propriedade vale para $n=1$, e que se ela vale para n , então vale também para $(n+1)$.

Em vez de comprovar um enunciado em concordância com o mundo empírico, por exemplo, o número “3” concorda com a quantidade de objetos do mesmo tipo entre dois grupos de três objetos, Peano definiu o número em relação à existência da propriedade de sucessão. Reconhecemos aqui as bases formais da crítica da teoria da verdade como concordância, exposta no contexto crítico da metafísica por Heidegger em “Sobre a essência da verdade”, por exemplo.²⁸¹ A consequência interessante da função recursiva é a de colocar o pesquisador em uma situação de intervalo, ou seja, nós estamos tanto no estado n quanto no $n+1$. Pois, a recursividade é reversível, o que significa que, em algumas determinadas situações, se a propriedade vale para $(n+1)$, então vale também para n , e por que não nos interessaríamos em chegar ao estado $n-1$? Podemos fazê-lo com alguma coerência se $n=1$ já foi provado. Por exemplo, podemos tomar a argumentação de Heidegger em *Sein und Zeit*, segundo à qual a pré-estrutura da compreensão do ser ($n=1$) é comprovada pelo lançamento do *Dasein* no mundo e na ausência do ser-para-a-morte ($n+1$). É claro que no caso de Heidegger, teríamos que introduzir um $(n+1)^*$ que denota a cura, ou seja, o *Stimmung* fundamental enquanto visão tangencial da morte que abre também para a experiência do *Mitsein* (o ser junto) e o *Mitandersein* (o ser-como-os outros).²⁸²

²⁸¹ Publicado inicialmente em 1943, in HEIDEGGER. *Conferências e Escritos filosóficos (Os Pensadores)*, trad. Ernildo Stein, São Paulo, Nova Cultural, 1996.

²⁸² No que diz respeito à aplicação da recorrência por Levinas, ele distinguiria sua operatividade “angustiada” da temática do ser-para-o-morte. Para Levinas, “angústia não é o existencial ‘ser-para-a-morte’, mas a constrição de um ‘ingresso no interior (*dedans*)’ ou ‘aquém’ de toda extensão.” Tem a ver com uma condenação da angústia profunda, depressiva, do tipo que leva ao suicídio, do tipo que o *justifica*. Para

Uma outra linha indutiva se encontra também em Heidegger, na relação entre fenomenologia e hermenêutica, que é correlativa à comprovação do ser para a morte, e que mostra a passagem da compreensão para a interpretação no parágrafo 32 de *Sein und Zeit*. Heidegger escreve “como quer que seja, a interpretação sempre já se decidiu, definitiva ou provisoriamente, por uma determinada conceituação, pois está fundada em uma *concepção prévia*.”²⁸³ E a interpretação revela um estatuto bastante autônomo e uma lógica específica, uma lógica circular: “Se porém, a interpretação já sempre se movimenta no já compreendido e dele se deve alimentar, como poderá produzir resultados científicos sem se mover em um círculo, sobretudo se a compreensão pressuposta se articula no conhecimento comum de homem e mundo? Segundo as regras mais elementares da lógica, no entanto, o círculo é um *circulus virtuosus*.”²⁸⁴ Portanto, tornado *virtuoso*, este círculo pode ser chamado: *indução recursiva*, sendo de um “movimento de uma curiosa percussão e repercussão prévia.”²⁸⁵ É apenas mediante esta função que Heidegger tem como defender que a proposição, ou seja, o juízo kantiano, é “o modo derivado da interpretação”, isto é, o título do parágrafo 33, interpretação esta que não tem a ver com uma “fundamentação dedutiva”.²⁸⁶

Assim, Heidegger opera *induções recursivas* (“*backward inductions*”) sobre várias linhas concomitantes, mesmo que a sua tarefa de “liberar” a gramática da lógica para pensar o Ser, mesmo que, como ele enfatiza, necessite de “uma

Levinas, *anxiété é a récurrence* do si-mesmo, mas sem evasão, sem *dérobade*: isto é, uma responsabilidade mais forte do que a morte.” LEVINAS, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 171, e nota 1.

²⁸³ HEIDEGGER, *Ser e tempo, Parte I*, trad. Márcia de Sá Cavalcanti, Petrópolis, 1988. p. 207/150.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 209/152.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 34.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 32 (parágrafo 2)

compreensão *preliminar* e *positiva* da estrutura *a priori* do discurso como existencial”.²⁸⁷

Este movimento tem como consequência a libertação da temporalidade (*Temporalität*) pela temporalidade (*Zeitlichkeit*) específica do *Dasein*, decorrendo da disposição resoluta na angústia do ser-para-a-morte. Na transformação da angústia em cura, o *Dasein* projeta uma posição P+1, para determinar a posição P(0), transformação esta retomada em dupla no círculo hermenêutico. *Dasein* encontra a pré-estrutura do *Sein* como compreensão, o que logo projeta a compreensão no âmbito da interpretação, da hermenêutica como margem da fenomenologia. Mesmo assim, no gesto recursivo, a definição do *Sein* como incognoscível tem uma finalidade *axiomática* em Heidegger – incondicionada pelo algoritmo recursivo, e não disponível como conceito. Será nas *Beiträge* onde Heidegger conseguirá finalmente deslocar o *Sein* pela recursão para desvelar o *Ereignis*.

Heidegger efetua uma correção contínua do círculo hermenêutico a partir de *Sein und Zeit* no §2, em *Die Frage nach dem Ding*, no capítulo “Ciência moderna, metafísica e matemática”, na Seção 3 sobre a rejeição do princípio de não-contradição, e na conferência de Freiburg de 1929 sobre “O que é a metafísica?”, onde Heidegger não menciona a palavra “lógica” sem colocá-la entre aspas e sem esquecer o verdadeiro momento recursivo, o do conceito de *Wiederholung* em *Sein und Zeit*, parágrafo 68a e 74.²⁸⁸

Toda a correção lógica de Heidegger foi, de fato, formulada anteriormente por Kierkegaard. Na *Retomada*, o autor pseudônimo, Constantin Constantius parabeniza a língua dinamarquesa por ter fornecido a palavra com a qual deve-se cunhar um novo conceito filosófico, a saber, *Gjentagelsen*. Essa palavra recebeu por muito tempo a tradução de “*répétition*” em francês, “*repetition*” em inglês,

²⁸⁷ Ibid., p. 225.

²⁸⁸ Ibid., pp. 136 e 191.

tanto quanto “*repetição*” em português, e cujo objetivo era a substituição do conceito hegeliano de mediação.

Ao seguir as divisões das esferas da existência *Gjentagelsen* não denota a repetição de forma alguma. É a retomada do processo a partir de uma atualização dos dois procedimentos anteriores, a saber, o da estética e o da ética, ambas implicando a sua superação: “A reminiscência é a concepção pagã da vida; e a retomada, sua concepção moderna; a retomada constitui o *interesse* da metafísica e ao mesmo tempo, o interesse por aquilo em que a metafísica fracassa; a retomada é a palavra de ordem de toda concepção ética; a retomada é a *condição sine qua non* de todo problema dogmático.”²⁸⁹ Mas o que isto quer dizer? Em vez de tentar uma explicação em duas palavras descrevendo a crítica fundamental da teoria platônica tanto da reminiscência da alma quanto da metempsicose circular entre as dimensões do inteligível e do sensível, e correndo atrás da minha própria retomada do problema, prefiro citar Constantius mais uma vez: “quanto ao sentido da retomada remetendo a uma coisa, podemos falar dela sem correr o risco de nos repetir.”²⁹⁰

O interesse que está subjacente a todo problema dogmático é a regra que não se repete na forma estática da sua aplicação. Falar da retomada provoca a autorreferência da regra, que nunca se deixa estabelecer, pois a parada é a morte, no caso a morte do amor. Assim quero discordar da limitação que Deleuze viu na “repetição” em Kierkegaard, pois a colocou somente na segunda síntese do tempo.

²⁸⁹ O título « La Reprise » faz parte da segunda tradução da obra, e já na coleção das obras de Kierkegaard em tradução francesa, de 1970, Régis Broyer comprova a tradução de Paul-Henri e Else-Marie Tisseau, por ter escolhido “reprise” e não “répétition”. Minhas citações são traduções do francês daquela edição, em Sören KIERKEGAARD, *Ou bien.. ou bien, La Reprise, Stades sur le Chemin de la vie, La maladie à mort*, édition établie par Régis Broyer, Paris, Ed. Robert Laffont, coll. Bouquins, 1970/1993, p. 708.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 709.

A recursividade aplica de uma outra maneira a necessidade de se ter uma condição *sine qua non* para ingressar no âmbito dos princípios e sem cair em uma regressão ao infinito. Aristóteles já o tinha estabelecido isso nos *Segundo Analíticos* (Livro I, parágrafo 2) quando exprime que toda ciência precisa de princípios não demonstráveis para evitar a circularidade e regressões ao infinito. Para esta finalidade, avança ele, funcionam os axiomas, os postulados, as hipóteses e as definições.

III

Superar a metafísica implicaria, portanto, retomá-la. Retomar a metafísica implica deslocá-la, demonstrando com evidência, o que a filosofia tem de singular entre as ciências, a mudança perpétua dos seus próprios horizontes. Um grande filósofo é mais do que seu nome, pois o que determina a dominância doutrinal de qualquer filósofo é o caráter da interpretação e da leitura do que ele escreveu. A recursividade não é sem interesse, como Constantius ironicamente falou, mas sim um interesse de autocorreção sem referência última, uma referência em palimpsesto, com correção contínua da sua causa e da sua origem.

Uma das tentativas bem-sucedidas a fim de integrar a dimensão lógica e matemática da regra, do axioma e da dedução formal é o sistema de Badiou. Em seguimento às discussões nas duas primeiras partes, pretendo me focar no conceito de *anábase* (Ἀνάβασις) tal qual Badiou o apresenta em *O século*. De “*Anábase*”, título da narrativa de Xenofonte (sobre a retirada dos dez mil mercenários gregos a serviço de Ciro da Ásia menor e o retorno deles à Grécia), Badiou retém para o verbo *anabasein* o significado de “embarcar” e “retornar”. Paul Celan e Saint John Perse auxiliarão Badiou

a inferir que a palavra “anábase” é “um suporte possível de uma meditação sobre nosso século.”²⁹¹

No início do capítulo, Badiou pergunta (e responde): “Como o século tem concebido seu próprio movimento, sua trajetória? Como um retorno (*une remontée*) à proveniência, uma dura construção do novo, uma experiência exilada do começo.”²⁹² Retenhamos da leitura que Badiou faz do texto de Xenofonte dois aspectos: que a anábase é uma invenção livre de uma errância que *teria tido* um retorno, um retorno que, antes da errância, não existia como caminho-de-retorno.²⁹³ E o segundo: que cada anábase exige que o pensamento aceite uma disciplina. Sem esta disciplina, não podemos subir a ladeira (“*remonter la pente*”), o que é um sentido possível da palavra “anábase”.

Retornando à questão criteriológica do pós-metafísico, nos aproximamos de uma confirmação recursiva do formalismo na sua hipótese. Formalismo elástico, no fluxo da transformação regulada. Pois como Kierkegaard estabelece na *Doença mortal* (1850), na sua falsa dedução do eu como relação de si a si, sem a mediação intermediária de qualquer deus, a dedução se exprime também na condição poética da filosofia. Portanto, longe de implicar uma seca metodológica da prática da filosofia, a recursividade implica que a filosofia se determina a partir da sua efetividade. Ao invés de definir o *pós-metafísico* segundo parâmetros práticos do pensamento, a recursividade nos permite afirmar também a efetividade da filosofia.

Assim, se definirmos a filosofia como fez Wittgenstein no *Tractatus* 4,112, “a filosofia não é uma doutrina, mas uma atividade”, precisaremos então conceber esta atividade como sua própria efetividade, ou não: pois

²⁹¹ BADIOU, A. *Le Siècle*. Paris : Éditions du Seuil, 2005, p. 121.

²⁹² *Ibid.*, p. 119.

²⁹³ *Ibid.*, p. 121.

estagnação, imobilismo, são atividades não menos essenciais como vir a se sentir o canto drupad, ou a composição “*Crippled Symmetry*” de Morton Feldman, em estilos de inatividade que implicam a possibilidade de se tornar formalmente consistentes e doutriniais.

Ou se definirmos a filosofia como fez Deleuze em “O que é a filosofia”, afirmando que a filosofia é uma criação de conceitos e um corte de um plano de imanência, então ela também é uma criação do seu próprio conceito de “filosofia” e do seu próprio plano de consistência, e talvez, quem sabe, de imanência. Além da sua autorreferencialidade, estas definições são também recursivas, ou seja, a evidência da filosofia – nisso idêntica a uma axiomática na lógica formal – demonstra-se somente no passo sucessivo dela mesma, ou seja, na sua efetividade consistente.

A filosofia se *demonstra* como pós-metafísica em uma certa naturalidade definicional, ou seja, em uma certa aplicação do que ela é, mas cuja possibilidade se encontra no *intervalo* a partir do qual procede o deslocamento do qual decorre a possibilidade de ser outra dela mesma.

*

Em suma, a filosofia enquanto pós-metafísica é somente uma definição efetiva, mas *mesmo assim* efetividade definicional: nenhum essencialismo de fato, mas sequer nenhuma garantia também da consistência referencial do que a definição projeta. Pois ela ocorre em uma *de-referencialização* da significação e do discurso, e em uma recursão sempre mudando o que ela pode ser, e o que ela é por consequência.

Assim que reencontramos a relação entre $n+1$ e n , sob forma de implicação, de proposição condicional, inferimos por *modus ponens* que algo é n , logo $n+1$. Na verdade, a concepção mais avançada da recursividade aplicada aqui é uma convergência da ideia da recursão invertida (de *backward induction*) aplicada na teoria dos jogos

(com seu problema derivado do “paradoxo da prova surpresa”)²⁹⁴, no teorema da operatividade da recursão na teoria dos conjuntos,²⁹⁵ e na teoria de *feedback*, decorrendo da cibernética, e em particular, do pensamento de Norbert Wiener.²⁹⁶ A tarefa de verificação deste modelo específico ultrapassa os objetivos deste trabalho, mas nossa intenção é de convencer, formalmente, da pertinência de tal critério, isto é, da recursividade em sua forma invertida, para avançar uma definição mais completa da dimensão pós-metafísica da filosofia. Nesta medida, avançaremos a possibilidade de derivar, por *modus ponens*, n , a partir de “Se $n+1$, então n ”.

Portanto, diante da questão sobre quanto do formalismo é compatível com os critérios e os valores do pós-metafísico, a minha resposta é inequívoca: tanto quanto quisermos na medida do necessário. Pois como Wittgenstein expressou, “a matemática é evidentemente, em um sentido, um corpo de saber (*eine Lehre*), mas também é um *fazer* (*ein Tun*).”²⁹⁷

²⁹⁴ José Luis BERMUDEZ, « Rationality and the Backward Induction Argument », <http://www.artsci.wustl.edu/~jlbermud/PD.pdf>, Acesso: 1 de outubro de 2007.

²⁹⁵ ODIFREDDI, Piergiorgio and COOPER, S. Barry, "Recursive Functions", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/recursive-functions/>>. Acesso : 12 janeiro de 2015.

²⁹⁶ WIENER, N. *Cybernetics*. Op. cit., pp. 112-115 ff.

²⁹⁷ WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques*, trad. F. Dastur, M. Élie, D. Janicaud, J.L. Gautero, É. Rigal, Paris, Gallimard, 2005, II, xi, p. 317. “Évidemment les mathématiques sont, en un sens, un corps de savoir (*eine Lehre*), -- mais elles sont aussi un *faire* (*ein Tun*). »

3. SISTEMA E PERSPECTIVA: JUSTIFICAR O PERSPECTIVISMO ONTOLOGICAMENTE

Uma das maiores inovações metodológicas do século XX, com aplicações em todas as ciências sociais além da filosofia, é o perspectivismo. O perspectivismo filosófico decorre de uma genealogia que se estende de Leibniz até Nietzsche. No entanto, o perspectivismo atual é estruturalista e pós-humanista por ter sido *transformado* pela filosofia de G. Deleuze. Literal e brutalmente, este perspectivismo transformacional ou “*transformacionista*”,²⁹⁸ constitui um desastre para a fenomenologia neokantiana ortodoxa – ou pelo menos, deveria. O perspectivismo transformacionista significa para a fenomenologia neokantiana, o que a geometria diferencial significava para a geometria de legado euclidiano no século XIX.²⁹⁹ Trata-se em ambos os casos do esvaziamento do espaço subjetivo de percepções representacionais a partir do qual o sujeito se constitui de maneira concomitante ao prisma fenomenal de objetos. A coerência deste outro modelo será situada doravante no ponto de vista diferencial, irreduzível à identidade de um só sujeito embasado pelas dimensões *a priori* de duas dimensões.

²⁹⁸ E. Viveiros de Castro, o principal articulador do perspectivismo atualmente, sugere este termo para descrever os dois métodos de análise estrutural desenvolvidos por Claude Lévi-Strauss. (VIVEIROS DE CASTRO, E. *Métaphysiques cannibales*. Paris: PUF/MétaphysiqueS, 2009, p. 180).

²⁹⁹ GRAY, J. *Plato's Ghost: The Modernist Transformation of Mathematics*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 2008, p. 25-26.

O “transformacionismo” afeta também a atuação e a progressão da ciência antropológica, sendo que se torna suscetível a uma comunhão com a categoria do outro, agora eviscerando por injeção o próprio sujeito. O que Viveiros de Castro denomina uma “alter-antropologia indígena” desperta a “passagem da noção semi-epistemológica do perspectivismo à ontologia do multinaturalismo.”³⁰⁰ A orientação teórica denominada *perspectivismo ameríndio* se organiza a partir de uma desobjetificação das entidades teóricas, inclusive a da multiplicidade, para liberar uma “diferença intensiva” que conduz à diferença entre humano e não-humano “*dentro de cada existente*”.³⁰¹

Descrita formalmente, uma perspectiva define uma área de circulação entre práticas discursivas e não discursivas, constituída por um conjunto de relações significantes, sintáticas e de singularidades múltiplas. Pela própria circulação de séries divergentes, a partir de qual o domínio das identidades se organiza, uma perspectiva estaria sempre em um estado transitório. Objeto teórico, uma perspectiva não existe enquanto tal, mas é por meio de inseri-la na teoria que uma série de possibilidades conceituais se torna possível. Não é impossível atribuir à perspectiva, entendido neste sentido, o caráter de um acontecimento. Será a hipótese que tentaremos verificar neste capítulo.

O perspectivismo sob impacto da filosofia de G. Deleuze decorre diretamente das teses críticas ao conceito de espaço planar em Euclides. Elas proporcionam desta forma a introdução da noção de *variabilidade* no âmbito daquilo que Kant postulava com a firmeza do *a priori*. A consequência imediata desta implicação diz respeito ao sujeito e às categorias pelos quais Kant postulava o sujeito transcendental quanto à sua *unicidade*. No entanto, a crítica

³⁰⁰ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Métaphysiques cannibales*, Op. cit., p. 14, 37.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 37, 36.

do modelo constitutivo do sujeito ainda precisa dar conta dos processos de síntese e de apercepção em virtude de serem operações inatas do sujeito. Ao identificar o sujeito neokantiano como fundamento essencialista que pressupõe a unicidade de uma lógica, que é, por exemplo, clássica na conceitualização da sensibilidade, o inatismo tornar-se-ia alvo de uma refutação em virtude do modelo incompleto e parcial apresentado por Kant. Ora, é forçoso admitir que o problema neste nível não é o inatismo, mas o modelo de sujeito.

Neste capítulo, abarca-se a situação do perspectivismo que diz respeito à ontologia. Apresentado na forma de conceito por Leibniz e especialmente Nietzsche, o perspectivismo rompe potencialmente, mas localmente, com a categoria do absoluto. Se enfatizarmos Nietzsche, ao invés de Leibniz, é em virtude da proeminência no segundo pensador da subsunção do conceito de múltiplo ao conceito unificador do Um/Uno. O conceito metafísico do Absoluto depende da coerência de uma rede de relações epistemológicas e fenomenológicas unificada pelo Um/Uno. É por isso também que a teoria nietzschiana do perspectivismo apresentada apenas de forma aforística no terceiro livro da *Genealogia da moral* continua sendo metafísica. Mesmo ao desarticular a relação entre verdade e absoluto, Nietzsche mantém a proeminência do Uno intacta por não sistematizar a categoria da multiplicidade irreduzível. Na filosofia contemporânea, Deleuze desenvolverá a complexidade teórica do perspectivismo, mesmo si, em uma postura declaradamente em rejeição da teoria wittgensteiniana dos jogos da linguagem, ele lança mão, ou simplesmente omite, o *insight* capital do autor das *Investigações filosóficas* segundo o qual não existe um jogo de todos os jogos. Seja como for, Deleuze não situa o ponto de vista totalizante em uma figura do sujeito enquanto tal, mas na posição do outro. Desta forma, o perspectivismo deleuziano apresenta uma epistemologia da alteridade. No entanto,

Deleuze parece transpor a figura do Um/Uno ao Outro. Por isso, afirma-se, embora com muita ressalva, que a ontologia deleuziana perpetua a proeminência do Uno. É importante salientar esta consequência, pois se o Uno for deixado em sua posição epistemológica, o perspectivismo será mantido ao nível apenas de uma fenomenologia, a não ser no nível de modelizar as ciências empíricas subjetivas, enquanto sua extensão formal parece alcançar muito mais, rompendo qualquer identidade que sustentaria a unidade primordial do Um/Uno.

Quem não aceita tal destino para o perspectivismo é, apesar da sua clara aliança com a filosofia deleuziana, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro. Na sua tese do perspectivismo ameríndio e do multinaturalismo, Viveiros de Castro toma a crítica deleuziana do perspectivismo nietzschiano, explorando desta maneira a lógica da alteridade, para teorizar as camadas subjacentes da alteridade canibalística do estruturalismo.³⁰² Em contrapartida, ele desenvolve uma multiplicidade irreduzível para redesenhar uma ontologia adequada a incluir as conclusões da antropologia multinatural.

É mister que o desenvolvimento teórico de Viveiros de Castro imponha exigências de natureza filosófica, formuladas por fora da filosofia, à ontologia em uma série de teorias tanto empíricas quanto textuais. Espelhando um espírito que encontramos em diversas áreas da pesquisa contemporânea, ele salienta que as consequências que o perspectivismo ameríndio implica para a possibilidade de uma ontologia são o que ela se define pela imanência³⁰³, e isto em função da capacidade que a nova antropologia tem de criar seus próprios conceitos. Em outras palavras, o ponto de vista modelizado pela “nova antropologia do conceito” é o da imanência. No entanto, por mais coerente

³⁰² Ibid., p. 14.

³⁰³ Ibid., p. 7.

que seja o seu projeto de alicerçar filosoficamente a sua visão da ciência do ser humano, Viveiros de Castro escolhe não fundamentar cientificamente a ontologia. Neste capítulo, tentaremos identificar as implicações para uma ontologia fundamentada pela pós-fenomenologia de Deleuze. Salientaremos como o perspectivismo deve se tornar uma peça necessária da ontologia intrínseca, cujo modelo semântico-pragmático do sujeito é sim, e desta vez de acordo com Viveiros de Castro, transformacionista.

*

O perspectivismo visto por Deleuze não é apenas constitutivo da subjetividade, mas originalmente da alteridade. As consequências disso são vistas na proliferação de formas múltiplas pré-subjetivas, projeto que Deleuze desenvolveu em instâncias diversas ao longo da sua obra. Ao definir o conceito por meio de uma análise que é não apenas relacional, mais estrutural³⁰⁴, Deleuze elimina o conceito fundamental de intuição, tal como pensado por Kant e por Husserl, e a teoria da intencionalidade que lhe é coextensiva em favor de um conceito intensional, e até mesmo *intensivo*, a saber, o *acontecimento*.³⁰⁵

No entanto, a ambivalência com a qual Deleuze relaciona a filosofia à ciência espera que a fundamentação de seu perspectivismo reencontre as bases de um vitalismo que se abstrai da sua historicidade. O sintoma do vitalismo na configuração pós-humanista é o pampsiquismo. Como temos visto, esta conclusão conceitual, quando não for principalmente uma escolha, não apenas aprofunda a confusão filosófica sobre o que é ciência, mas também *reduz*

³⁰⁴ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris : Éditions du Minuit, 1991, pp. 21-29.

³⁰⁵ A discussão definitiva sobre o acontecimento em Deleuze se encontra em DELEUZE, G. *Le Plí*. Op. Cit., pp. 103-112.

e *limita* a ciência a um instrumentalismo técnico a serviço de políticas desenvolvimentistas. Ao se apresentar como uma anti-ciência, as vantagens para a filosofia se restringem a uma percepção bastante difundida de que o seu papel atual diz respeito à construção de uma nova metafísica adequada à idade dos “pós”: pós-humanista, mas também, e de maneira muito mais confusa, pós-estruturalista e pós-moderna. No entanto, isto segue apenas *se* isto for a escolha. Se for isto a expressão do desejo filosófico, então ninguém poderia lamentar a proliferação de um léxico ancorado nas variações do mistério, do enigma, e dos espectros e dos fantasmas.

Neste capítulo, a proposta é a de instigar, agravar e intensificar uma mudança de perspectivas sobre filosofia e ciência, da filosofia como ciência. A primeira tese é institucional: a filosofia tem mais diferenças que semelhanças com as ciências humanas, sem dizer que a filosofia *simplesmente não é* uma ciência humana. A filosofia é o discurso pelo qual certas ciências se definem como sendo “humanas”, mas nada da estrutura dela a condena a participar *desta* fundamentação. No entanto, entre as numerosas “produções” históricas da filosofia há diversas ciências: a física, a história, a psicologia, a biologia, a sociologia, a ética aplicada, são as mais nítidas emergências teóricas que a filosofia tem proporcionado em diferentes *epistemes* históricos. Ao afirmar esta filiação, o objetivo não é nem de ocultar o processo histórico envolvido nela, nem defender que ocorreu de maneira contínua e linear, ou descontínua. Situamo-nos na perspectiva de uma plataforma contemporânea sem divisas evidentes, um horizonte que se amplia, um que, ao se ampliar, vem a incluir modos de emergência e de transformação da relação que a filosofia tem tido com as ciências nascentes.

Se estas ciências foram criadas dentro do domínio da pesquisa filosófica, todas se afastarão dela. Tal caso não se repete no caso da ontologia. A segunda tese desenvolvida

neste capítulo é que se a filosofia é, no fundo, o discurso formal pela qual ocorre a produção conceitual concomitante a diversas formas de subjetivação, processo reflexivo pelo qual ela acaba participando da produção de ontologias, então a ontologia deve dizer respeito ao real entendido como a rede de multiplicidades geradoras dos componentes mínimos do discurso conceitual.

Portanto, buscar-se-á tanto delimitar quanto verificar a atuação desta categoria em um realismo ontológico em que a determinação da teoria genérica do sujeito depende de uma teoria posicional isomorfa à teoria do corpo utópico transformacional, apresentada na Divisão II. Ver-se-á que no modelo de Badiou, o perspectivismo caracteriza a *fenômeno-lógica*, e não a ontologia *per se*.³⁰⁶ Apesar da sua fundamentação na fenomenologia “objetiva” de Husserl, sustenta-se neste capítulo que não há outra doutrina que possa designar simultaneamente a possibilidade das condições que não seja o perspectivismo. O empréstimo feito deste conceito relacional por Badiou (2006) a Leibniz não é incidental. O parâmetro intrínseco da ontologia do *Ser e o acontecimento* força a sua mesclagem com um perspectivismo formal e estrutural, cuja melhor elaboração é porventura desenvolvida pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro na sua tese do multinaturalismo. Por mais que esta noção provenha de um arcabouço empírico que diz respeito aos parâmetros narrativos de representação ativos no pensamento de povos indígenas da América do Sul, o modelo formal que subjaz à tese do multinaturalismo é suscetível de ser universalizada. O próprio Viveiros de Castro defende esta possibilidade no que diz respeito à sua prática científica: “*toutes les théories anthropologiques non triviales sont des versions des pratiques de connaissance indigènes.*”³⁰⁷ O próprio estruturalismo, a *antropologia estrutural*, se organiza

³⁰⁶ BADIOU, A. *Logiques des mondes*. Op. Cit.

³⁰⁷ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Métaphysiques cannibales*. Op. Cit., p. 6

junto com estas versões, necessitando que qualquer afastamento teórico de um plano expositivo de práticas indígenas seja definido seguindo os conceitos de imanência e do intrínseco. Voltamos a salientar que o passo que pretendemos dar neste livro consiste em verificar que a estas duas categorias também se junta o inato.

Em uma primeira conceitualização, o perspectivismo ativa o desafio principal ao universalismo do projeto ontológico enquanto formalismo das práticas discursivas múltiplas. Pois, o perspectivismo é uma estratégia que joga com o relativismo a fim de melhor neutralizá-lo. No fato que o perspectivismo *desloca* o relativismo da atitude proposicional de um ator subjetivo *para o objeto*, ele efetua uma semântica excedente que diz respeito à pluralidade objetiva dos mundos para reverter os discursos sobre a gênese e a constituição da subjetividade em um topos da alteridade. Por este fato, o perspectivismo reencontra as ambições do sistema em um passo determinante em favor da imanência, segundo à qual o principal resultado do estruturalismo, o da transformação subjacente da subjetividade em relação a sua autoidentificação, vem a organizar a sua pretensão à universalidade.

Desta forma, tanto a ontologia quanto o sistema devem responder ao desafio proposto pelo perspectivismo. Ao mesmo tempo, o passo para frente para a ontologia e o sistema filosófico, é evidenciado pela integração do perspectivismo de modo tal que a sua composicionalidade sintática não seja contradita pelo influxo semântico-pragmático de contextos locais. A este respeito, uma hipótese sobre o perspectivismo não se pode ser negligenciada, a saber, nada no perspectivismo pode ser vinculado *a priori* a uma teoria representacional. Mesmo a se pronunciar em um compromisso científico com a antropologia, E. Viveiros de Castro reconhece a sua

potencialidade ontológica.³⁰⁸ Sem se engajar em uma teoria representacional ou referencial, o perspectivismo torna-se adequado a traçar a forma de *intensionalidade* requerida pela ontologia realista. Portanto, é válido pensar que todo sistema hoje deve ser coerente com o perspectivismo, o que implica ao mesmo tempo que a teoria antropológica estrutural, alicerçada pelas teses do multinaturalismo e do perspectivismo ameríndio é uma ciência em ruptura com um estruturalismo normalizado em fenomenologia que se desfaz da figura múltipla e “transformacionalista” da estrutura.

Antes de examinar de mais perto as teses expostas no livro de Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, é necessário realizar um trabalho preparatório em torno da substância histórica da filosofia. Ainda nesta secção, passaremos panoramicamente o contexto do perspectivismo clássico de Leibniz e Nietzsche para identificar o *topos* da sua articulação anterior ao estruturalismo.

*

Pensador e cientista que confunde o debate entre racionalismo e nominalismo, G.W. Leibniz aplicou o conceito de perspectiva para melhor fundamentar a categoria de mônada enquanto singularidade tanto pré-subjetiva quanto pré-objetiva. Foi no seu “novo sistema da natureza” que a aplicação do perspectivismo cumpriu um papel de analogia entre a pluralidade das mônadas e da unicidade do universo. Em um breve parágrafo, em *Monadologia* 57, a percepção da mônada é dita ser parcial, assim como é uma perspectiva descritiva sobre uma cidade inteira.³⁰⁹ Porém,

³⁰⁸ Ibid., p. 21.

³⁰⁹ “E assim como uma mesma cidade, observada de diferentes lados, aparece outra e se multiplica em perspectivas, assim também ocorre que, pela quantidade infinita de substâncias simples, parece haver outros tantos universos diferentes, os quais não são, todavia, senão perspectivas de um só, segundo os diferentes pontos de vista de cada Mônada.”

Leibniz não aborda o problema de um saber acumulativo sobre a cidade sem totalização na figura transcendente do deus-uno. Este saber seria limitado pela falta de plausibilidade em ocupar a posição da perspectiva sobre todas as perspectivas, mesmo se a distribuição de perspectivas fosse motivo para uma função interna de variação sem limite. A diversidade em níveis perceptivos desta função limitaria, por causa da sua lentidão, a capacidade da cognição humana a realizar um olhar global sobre o mundo. A opção é de se submeter a um formalismo somatório que, por ser matematizado, ainda conseguiria se subtrair das tentações da totalização enquanto capta a variabilidade infinitesimal do fluxo contínuo de perspectivas. Em suma, o perspectivismo em Leibniz nunca ameaça a coerência do “novo sistema da natureza”, mas lhe fornece a capacidade detalhista para se manter coerente tanto como método empírico quanto como racional conforme à ideia que o vazio não existe na natureza.

Um século e meio depois de Leibniz, foi F. Nietzsche que aplicou o perspectivismo em uma distribuição potencialmente destrutiva da capacidade sistemática da filosofia. De aparência despreocupada com as confusões que o seu perspectivismo poderia implicar para com um relativismo, é seguro afirmar que foi G. Deleuze que o salvou por meio da transformação da noção. Nietzsche nunca pretendeu negociar entre sistema e perspectivismo, o que é o meio em que me situo nessa análise. Mesmo em suas articulações mais extensas, como na exposição da terceira dissertação da *Genealogia da moral* em que o perspectivismo é pensado menos como ponto de evidência atrás da vontade de verdade que como alternativa à necessidade a acreditar no nada, Nietzsche usa o perspectivismo para deslocar a centralidade da verdade na filosofia. A descrição de

LEIBNIZ, G. “Princípios da filosofia ou a Monadologia”, in *A Monadologia e outros textos*, trad. Fernando Luiz Barreto Gallas e Souza, 57.

Nietzsche é suficientemente evocativa de Leibniz a sugerir uma aliança com este pensador ímpar do contínuo.³¹⁰

Entre Nietzsche e Deleuze, com a circulação subjacente e oculta do conceito wittgensteiniano de “jogos de linguagens”, uma nova visão de uma filosofia sistemática, por *afastamento* da ontologia, manifesta-se. Sem uma ontologia explícita, mesmo no minimalismo do “espaço lógico” do *Tractatus*, Wittgenstein conseguiu traçar nas *Investigações filosóficas* um sistema perspectivista sem fechamento apenas ao reforçar parâmetros dialógicos intrínsecos. Sem tais parâmetros, as antinomias de sistemas totalizantes retornariam o projeto geral de sistema filosófico às condições kantianas de finitude e do sujeito transcendental único. Abrir-se ao perspectivismo será uma concessão que Heidegger também fará mesmo ao reforçar o fim do espírito de sistema. O resultado é uma configuração relacional multidirecional em torno do sujeito pensando a partir da transcendência do movimento, cuja regularidade se encontra sedimentada e subjacente à vivência fictícia. O

³¹⁰ Nietzsche também usa o perspectivismo para vincular a noção de sujeito a uma potência criadora mundana, em *Vontade de Poder*: “Contra o positivismo, que fica no fenômeno ‘só há fatos’, eu diria: não, justamente não há fatos, só interpretações [*Interpretationem*]. Não podemos verificar nenhum fato ‘em si’: talvez seja um absurdo querer tal coisa. // “Tudo é *subjetivo*, dizeis: mas já isso é *interpretação* [*Auslegung*]. O “sujeito” não é nada de dado, mas sim algo a mais inventado, posto por trás. É afinal necessário pôr o intérprete por trás da interpretação? Isso já é poesia, hipótese. // Tanto quanto a palavra ‘conhecimento’ tem sentido, o mundo é conhecível: mas ele é *interpretável* de outra maneira, ele não tem nenhum sentido atrás de si, mas sim inúmeros sentidos. ‘Perspectivismo’. // Nossas necessidades são *quem interpreta* [*auslegen*] o *mundo*; nossas pulsões e seus prós e contras. Cada pulsão é uma espécie de ambição despótica [*Herrschaft*] cada uma tem a sua perspectiva, perspectiva que a pulsão gostaria de impor como norma para todas as outras pulsões.” NIETZSCHE, F. *A Vontade de Poder*: tentativa de uma transvaloração de todos os valores. Tradução: Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Apresentação: Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2011, parágrafo 481, p. 260.

espaço perspectivista do Dasein caracteriza-se por espaços abertos e fechados em que os graus de complexidade não crescem em camadas ascendentes, mas a partir de retornos internos, na imanência da racionalidade acontecimental. A sua orientação subjacente é a condição para realizar uma experiência da alteridade radicalmente subtraída a um espiritualismo religioso ou metafísico, resultado este que Heidegger concebia como modo autêntico de Ser. No entanto, nem este discernimento dos obstáculos enfrentados pelo *Dasein* lhe protegeu da tentação criminal, ponto de excesso do perspectivismo existencial de Heidegger que escapou pela angústia da vivência em um messianismo criminal na ordem da política.

Não é coincidente que Viveiros de Castro, o principal pensador da alteridade irreduzível nas ciências pelo perspectivismo articule um pensamento a partir do imaginário ameríndio que supera a narratividade da identidade em uma metafísica diferencial. A questão do relativismo social e das suas consequências para a ciência já vem ocupando o espaço de reflexão francês e suas tentativas de sair de um eurocentrismo. O caminho principal traçado por Viveiros de Castro, além da pesquisa antropológica de campo, é uma rearticulação da diferença entre estruturalismo e pós-estruturalismo a partir da obra de Claude Lévi-Strauss. O resultado é um estruturalismo acontecimental mais transparente sobre o deslocamento radical operado no conceito de sujeito humanista e a teoria das alianças subjacente nele. Viveiros de Castro não retorna à questão do humanismo, pois na análise da cosmologia de uma seleção específica de tribos ameríndias, uma metafísica do “humano” vem a *anteceder* o humanismo. Conforme esta hipótese, a permanência desta figura invertida do humano em relação às formas de identidade que lhe seguem depende da quebra com o humanismo “eletivo” que separa, ao privilegiá-los, os homens dos animais. Este perspectivismo denominado “ameríndio” aponta a um acontecimento

paradoxal que permite medir o pulso do período histórico-temporal do antropoceno, denotado pela a força transformada que os seres humanos efetuam na existência geológica do planeta.³¹¹

Na perspectiva da teoria científica, da tecnociência e da filosofia, o antropoceno apresenta um horizonte catastrófico cujas implicações, é seguro dizer, não alcançaram a maior parte da comunidade dos pesquisadores, tampouco a população geral. Se for sólido defender que a população geral apenas reflete sobre assuntos determinados pelo cerne focado nos conglomerados que centraram a agenda das empresas privadas de mídia e jornalismo, é permitido uma certa clemência com respeito à ignorância generalizada que se encontra sobre o assunto do antropoceno. Nunca é fácil aceitar ignorância, mas a consequência racional da tese segunda à qual o controle e a manufatura da opinião pública passam pelo aperfeiçoamento técnico adquirido em pesquisas desenvolvidas em cursos de psicologia, neurociência, administração e comunicação social, é mister acreditar na doutrinação realizada, doutrinação esta feita em nome de se tornar mais livre. A doutrinação é político-econômica na medida em que representa a realização de técnicas de marketing e de consumo internas ao capitalismo, em que a produção do lucro vem justificando a manipulação dos gostos e das condutas da comunidade de consumidores humanos. Na medida em que esta descrição se sustenta, a figura do sujeito

³¹¹ Denominação avançada por Paul Crutzen e Eugene Stoermer in 2000, o antropoceno designa o “tempo geológico presente”, um em que a comunidade humana tem adquirido uma força não apenas sobre os processos evolutivos no planeta, mas sobre vários fenômenos de ordem inorgânica, cuja consequência é a ameaça às formas existentes de vida no planeta. Para uma série de explicações detalhadas deste período antropogênico, veja:

<<http://www.anthropocene.info/>, e
<http://quaternary.stratigraphy.org/workinggroups/anthropocene/>. >

humano forjada no Esclarecimento, em que o ser humano integra a capacidade de tornar autônoma sua capacidade decisória não foi apenas transformada, mas representa um obstáculo que torna a comunidade ciente das ameaças que as mudanças climáticas apresentam. Neste sentido, a imagem do ser humano autônomo para não ser falsa necessita de uma transformação radical em direção a reconhecer a natureza das múltiplas forças subjacentes à consciência que perpetuam a suspensão do seu sentido crítico.

Em uma perspectiva teórica, o antropoceno representa a ocasião pelas ciências de unir seus esforços, em nome de amenizar uma convergência de fatores que tornará os fenômenos climáticos como a maior ameaça à estabilidade da comunidade humana. Isto vai muito além das ideias em circulação hoje sobre pesquisa interdisciplinar. Ademais, coloca em jogo uma série de questões que estão sendo tratadas neste livre sobre as condições de aliança com procedimentos de subjetividade genéricos. Mais ainda que a tese sobre eliminativismo de Feyerabend, o antropoceno poderia representar a mais importante verificação das teses descontinuistas discutidos no âmbito da matriz metodológica de análises estruturais. Existe na designação do antropoceno um fator que reproduz a perspectiva que as tecnociências propagam sobre os seres humanos, que é da existência presente de um conjunto de fenômenos que necessitam da atuação dos seres humanos no plano do conhecimento. Ora, a convergência entre atuação e conhecimento passa por saltos epistemológicos variados. No entanto, como o conhecimento condiciona a ação quando os termos do autointeresse do agente não são os fatores mais determinantes da ação, é algo em relação ao qual existe um atraso de compreensão.

Sustentamos que este processo de determinação é pelo menos coletivo; ao não ser que seja estudado e financiado de maneira progressista, mas apenas por setores empresariais interessados a perpetuar os processos nefastos

e ameaçados pelo futuro da comunidade dos vivos, é nítido que existem várias zonas de distorção e de desacordo sobre causalidade produtiva, saudável, no plano coletivo. Casos de paranoia e de patologia de massas são bastantes conhecidos. Apesar de intensos reflexos por pesquisadores que aplicam modelos de análise estrutural, encontra-se também resistência social, política e institucional a pensar passos cujo eliminação aponta para instâncias de subjetivação genérica. Ao lado de Badiou, Foucault e Chomsky, Viveiros de Castro têm aberto caminhos cuja força é formadora de pensamentos e de ação.

Uma das consequências que parece decorrer das projeções desta ruptura de acontecimento em que o antropoceno não seja observado mais como uma teoria, mas integrado a formar as bases de uma ação refletiva da comunidade dos vivos, consiste na transformação de ambos na ciência e na filosofia, e a relação entre elas. As teses eliminativistas apontam para uma superação da ordem classificatória das práticas científicas, em que o nome respectivo das ciências atravessaria profundas mutações.

Nem por isso a visão ameríndia teria surgido como novidade radical, a não ser à visão científica, historicamente, e quiçá estruturalmente, limitada em sua capacidade para entender a alteridade. A contribuição de Viveiros de Castro à filosofia, postada em um verdadeiro desafio à filosofia, passa pela *desvinculação* da figura da alteridade e do novo.

No entanto, o perspectivismo ameríndio que se completa pela tese do multinaturalismo amazônico, visa apenas indiretamente à fundamentação conjuntista do estruturalismo, pois na sua pura afirmação ele não é “tanto uma variedade de naturezas que a naturalidade da variação, a variação *como* natureza”.³¹² Ora, variação nada mais é que a multiplicidade transposta no universo geométrico da pluralidade das dimensões, universo confluyente e

³¹² VIVEIROS DE CASTRO, E. *Métaphysiques cannibales*. Op. cit. p. 24.

possivelmente com a tese das multiplicidades inconsistentes e consistentes da ontologia intrínseca. Na tradição da leitura que Deleuze fez da teoria dos conjuntos em *O que é filosofia?*, a teoria da variação tenciona uma dispersão sem fundo. No entanto, na ontologia conjuntística até o *sem base* se transcreve no axioma do fundamento, ponto deixado curiosamente fora da conceitualidade por Viveiros de Castro. A consequência teórica disso é a obliteração do espaço formal da alteridade, já que Deleuze parece descrever um universo basilar contínuo sem falha, sem ruptura (os acontecimentos não chegam a constituir sujeitos), mesmo com enfoque à importante inversão textual e teórica do perspectivismo para se desalojar do subjetivismo e encontrar a forma da “coisa”.³¹³ Ora, além do compromisso fundamental da metodologia de Viveiros de Castro com uma antropologia científica, reestruturada a partir de uma ontologia da multiplicidade, e apesar das derivações teóricas gerais feitas a partir das teses do perspectivismo ameríndio e do multinaturalismo amazônico, o referencial teórico deleuziano parece impedir que o perspectivismo consiga explicitar-se como uma teoria de sujeito genérico.

Em outros termos, o polo único da coisa não me permite um enraizamento corporal de um sujeito alterno a se estabelecer como interioridade espacial. Que seja por meio de uma ontologia intrínseca ou uma fenomenologia traçada por processos de intencionalidade passiva, o perspectivismo mantém a forma do sujeito deslocado de um mundo basilar. Como temos visto, esta crítica, formalizada a partir de uma ontologia intrínseca, postula que a própria ontologia seja dividida estruturalmente, mas de maneira alguma definitivamente, entre multiplicidades formadas, cuja consistência a teoria dos conjuntos desenvolveu, e as multiplicidades inconsistentes, cuja complexidade caótica representa uma fonte de crescimento possível tal como um

³¹³ Ibid., p. 42.

abismo mortal.³¹⁴ O perspectivismo elabora tudo da teoria do sujeito à luz da alteridade, até que este sujeito seja *indiscernível*, quando não ocupa a posição de “coisa”. No entanto, o momento da interiorização lhe falta. Verificamos mais as escolhas metodológicas de Viveiros de Castro na articulação do modelo filosófico que acompanha as suas duas teorias fundamentais para esclarecer esta crítica.

Viveiros de Castro argumentará que o “pós-estruturalismo” já está presente como operador nas análises de Lévi-Strauss. De certa forma, isto anula uma das principais justificações dadas por pesquisadores anglo-americanos por distinguir o antiformalismo diferencialista do pós-estruturalismo de o formalismo transformacional do estruturalismo, diferença metodológica fundamental, argumenta-se na esteira de Derrida, que aniquila a distinção entre natureza e cultura. No entanto, analisaremos isto em mais detalhe, a tese do realismo ontológico, dependendo da tese segundo à qual a ontologia é a matemática, evidencia que a natureza já está imanente à cultura e se manifesta pela multiplicidade irreduzível. Mesmo se o argumento que apresentamos aqui das teses e conclusões de Viveiros de Castro seja articulado de forma crítica por dentro da filosofia, considera-se que tal como a biolinguística chomskyana, o perspectivismo multinatural é um modelo científico reversível com a teoria da multiplicidade. Para se reforçar, a multiplicidade em Viveiros de Castro deveria inscrever a teoria dos conjuntos, pois esta se encontra subentendida localmente na descrição de multiplicidades abertas em circulação em qualquer teoria da subjetivação como função da produção de verdades genéricas. Nesta direção, o perspectivismo poderia ser expandido com uma ontologia e encontrar um entendimento mais abrangente do realismo.

³¹⁴ Ibid., p. 169.

Já salientamos a convicção mantida pela fenomenologia em seus desdobramentos mais diversos que o estruturalismo (*stricto sensu* e pós) teria naufragado em implicações deterministas decorrendo da situação teórica em um *topos* da inconsciência. No entanto, a abertura singular no campo francês de um diálogo entre fenomenologia e estruturalismo tem sido exitoso no que diz respeito ao surgimento de uma nova sensibilidade em torno da categoria de sistema e no que concerne à superação concomitante da ontologia fundamental heideggeriana. O sistema se tornou o aspecto comum na prática de convergência de correntes previamente irreduzíveis na filosofia francesa. Porém, no âmbito pós-humanista, é mister que os sistemas sejam plurais e finitos. Qual sentido dar a esta tese da qual surge a divergência conceitual entre as correntes de pensamento diferentes, e que convém tratar acerca de um perspectivismo? O perspectivismo não é contrário à ontologia, mesmo que seja o realismo ontológico que configure a ruptura teórica pela qual as noções fundamentais de inversão conceitual, isto é, a “não-relação” fundamental e a pluralidade múltipla venham a se justapor de maneira não contraditória.

Salienta-se então que a noção de perspectivismo ameríndio é um formalismo a partir da leitura da antropologia de Lévi-Strauss e, particularmente, das *Mythologiques*, sobre a dicotomia fundamental da natureza/cultura. O primeiro momento pleno da elaboração da tese reascende nos meados dos anos 1990, em uma crítica da tese de Philippe Descola que defende que a distinção natureza/cultura é situada na cultura. Por mais que a tese pareça crível perante as conclusões decorrendo do construtivismo social de C. Geertz e o estruturalismo de Lévi-Strauss, Viveiros de Castro não se deixou intimidar diante das possíveis repercussões antropocêntricas da sua própria tese. A partir do seu trabalho no campo com vários povos da região amazônica, e nas histórias ameríndias, o que

Viveiros de Castro propôs foi um entendimento da cultura que faria parte da natureza, isto é,

“os selvagens não são mais etnocêntricos, mas *cosmocêntricos*; em lugar de precisarmos provar que eles são humanos porque se distinguem do animal, trata-se agora de mostrar quão *pouco* humanos somos *nós*, que opomos humanos e animais de um modo que eles nunca fizeram: *para eles, natureza e cultura são parte de um mesmo campo sociocósmico.*”³¹⁵

É a extensão lógica de um tema recorrente nas histórias estudadas por Viveiros de Castro, que a qualidade do ser humano é estendida a todos os animais e a outros espíritos. Em outras palavras, todos os animais eram humanos no início do tempo. Todos eram “gente”, “pessoas”, ao passo que a condição original dos animais e dos “humanos”, contrariando à tese de Freud, era de ser humano. Portanto, ser humano seria uma condição da natureza.

Essa tese representa a mais radical reinterpretação da dicotomia Lévi-Straussiana, até além daquela feita por Descola.³¹⁶ No “animismo” de Descola, a cultura absorve a natureza, ao passo de que a natureza não se pensa fora da cultura. Para Viveiros de Castro, a alteridade representada nas histórias ameríndias da Amazônica simplesmente não é evocada suficientemente no “animismo”. A interpretação elaborada por Viveiros de Castro das histórias vai além da mera transposição de uma série de mitos. Ele evidencia a possibilidade de criar um modelo formal, segundo os termos seguintes: os animais se reconhecem como “gente”. No

³¹⁵ VIVEIROS DE CASTRO, E., « Os Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », in Aliez, E (org). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo, Ed 34, 2000, p. 433.

³¹⁶ DESCOLA, P. *Par-delà nature et culture*. Paris : Éditions Gallimard, 2005.

decurso do tempo, vários animais “não-humanos” perderam a aparência externa de ser humano. Assim mudaram de corpo por um conjunto de razões, causas e fatores. De acordo com Viveiros de Castro, “If there is one virtually universal Amerindian notion, it is that of an original state of nondifferentiation between humans and animals, as described in mythology.”³¹⁷ A quantificação universal vem dar ao perspectivismo um caráter de modelo. Esse estado de não-diferenciação é peculiar a uma visão assimétrica com a do “ocidente”, ou seja, “the original common condition of both humans and animals is not animality, but humanity”.³¹⁸ A assimetria mais explicitamente afirmada no *Manifesto Ahaeté* irá então qualificar e ajustar a antropologia como estratégia em uma justaposição com o trabalho de Bruno Latour, isto é:

Uma antropologia simétrica, capaz de investigar e analisar nossa própria sociedade com o mesmo grau de originalidade e sofisticação com que, às vezes, somos capazes de falar das outras sociedades. Além de suspender qualquer juízo sobre uma suposta distinção de fundo entre nós e os outros, a antropologia simétrica de Latour não recorre a qualquer hipótese sobre uma superioridade intrínseca de nossos modos de conhecimento (o que significa evitar a noção de natureza como realidade em si) e busca aplicar sobre nossas instituições “centrais” (ciência ou política, por exemplo)

³¹⁷ VIVEIROS DE CASTRO, E. “Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies”, in *Common Knowledge* 10:3, 2004, p. 464; « Os Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », Art. Cit., p. 425.

³¹⁸ *Ibid.* p. 465.

os mesmos procedimentos de investigação utilizados pelos etnógrafos das outras sociedades.³¹⁹

O perspectivismo assimétrico articulado em conformidade com esta estratégia simétrica teoriza pontos de alteridade que por mais que sejam incomensuráveis a outras perspectivas, permanecem em uma relação estabelecida por uma teoria de nomes próprios de entes irrepresentáveis na perspectiva humana que permanece na autoidentificação de ser humana pelo deslocamento da alteridade.

Portanto, o perspectivismo ameríndio se destaca na visão dessubstanciada da alteridade. De acordo com Viveiros de Castro, “corpo e alma, assim como natureza e cultura, não correspondem a substantivos, entidades autossustentadas ou províncias ontológicas, mas a pronomes ou perspectivas fenomenológicas.”³²⁰ O corpo animal é concebido pelos ameríndios da Amazônia como máscara, roupa e tecido que escondem a essência humana passada. Será que a cultura ameríndia se preocupou em comprovar essa fábula de uma certa maneira a lhe dar um elemento de atualidade? Não há dúvida nisso, segundo Viveiros de Castro, sendo que uma das experiências que o xamã tem acumulado nestas culturas é a da passagem de corpo a corpo, comunicando e administrando “perspectivas cruzadas.”³²¹ Em uma convivência com o aspecto humano do atual “animal”, os xamãs “estão sempre aí para tornar sensíveis os conceitos ou tornar inteligíveis as intuições”.³²² Em outras palavras, os

³¹⁹ VIVEIROS DE CASTRO, E. (NAnSi), 2005, *Manifesto Abeté*, <http://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/abaetextos/manifesto-abaeté> (acessado em 16 de setembro de 2009).

³²⁰ VIVEIROS DE CASTRO, E. « Os Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », 442.

³²¹ *Ibid.*, p. 435 e p. 423.

³²² *Ibid.*, p. 423.

xamãs são os únicos a poder transitar entre as perspectivas, “tuteando e sendo tuteados pelas subjetividades extra-humanas sem perder sua própria condição de sujeito.”³²³ Se uma filosofia do sistema for relevante hoje, terá que ser ciente dessa força migratória que desloca mas preserva a subjetividade.

A condição de ser humano tem como ponto de verdade a objetivação pelo deslocamento, como um “tu” para a forma do Outro enquanto Sujeito. Esse é o outro do outro, no caso, o *achuar* dos Achuar, ou o *nawa* do Pano.³²⁴ Nesse sentido, a teoria perspectivista construída por Viveiros de Castro é uma das mais complexas teorias de alteridade no campo da pesquisa filosófica. A sua recursividade aponta para a possibilidade de axiomatizar o fundamento do modelo que é o gesto necessário para impedir que um sistema seja visto simplesmente como uma perspectiva velada. A função referencial das palavras ameríndias, do tipo “ser humano”, “verdade”, “realmente”, são “dêiticos cosmológicos” que seguem a lógica do dessubstancialização de conceitos. “Nomear é externalizar, separar (d) o sujeito”, explica Viveiros de Castro.³²⁵ Em vez de referenciar um “objeto”, nomear é atribuir um marcador enunciativo, um pronome, que inicia a abertura de uma posição subjetiva.

*

O objeto e o objetivo teórico da pesquisa antropológica dizem respeito à noção de aliança.³²⁶ Claude Lévi-Strauss despertou a exploração do conceito de estrutura

³²³ Ibid., p. 446.

³²⁴ Ibid., p. 435, nt. 15.

³²⁵ Idem.

³²⁶ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Métaphysiques cannibales*. Op. Cit., p. 186ff.

nas ciências humanas após ter reconstruído as relações de parentesco e de aliança em povos ágrafos em uma homologia com o modelo matemático da teoria dos jogos. Ao estender os limites da racionalidade complexa em processos de formação social em povos tribais, Lévi-Strauss simultaneamente desestabilizou o preconceito europeu sobre o sujeito científico, amenizando no mesmo gesto o papel da consciência na construção social. O que Lévi-Strauss deixou de ver operante no modelo pelo qual a troca de mulheres e o estabelecimento da linha do incesto adquiriam uma ordem na racionalidade da formação social era a presença da variação.

Uma série de pesquisas sobre a categoria de relação demonstra a importância de pontos singulares em mudar o rumo dos processos de troca. Se o livro *As Estruturas elementares do parentesco* quebrava com o modelo da origem da formação familiar em *Totem e tabu* de Freud, Viveiros de Castro concebe que é finalmente o trabalho de Deleuze e Guattari que farão variar o modelo Lévi-Straussiano nos livros publicados nos anos 1970, *Anti-Oedípo* e *Mil plateaus*. Estas obras se defrontam diretamente com a etnologia por efetivar a “ruptura com a imagem do parentesco por ser centrada na família e dominada pela parentalidade.”³²⁷ O privilégio conceitual dado à família ao invés da aliança não data apenas do rescaldo de 1968.

Deleuze e Guattari operam um deslocamento da formação da pessoa para lhe situar em um contexto que chamaremos produtivo-simbólico. É a usina que funcionará como máquina de socialização em uma época em que já se tornava difícil, com as mudanças na composição produtiva dos modos de produção na economia ocidental, argumentar a favor da potência desta infraestrutura em criar o indivíduo. Mais ainda que o conteúdo do modelo articulado por Deleuze e Guattari, o que interessa a Viveiros de Castro é a

³²⁷ Ibid., p. 103.

sua *lógica*. Pois, de acordo com ele, “a aliança é o operador da síntese disjuntiva”, fazendo eco ao processo morfogenético conceitualizado por Deleuze em *Différence et répétition* pelo qual se produz no sujeito a alteridade.³²⁸

A distribuição categorial operada por Viveiros de Castro inclui assim um perspectivismo inovador em que a relação entre humanidade e animalidade é invertida bem como a dicotomia problemática entre natureza e cultura é contornada pelas multiplicações não de formas de cultura, mas de natureza. Na extensão de uma estratégia científica já iniciada na primeira parte do século vinte, o cientista/filósofo opera uma desarticulação da sua própria subjetividade para se distribuir de forma imanente em posições de captura, embora não de filtragem ou de redução, dos processos da experiência diferencial dos povos com quem convive no campo. A relação ao sentido, isto é, aos padrões da racionalidade física e simbólica da ciência ocidental é simultaneamente registrada e descartada como contribuindo à formação de uma base explicativa da vivência e das experiências do povo estudado. Estes padrões são descartados em decorrência de uma das teses estruturalistas fundamentais quanto à produção semântica, cuja composição existe em uma ordem diferencial que simultaneamente forma o pensamento dos cientistas e filósofos e dos integrantes dos povos estudados.

A estratégia maior por uma antropologia que poderia ser denominada “inclusionista” é a de localizar processos subjacentes aos que são de imediato perceptíveis tanto pelos pesquisadores quanto pelos povos. Viveiros de Castro tenciona que estes processos possam ser denominados *multiplicidades*. A multiplicidade é uma “complexidade lateral” que compõe, no nível teórico, uma “ontologia fractal que ignora a relação entre o todo e a parte.”³²⁹ É neste momento

³²⁸ Ibid, p. 101.

³²⁹ Ibid., p. 81.

da análise em que ele remete à introdução capital da obra *Mil Plateaus* para definir a multiplicidade subtrativa conforme o modelo de Deleuze e Guattari: “N-1”. A concepção é não merológica e post-plural. Por isso, Viveiros de Castro porventura vê com relevância o artista-comentador da obra de Deleuze, Manuel Delanda, segundo o qual: “o devir e a multiplicidade são uma e única coisa”.³³⁰ No entanto, não parece sustentável no plano de uma lógica do sujeito genérico que o acontecimento seja excluído deste plano de equivalências. Se o devir e a multiplicidade fossem as mesmas coisas, fossem uma coisa, seguiria que estes conceitos referenciam uma ontologia sem sujeito. Tal ontologia nos parece ser um retrocesso na medida em que reestabelece a divisa entre natureza e cultura pela exclusão do sujeito do plano ontológico.

No capítulo anterior, demonstramos como a função recursiva, a recursão ou recursividade, adentrou no arsenal de categorias de uma orientação filosófica que se situa operando em um domínio diferencial em relação ao humanismo e à filosofia moderna. Para evitar uma confusão de ordem instrumental, a função recursiva leva a força produtora da alteridade até uma imersão intrínseca no plano da existência. Articula-se a extensão de uma série com perímetro extensível até o infinito, dando saliência apenas à adição. Por mais que isto seja bem representado de forma analógica na série dos números naturais, não está claro se todos os processos de computação natural, que bem plausivelmente aplicam multiplicidades, para não dizer *estruturas*, são em uméricas. A fórmula de Deleuze e Guattari, N-1, assim como a recursão alfaem umérica, dependem da aritmética, assim como uma teoria da coisa que não pressupõe a identidade, mas modeliza a sua produção. Apesar de Viveiros de Castro afirmar a força do modelo da rede para embasar a sua teoria da multiplicidade, ele parece

³³⁰ Ibid., p. 132.

afirmar um dos princípios da lógica identitária quando escreve “se não há entidade sem identidade, então não há multiplicidade sem perspectiva.”³³¹ Por um argumento *modus tollens* chegar-se-á à conclusão que de fato há entidades sem identidades. No entanto, não está claro pelo modo especulativo que Viveiros de Castro aplica aos critérios da ontologia deleuziana, se ele contempla a possível negação da afirmação condicional. Portanto, a alusão ao deleuzianismo de Delanda pode não ser incoerente, sobretudo se a multiplicidade deixa de ser numérica. Mesmo assim, não parece útil neste ponto retornar à fonte bergsoniana de Deleuze na articulação de uma definição da multiplicidade, já que o próprio formalismo tem mostrado expressões sofisticadas mais recentes.

Da perspectiva filosófica, a extensão do projeto científico da antropologia deve ser uma razão para pensar que pelo menos alguns modelos produzidos pela filosofia despertam a curiosidade científica. Mas será que é a ontologia de Deleuze a que melhor responde a uma ciência revolucionária no sentido em que inverte as conclusões e os dogmas da sua área? Viveiros de Castro é sensível à transformação da ontologia no plano da pesquisa filosófica contra a redução desta à linguagem que ele infere a partir da afirmação que “é o signo ele-mesmo que parece se distanciar da linguagem.”³³² Povoando a sua afirmação com exemplos progressivos de uma mudança da ontologia que passa por descontinuidades dimensionais, mais que históricas (o caso do molar-molecular em Deleuze, por exemplo), e pela análise de perspectivas a-representacionais, ele chega à “ontologia prática” de Caspar B. Jensen, em que o foco é sobre *criar*, ao invés de contemplar, refletir e comunicar. Esta orientação remete de fato àquela do último trabalho coletivo de Deleuze e Guattari (1991), mesmo se estes autores não

³³¹ Ibid., p. 80.

³³² Ibid., p. 73.

parecem se preocupar com esta *decisão metodológica* das consequências pelas categorias da verdade e da subjetividade. Na troca em que a ontologia prática *antropológica* de Jensen, por exemplo, se torna uma ontologia intrínseca *formal*, a dúvida agora bastante filosófica diz respeito à relutância presente em pesquisadores influenciados por Deleuze em criar, no sentido de estender os parâmetros da racionalidade, ou por criar no sentido de *descriar*, mesmo que em um pleno compromisso com as potencialidades de uma alteridade variacional. O realismo estruturalista afirma que o valor de argumentos dedutivos não se esgotou. Mais ainda, a dedução reforça a justificação do trabalho filosófico na medida em que este deve visar um horizonte de inclusão universal a partir dos ditames da alteridade.

É em torno desta articulação que poder-se-ia argumentar que a teoria da multiplicidade de “*agencies*” que povoam o mundo de B. Latour por exemplo, que se concentra tal como o modelo rizomático de Deleuze e Guattari em torno da dinâmica do modelo da rede, seja este vegetal e que, assim, ele subtraia o conceito de criação do genérico e do acontecimental. Na nossa perspectiva, o formalismo ontológico e científico destes dois conceitos ainda cria problema por subtrair a liberdade não apenas da posição do sujeito, mais da figura do outro. Desta forma, reitera-se neste caso a correspondência desenvolvida por G. Canguilhem à noção de “obstáculo epistemológico.”

Ao contrário, o genérico subscreve a uma ontologia intrínseca mediante um acontecimento, seja ele apenas aleatório, probabilístico e estatístico, na rede. Na medida em que a rede teria a capacidade de absorver o acontecimento, então decididamente não veríamos como o afastamento do conceito antigo de substância ou da categoria de “*substratum*” seria realizada, sendo que o acontecimento voltaria a ser um mero acidente. Consequência que o realismo estruturalista tem demonstrado como sendo teoricamente falsa.

4. FILOSOFIA, MATEMÁTICA E CIÊNCIA: OBJEÇÕES À COMPARAÇÃO ENTRE BIOLINGÜÍSTICA E ONTOLOGIA

A terceira Divisão do livro buscou isolar três operadores epistemológicos no contexto teórico do desafio biolinguístico a uma ontologia intrínseca, a partir do qual é possível delimitar uma concepção atualizada do realismo implícito à metodologia da análise estrutural. O operador da multiplicidade, da recursividade e do perspectivismo orientam as teses realistas do estruturalismo sobre a subjetividade pertencente a uma época em que, a partir de várias vias de análise, a constatação é de que o humanismo foi eclipsado. Esta tese já caracteriza as conclusões da análise arqueológica de Foucault, da antropológica de Lévi-Strauss, do formalismo político de Althusser, da lógica psicanalítica de Lacan e da filosofia diferencial de G. Deleuze. Para verificar estas conclusões e como elas contribuíram para preparar uma ontologia intrínseca, foram desenvolvidas análises estruturais referentes ao sistema de Badiou e à gramática universal de Chomsky. O eclipse do humanismo acaba sobrevivendo enquanto problema ao modismo, desenvolvendo-se porventura na questão principal de uma ontologia social atualizada. Justaposto à instabilidade do modelo e da teoria do sujeito oriundo da filosofia moderna na postulação de uma unicidade do sujeito, o realismo estruturalista demonstra os limites, se não for a falsidade, das teses humanistas sobre o ser humano e das que concebem a comunidade humana como constituída pela figura

intersubjetiva em que o conceito de sujeito é apenas resgatado do Esclarecimento.

No entanto, ainda andamos em especulações cuja base é a identificação do discurso geral sobre os modos e processos pelos quais a subjetivação se manifesta por meio de teses que dizem respeito a uma projeção e desconstrução do conceito de Ser. Indicamos o desconforto que temos com esta identificação em virtude de um certo desleixo conceitual que permita que a análise formal necessitada para configurar o conceito de ser, faltando uma teoria de sujeito adequada, converta-se em um *pampsiquismo*. Tal orientação é uma derrota, sendo que significa apenas usar a filosofia como pretexto para representar um pensamento dirigido à experiência basilar de viver sem mediação de parâmetros da teoria, como se fosse possível, ainda aquém de um limiar eliminativo, pensar em uma totalidade em prol de pontos absolutos.

A opção de uma tese pampsíquica para fundamentar a noção de sujeito somente se realiza se estivermos prontos a sacrificar a essência histórica da filosofia como ciência e da pesquisa em modelos de temporalidade que convém tornar inteligível a historicidade dos seus conceitos fundamentais.³³³ É precisamente esta extensão que não aceitamos como possível quando confrontados ao argumento do realismo estruturalista. O realismo estruturalista proporciona uma ontologia condizente com as teses biolinguísticas de que a ontologia intrínseca da multiplicidade é o sistema que engendra o sujeito genérico de *modo inato*. Em outras palavras, afirma-se que existe um sujeito genérico parametrizado por condições vitais. Mas também, estes

³³³ A mais recente obra filosófica passível de extensões e interpretações pampsíquicas é provavelmente a de Deleuze, embora acompanhado por Guattari. (DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mille Plateaux*. Op. cit. 1980: conclusão; DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie*. Op. cit., 1991: conclusão).

parâmetros respondem às pressões de fenômenos computacionais que ligam o pensamento humano não consciente às demais instâncias de crescimento corporal na natureza.

Ao deixar de integrar estas condições aos critérios da multiplicidade aplicados à plausibilidade de se atualizar enquanto corpo, a decisão ontológica pode acabar se justificando apenas por uma perspectiva transcendente, o que contradiria a tese original deste livro. A ontologia é intrínseca em virtude de se remeter às condições situadas e históricas em que o sujeito genérico se mostra suscetível de surgir, mas este surgimento contingencial e aleatório deve ser enxergado desde o início em uma prática discursiva que é *computacional*, e, portanto, vital. O espaço do sujeito genérico é o espaço também do vivo. Faz-se necessário acrescentar isto com uma suplementação não ortodoxa ao localizar o espaço discursivo do genérico que faria com que a ontologia se tornasse *inata* à faculdade da linguagem, tese a não ser confundida com uma proposta reducionista sobre a ontologia em relação à linguagem. O conceito chave neste argumento é a *faculdade da linguagem* em seu sistema computacional e produtiva de estruturas sintáticas em prol de instanciações fonológicas e semânticas.

Após examinar a historicidade e o modo de ativação da multiplicidade, da recursão e do perspectivismo, precisa-se voltar à configuração do desafio biolinguístico à ontologia e aos princípios teóricos do realismo estruturalista. Não mais que a ontologia intrínseca de Badiou, a UG de Chomsky não é uma linguagem. O sistema de Badiou permite conceber a teoria de Chomsky como sendo o resultado de um acontecimento específico à condição científica, em que se forma a conjectura segundo à qual a diversidade dos idiomas humanos é explicada pela tese de uma capacidade singular localizada no cérebro humano e governada pelo patrimônio genético do organismo individualizado cuja função é a de produzir estruturas de ordem sintática. A capacidade

mediante a linguagem não é a que se entende na teoria de comunicação, nem da expressividade da linguagem. Baseado em um *insight* contraintuitivo, todos os idiomas humanos são o resultado de uma interface particular entre o sistema inato ao cérebro humano e os parâmetros fonológicos, lógicos e históricos em que as comunidades humanas diversificam a capacidade linguística em relação a contextos geoculturais e geopolíticos específicos. Embora demonstre semelhanças às teses etnolinguísticas de Lévi-Strauss³³⁴, a marca teórica da linguística é procurada por seu entendimento avançado da produção infinita de estruturas sintáticas. Na visão de Chomsky, isso determina uma distribuição universal da criatividade a todos os seres humanos, e não apenas àqueles que aprimoram, por formação e treinamento, de uma capacidade intuitiva avançada pela criação de obras plásticas diversas. Na sua forma teórica, estruturas sintáticas são sem finalidade cultural, são sem obra.

Onde a UG conceitualiza a produção de estruturas sintáticas para proporcionar o pensamento, a ontologia intrínseca expõe as multiplicidades que compõem a condição de sujeito, e cujo pensamento é uma concatenação de verdades. Nos termos da ontologia de Badiou, o acontecimento designa a criação de um processo generativo multicausal em estritas condições situadas. Estas se articulam a partir da capacidade adquirida específico e localmente por animais humanos em denominar “verdades” a produção de certos artefatos cuja coerência é verificável em relação à forma alternativa do processo de subjetivação implicitamente expressa neles.

Desta forma, o detalhe do sítio subjetivo, no sistema de Badiou, conseqüente a um acontecimento é equivalente ao cérebro hipotético da UG. Seu “inominável” faz eco à universalidade como instância específica de uma categoria

³³⁴ DESCOLA, P. “Claude Lévi-Strauss: uma apresentação”. *Estudos Avançados* 23 (67), 2009, pp. 148-160.

geral à condição científica, isto é, a “não contradição”, mesmo se visto principalmente a partir da condição científica. O inominável articula a suspensão da (não) contradição dentro de parâmetros dedutivos estritos. O que isto significa é que a UG, isto é a *teoria* da faculdade da linguagem humana, seria uma variante do sujeito científico *genérico*, se e somente se fosse universal ao cérebro humano o caráter *diferencial* de produzir as relações pelas quais os objetos ou as entidades externas adquirem uma ordem. O modelo subjetivo é verificado no que diz respeito ao nível dos *constrangimentos* que determinam as possibilidades expansivas da forma subjetiva (por exemplo, aceitabilidade da teoria; criação de uma comunidade de pesquisa em torno dela; tentativas de refutação; amparo à falsificação, etc.). Nenhum resultado do sucesso ou dos obstáculos no percurso experiencial e existencial é dado na ontologia antes que este sujeito indiscernível se confronte perante as variabilidades e as aleatoriedades da situação. Nada vem preservando-o de um *apagamento* violento imediato, a não ser a própria determinação, disciplina e fidelidade ao que o genérico implica no projeto de orientar o projeto de produzir verdades em relação a uma ética superior à vigente a um contexto minado por dentro. A relação entre as condições vigentes dentro do estado da situação e a força de exteriorização proveniente de um processo interno, mas indiscernível, ao mesmo estado se encontra neste ponto de excesso acontecimental.

Na tradição estruturalista francesa em que Alain Badiou se formou, a gramática generativa de Chomsky estava apresentada na forma de uma extensão do projeto ulterior de Wittgenstein por afirmar que a essência do conceito era expressa pela gramática. De acordo com ele, “a gramática nos diz que tipo de objeto qualquer coisa seja.

(Teologia como gramática).”³³⁵ Para Badiou, especialmente no modo em que a ontologia é matematizada, esta posição é insustentável. Apesar da denominação da teoria que modeliza a capacidade ou faculdade humana de linguagem, isto é, a *gramática universal*, não há nada de gramática na teoria. Acerca disso, a crítica tecida por Deleuze e Guattari da linguística estrutural de Chomsky, em que eles alegam que Chomsky pretende *impor* uma gramática na livre expressão da linguagem é simplesmente *falsa*.³³⁶ Como vemos e confirmamos, a teoria linguística de Chomsky e a teoria da UG atravessaram importantes reformulações, talvez de maneira mais fundamental no Programa Minimalista, desenvolvido duas décadas após a formulação da crítica deleuziana. Para dizê-lo veementemente, Deleuze e Guattari nem chegam perto da extensão e da implicação da teoria chomskyana, e Delanda apenas torna o erro deles uma confusão, assim desviando uma geração de leitores da ciência revolucionária que não deixa a filosofia (continental) sem conseqüências.³³⁷ Nunca houve confusão de níveis na gramática gerativa, e quando surgiu, Chomsky sempre empurrou as limitações do modelo para se adequar às tensões e às forças nos resultados mais recentes oriundo da sua equipe de pesquisa. Conclusão: a UG *não é uma gramática*, tampouco um robótico, sendo que se trata de um sistema natural.

³³⁵ WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations (PI)*, 4th edition, 2009, P.M.S. Hacker and Joachim Schulte (eds. and trans.), Oxford: Wiley-Blackwell.: p. 373.

³³⁶ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mille Plateaux*. Op. cit. 1980: pp. 95-139. Esta posição é repetida por certos comentadores de Deleuze, como DELANDA, E. e. *A Thousand Years of Nonlinear History*. New York: Swerve Books, 2000.

³³⁷ DELANDA, E. *A Thousand Years of Nonlinear History*. New York: Swerve Books, 2000, pp. 215-226.

Ainda sobre este assunto, oponho-me categoricamente à afirmação de P. Maniglier que, ao relatar a crítica de J.-C. Milner a Chomsky, considera que o progresso feito pela linguística gerativa teria “refutado” a distinção irreduzível estabelecida entre a linguagem como instrumento sintático e um mecanismo semântico que interpreta qual regra aplicar no processo de produção das estruturas.³³⁸ Ora, Maniglier simplesmente repete neste argumento uma crítica firmada pelos estruturalistas franceses contra o cognitivismo chomskyano já nos 1960. Ao consultar a bibliografia destas críticas, elas visam a teoria de Chomsky que corresponde ao período do Standard Theory. Ora, como demonstramos no capítulo 3, o norte fundamental da UG chomskyana é a criação ilimitada e igualitária de expressões linguísticas e de pensamentos, permitida pela estrutura da faculdade inata da linguagem. A categoria de “*deep structure*”, em que o processo computacional seria localizado se transformou em um sistema computacional *sem estrutura*, denominado a partir do artigo seminal de 2002 publicado em *Science*, a “*Narrow Faculty of Language*”.³³⁹ A pesquisa de Chomsky, além de contar com uma vasta equipe de cientistas, desfilada em *Chomsky and his Critics*³⁴⁰ e *The Chomsky Companion*³⁴¹, está acompanhada pelas investigações cognitivas de J. Fodor, assentadas na tese da

³³⁸ MANIGLIER, P. “The Structuralist Legacy”, in A. Schrift (ed.) *The History of Continental Philosophy*, Vol 7: “After Poststructuralism: Transformations and Transitions” (Rosi Braidotti, ed). London: Acumen Press, 2010, p. 78.

³³⁹ HAUSER, M.; CHOMSKY, N.; FITCH, T. “The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did it Evolve?”. *Science* 298, issue 5598 (2002) p. 1569-79.

³⁴⁰ ANTONY, L. B. and N. HORNSTEIN. *Chomsky and his Critics*. New York: Routledge, 2003.

³⁴¹ MACGILVRAY, J. (Editor). *The Chomsky Companion*. New York: Cambridge University Press, 2005.

produção inata de conceitos.³⁴² Que esta capacidade seja específica aos *homo sapiens sapiens* não decorre de uma eleição, mas de uma contingência de ordem acontecimental tanto no real quanto na teoria. A teoria da gramática gerativa, conforme ao que tem sido argumentado, não é uma teoria de comunicação. A sua operação unificada permanece *indiscernível*.

Em contrapartida, apoiamos plenamente a observação de Maniglier, quando ele defende que o estruturalismo, longe de ter sido abandonado por Deleuze, Badiou, ou Milner, é o principal paradigma na filosofia francesa na segunda metade do século vinte. *L'Être et l'événement* e *Qu'est-ce que la philosophie?* são obras que desenvolvem a metodologia estrutural além das primeiras modelizações dos anos 1960, quando a relação entre acontecimento, transformação e estrutura era vista de forma antagônica. Contra o entendimento comum, espalhado no Brasil sempre pela repetida leitura literal dos mesmos pronunciamentos de Foucault, Maniglier afirma que

structuralism has been the fundamental matrix of postwar twentieth-century French philosophy, running right up to the end of the century – a matrix realized in a diverging constellation of answers to philosophical problems raised by the introduction of structural methods into the social sciences.³⁴³

No Programa Minimalista, a UG é finalmente simplificada ao conceito de “*merge*”, conforme a nossa apresentação na Divisão I capítulo 4 deste livro. *Merge* denomina uma função matemática que não corresponde *per se* ao entendimento comum daquilo que uma regra possa

³⁴² Particularmente, FODOR, J. *LOT2: the Language of Thought Revisited*. New York: Oxford University Press, 2008.

³⁴³ MANIGLIER, P. “The Structuralist Legacy”, Art. Cit., 2010, p. 55.

realizar.³⁴⁴ Mas a posição final de Chomsky não abandona regras, mesmo ao localizar a criatividade e a liberdade na decorrência das operações desencadeadas pela faculdade de linguagem. O sistema regulado de produção de estruturas sintáticas é apenas colocado mais longe na sequência de fenômenos morfogenéticos, ocorrendo com grande velocidade no desenvolvimento motor do organismo nos primeiros meses após o nascimento. De acordo com Chomsky, “as condições que impedem o embrião humano de se tornar um inseto exercem um papel crítico na determinação do que poderia se tornar humano, e o mesmo se aplica ao domínio cognitivo.”³⁴⁵ Nada nisso sugere que regras são meramente unidirecionais, como “quando o trabalho criativo desafia e revisa as regras vigentes.”³⁴⁶ No entanto, a tese sugere que além da natureza humana, há uma *natureza sistêmica e produtora no inconsciente de um sujeito* sempre em formação, embora a dimensão da sua atividade escape em toda clareza à consciência e ao discernimento do indivíduo, e os limites do seu crescimento são estritamente desconhecidos.

Será que um formalismo derivado deste compromisso com a liberdade e a emancipação estruturais, geradas por regras, não realiza uma redução? Parcialmente, a fez, sim, como se deve em um contexto pós-humanista. Poder-se-ia argumentar que, desde a derivação da autonomia por Kant como posição que participa da recriação racional e

³⁴⁴ Chomsky com Hauser and Fitch, explicam os desafios à tese da faculdade da linguagem e como o Minimalist Program tem resolvido alguns deles em CHOMSKY, HAUSER, M.; FITCH, T.W. Appendix. *The Minimalist Program*. Supplement (online) to Fitch, Hauser and Chomsky’s (2005) reply to Jackendoff and Pinker..

³⁴⁵ CHOMSKY, N. “What Kind of Creatures are We?: i. What is Language? ii. What Can we Understand? iii. What is Common Good?” In: *The Journal of Philosophy*. Vol. CX, no. 12, December 2013, p. 684.

³⁴⁶ Idem.

voluntarista da fiel observância à lei moral, aquilo que Kant denomina *dever*, a filosofia teve que aceitar que, naquela parte da sua busca por afirmações universais, trata-se de uma redução determinista. Pois, ao situar a liberdade em uma posição *incondicionada*, Kant procurava desmentir que a opção pela autonomia consistia na criação por um ser consciente, *mas não que o seu caráter fosse a priori*. Uma liberdade *a priori* não é liberdade alguma. Ademais, alcançar a coerência racional dos objetos matemáticos pela *dianoia* platônica tem sempre dependido de uma subestrutura formalista para assegurar a fluidez do processo de inferência para configurá-los, processo plenamente criativo além de inovador.

Contudo, a divergência existe, e talvez se cava, entre ontologia e ciência linguística. Entre as objeções aos termos e os êxitos da aproximação que advogamos neste livro, examinaremos antes a oposição à tese de Badiou sobre ontologia, que tem vindo principalmente de duas direções. Primeiro, sustenta-se que a teoria dos conjuntos sozinha não consegue dar conta da completude da ontologia, devido os teoremas da incompletude de sistemas formais. Observa que assim como Badiou respeita os paradoxos da teoria dos conjuntos, isto é, o paradoxo de Russell e o paradoxo anterior de Cantor, ao fazer afirmações sobre completude na forma da existência de um conjunto de todos os conjuntos (ou de uma classe de todas as classes), os teoremas de incompletude de Gödel estabeleceram os limites superiores, ou parâmetros máximos, da ontologia intrínseca. O resto seria não apenas errância, mas maior inconsistência. Existem afirmações, ou frases, produzidas em cenários de diferentes atos de linguagem (ou nas práticas discursivas, isto é, as condições) que não têm coerência alguma que se refira aos axiomas da ontologia. Alguns destes são antiéticos, outros imaginários ou simplesmente irracionais, *no que diz respeito à verificação das pretensões à verdade*.

Mas a leitura que faz Badiou do teorema de Löwenheim-Skolem também aponta para um

empreendimento não ortodoxo. Como já foi indicado na Divisão I capítulo 2 deste livro, o teorema defende que se uma teoria contável tem um modelo, então este modelo é também contável. O teorema estabelece então que qualquer fórmula satisfatória de lógica de primeira ordem é satisfatória no domínio de Aleph-0 (enquanto domínio de interpretação proporcionada pelo modelo), sendo que tais domínios são satisfatórios para lógicas de primeira ordem. Mas o teorema expõe outra implicação que Badiou explorará nas suas plenas consequências: se um domínio maior que Aleph-0 tenha cardinalidade, então haverá um modelo que é contável também. Se for de fato possível demonstrar os parâmetros nos quais uma verdade nova participe de um processo indiscernível de subjetivação, ela não derivaria de uma estrutura dedutiva, mas a partir de uma construção hipotética cujo domínio de circulação se encontra no não enumerável.³⁴⁷

Ora, o não enumerável denomina, em última análise, o desconhecido. Mas como Gödel tem mostrado, e Peirce e Wittgenstein sugerido, os alcances remotos do que pode ser dito, identificado e/ou contado, pode manter uma coerência mediante uma fundamentação hipotética conforme os axiomas – *e uma mudança radical de estratégia teórica*. A conjectura mais desafiadora de Badiou não é tanto que a ontologia seja conjuntista, mas que o não enumerável também seja, mesmo em uma forma incompleta.

Um cético objetaria certamente que a afirmação anterior é intrinsecamente conjuntista, tanto quanto qualquer outra caracterização poderia ser. Para descartar esta objeção, o argumento de Paul Cohen sobre a indeterminação da Hipótese do *continuum* é usado para demonstrar a afirmação segundo à qual na medida em que a definição técnica aqui do sujeito é coerente enquanto estrutura universal envolvendo a dimensão biológica, então a confirmação da sua existência

³⁴⁷ LIVINGSTON, P. *The Politics of Logic*. London: Routledge, 2011.

pressupõe que a sua estrutura de verdade deva se articular por meio do formalismo genérico, pois a sua existência não é comprovável a partir da sua causalidade interna, mas apenas nos seus efeitos. Em outras palavras, o argumento de Cohen se torna pertinente por discursos científicos que reconhecem o caráter hipotético do objeto principal da pesquisa que, afinal, *não é objeto*, que isto seja o inconsciente, estados mentais não conscientes, o cérebro do eliminativismo materialista, a faculdade da linguagem ou o sujeito genérico. Estamos a um passo de um eliminativismo. Há uma diferença capital: o eliminativista ainda aposta na capacidade da língua natural na modelação do sistema produtivo diferencial, apesar do seu espírito tecnicista. Pela teoria dos conjuntos, a ontologia intrínseca consegue estender a consistência conjuntista até o não enumerável, mediante o pressuposto que nenhuma propriedade, nenhuma referência, seja atribuída àquilo que se reduz a um ponto, quicá um espectro. Nada incongruente, a este respeito, com a coerência e a disciplina exigidas pela articulação formalista e sintática de um sistema produtor da novidade radical.

Como verificar, submeter à experimentação, a natureza intrínseca desta afirmação? Apenas de forma mínima, pois, o radicalmente novo falta às marcas de uma forma concomitante, falta de um corpo pelo qual se manifestar. No sistema de Badiou, é isto que significa que o sujeito seja *indiscernível*, pois a sua originalidade rompe com o princípio de identidade. Enquanto indiscernível a outras formas subjetivas, deve fazer parte da situação, pois de outra forma, seria meramente um epifenômeno – ou derrotado no seu idealismo. Portanto, é aqui especialmente que a ontologia exige o parâmetro do intrínseco além daquela da imanência.

No âmbito da pesquisa epistemológica e estrutural dos anos 1960, G. Canguilhem apostou pouco na sua epistemologia sobre o que o radicalmente novo poderia

trazer. Contudo, a historicidade dos conceitos expostos por ele indica que a produção de erros segura a latência de verdades futuras.³⁴⁸ Ao se atualizar em situação, o genérico não é livre de erros no seu desenvolvimento. Ao alegar o contrário, seria um caso em que humanismo venha a ter equivalência ao anti-humanismo. De forma semelhante, na tese da simplicidade da faculdade da linguagem, e por esta razão da adequação quase perfeita à sua função, a atuação genérica exerce a função de ajustar a permanência de um sistema oriundo de uma mutação de ordem genética. De acordo com Chomsky, este sistema não evoluiu por seleção natural, o que sugere também que não evoluiu progressivamente após ser desencadeado, não mais que a função da formação de (outros) órgãos vitais no corpo. Por ser um crescimento mutacional, a lógica que acompanha a sua conduta funcional não passa pela postulação de um espaço-corpo. Portanto, o sujeito se transforma *na teoria* no espaço postulado para realizar decisões sobre os efeitos imanentes do acontecimento sobre o corpo biológico e sobre as relações que tais decisões despertam consequentemente.

Afinal, um sujeito formal cresce inegavelmente como corpo formal, mesmo se por ser o veículo de uma alteridade incomensurável por instanciar a ordem ética da alteridade *na* situação, a indiscernibilidade do sujeito é função de uma configuração teórico-espacial radicalmente nova também. Em contrapartida, o que se ganha é a subsunção do ser à vida, ou ao viver, que é o espaço para onde um realismo invertido está fadado a nos levar. O materialismo formal de Badiou é suficientemente amplo para absorver esta tese vitalista diferencial, e é suficiente potente a transformá-la em um aspecto chave do sujeito na maneira sugerida pelo

³⁴⁸ CANGUILHEM, G. *Le normal et le pathologique*. 5. ed. Paris: PUF, 2007 e *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. 2^e édition. Paris: Vrin, 2009..

programa biolinguístico de Chomsky, especialmente sem que seja obrigado a sacrificar a tese da ontologia matemática.

*

Tentaremos nesta interrupção dissonante do argumento contextualizar a discussão no âmbito de algumas instâncias gerais da pesquisa contemporânea brasileira e das suas consideráveis carências filosóficas. Não se pode dizer que há, no Brasil, um debate específico em torno da relação entre ciência e filosofia que considere as especificidades do contexto nacional e como isto organize um pensamento. De fato, a liberdade na pesquisa é uma conquista relativamente recente no país, e isto para falar apenas nas melhores universidades públicas e certas privadas, como em certas PUCs. É muito de se esperar que seja diferente em um contexto nacional em que, como repetem pesquisadores prestigiosos, ainda não tem tido um prêmio Nobel. A obtenção da primeira Medalha Fields remonta apenas a 2014. A política educacional nacional que possibilita estudos fora do País, em alguns dos maiores centros de inovação científica, de experimentação filosófica e de criação literária tem trazido exigências para atualizar os discursos respectivos que organizam a pesquisa: tirar a ciência do contexto vigente do século XIX, forçar a filosofia a superar o idealismo transcendental, e quebrar a mercantilização da educação superior que perpetua o acesso das ciências humanas às camadas mais ricas da sociedade. Porventura, são apenas a literatura brasileira contemporânea e o hip-hop que conseguiram superar a nostalgia vanguardista antropofágica e tropicalista, e ao mesmo minar o destino academicismo e comercial que tem formatado a criação literária e artística nos países centrais. Neste âmbito, os discursos a favor de modernização não sempre alcançam a transparência ética esperada quando os contextos domésticos em que foram desenvolvidos escorregam em um ciclo regressivo de

obstrução à pesquisa, à inovação criativa e especialmente às formas da *crítica*. Pois, a verdadeira inovação antes de ser criativa passa pela crítica. Ninguém nasce cientista, mas se torna se e somente se o terreno for esvaziado de preconceitos raciais e econômicos, e sobretudo da inércia própria à ignorância.

A relação entre a filosofia e o contemporâneo se interiorizou a tal ponto que se trata efetivamente de um problema filosófico. Após uma resistência bastante afirmada durante duas décadas, a filosofia brasileira não se pode mais se dar ao luxo de se manter na beira da pesquisa científica, indecisa sobre como deve se conduzir no campo da experimentação, voltando a enaltecer a figura do educador. A sua sobrevivência está em questão, e porventura não à toa. Quando não o fizeram intencionalmente, muitos filósofos no país tiveram que aceitar posições em cursos tradicionais, isto é, em uma tradição que passa pelo crivo do preconceito, pois menos inclinada ao questionamento crítico, como nas áreas do direito, da administração e as mais técnicas e aplicadas. A estruturação dos cursos universitários nunca é estável, mas não há como garantir que em uma geração futura as Faculdades de Filosofia e Ciências humanas ainda existirão, especialmente se o crescimento do PIB venha a permanecer em níveis negativos ou muito baixos. A filosofia está celebrada em tempos de riqueza, mas se torna uma ameaça quando o programa da elite é o de promover a ignorância no povo. Daí a tática de esvaziar os cursos de pesquisa filosófica nem precisa ser negociada, pois em termos de fomento que faz falta, a filosofia será sempre a primeira a sentir o corte. A presença da disciplina filosófica no ensino secundário não garante nada, ainda que os professores sejam frequentemente oriundos de outros departamentos e a extensão do que é ensinado seja estruturada pela narrativa biográfica de pensadores, e não pelas provocações para apreender como tratar problemas, conceitos, interpretações e argumentos.

Neste contexto, a filosofia tem entrado na briga pelo noticiário não apenas por causa dos seus aportes críticos sobre a sociedade, sempre uma dimensão limitada da produção filosófica. É raro que um filósofo chegue a ter o respeito de comunidades militantes de intelectuais sem que tenha contribuído significativamente às dimensões *formais* da sua área. Ao mesmo tempo, nada há de predeterminado na evolução e transformação da filosofia. Se muitos dos grandes pensamentos que atingiram uma consideração internacional começam em âmbitos relativamente enclausurados, como em Cambridge, McGill, Göttingen, na École normale supérieure, na antiga École Pratique des Hautes Études, ou ainda em Harvard e Berkeley, onde tenham conseguido uma consideração internacional da obra própria, como foi o caso de L. Wittgenstein, E. Husserl ou Alexandre Koyré, é pouco provável que um filósofo que publica tão pouco possa ainda aspirar a subir até os cumes da pesquisa internacional. A filosofia está na luta como qualquer ciência hoje por espaço *publicado*.

A aceleração da produção científica tem necessitado de uma padronização de estilos de expressão, uma simplificação do texto, uma delimitação rigorosa do campo de intervenção experimental, até para os comentários, e uma competição selvagem para publicar. Os textos que não se adequam às novas padronizações ficam fora do alcance da comunidade científica que, mais do que em qualquer período do passado, se mostra desinteressada e até impaciente para alargar as fronteiras teóricas da racionalidade por meio da busca erudita em fontes desconhecidas, ou em fontes até esotéricas. Ou seja, ela se opõe aos procedimentos pelos quais novas tendências na filosofia têm surgido, optando de preferência pela repetição do comentário de obras consagradas, acreditando que este seja a chave da inovação.

Por outro lado, a filosofia está sob pressão novamente a se adequar às normas da pesquisa científica, quando estas não são principalmente interiorizadas pela

comunidade científica, digo *filosófica*, enquanto o *ideal científico*. Poucos cientistas portam a bandeira deste ideal com tanto orgulho que os filósofos. Esta expressão foi cunhada pelo psicanalista francês Jacques Lacan cujo próprio compromisso com a lógica matemática e a linguística tirou a psicanálise dos modelos termodinâmicos e mecanicista do século dezenove, aplicados por Freud na sua busca por um discurso que poderia expressar de maneira diagramática as lógicas não clássicas pelas quais o inconsciente é, ou é também, estruturado. Ora, o *ideal científico* não é ciência. O jovem pesquisador, herdando de contextos de debates e de conflitos com os quais se relaciona apenas à distância, deve ficar em alerta acerca disto, pelo menos para se proteger dos efeitos nefastos e dogmáticos que surgem, *de temps à autre*, sobre *como*, e *se*, a filosofia deveria “mexer” com “as” ciências.

Em uma entrevista esclarecedora com o epistemólogo norte americano Peter Ludlow, Noam Chomsky respondeu à pergunta sobre o porquê de ele continuar fazendo filosofia apesar das críticas violentas que costuma emitir contra filósofos: “porque é o lugar onde as coisas mais interessantes são feitas. Não se pode esperar de um cientista, trabalhando em laboratório sobre um problema agudo, ter a capacidade de também fornecer a visão mais global da ciência na sociedade. Isto é o papel da filosofia.”³⁴⁹ Conforme o nosso argumento na Divisão I, capítulo 4, Chomsky mantém que a linguística, ou porventura a *biolinguística*, considerada por poucos cientistas uma ciência “rigorosa” no mesmo pé de igualdade que a física e a química, deveria substituir a física como ciência exemplar de nossa época, já que a física não aborda de perto a questão da

³⁴⁹ “Noam Chomsky: The Stony Brook interviews: On the Philosophy of Mind.” Interviewed by Peter Ludlow. 2006. <<https://www.youtube.com/watch?v=CHS1NraVsAc>>.

mente e da subjetividade produzida nos processos biológicos.

Mesmo se esta conclusão de Chomsky pudesse despertar ânimos entre cientistas e filósofos da ciência, como ocorria contra Thomas Kuhn, por exemplo, para os procuradores da comunidade científica que vigiam o comportamento dos filósofos, a situação de Chomsky na tradição da filosofia analítica de expressão inglesa ainda o salva de qualquer culpabilização, mesmo se poucos cursos de filosofia têm focado em projetos de pesquisa sobre a implicação avassaladora para a filosofia das suas conclusões. No entanto, a filosofia e a história da ciência que Chomsky articula são não-ortodoxas em relação ao campo aberto pelo Círculo de Viena e os alunos de Carnap nos Estados- Unidos. Mesmo se Chomsky considera a filosofia o alvo de críticas merecidas, para ele a filosofia é fundamentalmente uma ciência cartesiana, e não cansa de lembrar que a “filosofia”, particularmente a “filosofia natural”, designava o campo geral de pesquisa que *hoje* se chama ciência. Nada de muito estranho que a relação entre nomes e as suas denotações mude com o tempo. É a confirmação da tese da historicidade dos conceitos que se estende até o campo da história das nações. No século dezenove o termo “*Canadian*” designava aqueles que hoje são conhecidos como “*Québécois*”, ou externamente de “*Canadiens français*”, enquanto aqueles chamados hoje de “*Canadian*” eram, por parte pelo menos, os “*British North Americans*”, ou seja, os “*Loyalists*” à coroa britânica que fugiram das terras novamente emancipadas das treze colônias britânicas que cometeram o ato de alta traição castigável pela pena capital por se declarar, em 1776, “the United States of America”.

Por outro lado, existe o vestígio que decorre de atitudes não sempre bem-intencionados, nem afastado da falácia argumentativa contra as ciências sociais e a filosofia no uso do termo “pós-moderno”. Este termo proporciona um falso debate que se aparenta a uma ação da polícia contra

o campo de pesquisa de um país inteiro, a França, e nas áreas que tem produzido, especialmente nos Estados-Unidos, uma conscientização da produção científica que, em tempos de escassez, acabou lhe prejudicando. Poucos pesquisadores usam este termo para descrever o trabalho deles, com certas exceções, que são também manifestações políticas, como no trabalho de Fredric Jameson e Toni Negri. O que significa o “pós-modernismo” é pouco claro. Porém, na mão dos seus procuradores designa tudo que é frouxa na percepção filosófica da pesquisa científica, tudo que é experimental, e tudo que foge, na última instância, da necessidade de uma cientificização da filosofia, que seja reducionista ou conteudista.

Para uma polícia que se considera detentor das chaves do futuro da filosofia, o pós-modernismo designa uma estetização geral da ciência e da filosofia, em que os nomes de uma diversidade de métodos e de objetivos filosóficos são mesclados: Heidegger, Nietzsche, Hegel, Deleuze, Derrida, Jameson, Zizek, Lyotard, e dependendo do humor, Adorno, Sartre, de Beauvoir, e quem sabe, Badiou. Raramente se faz, no argumento destes procuradores, uma explicitação do modelo do pós-moderno e como algo que condicionava uma relação passada à ciência ainda deve se pensar quando a filosofia se mantém crítica dos sonhos recorrentes de cientificismo no seu próprio campo. Quando empurrado, rapidamente chega-se não apenas a uma lamentação sobre os motivos pelos quais o idealismo transcendental foi desfigurado por se tornar “sexy” nas mãos de pesquisadores franceses, e algo mais importante ainda: o pós-moderno vem designando uma atitude presente nas “humanas” em que se autoriza citar, quer dizer, “usar”, conceitos endêmicos às ciências “exatas”. Aí começa a operação Lava Jato na filosofia, cujo código civil é o livro sensacionalista de A. Sokal e J. Bricmont que, em nome de interesse em diminuição nos alunos dos cursos de ciências nos Estados-Unidos, livrou-se da batalha final contra o mal

encarnado em diversos casos abusivos de uso, pela filosofia e as ciências sociais, de conceitos criados, desenvolvidos e explicados pelas “ciências”. Alegadamente, pois Sokal e Bricmont também rejeitaram as teses radicais sobre a evolução das ciências, desenvolvidas por Kuhn, Lakatos e Feyerabend. Qual jovem pesquisador não sentiria medo em criticar a fabulação científica frente a uma polícia acadêmico-civil à defesa da “Ciência” e das suas agências de fomento?³⁵⁰

Por isso, dedico estes presentes parágrafos à necessidade de responder aos apelos feitos à filosofia, *por fora dela*, a participar do trabalho multidisciplinar em que os parâmetros da pesquisa rigorosamente empírica são delineados, não esquecendo que o “empírico”, na

³⁵⁰ Que a “revolta” contra tais práticas seja geralmente de má fé se confirma pelo fato conveniente que ninguém se refere à publicação da importante resposta *Imposturas científicas*, organizada por Baudoin Jurdant, nem sequer a percebeu. Se trata de uma obra de refutações, publicadas por epistemólogos e “*working scientists*” do livro de Sokal e Bricmont, autores de um livro que sobretudo visou manipular a opinião pública para apagar a ousadia de propostas filosóficas sobre ciência e interdisciplinaridade produzida por razões concretas na França dos anos 1970. Vejam: *Impostures scientifiques : Les malentendus de l’Affair Sokal*, sous la direction de B. JURDANT. Paris : Éditions de la Découverte, 1998. Na apresentação do livro na página da editora, encontra-se o seguinte depoimento : « le positivisme revendiqué par Sokal et Bricmont cache en fait une profonde incompréhension des auteurs qu’ils attaquent et une surprenante ignorance des enjeux politiques et philosophiques majeurs révélés par les travaux sur les « sciences dures » des chercheurs des « sciences douces ». Il était donc indispensable de démonter les impostures et les malentendus de l’affaire « Sokal » : tel est l’objectif de ce livre, qui réunit des contributions originales de chercheurs de divers horizons - physiciens, philosophes des sciences, anthropologues... Non sans humour, ils entendent faire partager au lecteur leur commune passion pour la science telle qu’elle se fait (beaucoup plus intéressante que la science mythique de certains scientifiques [et de certains philosophes]), et plaident pour une réconciliation entre philosophes et physiciens, pour en finir enfin avec la « guerre des sciences » ». Disponível em http://www.editionsdecouverte.fr/catalogue/index-Impostures_scientifiques-9782707155214.html.

perspectiva da filosofia, inclui a história e a arte, e não apenas as mais recentes conclusões sobre o comportamento de ratos sob efeitos da engenharia genética. Digo de pesquisadores *fora da filosofia*, pois a inquisição das práticas filosóficas é sempre mais severa quando realizada pelos pares. Ademais, fora da filosofia, quem se interessa seriamente pela filosofia? Cientistas estão prestes a admitir a filosofia e as suas obsessões criticistas à condição de não encontrar nada nos artigos escritos por cientistas que possa lhe transmitir um ar filosófico, o que significa que preferem simplesmente descartá-la. Enquanto isso, surge-se com frequência o “recente” descobrimento nos laboratórios quando não na academia de que a multidisciplinaridade é necessária em uma época em que a atuação dos seres humanos sobre processos naturais não apenas tem um efeito, mas mudou de forma decididamente irreversível o macro e o microcosmo planetário histórico, justificando uma nova ruptura epistêmica, denominada, como temos visto no capítulo anterior, o antropoceno.

Mesmo ao fiscalizar melhor o investimento de empresas na pesquisa dita científica (mas quem o fará?), dado que não se pronuncia nada a respeito na sociedade educada dos congressos científicos, por trás de tais provocações, como por exemplo o uso de um conceito científico na filosofia só poderia ser metafórica, encontra-se de forma mínima um interesse para trabalhar em comum do que um realinhamento da frente belicosa que a filosofia analítica conduz há décadas contra um conjunto incomensurável de práticas filosóficas designadas de continental. Hoje o espantalho inclinou apenas um pouco mais do lado do seu *clinamen*, no termo pós-moderno, sobretudo quando não reconheceu que detrás desta linha “tudo o que é o caso” é que há muito mais filósofos se recusando a ler autores que escrevem em línguas outras que não o inglês, os anglófonos, se “permitindo” a leitura de obras alofônicas. Sendo isto o campo da ciência normal da filosofia, é possível admitir

passivamente uma ignorância crescente de boa parte da história e da produção filosóficas, história esta que não se pode permitir de seguir a fileira dos “grandes homens” que ainda compõe o enredo encontrado na vulgarização. Pois, ao olhar de perto a história da filosofia, chega-se rapidamente à própria história da ciência, uma história intrínseca à filosofia, e em muitas instâncias, inseparável dela e isto até os tempos atuais. O que sugere que a filosofia, para avançar, se deve de ter a compreensão da historicidade dos seus conceitos.

De repente, acusar a filosofia de “emprestar”, ou até “roubar”, conceitos científicos desperta uma briga genealógica potencialmente sem fim, mas uma em que a filosofia crítica de criação sempre se salva. Quem emprestou o conceito de átomo? Demócrito? Quem roubou o infinito? Descartes? Qual cientista contribuiu para inovar a análise sem mexer nas suas análogas filosóficas? Leibniz com o cálculo infinitesimal e o novo sistema da natureza em que participam as mônadas? Qual cientista usou o conceito de estrutura de modo tão específico que signifique sistema sem que seja recolocado o conceito de substância? O grupo Bourbaki?

Se o domínio do pensamento específico à matemática fora o deles, então o que impede que estejam mais rigorosos com a história do seu campo ao invés de repetir a historiografia mais medíocre da evolução da ciência? E quando “lógicos” trabalhando na área da filosofia citam teoremas e demonstrações, o que justifica que se considerem inovadores ao invés de *historiadores* de seu próprio campo? A medalha Fields de 1982, o francês Alain Conne declarou que a matemática não precisa mais da filosofia, pois “ela cria agora seus próprios conceitos”.³⁵¹ Pois bem, ao supor que um filósofo da matemática trabalhando na tradição anglo-americana reconhece Alain

³⁵¹ A. CONNES: Mathématiques, usine à concepts. Conférence de 2010. https://www.youtube.com/watch?v=vgwT_cB8Cyc.

Conne, pelo menos daria para concordar sobre a sua frase, ou seja, que *antes* a filosofia tinha sua razão de ser no que concerne à contribuição na matemática, ainda mais que até o século dezenove a filosofia e a matemática circundavam os mesmos campos, mesmo se os seus instrumentos e os seus modos de racionalidade se diferenciam de modo específico, apesar de serem conexos.

Decerto, a precisão e os objetivos envolvidos na filosofia para articular análises de conceitos, teoremas ou teorias científicas devem ter sido esclarecidos nas extensões culturalistas do estruturalismo, como qualquer dimensão de um projeto de pesquisa filosófica. Quando se pensa à pesquisa francesa dos anos 1950-60, encontra-se o objetivo de explicitar os modelos racionais que circulavam nas ciências humanas, principalmente de forma latente, por uma sofisticação crescente de uso de técnicas históricas e literárias para analisar aspectos variados da condição humana.³⁵² Na filosofia, interrogava-se sobre se a lógica subjacente tanto à argumentação quanto à pesquisa fundamental ainda tinha tentativas de sair do complexo sujeito-objeto. O fato que projetos distintos pudessem enxergar o que poderia ser o novo, o outro, o diferente e o múltiplo, a partir de perspectivas irreduzíveis, e se estes conceitos despertavam uma mudança da própria concepção de subjetividade, não deixava implicações religiosas e espirituais fora da equação. Mas o engajamento de livrar a filosofia de uma herança metafísica que Heidegger denominou perfeitamente onto-teo-logia, proporcionava a criação conceitual interna a estas

³⁵² Entre inúmeras referências, cf. Claude LÉVI-STRAUSS, “Critérios científicos nas ciências humanas e sociais”, in *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1993 [1973], pp. 294-316, e Pierre BOURDIEU, “Une Science qui dérange”, in *Questions de sociologie*. Paris : Éditions du Minuit, 1984-2002 pp. 19-33, sem esquecer a contribuição feita por M. Foucault a história das ciências pela categoria de “limiares”, em *Archéologie du savoir*, op. cit., e respondida por G. CANGUILHEM na introduction a *Ideologie et rationalité dans l’histoire des sciences de la vie*, Op. cit.

pesquisas, quando não sempre delimitava os parâmetros necessários para pensar o “impensável”. Sem tais parâmetros, as consequências se fazem difíceis ao relatar em termos simples, e isso tem a ver com a relação tão complexa entre estados mentais conscientes e não conscientes com processos neuronais, se exista ainda bases para falar de correlação entre processos físicos e mentais em que ainda poderia ser atuante o conceito clássico de causa...

A questão de citar a ciência na filosofia não difere de qualquer outro aspecto da elaboração da pesquisa. As definições, os teoremas e as teorias devem ser referenciadas na mais recente pesquisa. A polícia pós-moderna vai acusando Deleuze de usar apenas A. Lautmann em um momento de reconstrução da história da ciência, como se ele tivesse no final dos anos 1960 acesso a Hao Wang, ou Ivor Grattan-Guinness... Mas o pesquisador *deve* citá-lo. A este título, o livro da Professora Tatiana Roque, deleuziana com doutorado em matemática,³⁵³ ou o caso e as teses realistas do Professor Doutor L. Pinguelli-Rosa, devem fazer parte do trabalho de reconfigurar não apenas a epistemologia dos modelos heurísticos que extraíam o significado dos descobrimentos matemáticos além da sua aplicabilidade, mas também a *historiografia* pelo qual a historicidade dos conceitos se torna inteligível. No entanto, nada justifica forçar o jovem pesquisador a *abandonar* uma tradição nacional de filosofia, seja a francesa, por causa de objeções levantadas a partir da filosofia analítica e do logicismo, cujo ideal para se tornar uma ciência sempre era declarado, mesmo ao perder tempo em procurar brigas com tradições que não podiam se dar ao

³⁵³ Ver especialmente, a magistral introdução T. ROQUE, *História da matemática: Uma visão crítica*, desfazendo mitos e lendas. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 2012, em que a autora desenvolve um modelo descontínuista da progressão da matemática em adequação com a mais atualizada historiografia científica aplicada à matemática.

luxo de falar apenas de linguagem – enquanto a sociedade e o meio ambiente desmoronam em torno dela.

A estratégia metodológica que investe a matemática, isto é, a teoria dos conjuntos com um valor ontológico pode ser resumida em vinte-três curtas proposições:

1. Se existe a possibilidade de pensar racionalmente (conforme a uma lógica de primeira ordem) fora da relação sujeito-objeto e das teorias da mente que decorrem dela, então não se pode articular este pensamento nos termos locais de uma semântica descritiva.
2. Supomos que existe uma semântica descritiva independentemente da situação em que for articulada, então deve-se dar conta da noção do não enumerável, isto é, uma multiplicidade não absoluta.
3. Uma semântica formalista é a única semântica suscetível de uma extensão universal não enumerável.
4. Uma semântica formalista universal é isomórfica a uma sintaxe.
5. Nenhuma sintaxe é independente da mente humana, senão uma que não pressupõe um modelo semântico.
6. É possível contemplar uma sintaxe formalista que seja idêntica a seu modelo semântico.
7. Não é possível criar uma sintaxe formalista cuja nomenclatura seja independente de uma situação.
8. A articulação de uma sintaxe formalista é intrínseca a uma situação semântica-pragmática.
9. O limite da transcrição da sintaxe formalista é delimitado pela estrutura cognitiva do cérebro humano.
10. O poder cognitivo da mente humana não é limitado por uma situação, mas pela estrutura do cérebro.

11. No entanto, a descrição das limitações é realizável apenas por termos intrínsecos à situação, isto é, pela composição biolinguística da mente.
12. Logo, uma semântica descritiva não é independente da situação em que for articulada. (Não-2).
13. Uma semântica formalista apresenta as condições de ser independente da situação.
14. Logo, existe a possibilidade de pensar racionalmente fora da relação sujeito-objeto e das teorias da mente que decorrem dela.
15. No entanto, a possibilidade de uma semântica formalista é restringida por condições e parâmetros estritos: isto é, não se trata de uma teoria de “tudo”, um pampsiquismo confuso.
16. A versão de (8) que fundamenta a capacidade do cérebro-mente humano corresponde à capacidade inata da mente/cérebro de produzir uma linguagem.
17. A capacidade-9 corresponde ao Programa Minimalista de Chomsky.
18. O programa minimalista de Chomsky, como toda ciência computacional e formal, é determinado por uma ontologia.
19. A extensão do conceito de (11) é imanente ao conceito formal do ser, intrínseca ao conceito formal de situação, e inata ao conceito formal da faculdade da linguagem.
20. O discurso mais suscetível de inscrever os princípios e parâmetros da extensão do conceito de (11) é um discurso de historicidade variável (histórica), mas em continuação com os discursos formais sobre o ser enquanto ser do qual é inferida a hipótese do *a priori*.
21. Estes discursos formalistas podem ser redesenhados em “ontologia” após a refutação da ontologia formal de Heidegger pelo sistema de Badiou.

22. O discurso trans-histórico dos princípios teóricos fundamentais da racionalidade e dos princípios operacionais dos estados mentais não conscientes é equivalente ao discurso trans-históricos da racionalidade operacional e da inventiva da matemática.
23. A ontologia é a matemática à medida que esta se afirma sobre o seu domínio, isto é, a teoria dos conjuntos.

OBSERVAÇÕES N.B.

Enquanto ciência revolucionária, no sistema do realismo estruturalista, a biolinguística de Chomsky aponta para um retorno ao projeto ontológico. A tarefa especial é vincular a vida como espaço formal aos teoremas conjuntísticos. Esta pretensão curiosamente localiza Chomsky em um ponto removido de qualquer tese mais abrangente sobre a reviravolta linguística na filosofia e nas ciências sociais. Deveras, Chomsky não considera a linguística como sendo uma ciência social enquanto tal. Está afetada no mínimo pela incerteza subjetiva tanto do pesquisador quanto dos agentes da pesquisa, e assim produz um sistema científico tão completo quanto o faz a física. Chomsky tem chamado a atenção para que a filosofia libere sua dependência longa sobre a física como protótipo de um campo teórico de prática científica, pois a filosofia não pode ser afastada da agência, independente da maneira que esta última seja conceitualizada. Isto é verdadeiro mesmo em filosofias que buscam fundamentar a agência em uma metafísica transcende mais abrangente, enquanto mantêm a livre vontade inseparável do ser humano. Nas recentes décadas, entretanto, teorias de comunicação e de expressão emocional e afetiva, e também teorias de crença e de conhecimento, têm sido expandidas como capacidades a várias espécies não humanas. De duas coisas uma: ou a livre

vontade é uma substância distribuída em graus diferentes de intensidade em várias formas de vida, ou se trata de um efeito de suplementação subsequente a algo de ordem acontecimental ou mutacional. Enquanto acontecimento ou mutação, significa-se a emergência de processos em uma forma complexa de agência livre, a saber, um sistema de produção de efeitos recursivos por meio dos quais agentes possam conseguir criar a convicção e verificar os seus efeitos.

Por isso, a estrutura de sistemas de comunicação distribuídos amplamente na natureza é distinta da capacidade linguística, capacidade esta por acaso singularmente humana. Primeiro, animais não humanos não demonstram instâncias registráveis da articulação de diferença temporal.³⁵⁴ Segundo, como visto na pesquisa sobre os grandes macacos bonobos, animais não humanos mais próximos fisiologicamente aos hominídeos, conseguem associar apenas três palavras-símbolos em uma série, e isto no contexto das mais sofisticadas condições de aprendizagem, embora em cativeiro. E, terceiro, o processo de associação registrado nos grandes macacos não é referência, tampouco um processo de uma referencialidade, mas de palavra-símbolo a palavra-símbolo que cria dúvidas sobre se animais não humanos usam “palavras” enquanto tais, itens ou índices lexicais que não são substantivos enquanto tais. De acordo com Chomsky, “parece ser o caso que os sistemas de comunicação de animais são baseados em uma relação um-um entre processos mente/cérebro e um aspecto do meio ambiente em que estes processos adotam a conduta do animal.”³⁵⁵ Se for o caso, a distância entre a linguagem

³⁵⁴ Verificado, por exemplo, em SAFINA, C. *Beyond Words: What Animals think and feel*. New York: Henry Holt Publishing Company, 2015.

³⁵⁵ CHOMSKY, “What Kind of Creatures are we?” (2013), p. 678, aqui citando R. Gallistel, “Representations in Animal Cognition: An Introduction,” *Cognition*, XXVII, 1–2 (November 1990), 1–22.

humana e a comunicação animal é tanto dramática neste domínio quanto nos da estrutura linguística, da aquisição, e de uso. Por conseguinte, o inquerito nas origens terá que olhar para outros lugares.

A aproximação, justaposição e inserção da teoria de I-Language de Chomsky com a ontologia intrínseca de Badiou, esboçada neste livro, também apresenta um quadro teórico rigoroso para considerar o pensamento de forma independente da consciência e de processos conscientes, não obstante o que são porventura correntes necessárias de externalização e da constituição de realidades referenciais baseadas em tipos naturais (*natural kinds*) e protótipos culturais. Os ideais objetivos da ontologia intrínseca e da I-Language fazem parte da dedicação racionalista que é cética diante dos contextos semânticos, pragmáticos e prosaicos, a partir dos quais teorias da mente mais gerais são explicitamente inferidas – e enquadradas. Falando formalmente, nem a gramática universal nem a ontologia intrínseca se submetem a uma lógica da identificação no primeiro momento, mas a um processo dinâmico de mapeamento e de recursividade.

A pressão científica pode, portanto, mostrar manifestações positivas em práticas filosóficas. É simplesmente contraprodutivo negar categoricamente a importância de acessar a pesquisa experimental do ponto de vista mais recente, sobre a qual teorias filosóficas atuais de consciência são organizadas de modo irrefletido. Contudo, a instituição da pesquisa científica é muitas vezes hostil à filosofia quando ela a solicita ao mesmo tempo por razões claras. O ideal científico não pode guiar a ambos e limitar a filosofia. O que a filosofia deveria entender, porém, é a natureza em mudança de programas de pesquisa científica e dos processos tanto técnico-científicos quando econômicos, que condicionam a relação entre as ciências. No sistema do realismo estruturalista, em que a figura do sujeito é genérica, a tarefa é a de examinar as teorias mais inovadoras para

verificar a sua estrutura formal para plausivelmente continuar aperfeiçoando uma ontologia cada vez mais coerente das consequências ordenadas da contingência singularizada sobre o pensamento. A recusa encontrada *across de board* nas ciências exatas com vistas a considerar qualquer dimensão do seu processo como sendo filosófico, quando se articula princípios formais e parâmetros de um sistema inclusivo do pensamento é finalmente um ato político (em um sentido científico), quando não é simplesmente oportunista (no sentido mais vulgar e no sentido psicopático.) Quanto às provocações feitas por filósofos sobre não praticar a filosofia enquanto tal, como dentre eles o próprio Foucault, mas não ser indagado sobre o “real da filosofia”,³⁵⁶ é da responsabilidade de cada pesquisador ler entre as linhas de tais declarações hostis, responsabilidade que poderia não ser *política* em si. No entanto, seria ingenuidade acreditar que os termos pelos quais se resolve o surgimento de uma subjetividade genérica nas ciências não entrem em confronto com o poder.

Na próxima Divisão abordaremos com maior detalhe a ética e os termos de reconhecimento imanente à teoria ontológica diferencial do sujeito acontecimental, estrutura subjetiva decorrente do realismo estruturalista.

³⁵⁶ FOUCAULT, *Le Courage de la vérité*. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984. Paris : Gallimard/Seuil, 2009, p. 207-8. (Aula do 16/02/1983): “o real da filosofia não é, já não é, não é simplesmente em todo caso, o logos. [...]O real do discurso filosófico: é isso que está comprometido nessa questão. E a resposta dada, ou antes, esboçada nessa simples frase que eu recordava da última vez e a partir da qual recomeço agora - a saber, que o filósofo não quer ser simplesmente logos, mas quer pôr mãos ao *érgon* -, a resposta que vai ser necessária desenvolver agora aparece em toda a sua simplicidade; a realidade, a prova pela qual a filosofia vai se manifestar como real não é o próprio logos, não é o jogo intrínseco do próprio logos. A realidade, a prova pela qual e através da qual o *status* filosófico vai se manifestar como real é o fato de que ela se dirige, que ela pode se dirigir, que ela tem a coragem de se dirigir a quem exerce o poder.”

Tentaremos ainda justificar as razões formais pela exclusão da teoria descritiva do corpo na ontologia, mas também forneceremos bases para um conceito de corpo que, ele, poderia, sim, já ser incluído na ontologia. Será feito justamente de acordo com a maneira em que o sujeito possa considerar possível um discurso sintáxico intrínseco como articulando as exigências de um discurso formal sobre um ponto inegável: na medida em que se demonstra a existência formal do sujeito novo, este se compõe de verdades. Fez-se necessária conceber a ontologia como ontologia do sujeito novo a partir da sua produção de verdades, que surge de maneira recursiva e imanente nas práticas discursivas produtoras de verdades, nas *condições*. Ou seja, o ser do sujeito novo cresce no espaço que lhe é designado pelo sistema biolinguístico inconsciente do organismo.

DIVISÃO IV

**EMPIRISMO
HISTÓRICO,
PRÁTICAS
PRESCRITIVAS,
SUJEITOS GENÉRICOS**

1. A ÉTICA EM ALAIN BADIOU E A SUA FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICA³⁵⁷

Defendeu-se ao longo deste livro que o realismo ontológico não defende tampouco precisa de uma figura idealista de subjetividade, seja ela na forma aristotélica da “substância suprema”, da figura dualista cartesiana do “res cogitans”, ou da hegeliana do *Geist*. Ademais, definiu-se as bases de uma refutação do projeto de uma ontologia fundamental em Heidegger, por parte devido à solução radical aventada por ele de destruir a figura do sujeito em nome da ocultação feita em suas variações “ônticas” da questão do ser.

A inserção da figura do sujeito enquanto excrescência acontecimental é coerente em uma ontologia realista. No entanto, a demonstração mais convincente desta tese é menos epistemológica que histórica. O realismo ontológico fundamentado pela teoria formal da multiplicidade, cuja axiomatização foi demonstrada como equiparada à ontologia filosófica por A. Badiou em *L'Être et l'événement*, firmou-se como para-linguístico em uma configuração científica subsequente ao eclipse do humanismo.

De certo, as primeiras intuições, os primeiros passos na abertura de uma estrutura pós-humanista foram feitos por

³⁵⁷ Este capítulo reproduz, com modificações, a palestra proferida, em 28 de agosto de 2012, na ocasião da Aula Inaugural do PPG em Filosofia, pelo segundo período do ano de 2012. Publicado como “A ética em Alain Badiou e sua fundamentação ontológica” In: BAVARESCO, A; E. PONTEL; F. J. GUEDES DE LIMA. (Org.). *Projetos de filosofia III*. 3ed. Porto Alegre: EDIPUCRS (Série Filosofia), 2013, pp. 130-158.

Heidegger na “Resposta à Carta sobre Humanismo”. Os parâmetros perceptíveis deste espaço parecem destituir *todas* as figuras da subjetividade do âmbito ontológico em que a prodigalidade do Ser se articulava a partir de uma nova concepção da temporalidade. No entanto, em reposta às tentativas engajadas por Heidegger, especificamente nos seminários sobre “Tempo e Ser”, para formalizar estes conceitos respectivos, é possível argumentar que Heidegger nunca escapou ao projeto de substancializar o Ser mesmo se fosse com um conceito revolucionário do tempo. Ora, o que finda a tese defendida neste livro sobre realismo ontológico “com sujeito”, é a independência radical do conceito de tempo que é evidenciado nas teses estruturalistas em que o tempo se mostra sendo *acontecimental na sua situação*. Esta afirmação equivale a dizer que o tempo é função da multiplicidade. Subjacente a esta afirmação está a *possibilidade* de uma ontologia, isto é, de um discurso formal sobre formações discursivas que conforme às teses da geração e transformação das ciências exatas e humanas, não convém uma teoria continuísta do tempo. A consequência desta tese não é que o tempo *deva* se manifestar como continuidade. É aí que se vincula a teoria do sujeito com *novas formações discursivas*. Pois, uma configuração subjetiva pode tanto veicular o novo quanto apagá-lo conforme uma temporalidade cujo parâmetro de subsistência a mantém no limiar da discernibilidade. Uma teoria geral das variações temporais precisa inscrever no modelo formal esta variabilidade. Por isso, a própria configuração da ontologia enquanto discurso formal geral “com sujeito” é o resultado da estrutura pós-humanista.

Ora, uma das consequências que a estrutura pós-humanista tem proporcionado como exigência interna de toda ontologia é o fator normativo de uma ética que decorre da variabilidade decisional através da qual o processo de subjetivação é suscetível de crescer. Já que a tese presente neste livro consiste em dizer que o sujeito não se reduz à

intersubjetividade *se e somente se* encarna o novo, o tempo na sua descontinuidade e a verdade como indexação do acontecimento, então há de se focar nas condições pelas quais o sujeito cresce em “excesso” do estado “normalizado” de uma situação. “Normalizado” deve ser entendido aqui como independente da verdade, pois a verdade não se caracteriza pela completude. Desta forma, a ética é um prescritivismo ainda mais que um normativismo, e isso em decorrência da genericidade do sujeito em excesso à situação.

Proponho-me a discutir, neste capítulo, a fundamentação ontológica da ética na principal proposta do realismo ontológico explorado neste livro, que é a de Alain Badiou. No entanto, deve-se acrescentar às outras propostas discutidas no contexto de uma teoria geral do estruturalismo em que o sujeito é uma estrutura despertada pelo acontecimento e cuja forma é genérica e transformacional.

i. Ética e Sistema

Existe uma ampla bibliografia³⁵⁸ sobre a ética que Badiou apresentou em um livro publicado em 1993, cujos destinatários eram, conforme uma tradição francesa, alunos da disciplina de filosofia no ano “terminal” do ensino médio. Nesse livro, ele orienta a sua apresentação desse campo de reflexão contra alguns alvos da atualidade que acabam aproximando a ética de uma posição ideológica e abre uma discussão crítica contra o discurso dos “direitos humanos” enquanto expressão de um humanismo recalcitrante na medida em que o conceito de soberania nunca é transferido

³⁵⁸ Por exemplo, HALLWARD, P. Translator’s introduction. In: BADIOU, Alain. *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*. London: Verso, 2001; MacCANNELL, J. F. Alain Badiou: Philosophical Outlaw. In: RIERA, Gabriel (org.). *Alain Badiou: Philosophy and its Conditions*. Albany NY: State University of New York Press, 2005; CRITCHLEY, S. *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. London: Verso, 2007.

ao seu devido lugar, isto é, o lugar do irreduzível. No humanismo, o conceito de soberania é reduzido ao indivíduo ou ampliado em uma configuração coletiva servindo para legitimar a dominação de um espaço de poder.

A posição de Badiou sobre a ética implica uma cuidadosa saída da ontologia. Ao pronunciar o termo “saída”, não pretendo salientar uma separação, mas apenas frisar uma florescência: a ética emerge de uma latência por dentro da ontologia de Badiou. Desta forma, a ética desenha uma delimitação em relação aos discursos com os quais a filosofia está relacionada, mesmo se a ontologia proposta por Badiou seja imanente aos discursos que condicionam a filosofia.

A ética no sistema de Badiou não se pode pensar sem que seja recebida a tese segundo à qual a filosofia é posterior a um conjunto de discursos que, *ipso facto*, a condiciona. Desta forma, a tese principal é situar a ética como parte intrínseca da ontologia. Que essa ontologia seja redefinida por Badiou como a matemática, não cria mais dificuldades que se ela tivesse sido articulada em torno do dizer poético, tal como exemplificado por Heidegger, em uma visão desprovida de um sujeito na ontologia. Mais uma vez, que a ética possa ser situada na ontologia sugere que Badiou supera a dicotomia posta por críticos da ontologia fundamental de Heidegger, como E. Levinas que incansavelmente argumentou em favor da irredutibilidade entre ontologia e ética a fim de que a ética venha a ocupar a posição de “primeira filosofia”.

Afirmar que a ontologia é imanente, isto é, que não ocupa uma posição fora, nem na beira da tensão vivida em situações de práticas discursivas, implica uma circulação fluida entre ela e os discursos denominados anteriormente, circulação esta que evidencia a ética nos pontos nevrálgicos do sistema. Por isso, ao entrar em debate com as teses que estruturam a ética em contextos políticos, científicos, artísticos ou amorosos, isto é, ao sair logo da sua formalidade

e da sua generalidade, é imprescindível não perder de vista que a ética de Badiou visa a uma extensão universal. A mera aplicação empírica da ética em uma única condição, como é a tendência em Critchley³⁵⁹, camufla o seu caráter mais ousado que é a sua fundamentação ontológica. A ética deve ser pensada simultaneamente na aplicação aos discursos que condicionam a filosofia e na exposição da sua dimensão formalista.

A tensão envolvida no postulado de uma ética inerente à ontologia, no caráter imanente aos discursos conexos à filosofia, leva a ética a circular também de forma contínua com casos empíricos e históricos. Contudo, a exigência primária é salientar a originalidade de uma ética que, ao se apresentar como uma ética das verdades, aponta, no contexto teórico e histórico francês, para a superação da ontologia fundamental de Heidegger. Essa ambição decorre das críticas formuladas por Levinas e da separação de uma fusão enganosa que Heidegger operou entre matemática e técnica.

As primeiras formulações da ética em Badiou são feitas, em grande parte, em relação ao contexto da França após a queda do Muro de Berlim - e o enxugamento da influência internacional da cultura francesa. *Bon gré mal gré*, a filosofia francesa contemporânea, com poucas exceções além de Derrida, Lyotard e Ricoeur, continuava, pelo menos naquela época, a seguir seu caminho principalmente dentro dos perímetros da “hexágona”, pretendo tentar recapitular algumas das suas grandes linhas de articulação teórica. Assim, cabe rever os principais conceitos da filosofia francesa contemporânea em confronto com aqueles aos quais a filosofia de Badiou foi articulada.

No preâmbulo, afirmava-se o caráter sistemático do pensamento de Badiou e, particularmente, a interação entre ontologia, ética e outros discursos. Nesse momento, precisa

³⁵⁹ CRITCHLEY, S. Ibid..

acrescentar esses planos com o de uma ciência do aparecer e da existência, isto é, com uma fenomenologia rearticulada, apenas para salientar duas distinções no que diz respeito à ética proposta por Badiou. Ao defender uma fundamentação ontológica da ética, deve-se supor, por conseguinte, uma ontologização da categoria de sujeito. Frisar o caráter ontológico do sujeito implica sua *desobjetificação*. Afirmar que na ontologia exista um sujeito “sem corpo” deve ser entendido em conformidade com aquele postulado da desobjetificação que avança não tanto em direção a uma ideia do sujeito sem objeto, mas em direção a ideia de um sujeito que se pensa fora da categoria de objeto, ou sem a categoria de objeto. Desta forma, opõe-se tanto a um modelo de biologização do sujeito e da ética, quanto a um modelo de naturalização do sujeito e da ética. Nessa ótica, situa-se no âmbito da filosofia francesa contemporânea em que o impacto do prefácio ao *Sein und Zeit* de Heidegger tal como a sua reflexão sobre *Ereignis* se deixa vislumbrar.³⁶⁰

No entanto, o que será, nesse sentido, tão “contemporâneo” na filosofia francesa? Para se chegar a um entendimento, exploraremos no primeiro momento os contornos da significação de “contemporâneo” na designação filosófica da “filosofia francesa contemporânea”. Poder-se-ia começar com uma pergunta geral, a saber:

Porque a afirmação da temporalidade da filosofia francesa adquire uma dimensão significativa muito além do seu momento no tempo, enquanto não encontramos tal extrapolação na expressão filosofia alemã contemporânea?

³⁶⁰ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo* [1927]. Trad. Fausto Castilho. São Paulo: Ed. Da UNICAMP/Vozes, 2014; *Identidade e Diferença*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1969.

A mesma pergunta diz respeito à filosofia analítica contemporânea, aliás, que, em vários autores da própria tradição, deixa de ter uma referência segura, já que se encontra na fase pós-analítica? Contemporânea pronuncia algo além de um momento e de um tempo. Existe certo consenso sobre a periodização desse pensamento, o que não exclui que o contemporâneo esteja durando bastante tempo. Ao começar pelo próprio pensamento de Badiou³⁶¹, a periodização dessa filosofia cita como origem ainda o período da segunda Grande Guerra, quando foram publicados os maiores livros de Sartre e Merleau-Ponty. Porém, no que diz respeito especificamente a uma periodização da filosofia francesa contemporânea, existe uma pré-história que Vincent Descombes relatou de maneira exemplar já nos anos 70.³⁶² Ela inclui o forte impacto dos cursos de Alexandre Kojève sobre *A Fenomenologia do Espírito*, interpretação de claro cunho heideggeriano. Nisso, deve-se mais que aludir ao papel determinante de Levinas, embora não tenha entrado no livro de Descombes por ainda ser desconhecido nos anos 70. No entanto, Levinas exerceu um papel significativo sobre o decurso da filosofia francesa, pois foi ele, *malgré tout*, que introduziu na França tanto o pensamento de Heidegger quanto o de Husserl.

Portanto, a designação de “filosofia francesa contemporânea” sugere algo do método em que ela se articula. Igualmente, o qualitativo “contemporânea” evoca algo da tensão conceitual no reconhecimento da coerência em tal designação, apesar das grandes diferenças que ameaçam periodicamente render à realidade a instabilidade classificatória que tenta cercar a filosofia.

Entendemos que a filosofia francesa é contemporânea mesmo sem o ser literalmente. Ao verificar

³⁶¹ BADIOU, A. *L'Aventure de la philosophie française contemporaine*. Paris: Ed. De la Fabrique, 2012.

³⁶² DESCOMBES, V. *Le Même et l'autre*. Paris: Éd. Du Minuit, 1977.

os componentes bibliográficos que determinam o seu campo referencial, que são nitidamente contemporâneos, percebe-se que eles não designam apenas a filosofia francesa atual, nem tudo o que se faz na França hoje, mesmo que não se refiram à filosofia produzida em um passado que estaria agora superado. A designação “contemporânea” demanda tanto uma periodização quanto uma abordagem bibliográfica e metodológica.

Continuando na esteira desta indagação que confronta o caráter temporal com sua dimensão metodológica e bibliográfica, é possível entender que a própria noção de “presente” torna-se alvo da análise filosófica. Um dos principais pensadores da filosofia francesa contemporânea, Michel Foucault, certamente advogava a favor da construção de “uma ontologia do presente. Uma ontologia de nós mesmos”.³⁶³ A reflexão kantiana sobre a atualidade do *Aufklärung* serve-lhe de alicerce para tal ontologia. Ao mesmo tempo, não pode deixar de apontar o lado paradoxal de um projeto filosófico sobre o presente que, de maneira sistemática, recorria aos arquivos históricos para desenhar genealogias de alguns dos principais conceitos filosóficos, isto é, os principais conceitos filosóficos da contemporaneidade. Essa descoberta de Foucault é também o de Jacques Rancière³⁶⁴, mesmo que no seu caso mais concentrado sobre a política operária, e, assim, menos conhecido. Nos casos de Foucault e Rancière, evidencia-se que, em muitas circunstâncias, é a própria voz do filósofo, na sua ocupação do discurso do mestre, que lhe impede de voltar a tratar das questões fundamentais da atualidade, bem que estritamente enquanto

³⁶³ “O que é o Iluminismo”. In: ESCOBAR, Carlos Henrique (org.). Michel Foucault (1926-1984)- o Dossier – últimas entrevistas. Rio de Janeiro, Livraria Taurus Editora, 1984c, p. 111-112.

³⁶⁴ RANCIÈRE, J. *La Nuit des prolétaires : archives du rêve ouvrier*, 2 édition, Paris : Fayard/Pluriels, 1981/2012.

abordagem filosófica. Em outras palavras, pensar o contemporâneo, ou pensar a partir da contemporaneidade, como gesto espontâneo e imediato, não atesta uma disposição filosófica automática, mesmo ao ser feito por filósofos. O crime político de Heidegger, e talvez os de Foucault, são exemplos dos riscos envolvidos ao intervir em processos de subjetividade coletiva ainda longe de se estabilizarem e longe das suas consequências.

Por mais “contemporânea” que denote a contemporaneidade dessa matriz francesa, na verdade essa caracterização é secundária perante o fato que os pensamentos que se reconhecem nessa linha admitam que o “presente” da contemporaneidade é sempre uma estrutura passada, ou, ainda mais, por vir. Portanto, ameaça-se criar um incômodo conceitual - pelo menos, ameaçava-se até recentemente. Hoje, em decorrência do pensamento de Derrida e Agamben (cujo pertencimento nacional é tanto francês quanto italiano), o “por vir” se tornou um dos grandes conceitos da filosofia francesa contemporânea. Agamben se destaca ainda mais acerca disso, já que ele publicou uma reflexão aprofundada na questão do “contemporâneo”.³⁶⁵ Outro expoente que merece ser citado, nessa diáspora filosófica, é Slavoj Žižek.

Uma perspectiva que permite findar as bases comuns na expressão da “filosofia francesa contemporânea”, categoria que não abrange a totalidade da pesquisa nacional, e parcialmente exclusivista, é a que reconhece a perpetuação da metodologia de análises estruturais nestas propostas. Isso é até refletida de maneira não intencional na explicação dada por Alliez. De acordo com ele,

“a filosofia francesa contemporânea não é simplesmente a filosofia produzida na França (ou no idioma francês), por e em uma instituição da

³⁶⁵ AGAMBEN, G. *O que é contemporâneo, e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Ed. Argos, 2009.

Universidade, conforme uma linha diacrônica cujos momentos e cuja diversidade poderiam ser agrupados em um/uma presente/presença de calendário, cujas dimensões variáveis significam a ‘época contemporânea’”.³⁶⁶

Uma pergunta surge então: até que ponto essa filosofia se restringe, se determina, ou se limita ao território nacional da França, ou à sua extensão linguístico-cultural francófona, em que talvez certo Brasil Sudeste também faz parte, embora mais como *país importador* que produtor, e isso bem independentemente da boa vontade da sua comunidade filosófica?

Na descrição de Alliez, dispersa-se a referência nacional da sua base geolinguística, o que, de qualquer forma, não faz polêmica, na medida em que um dos grandes terrenos de prática da filosofia francesa contemporânea é justamente o mundo universitário, artístico e literário anglo-americano. Desde o famoso colóquio sobre o estruturalismo -, organizado por Johns Hopkins University em 1966 -, que traz para os EUA Derrida, René Girard, Roland Barthes, Jacques Lacan *et al.*, o pensamento norte americano expira um perfume *outré-atlantique*, de qual demonstrava dificuldades de se apartar, antes de insistir com violência.

O referente nacional está longe de ser vazio. Os principais inovadores da bibliografia em nosso tempo (veja a importância inflacionária adquirida pelo pensamento de Quentin Meillassoux, ou o menos conhecido Jocelyn Benoist e Catherine Malabou) são franceses. Essa convicção decorre também ao contemplar-se o caso da retomada das problemáticas do estruturalismo, em um livro importante publicado em 2011: *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, livro este organizado por Patrice Maniglier, a saber,

³⁶⁶ ALLIEZ, E. What is – or is not contemporary – in contemporary French philosophy? *Radical Philosophy*, May/June, 2010.

Philosophie Française Contemporaine. Um dos focos principais do livro é o acontecimento, como conceito, mas também para caracterizar o “momento” dos anos 60, o momento do estruturalismo, que, de acordo com Maniglier, jaz “na borda de nosso presente”.³⁶⁷

Portanto, propomos a seguinte equação: a filosofia francesa contemporânea é “contemporânea” em parte, e na medida em que exerce um esforço conceitual para pensar não tanto o tempo presente quanto o “tempo” do acontecimento, a sua singularidade, as suas consequências e os seus múltiplos significados:

“Après de mon coeur, aux sources du poème
entre le vide et l'événement pur”.³⁶⁸

Na medida em que acontecimento significa ruptura, a filosofia francesa contemporânea organiza a crítica radical do humanismo, que seja como refutação (anti-humanismo), substituição (não-humanismo) ou superação (pós-humanismo), tendo em vista o compromisso teórico em abordar os fenômenos subjacentes aos conceitos do humanismo que projetam a presença viva do sujeito.

Esse conjunto de afirmações agora deve nos reconduzir ao ponto de início: o campo de pesquisa filosófica denominada “filosofia francesa contemporânea” continua sendo inequivocamente contemporâneo. Por isso

³⁶⁷ MANIGLIER, P. « Introduction: Les années 1960 aujourd'hui ». In : MANIGLIER, P. (org). *Le Moment philosophique des années 1960 en France*. Paris: PUF, 2011., p. 22. No capítulo III.iv, já concordamos com a tese sobre a contribuição fundamental feita pelo estruturalismo francês até o tempo presente.

³⁶⁸ VALÉRY, Paul. “Le Cimetière marin” (1920). “Junto ao peito, nas fontes do poema/Entre o vazio e o puro acontecer.” [Trad. Darcy Damasceno e Roberto Alvim Confia]. Disponível em: http://www.culturapara.art.br/opoema/paulvalery/poema_db.html Acesso em: 17 nov. 2012.

também, aventar-se-á considerar a doutrina axiológica de Badiou expressa no livro *A Ética: ensaio sobre a consciência do mal* como uma *ética do ponto de vista estruturalista*.³⁶⁹ Ao contrário de uma leitura demasiado superficial do estruturalismo francês, não há nada “determinista” na sua ontologia, a não ser que esta interpretação esteja sendo feita apenas a partir de um humanismo que o estruturalismo apresenta como superado. O axioma principal desta ética é inferida a partir da seguinte derivação: não existe uma ética geral. Por isso, o axioma da ética realista é: a ética é sempre *situada*.

Na inclusão da ética no sistema, cuja articulação vem à tona na publicação de *L'Être et l'événement*, em 1988, e, por conseguinte, na verificação das teses do sistema pela ética, destacaremos os seguintes momentos: *São Paulo. A fundação do universalismo*³⁷⁰; “Prefácio à tradução inglesa de *Ética; O Século*”³⁷¹; *Logiques des mondes*³⁷²; “On Simon Crichtley’s Infinitely Demanding: Ethics of commitment, Politics of Resistance”³⁷³; e *Second Manifeste pour la philosophie*³⁷⁴. Percebe-se nesse corpus de publicações a integração da ética nos dois pilares do sistema, ou seja, tanto na ontologia quanto na fenomenologia, cuja articulação é anunciada várias vezes desde 1998, mas que será apresentada finalmente apenas em 2006, em *Logiques des mondes*.

³⁶⁹ *L'Éthique*. Essai sur la conscience du mal. Paris: Hatier, 1993; tradução brasileira em 1995.

³⁷⁰ BADIOU, A. *Saint Paul. Fondation de l'universalisme*. Paris: Hachette, 1996.

³⁷¹ BADIOU, A. *Le Siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 2005.

³⁷² BADIOU, A. *Logiques des mondes*. Paris : Éditions du Seuil, 2006.

³⁷³ BADIOU, A. “On Simon Crichtley’s Infinitely Demanding: Ethics of commitment, Politics of Resistance”, in *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, 12(2), p. 9-17, Fall 2008b. .

³⁷⁴ BADIOU, A. *Second Manifeste pour la philosophie*. Paris : Éditions du Seuil, 2009.

A possibilidade de uma ética na dimensão histórica das formações subjetivas variadas é trivial. Como se afirmava antes, a originalidade e a ousadia de Badiou, no que diz respeito à ética, se encontram na integração da ética na ontologia. Porém, não é apenas essa integração que conta. A tradição metafísica e teológica, há muitos séculos, de Santo Agostinho até São Tomás de Aquino, a não ser até Descartes e Espinosa, já operava com a mesma postulação sobre ética (ou pelo menos sobre moral). O que caracteriza a diferença da tese em Badiou é que a ontologia seja imanente aos discursos que condicionam a filosofia, e que se trata de uma ontologia secularizada do múltiplo irreduzível ao Um/Uno. Já que a base estrutural, que dá coerência e estabilidade à determinação absoluta das categorias centrais da ontologia, tais como a verdade, o ser e o infinito, é eliminada por um argumento apagógico, Badiou procede com a secularização através da noção de “mal radical”.

Essa crítica fundamental do mal radical é ousada porque, se for comprovada, terá um efeito recursivo sobre a história da filosofia que decorre da rearticulação da ontologia feita no âmbito de um sistema. O mal radical será então relativizado aos termos do sistema. Porém esses termos não são sistêmicos, ou seja, meramente descritivos. O sistema não visa repetir as falhas dos seus ancestrais. O âmbito do sistema é o universo dos múltiplos. Portanto, importa apenas uma relativização do mal radical que mantém sua intensidade destrutiva, ao mesmo tempo em que expõe certas razões pela sua ocorrência.

Cabe então perguntar: de que se trata essa articulação no sistema? No *Manifesto pela filosofia*, Badiou convida para “um passo na configuração moderna, essa que, depois de Descartes, liga as condições da filosofia a três conceitos nodais que são: a verdade, o ser e o sujeito”.³⁷⁵

³⁷⁵ BADIOU, A. *Manifeste pour la philosophie*. Paris : Éditions du Seuil, 1989, p. 5.

Neste intento, retomaremos de maneira sintética a definição destes conceitos-chaves.

1º A VERDADE

Em várias instâncias, Badiou teve a ocasião de homenagear um dos seus mestres, Louis Althusser, por emprestar uma articulação argumentativa que prossegue por meio da afirmação de teses e da defesa destas.³⁷⁶ Uma das teses mais profundas que Badiou afirma no contexto do sistema, cujos primeiros perfis serão apresentados em meados dos anos 80, é o seguinte: “a filosofia não produz verdades”.³⁷⁷ Uma tese provocadora, sem dúvida alguma. Porém, assim que passou o frisson, a tese engana mesmo na exigência de certo reconhecimento de um relativismo forte. A tese segundo à qual a filosofia não produz verdades, de fato, afirma um relativismo rigorosamente demonstrado no que diz respeito à relação entre filosofia e verdade, mas consiste em afirmar isso de maneira derivada. O objetivo de Badiou é reinstaurar a viabilidade, a necessidade, de um conceito de verdade universal. Para realizar isso, ele precisa passar pela relativização das verdades.

A relativização do mal radical é o êxito axiológico dessa tese na ontologia de Badiou. Mas o reconhecimento da natureza relativa do mal não visa diminuir a sua gravidade, nem o medo que sua expressão pode proporcionar, sem falar do sofrimento, às vezes além do imaginável, que o mal pode evidenciar. A tese não visa avaliar os efeitos do mal, nem simplesmente condenar a sua inelutável presença no mundo. Ao invés, a ambição da tese é aumentar a força explicativa por trás de atos cuja provação coabita com a sua incompreensão. O recurso ao senso comum sobre os males

³⁷⁶ Por exemplo, BADIOU, A. *Para uma nova teoria do sujeito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1991.

³⁷⁷ BADIOU, A. *Manifeste pour la philosophie*. Op. cit., p. 9.

que a “natureza humana” não pode deixar de cometer, ou sobre a narração da queda do Homem, não serve aqui como solução didática. O mal deve ser compreendido como ato, não como substância. A este respeito, a instabilidade delimita seus contornos verdadeiros.

Há como especificar uma definição do mal a partir da participação da filosofia na dessubstancialização da verdade. O mal será então o efeito de um comprometimento da centralidade que a verdade ocupa na filosofia. Veremos adiante o que isso significa especificamente. Cabe, neste momento, lembrar que na posição ontológica encontra-se a condição para reafirmar a extensão universal da verdade. Contudo, a verdade não deixa de ser o resultado de um ato, mesmo a partir da perspectiva ontológica preconizada por Badiou. Mais ainda, ela é o resultado em ato, assim devendo entender-se a sua conceitualização dita “genérica”, em que em um determinado momento prescritivo a verdade deixe de ser produzida e comece a produzir.

Portanto, ao contrário dos efeitos históricos e empíricos dos atos de verdade nos discursos não especificamente filosóficos, na ontologia a verdade é tanto efeito quanto ato. É o efeito da subjetividade em ato, que este seja um ato de fala, de pensamento, de *poiesis*, ou deveras, de produção. Surge a interrogação, então, sobre onde localizar a produção da verdade.

Na articulação do sistema, a filosofia se descentraliza no que diz respeito à verdade. Já se afirmou a tese segundo à qual a filosofia não é produtora de verdade. Aliás, quando a filosofia determina a produção da verdade como sendo a sua própria atividade, encontra-se uma reativação do que Gilbert Ryle chamava “erro de categoria”, e Badiou denomina “sutura”.³⁷⁸ Trata-se de uma situação em que a filosofia arrisca a se dispersar em um discurso alheio. Ora, no sistema, são delimitados quatro discursos em que a

³⁷⁸ Idem.

produção de verdades participa de um procedimento isomorfo. Esses procedimentos em que são produzidas verdades se configuram em um complexo de práticas discursivas envolvendo decisões, justificações e demonstrações. Entre a arte, a ciência, a política de emancipação e o amor, existe uma relação de “compossibilidade”, e a ontologia analisa essa relação no que diz respeito ao caráter comum entre eles.

Ademais, a novidade da posição de Badiou é que, na verdade, frisa-se a construção de algo novo. Para atribuir um sentido à novidade, é imprescindível entender a reformulação da noção de situação de base. Na esteira de Heidegger e Sartre, a situação vem designando o “*Es gibt*” – o que há. Isso supõe que, antes de qualquer representação, o que é a multiplicidade, consistente e inconsistente. É importante salientar logo certa vacilação no rigor demonstrativo de Badiou no que diz respeito a essas qualificações da noção de multiplicidade. A multiplicidade consistente é um múltiplo bem formado, que necessita da existência do fenômeno primordial do pertencimento a outro múltiplo. Reconhece-se logo o princípio fundamental da teoria dos conjuntos, o pertencimento, simbolizado por:

Definição.

∈ C

Por isso, Badiou avançará na tese fundamental tendo em vista a coerência do seu sistema: a de que a ontologia é a matemática, ou seja, a ciência do ser enquanto ser é a mesma ciência que a do múltiplo enquanto múltiplo. Na filosofia, conhecem-se as tentativas não sucedidas, especialmente na filosofia francesa contemporânea, de se criar uma ciência do múltiplo irreduzível à figura da unidade. Porém, na área da fundamentação da matemática, uma teoria que não pressupõe a unidade antes de compor um universo de múltiplos é a bem conhecida teoria dos conjuntos. A proposta de Badiou é que o seu conceito não redutível à

unidade não foi adequadamente avaliado pela filosofia. Um conjunto bem formado pode ser “contado por um”, em um ato representacional, mas a sua essência, na medida em que cabe aplicar tal noção, é a de uma “multiplicidade inconsistente”.

Ora, existem dois significados para a inconsistência nessa teoria. O primeiro se opõe a um múltiplo bem formado. Inconsistente é um múltiplo não formado, que não pode ser “contado”, e que não entra na conta pela qual ganha coerência em um “estado da situação”, estado de representação da situação sempre relativo a uma condição. Mas existe outro significado de inconsistência: inconsistente é a noção segundo à qual um elemento de um conjunto deve ser necessariamente uma unidade. Na sua essência, o elemento é um múltiplo sem Um/Uno, não porque um elemento-múltiplo seja contraditório, mas porque um elemento é um múltiplo de múltiplo representado como unitário. É assim porque não há como lhe atribuir propriedades sem considerá-lo conforme o princípio de identidade. *A fortiori*, uma multiplicidade nova quando se apresenta em um mundo concreto é algo cuja definição pelo menos tem de ser articulada. Por isso, uma multiplicidade nova será considerada equivalente a uma criação local.

A perspectiva dos procedimentos em comum forma um conjunto de potencial “genérico” no que diz respeito à força prescritiva da verdade. A dimensão prática do pensamento de Badiou se expressa por meio do conceito genérico que, por uma coincidência, desenha uma conexão entre filosofia política e matemática. O genérico, o *Gattungswesen*, denota o credo de Marx e Engels de que o proletariado alienado contém, em negação, a força transformadora para ativar uma nova superação histórica por meio do movimento dialético.³⁷⁹ Se fora neste

³⁷⁹ MARX, K. *Grundrisse. Manuscritos economicos 1857-1858*. São Paulo: Boitempo editorial, 2011, p. 190 e 397.

entendimento, então a tradução de *Gattungswesen* frequentemente dada como “natureza humana” deve ser integralmente reconsiderada. Na sua pura negatividade, em conformidade com a definição hegeliana da dialética, o proletariado é a humanidade universal por vir, mas, sendo apenas por vir, ainda não tem propriedades, ainda é genérico. Por outro lado, o conjunto genérico de Paul Cohen é uma projeção a partir do universo conjuntístico que consegue ser bem formado pelo axioma da escolha, apesar de estar composto por cardinais demasiadamente grandes para ser “contados”, ou seja, *representados pela capacidade cognitiva humana*. Convém entender o conjunto “genérico” em termos de uma multiplicidade enorme em que não cabem elementos, pois eles não “existem” conforme o protocolo de ordená-los, ou *enumerá-los*. Poder-se-ia dizer que estes múltiplos não existem enquanto elementos, mas “são” enquanto *partes* do conjunto. Desta forma, eles são identificáveis não tanto a partir da cardinalidade deles, isto é, por meio do tamanho deles, mas pelo *nome* do subconjunto a que *terão pertencido*.³⁸⁰

Na terminologia ontológica, isto é, matemática, o genérico constitui o conceito que ativa uma perspectiva puramente especulativa a partir da qual a indeterminabilidade da Hipótese do Contínuo, expressa na prova dita diagonal pelo principal descobridor da multiplicidade, o matemático alemão Georg Cantor, não influi diretamente sobre este universo. A Hipótese do Contínuo tem como extensão na situação a reta. A reta

³⁸⁰ O livro histórico sobre esta questão é de Paul COHEN, *Set Theory and the Continuum Hypothesis*, New York: Dover, 1963. Por uma análise mais recente da implicação favorável da interpretação da hipótese do contínuo de Cantor em termos de um realismo matemática, ver HAUSER, K. and WOODIN, W. H. “Strong Axioms of Infinity and the Debate about Realism”, in *The Journal of Philosophy*. Vol. CXI, no. 8, August 2014, pp. 397-419. Pelo tratamento de Badiou do conceito matemático do genérico, Meditação 32 (1988).

inscreve a dimensão inteira do contínuo, com esta ressalva: que não existe totalização, ou seja, não existe um conjunto que totaliza todos os outros conjuntos. Por conseguinte, o contínuo reverte a concepção grega do não-finito, isto é, do *apeiron*, do sem limite. A forma canônica da Hipótese do Contínuo demonstra um desequilíbrio em um universo conjuntístico. Na terminologia, mais uma vez, isso se afirma assim: o tamanho, “cardinalidade”, ou “poder” do conjunto dos elementos de um conjunto E infinito, é igual ou menor em número que o poder das partes, ou subconjuntos desse conjunto E.

Axioma do Conjunto-Poder:

Para qualquer A, existe um conjunto, $B=P(A)$, o conjunto de todos os subconjuntos: Se A é um conjunto e existe um conjunto B, denominado seu conjunto de “potência”, tal como $x \in B$ se e somente se $x \subseteq A$.

Axioma da “potência” de um conjunto A: o conjunto de todos os subconjuntos possíveis de A.

Definições:

Uma aritmética de conjuntos infinitos: números cardinais e ordinais: Aleph e Ômega, respectivamente.

Teorema de Cantor ou a Hipótese do contínuo:

O tamanho do conjunto de potência de A é superior ao tamanho do conjunto A.

$$P(p(A)) > P(A)$$

A Hipótese do Contínuo trata então do tamanho diferencial entre o conjunto dos elementos e/ou das partes ou subconjuntos. Trata-se de um princípio formal

fundamental de estar-dentro, que no caso é dividido em duas possibilidades: em termos de elemento ou de grupo.³⁸¹ Na ontologia de Badiou, a dimensão dos elementos, na medida em que um elemento é definido não como unitário, mas como múltiplo de múltiplo, é a inscrição da situação enquanto tal. A dimensão das partes, ou dos subconjuntos, já se trata do estado da situação. De acordo com Badiou, um dado fundamental da ontologia é que o estado da situação excede sempre a própria situação. Há sempre mais partes do que elementos, a multiplicidade representativa é sempre de tipo superior à multiplicidade apresentadora. Esta é de fato a da potência. A potência do Estado é sempre superior à da situação.³⁸²

Mas o problema na ordem ontológica é que a previsão indutiva e recursiva da veracidade desta hipótese não consegue ser comprovada, mesmo que isso não prejudique a coerência e a abrangência da teoria dos conjuntos: o universo conjuntístico não corre risco de entrar em colapso. Contudo, a verdade deste universo dos múltiplos irreduzíveis existe certamente, mesmo que perigosamente, na especulação sobre os tipos de construções formais capazes de traçar aquilo de que a verdade é capaz quando recebida pelo pensamento subjetivo.

Em outros termos, a Hipótese é independente dos modelos da teoria dos conjuntos. Isso sugere que, por meio de recursividade, o que foi designado como o “estado de uma situação”, localmente entendido nos discursos da arte, da política de emancipação, do amor e da ciência, poderá ser substituído por uma nova concepção, um novo sujeito, da verdade. Nesse caso, a verdade terá sido vivenciada por um

³⁸¹ BADIOU, A. *L'Être et l'événement*. Op. cit. WANG, H. *A Logical Journey: from Gödel to Philosophy*. New York: Bradbook, 1997, chap. 8 especialmente.

³⁸² *Conferências de Alain Badiou no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999, p. 168.

sujeito no modo produtivo, ou seja, a verdade terá contribuído com a expansão de uma nova subjetividade na sua criação. Mas qualquer que seja a determinação do genérico, que seja em Marx e Engels, ou em Cohen, em Duchamp, ou Tristan e Iseut, não poderá manifestar uma determinação qualitativa sem logo perder seu caráter genérico.

Nessa condição, o genérico necessita do conceito para verificar a existência do universal, mesmo se for por meio indireto. Portanto, a filosofia, tal como Badiou a entende, trata da produção local e relativa de verdades. Ademais, ela organiza um conjunto formal da verdade universal a partir do qual reitera a definição do ser enquanto ser.

2º O SER

O domínio do ser enquanto ser é o da multiplicidade irreduzível ao Um/Uno, a formação em um universo aberto sem absoluto (a “situação”). Nesse sentido, o conceito do ser em Badiou já apresenta um passo em direção ao conceito de *Ereignis* em Heidegger, mas realmente retoma a definição do ser avançada por este na introdução do *Sein und Zeit*. Badiou textualmente afirma que o ser implica um pensamento desobjetivado. Porém, a grande inovação em Badiou não existe no lugar do ser enquanto tal, mesmo que ele faça, com a assistência hermenêutica e filológica de Barbara Cassin, uma redução da noção aristotélica do ser ao existente, tal como apresentado no livro *Gama da Metafísica*.³⁸³ A sua grande inovação é considerar o ser como um corte no universo aberto de multiplicidades, em que a multiplicidade é irreduzível ao Um/Uno em virtude de que a figura do infinito não é mais única. O que Georg Cantor

³⁸³ BADIOU, A. *Court traité d'ontologie transitoire*. Op. cit.

expressou com o “objeto” *Mannigfaltigkeit*, era a equação infinito-Um-absoluto.³⁸⁴

Desta forma, a tese de 1988 é que a ontologia, ciência do ser enquanto ser, é a ciência da multiplicidade, ou seja, o Um é o resultado da “conta-por-um”. Em outras palavras, o Um é uma representação da dimensão primordial do ser. Se for confirmado que o universo é unitário, composto de “elementos”, então a posição inicial deve ser necessariamente múltipla. O ser é múltiplo, mas também não há determinação da posição inicial que seja transversal à sua multiplicidade, a não ser que esta seja “bem formada”. É necessário um conceito genérico da essência do múltiplo, porque a multiplicidade é geralmente representada como composta de elementos unitários. Exige-se um recolhimento aquém das propriedades, o lugar mais formal da metafísica. Na genealogia dessas questões de matemática moderna que Badiou apresenta em 1990, a teoria dos conjuntos se desenvolve a partir de indagações sobre a relação entre finito e infinito.³⁸⁵

A inscrição da multiplicidade na língua do ser corresponde à proposta da axiomatização da teoria dos conjuntos. Portanto, a ontologia é a matemática (ou seja, a teoria dos conjuntos, na sua versão axiomatizada “ZF com axioma de escolha”). Ora, a ontologia trata estritamente do domínio do ser enquanto ser. Mas ontologia e filosofia não são idênticas. No que diz respeito à filosofia, ela trata também daquilo que não-é-o-ser-enquanto-ser (i.é., o acontecimento), assim como dos paradoxos e das

³⁸⁴ GOMIDE, W. “As Noções de conjunto vazio e de unidade cardinal: a condição de possibilidade da apresentação do múltiplo – um diálogo entre Alain Badiou e Georg Cantor.” *Ethica. Cadernos acadêmicos*, vol. 15, n. 2, p. 53-65, 2008; HAUSER, K. and WOODIN, W. H. “Strong Axioms of Infinity and the Debate about Realism”, art. Cit.

³⁸⁵ BADIOU, A. *Le nombre et les nombres*. Paris : Gallimard/les travaux, 1990..

incoerências das multiplicidades inconsistentes. Na gama dos grandes conceitos inconsistentes nos anais da filosofia, pode-se citar a extensão infinita das agitações que Leibniz chamava “*petites perceptions insensibles*”³⁸⁶, o análogo dos infinitesimais na ordem sensorial e perceptual. Pensa-se também em Kant, quando escreve que “eu sempre reconheço as barreiras do meu real conhecimento da terra, mas não as fronteiras de toda a descrição possível da terra”.³⁸⁷ Desta forma, a essência da finitude é a repetição, a repetição de um pensamento que cria as barreiras para não as reconhecer.

Sustenta-se, por isso, que a filosofia deveria também apostar naquilo que não é o ser, por exemplo, pensado na sua lógica desviada por Górgias no *Tratado do não ser*. A grande sofística permite à filosofia se situar à distância das suas partes, mas o risco é perder de vista o sistema. A filosofia pensa o acontecimento fora da ontologia, no limiar, na beira dos seus efeitos. Portanto, nem filosofia nem acontecimento se reduzem à ontologia, à inscrição formal das verdades.

Dada essa determinação do acontecimento, e que a multiplicidade não representa uma ruptura com o acontecimento, mesmo que o acontecimento estabeleça uma ruptura no estado da situação localizado em um discurso, pode-se afirmar que a multiplicidade não é finita e/ou infinita, mas um efeito do vazio. O axioma do vazio conjuntístico (não ZF) afirma o seguinte:

Axioma do vazio

\emptyset denota o conjunto sem elemento algum, conjunto este que é um subconjunto de qualquer outro conjunto.

³⁸⁶ LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, préface; *Monadologie*, § 21.

³⁸⁷ KANT, *KrV*, 495-496.

Em outras palavras, na ontologia o vazio não é (o) nada. O nada cessa de existir. *Stricto sensu*, a multiplicidade só pode ser representada em função de unidades, ou elementos. Mas, por um postulado do pensamento, afirma-se que a multiplicidade é um múltiplo de múltiplo. A decisão ontológica é anterior à ontologia mesma e se verifica retroativamente. Essa decisão visa resolver o caráter da necessidade do universo da multiplicidade, isto é, seu caráter “realista”. O seu “início”, o seu ponto de enraizamento primordial, deriva do pertencimento necessário a esse universo.

Na segunda ordem da ontologia, na ordem da representação e da conta-por-um, um estado da situação existe como perspectiva sobre os discursos em que as verdades são produzidas, já que elas não são produzidas pela filosofia. O estado da situação representa a normalização de um discurso pelo qual a sua coerência produz a justificação também da configuração da sua existência. O estado da situação admite uma perspectiva individual, que o considera geralmente como fixo e o representa conforme modelos de normalidade. Mas o estado da situação pode também se tornar alvo de uma crítica ontológica que, então, necessita de uma perspectiva subjetiva. A noção de sujeito nesta organização dos alicerces de um universo da multiplicidade não é mais individual, nem tampouco individualista. O sujeito, quando surge, aponta para o caráter real do universo que está sendo desviado, falsificado, degenerado, pela configuração dominante em um discurso cujo ponto de legitimação se encontra nas verdades que produz. Mas se estruturalmente um discurso configurado como estado da situação (que pode ser nominalista, naturalista, biologista etc.) admite uma relação contraditória com a essência múltipla do universo, as verdades supostamente criadas nele são também falsificações.

Admitimos que em nossas sociedades a novidade é altamente valorizada. As relações de trabalho afirmam necessitar de novidades tanto nos aspectos do aperfeiçoamento pessoal, quanto nas capacidades de inovação e de ampliação do capital. Como então esta configuração do ser e dos procedimentos de verdades pode aparecer a partir de uma perspectiva individualista? Os múltiplos por mais que sejam reais, são entidades que estruturam o pensar. Uma dinâmica teleológica da cognição humana é representá-los como unidades.

A partir do princípio fenomenal de base, pelo qual se caracteriza o ser como múltiplo, a decisão de entender o múltiplo como múltiplo, ou como unidade, articula-se na ordem representacional, que é irreduzível à conjectura sobre a apresentação do ser. Em termos da tese segundo à qual a ontologia é a matemática tal como se formaliza na teoria dos conjuntos, a ordem do ser representado corresponde ou à existência derivada de subconjuntos, ou a uma teoria que modeliza de modo semântico esses subconjuntos. Esses modelos são semânticos no sentido lógico-matemático. Por isso se encontra até por dentro da reflexão conjuntística exigências como a de que um elemento deve ser pensado no modo bem formado e unitário. Tais perspectivas sobre a multiplicidade do ser, conforme a tese de Badiou, são representações do Ser. Neste momento por razões ilustrativas, é mister passar a outra perspectiva representativa, a do *indivíduo*.

Neste primeiro sentido, meramente interpretativo, podemos entender os discursos em que as verdades são produzidas em um estado de normalidade, na seguinte forma:

- A ARTE no estado da situação seria representada por meio do academismo, administrado por investidores essencialmente, em que o risco de um artista em não se adequar às normas desse mercado, cuja estrutura é

altamente volátil, é ultimamente a pobreza. Nesse contexto, o individualismo se caracteriza na figura conceitual do “artista cínico”, ou, ao se fundir com as correntes do tempo, o artista “psicopata”.

- A CIÊNCIA na sua forma normalizada já tem uma evocação semelhante nas análises de Thomas Kuhn no livro *Estruturas da revolução científica* ou pior nas de Feyerabend. O seu *modus operandi* depende da pesquisa e da inovação que permitem renovar os modos de produção, que são tanto de caráter material quanto intelectual. Na perspectiva individualista, esse discurso produtor de verdades se pensa hoje em termos de conhecimento e informação. O avanço do indivíduo depende da sua capacidade de captar fomento. Nesse sentido, o estado da situação é configurado por meio do complexo militar-industrial por um lado, ou seja, pelo grande estado de exceção no que diz respeito às leis do mercado, e, por outro lado, pela indústria farmacêutica, em que atua a mesma dialética nefasta para os seres humanos há muito tempo denunciada por Adorno e Horkheimer.
- Na condição da POLÍTICA, a sua configuração se reconhece no valor atribuído às instituições e à autonomia através das quais funcionam a sociedade e o Estado. Mas a administração da sociedade passa, além das ideologias, por uma política tributária que, de fato, amplia o Estado em detrimento da sociedade, por meio do qual o privilégio é concentrado. Desta forma, a política existe nos *policies* e na fabricação da opinião pública, o que expõe a política ao que Foucault chamava governamentalidade. Trata-se de uma doutrina econômica e administrativa que domina os discursos oficiais sobre os deveres das classes e dos cidadãos à entidade narrativa chamada “país” ou “nação”. O comportamento individualista nesse contexto é certamente bem representado pelo “jeitinho brasileiro”, em atos de corrupção ordinária, já que a corrupção é generalizada. Mas onde o

individualista se dota de poder, ele é reforçado por uma ética da exclusão de mulheres, de negros, de indígenas, dos lugares em que as decisões significativas são tomadas. Não é que as decisões dos excluídos sejam ausentes, reprimidas, mas nitidamente não são efetivas.

- Finalmente, a quarta condição ou procedimento é o AMOR, que se configura por meio de acasalamentos. É sabido que nossas sociedades estão em fluxo no que diz respeito aos termos que constituem uma união fixa. Desde Aristóteles, a posição discursiva que visa a questões de casais é a do orçamento familiar e do lar, o que o termo *oikonomia* significa literalmente.³⁸⁸ O que desestabiliza o casal, e o leva a ser também o palco de atos individualistas ou até antiéticos, são o ciúme, o abuso e/ou o tédio.

Essas descrições dadas das composições de discursos que condicionam a filosofia foram feitas assim a partir de uma normalização, na contemporaneidade, da produção de verdades, e a partir da perspectiva do indivíduo que acredita ocupar uma posição de sujeito neles. Ora, a posição do sujeito se manifesta raramente, tal como a presença ética daqueles que ocupam o espaço. O que é nossa realidade normal, segundo Badiou, é ser meros animais humanos até que ocorra um acontecimento.

Ao evocar esse conceito, seu sentido em Badiou se destaca por três qualificativos estritos. Um acontecimento é raro. É um ato que é nada sem uma nomeação. Finalmente, o acontecimento é desmaterializado. A definição do acontecimento é mínima não por causa da sua raridade, mas em função de ser um ato “assubjetivo”, sem força causal. Trata-se de uma ruptura no estado da situação, uma quebra

³⁸⁸ Nesse sentido, além de Foucault, G. AGAMBEN trabalhou uma genealogia da *oikonomia* em *O Reino e a glória*. São Paulo: Boitempo, 2011.

na normalidade, uma fissura na tessitura do equilíbrio normativo das potências da situação. O acontecimento pode bem implicar o bem, se não demonstra uma promessa de transformação radical; então não é por esse conceito que cabe indicar o que tinha ocorrido. A promessa de inaugurar algo melhor no que diz respeito ao estado da situação, em que se configura um dos procedimentos genéricos, é uma condição suficiente, porém não necessária, para que um ato seja designado “acontecimental”. Ademais, no sentido de proporcionar uma ruptura na tessitura de um estado da situação, um acontecimento não deve ser concebido, pelo menos em princípio, apenas como superação de uma normalidade. A normalidade em que há efração do acontecimento, nas leis em relação às quais o acontecimento surge fora da lei, ressalta que tal estado de situação é nada menos que uma camuflagem de corrupção, um desfecho de decadência ou um parque de perversão. Um acontecimento é uma excrescência sobre o estado da situação, mas, visto pela ontologia, ele é sempre e especificamente localizado no âmbito delimitado de uma das condições, da arte, da ciência, da política de emancipação ou do amor.

Não há, por definição, acontecimentos filosóficos. Nas condições, o acontecimento tem as seguintes designações formais:

- No amor, o acontecimento é o encontro.
- Na arte, o acontecimento é quando a captura da sem forma advém ao sensível da finitude de uma obra.
- Na política (na sua dimensão como pensamento, inovadora, de emancipação) é a revolução.
- Na ciência é o descobrimento.

Já como antecipação da abertura de um domínio da aparência e da existência, que vem acrescentando o âmbito ontológico que está sendo apresentado neste momento, cabe

frisar que o acontecimento, na perspectiva existencial, não é equivalente ao nada. O acontecimento existe minimamente no mundo e se torna uma existência no sentido mais forte.

A sua fundamentação lógica se baseia na força implicativa do *modus ponens*. Esse modelo fundamental de implicação permite a separação de uma proposição que subsista enquanto o acontecimento some, pois não há como o acontecimento existir enquanto tal sem a atribuição dêitica do nome ou da proposição que atesta o seu surgimento.³⁸⁹ Contudo, o acontecimento não cria nada. Está proporcionada, na vizinhança do seu ato, a criação de uma proposição. A proposição em si não manifesta nada original. Assim, ela já existe, mas como indecível. Ao falar deste modo, estamos situados na máxima tensão entre manter a dimensão acontecimental do ato, isto é, da sua não objetividade, e o surgimento de um novo processo de subjetivação, despertado pela primeira nomação do ato. O que o acontecimento “determina” é meramente o valor da proposição, o seu valor de verdade. Mas o valor específico a ser atribuído nos conduz ao terceiro conceito fundamental da ontologia de Badiou, que é o do sujeito.

3º O SUJEITO

Na situação de base, e no estado normalizado da situação, nós existimos como animais humanos, ou indivíduos. Mas, para nos tornarmos “sujeito”, temos que escolher. O momento em que escolher se confronta com um acontecimento, encontramos a manobra pela qual Badiou, em uma certa forma na esteira de Sartre, reintroduz o conceito de sujeito no âmbito da ontologia.

Essa reintrodução segue um período longo de desconstrução e parte dos argumentos de Heidegger e se

³⁸⁹ BADIOU, A. Oito Teses sobre o Universal. In: *Revista Ethica*. Cadernos acadêmicos. Trad. N. Madarasz. vol. 15 (2), 2008, pp. 41-50.

estende aos estruturalistas franceses. O sujeito não manifesta nenhuma individualização, nem, para ser rigoroso, nenhuma projeção coletiva. O sujeito é anônimo e sem forma, mas um processo de autolocalização. Antes de qualquer identificação, e por definição sendo o veículo do radicalmente novo o sujeito é no mais visível *indiscernível*, é o espaço que se define como efeito de discursos. A formalização feita por Lacan da teoria freudiana do sujeito aponta para esta base topológica: “eu estou pensando onde eu não estou. Portanto, eu estou onde não estou pensando”³⁹⁰. Outra formulação permite a formalização do sujeito enquanto aquilo que é “excluído internamente do seu objeto”³⁹¹. Em outras palavras, ao contrário da tese heideggeriana da constituição simultânea do sujeito-objeto, o sujeito acontecimento é *desobjetivado* estruturalmente. Ao entender essa qualidade ao pé da letra, o sujeito é sem identidade material, além de enunciados afirmados na beira do audível. O sujeito é ainda sem corpo no âmbito da ontologia. A sua forma é apenas seu *topos*.

Mesmo ao ser visto de maneira imanente às condições, continuará a seguir sem corpo. No âmbito da ontologia, isto é, no da multiplicidade irreduzível às figuras do Um e do Uno, o postulado sobre a espacialidade não supera uma propriedade plana.

Portanto, o sujeito é o suporte genérico do radicalmente novo. Não há “um” sujeito (a proposta não preconiza um retorno ao paradigma do cartesianismo/kantianismo, ao solipsismo, às filosofias pré-dialógicas, pré-intersubjetivas, ou pré-discursivas, ou seja, nenhum retorno para uma configuração ontológica livre, isenta ou anterior à ética). Existem quatro formas locais de sujeito relativas às condições, que em expansão afirmativa dizem respeito às piores forças inerciais, de estagnação ou de

³⁹⁰ LACAN, J. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966, p. 517.

³⁹¹ LACAN, J., *ibid.* p. 861.

corrupção que concretizam um “estado da situação”, forças estas que evidenciam a instalação de um banal ethos ou uma “para-ética” da normalidade oca.

Da perspectiva da ontologia, o sujeito se reforça na acumulação de enunciados feitos sobre o acontecimento. Mas essas proposições são formais, no mesmo nível de formalismo que a matemática formal de Russell, Whitehead e Wittgenstein, mesmo que as consequências e modelos interpretativos divirjam radicalmente. A estrutura posicional, a moda e a força do sujeito se organizam na vizinhança do acontecimento, denominada o “sítio do acontecimento”. Mas o sujeito cresce em função de duas disposições cuja terminologia demonstra uma sobredeterminação, por um lado, e em uma tendência a transformar o estado de situação, se for avançada em sua configuração, por outro. Como vemos na Divisão I, a inscrição formal dessa configuração constata-se estar em continuidade com a terminologia formalista da “lógica matemática”. Todavia, é pertinente ressaltar aqui que Badiou não aplica as determinações padronizadas da organização da “lógica matemática” feita pela filosofia analítica. A teoria dos conjuntos é a matemática designada na tese da identidade entre ontologia e matemática. A lógica terá a designação de formalizar o domínio da aparência e da pluralidade de mundos possíveis. Em outras palavras, a lógica trata dos códigos pelos quais o estado de situação se configura em diversas instâncias.

1ª disposição do sujeito: nomear o acontecimento. Em reação a seu despertar, o sujeito tende a entender as condições do seu próprio surgimento em relação ao ato inicial. Na medida em que, em um dos discursos históricos e genéricos, o corpus de enunciados sobre o acontecimento demonstre uma expansão, os sujeitos individualizados que pertencem ao seu conjunto podem flutuar para subconjuntos nocivos que dizem respeito ao novo conjunto do sujeito. Por isso, a disposição do sujeito, no que concerne

às verdades, é a fidelidade para produzi-las de modo específico e local. Isso é a diagramação ontológica da verdade.

2ª disposição do sujeito, que é uma disposição da própria verdade: “forçar”, isto é, ordenar o que pode ser ordenada da verdade do acontecimento. Mesmo que seja uma propensão do sujeito, a perspectiva crescente da nova subjetividade, comparada com a diagramação ontológica, deve ter em perspectiva as limitações do universo conjuntístico. Nessas limitações, trata-se especificamente da não existência do conjunto dos conjuntos. Com a decomposição da identidade entre absoluto e infinito-um, o absoluto não existe mais para fechar o universo conjuntístico. Nas palavras de S. Žizek, “o grande Outro não existe”³⁹². Ou seja,³⁹³ é por meio de uma ciência formalista da *inexistência* que se consegue aproximar da estrutura diferencial do sujeito genérico.

³⁹² ŽIZEK, “O grande Outro não existe.” *Revista Ethica. Cadernos acadêmicos*. Trad. S. P. Velloso Rocha. Vol. 16, n. 2, p. 113-131, 2009.

³⁹³ Reconhecemos, no entanto, o argumento de V. Safatle segundo o qual já é possível tornar inteligível as propriedades da genericidade no estado da situação psicocultural atual. Conforme Safatle, tal deslizamento do radicalmente novo em um contexto incapaz de atendê-lo constitui um quadro generalizado para a depressão psíquica. Por mais que aceitemos esta análise, ao substituir o “sujeito genérico” pelo termo de “vida do gênero”, Safatle não apenas traduz de maneira mais genérica o termo marxiano de *Gattungswesen*, pois antes de ser usado pelo jovem Marx, foi o L. Feuerbach que conceitualizou a noção de “vida de espécie” em *Gattungsleben*, ele também parece reduzir o novo como extensão da espécie (*Gattungswesen*) à *vida existencial*. O conseqüente parece aniquilar a ruptura epistêmica, o “acontecimento”, pela qual o sujeito em plena saúde revolucionária terá de estabelecer o seu *espaço*, afastado do contexto da “flexibilização” denunciada por Safatle. (SAFATLE, V. “O trabalho do impróprio e os afetos da flexibilização”, in *Veritas*. Vol. 60, n. 1 (2015), p. 33, nota 44.)

No heurístico, o grande Outro não deve ser confundido com outro axioma, isto é, dito de escolha. Esse axioma expressa que em um conjunto qualquer composto de conjuntos separados (ou disjuntos) existe um conjunto composto arbitrariamente de exatamente um elemento de todos os conjuntos em um universo. Isso permite verificar a coerência, isto é, a verdade, de uma afirmação com extensão universal sobre um subconjunto nesse (grande) conjunto. É importante salientar que o axioma da escolha não é fundamentado de modo que todas as teorias de conjuntos o admitam. Ademais, Paul Cohen demonstrou a independência do axioma. A consequência imediata desse teorema é que a função decisionista, o que desperta uma nova forma do sujeito, não faz parte de todas as ontologias. Porém, vem legitimando também a inclusão de um espaço discriminatório por dentro da ontologia, a partir do qual um conjunto possa se ampliar. O sujeito é o veículo para pelo menos três teorias de verdade. A primeira considera o universo conjuntístico como fechado, isto é, com base na teoria de completude de Gödel, o universo será definido apenas a partir dos conjuntos “construtíveis”, ou seja, consistentes no sentido específico de serem contados por um em função de serem bem formados. Da perspectiva heurística, isso implica que as condições de mudança radical do universo são praticamente nulas, por que não há como enxergar o surgimento de novas formas a partir de uma lógica bivalente rigorosa. A segunda teoria de verdade, de que a ontologia estabelece o diagrama, é uma teoria transcendente. É a admissão de que na construção do universo conjuntístico há uma necessidade de que este universo seja fechado. Portanto, existiria um absoluto em relação ao qual o universo mantém sua coerência e coesão. É eventualmente a posição do próprio Cantor.³⁹⁴ Finalmente, a grande contribuição de Paul Cohen à teoria

³⁹⁴ GOMIDE, 2008.

dos conjuntos é a técnica que ele criou para provar a independência da hipótese do contínuo, que é a construção de uma “extensão da situação”, irreduzível à lógica clássica do universo conjuntístico, e deferida da sua temporalidade. Essa terceira visão é a do genérico.

ii. Uma Ética da virtude com o Mal relativizado

A inclinação primeira de Badiou na reconstrução literal da ontologia como parte de um sistema não teve como objetivo a articulação de uma ética. A política, quando deparada na lógica de transformação, alça a ética ao paroxismo, que não infrequentemente acaba suspendendo-a. Badiou afirma em vários momentos que a ética surgiu, pelo menos na França, em um momento suspeito para a reflexão crítica, já que coincidiu com a perda do ímpeto decorrendo das análises marxistas que advogavam em favor de uma mudança radical da sociedade. A ética não podia substituir a política de emancipação como foco de compromisso filosófico pelo fato de que, no período em que certos países socialistas revelaram a decadência no ideal aplicado de igualdade, as desigualdades começaram a ter rápida ascensão nos países ocidentais praticamente de maneira concomitante. Estamos falando na França do fim dos “Trente glorieuses”, os trinta gloriosos anos de crescimento econômico, após o sucesso keynesiano do Plano Marshall.

A substituição econômica em um Ocidente se reposicionando após a formação da OPEP, seguiu os princípios econômicos de Milton Friedman, que defendeu que “A society that puts equality before freedom will get neither. A society that puts freedom before equality will get a high degree of both”.³⁹⁵ Se isso for uma legítima máxima

³⁹⁵ FRIEDMAN, M. “Created Equal: the last of the Free to Choose television series (1990, Volume 5 transcript), 1990.

da liberdade, então, Badiou a opõe à máxima da igualdade. Para proporcionar um avanço de qualquer tipo para que a máxima da igualdade esteja aberta por um acontecimento, é preciso entender primeiro o que significa um estado de situação em que a entidade específica à prática discursiva da política, a saber, o Estado, é posto à distância. Nisso, Badiou entende que o “Estado é efetivamente servidão sem medida das partes da situação, servidão cujo segredo é precisamente a errância da suprapotência, a sua ausência de medida”.³⁹⁶ A errância do excesso efetua a manifestação da máxima liberdade.

Ora, o excesso do estado da situação sobre a situação é verificado pela Hipótese do Contínuo como descrição do real. É a errância que impossibilita a lógica igualitária, não o excesso em si. A errância defende que o Estado não tem medida, o que retroage sobre a própria lógica do ser, e sobre a língua do sujeito. Pois a lógica do ser inscreve a transformação regular que afeta a relação entre estado da situação e a situação, em momentos quando a essência múltipla do ser está reduzida por uma superpotência do excesso que oculta sua medida.

A doutrina de choque que veio substituir o “New Deal” nos Estados Unidos na aplicação dos princípios econômicos de Milton Friedman, despertou os salários de executivos, estrelas e funcionários do complexo militar-industrial-segurancial, legitimando-se a partir de um misto publicitário de meritocracia e de demanda do mercado. No mesmo movimento, revogaram-se as agências de supervisão dos setores industriais, do meio ambiente e do setor financeiro, sem falar do corte massivo dos programas sociais, tudo em nome da crítica contra o “*Big Government*”.

Não podemos esquecer que os anos 80 representam para o Brasil, ao lado do retorno crepitante da democracia, o início da “década perdida”, em que, após décadas de

³⁹⁶ BADIOU, *Court traité*. Op. cit., p. 170.

ditadura, a América do Sul confrontou-se com mais de dez anos de estagnação econômica e inflação espiralando.

Nessas condições, torna-se difícil sustentar a substituição da política de emancipação pela ética em resposta a uma exigência histórica. Porém, o público profissional de colar branco defende a importância de manter as instituições democráticas decorrentes da Constituição de 1988, principalmente pela convicção de que o Estado de Direito poderia prevalecer diante de novas aspirações ditatoriais. A despeito do sentimento popular de vulnerabilidade tanto às crises econômicas quanto à efervescência golpista, a decisão de Badiou de articular uma ética de pleno direito tem mais a ver com as exigências internas do seu sistema do que com a admissão a favor de se manter a crença em exemplos de democracia em falência.

O início da reflexão ontológica da ética em Badiou começa com o livro *Ética: Ensaio sobre a consciência do mal*. De acordo com ele, esse livro foi escrito “em uma fúria genuína” contra o “mundo mergulhado em um delírio ‘ético’”.³⁹⁷ O livro se distribui em dois eixos:

1º [i] Crítica da “ideologia dos presumidos ‘Direitos humanos’”;

[ii] Defesa das teses “anti-humanistas” dos anos 1960;

[iii] Eliminação das filosofias da alteridade e da figura do Outro: que são substituídas pelo princípio fundamental da verdade, que é o seguinte: a verdade é a mesma e igual para todos.

2º [iv] Crítica da noção de “mal radical” ou “mal absoluto” - e crítica da consciência de vitimização que decorre especificamente do conceito de mal radical;

[v] “A ética não pode ser geral, [...] mas é uma ética da verdade.”

³⁹⁷BADIOU, A. Prefácio, *Ética. Ensaio sobre a consciência do mal* p. liii.

A Ética da(s) verdade(s) é assim a flexão operada por Badiou na ética das virtudes, que é a sua base. Como essa ética se distingue de outras doutrinas em voga? A ética das verdades não é uma ética normativa (o sujeito verdadeiro, isto é, o sujeito coletivo pós-acontecimental, ou o “fora da lei”, ou cria suas próprias normas universais). Por isso, não se trata de uma ética da justificação. A verdade surge da falha no estado da situação articulado no âmbito de uma condição, e despertado por um acontecimento. O acontecimento, se for verdadeiro, justifica sem argumento a verdade, mesmo que o acontecimento tenha que ser verificado e diga respeito à sua veracidade. Trata-se de uma ética da virtude na medida em que necessita de persistência, esforço, disciplina na transformação radical do estado da situação, seguindo uma orientação indicada formalmente pela Letra do Ser.

Desta forma, aproximamo-nos, então, do caráter específico dessa ética, que é uma ética formulada por dentro da ontologia proposta. Em outras palavras, a ética é inseparável da progressão crescente do sujeito, e ao mesmo tempo afirma que as categorias, os conceitos e os operadores provêm de uma ontologia da multiplicidade. Há quatro etapas determinantes à ética de Badiou:

1ª reconhecimento/identificação do acontecimento;

2ª participação/organização no processo de subjetivação e sua expansão: a criação de verdades. A máxima é: “Continue! Persista na criação de verdades: seja fiel a esse processo”. (Neste sentido, a fidelidade é a variante ético-ontológica da demonstração, da verificação, da objeção descartada e da refutação rebatida, tal como da confirmação conveniente do acontecimento e das suas consequências);

3ª um animal humano, individualizado, se torna sujeito por uma abnegação (contra as tentações do egoísmo, da

infidelidade e da fraqueza da alma): “cada ser humano é capaz de ser imortal, nas grandes e pequenas circunstâncias, por uma verdade importante ou secundária, pouco importa. Em todos os casos, a subjetivação é imortal e faz o Ser Humano”³⁹⁸;

4ª “Forçamento”: a subjetividade em formação deve ser prudente e ousada, um cálculo de singularidades, uma antecipação de circunstâncias inusitadas.

Para desenhar esses processos, remetemo-nos à primeira configuração completa da ontologia, apresentada, em um primeiro exemplo, no diagrama distribuído por Badiou em 1990, o “Schéma Gama”.³⁹⁹

Os exemplos formais de sujeito relativos às condições são os seguintes:

- Arte: configuração de obras
- Ciência: teorias
- Política de emancipação: organização
- Amor: O Dois do casal

Para repetir: a relativização do mal radical não intenta amenizar as devastações que são a sua marca. Ao contrário, objetiva intensificar a compreensão das suas consequências ainda mais, já que são resultados de atos feitos por mãos humanas, às quais se deve imputar a responsabilidade decorrente de uma decisão, bem que seja em nome ou por força de um grupo que detém ou busca o poder. O mal se qualifica de desastre de pelo menos três tipos, mas todos localizados no diagrama da ontologia como desviando a função progressiva e crescente de uma nova forma de

³⁹⁸ BADIOU, A. *Second manifeste pour la philosophie*. Op. cit., p. 50.

³⁹⁹ BADIOU, *Para uma nova teoria do sujeito*, p.

sujeito. A distinção entre o Bem e o Mal surge por dentro da subjetivação.

Portanto, o mal existe; existe enquanto categoria não do animal humano, mas do sujeito. Uma figura do mal tão negativa quanto a do Mal radical, talvez mais ainda, porque é livre e se organiza com o universal como ideal. A máxima “continuar!” estende-se ao mal: continua conjurando o mal.

No entanto, na primeira configuração do processo subjetivo, Badiou mantém uma postura à beira do moralismo. As figuras do desastre afetam a nominação do acontecimento, a fidelidade subjetiva continua criando a verdade e o fim inominável do processo, no qual força a verdade a uma recursão sobre o estado da situação. Ao surgir um acontecimento quando os dados empíricos demonstram que nenhuma ruptura tenha ocorrido, constitui-se uma instância de desfiguração ou de mentira organizada coletivamente, o que merece o nome de “simulacro” na ética de Badiou. Da mesma forma, quando o sujeito rumo a um projeto universal é rejeitado em nome de interesses particulares, constata-se um ato de traição de graus diferentes. Quando o forçamento se torna força para sacralizar o nome de verdade e reifica um ato em prol de inovações, estratégias e criações, quando as vozes que persistem nesta articulação da verdade em criação são silenciadas, extintas, depara-se claramente com um regime desastroso para a verdade, um regime de terror.

Na medida em que as consequências da ontologização da ética se expuserem a fim de se tornar mais evidentes que na ontologia, não se pode supor como criação completa apenas o Bem. Essas consequências se demonstram a partir das análises das condições de seus desdobramentos. As consequências locais são da ordem não apenas do ser mais da existência, não apenas a partir da posição do sujeito formal, universal e necessário, qualquer que seja a sua imanência às práticas discursivas, mas daquele sujeito incorporado cuja possibilidade é regida por um ponto

transcendental independente da ontologia. Apresenta-se, então, a possibilidade de análises normativas.

A fenomenologia então comprova três tipos de sujeito. Um sujeito fiel, obscuro e reativo. O sujeito fiel corresponde à necessidade posta na ontologia para que a nova forma de sujeito realize uma correção do estado da situação. A fenomenologia acrescenta que o novo sujeito é uma nova incorporação, o que implica uma nova possibilidade de mundo. O sujeito fiel tece o presente do seu corpo como novo tempo da sua verdade.⁴⁰⁰ No caso do amor, por exemplo, a universalidade “transindividual” da lógica do Dois implica que o amor seja a primeira passagem de um indivíduo para um imediato além dele mesmo, isto é, além da repetição. O amor ensina a cada um de nós “indivíduos” que viver se faz da maneira em que o mundo se expõe a “nós”, da maneira tão limitada, tão ariscada que seja.⁴⁰¹

Contudo, o sujeito não pode ser concebido exclusivamente como fiel ao acontecimento.⁴⁰² O sujeito tem uma tendência não apenas natural, mas ontológica na medida em que se torna reativo. O sujeito reativo se destaca em tudo que conserva o antigo na forma da existência de um novo corpo (decorrendo de um acontecimento). Ele transforma em falso-presente a sua não-presença ao novo presente. De fato, trata-se de um novo sujeito. Por isso, há mudança na posição defendida na *Ética* de 1993. Visto pela nova “fenomenologia das verdades”, o sujeito reativo realiza a invenção de novas práticas conservadoras. Dissimula o presente, pela aparência da descontinuidade, embora tenha sido, no primeiro momento, articulado pelo acontecimento e pelo reconhecimento do novo. No caso do amor,

⁴⁰⁰ BADIOU, *Second manifeste pour la philosophie*. Op. cit..

⁴⁰¹ BADIOU, A. *Le Siècle*. Op. cit., p. 114-115.

⁴⁰² BADIOU, Prefácio à tradução inglesa da *L'Éthique*. Op. cit., p. LVII.

determina o estado jurídico da “conjugalidade”, a saber, preservar o casal sem amor. No caso da política, reconhece-se no estado “democrático neoliberal”, cada vez menos democrático, em que a liberdade é cada vez mais disponível apenas aos que têm os meios, aos que capturaram o poder representativo e judiciário.

Mesmo assim, o sujeito reativo mantém um grau de racionalidade superior ao terceiro tipo de subjetivação, o sujeito obscuro. Na avaliação de Badiou, no efeito recursivo da fenomenologia sobre a ontologia, pode-se concluir que o sujeito obscuro quer terminar com o presente do novo presente e deseja a morte do corpo novo. É o corpo novo tal como afirmado pelo fascismo: não um crescimento a partir de um acontecimento, mas a recomposição furiosa de uma substância particularizada em nome do universal, desmentido pelas extensões particularizadas dos seus principais operadores: Raça, Cultura, Nação e Família. O seu corpo é fictício, pois não há nada de universal. Porém, é disponível a todos, como no caso de amor que procura um corpo de fusão, o corpo da submissão sacrificial do Dois ao Um/Uno.

OUTRAS PONTUAÇÕES

Nesta demonstração da tese da fundamentação ontológica da ética, encontramos uma transformação significativa: a partir do formalismo estritamente ontológico em que são dispersos os corpos em seu ser-múltiplo, encontramos uma proposta rumo a uma nova forma de sujeito como necessidade na lógica de transformação do estado da situação. Da ética, passamos a uma fenomenologia, cuja apresentação será reservada para outra ocasião. Acreditamos que o sistema de Badiou, que já reconfigurou de maneira latente a antropologia pós-humana, ainda não chegou a seu termo, mesmo que as dobraduras e recursividades sejam em número convincente para aspirar a

uma independência do sistema para com a sua assinatura autoral, sem prejudicar a sua coerência. A proposta sobre o corpo-sujeito corresponde à articulação do eixo do sistema consagrado à existência e ao aparecer.

Por isso, tivemos, nós exploradores do realismo ontológico, que aguardar. Tivemos que suportar o ar rarefeito no sítio acontecimental entre McMurdo e Tombuctu. A impressão de abafamento era incomum na celebração do pensar. Descobrimos que essa celebração não era uma festa, mas uma disciplina. Não chegamos a nenhuma certeza. Por mais que esta nova articulação fenomenológica (de 2006 até o presente) se oponha a um modelo de biologização do sujeito e da ética, tanto quanto a um modelo com vistas a naturalizá-los, será que ainda faz sentido defender a ontologização do sujeito e da ética? Como poderíamos ter certeza? Ouçam o tom da pergunta não como um tom de dúvida, mas como o de uma afirmação:

*“C’est la dit-mension, la mention du dit.
La dimension de la Vérité, c’est de
repousser la réalité dans le fantasme. On
ne peut que le mi-dire”.*⁴⁰³

No próximo capítulo, aventar-se-á o engajamento formalista tanto como orientação política quanto didática. O formalismo, muito além da hermenêutica, oferece as chaves contundentes para se manter ativo a atualidade genérica do sujeito além da ruptura epistêmica com o humanismo. O modo da sua articulação continua orientado por análises estruturais.

⁴⁰³LACAN, J. *Ecrits*. Op. cit. p. 97-98.

2. TEORIA DA AÇÃO, FORMALISMO E SUBJETIVIDADES: O CONCEITO DE TRANSFORMAÇÃO

i. O Formalismo e os formalismos

O formalismo, bem além da própria lógica, é mais que um método. Simultaneamente uma das áreas mais exata, geral e rigorosa em que se pratica a filosofia, seus objetivos são tais que averiguam a razão pela qual é falso classificar a filosofia como ciência humana. Enquanto a lógica estreita o campo de sua pesquisa, embora não da *aplicação* dos seus resultados, o formalismo já pressupõe o funcionamento de áreas heterogêneas, em relação às quais busca entender os princípios e os parâmetros universais que se repetem internamente a suas produções. Por isso, é seguro descrever a genealogia do formalismo como descendendo, por um lado, da teologia, isto é, a ciência que aplica a sofisticação lógica para conceitualizar noções mais especificamente vinculadas à realidade divina. Por outro lado, o formalismo participa do despertar científico que abriu a necessidade de assegurar a liberdade na pesquisa, apesar do controle político e eclesástico, em nome do progresso do conhecimento e da sociedade. A complexidade envolvida no formalismo reforça o motivo pelo qual a liberdade de pesquisa precisa desrespeitar as tentativas de normalização, de regulamentação, de controle e de mercantilização dos resultados da pesquisa nas ciências.

Ora, é nítido que esta liberdade de pesquisa oscila em função dos rumos institucionais e das demandas democráticas. O resultado é que, em várias circunstâncias, o formalismo indefere de uma quantificação regulamentada de fenômenos vinculados às especificidades do pensamento e da ação humana. Desta forma, o formalismo se torna a sombra aparente da tendência positivista dominante nas ciências, que por meio de advogados e lobistas consideram que faz parte do progresso da civilização fazer dobrar e submeter a natureza às conquistas e às aplicações vindas da pesquisa científica. Compreende-se, então, como uma grande parte da reflexão filosófica sobre política, tecnologia, mercado e ética, desconfia do espírito formalista na filosofia, e ainda mais que formalistas em épocas distintas, por uma confusão que beira o crime, tinham contribuído a submeter a própria filosofia ao positivismo tecnicista.

Seja como for, é incoerente condenar orientações na pesquisa tais como o formalismo em nome das derrotas vividas no passado, particularmente quando uma parte da orientação formalista explicitamente critica e rejeita a redução do conhecimento e da produção científica à normalização, à regulamentação e à mercantilização. É uma falácia tratar como “politizadas” as orientações epistemológicas que se dedicam por meio das ciências a *universalizar* as realizações conseguidas na pesquisa para o bem-estar da população toda. Por isso, iniciarei este capítulo final com algumas perguntas sobre o que é o formalismo na filosofia, e por que deveríamos continuar trabalhando neste horizonte, inclusive no campo do pensamento político e do normativismo ético.

Disposição central do realismo estruturalista, o formalismo é o que do realismo proporciona a circulação de análises em um nível semântico e pragmático *restrito*. As especificidades, as variações e as diferenciações em ciências como a linguística, a neurofilosofia, e em sistemas de computação, convergem com o realismo mediante a

explicação do caráter formal da subjetividade em análise. O conjunto destas variações naturais tenderia a extinguir a pretensa irreducibilidade entre as metodologias analíticas e ditas continentais, a não ser que alguns pesquisadores insistam em se definir por meio de identificações fixas por motivos pessoais.⁴⁰⁴ No entanto, o que permanece mais divergente entre áreas da lógica, da epistemologia e do formalismo é a pragmática, isto é, a atuação e o comprometimento envolvidos no aparecimento do espaço genérico da subjetividade em relação ao estado normalizado da situação. Por este motivo, quero me ater ao formalismo para entender um aspecto singular da subjetividade: a emergência de novas formas de sujeito, isto é, novas formas de pensar, existir, produzir e agir juntos. Que isto seja possível se defronta com as facetas da realidade física, apresentadas no decorrer da história em movimentos, instituições, discursos e diálogos, e, na maioria do tempo, em derrotas e monumentos a seus mortos. Sobre isto, não há ilusão. Mas a derrota também se encontra na *explicação* produzida por filosofias, cuja inclinação a suspender os detalhes de mundos e voltar à frivolidade da teoria de uma suposta natureza humana literalmente faz mais parte da norma que da exceção. Ora, para dar conta das derrotas sofridas pela genericidade subjetiva, é no ponto da exceção que há de se situar.

Neste campo de inquérito não se presume que novas formas de sujeito existam sempre. Pelo contrário, trata-se de uma rarefação tão singular que esta ontologia, como já se antecipava na Divisão 0 deste livro, se torna uma da *inexistência*. No entanto, o genérico não se remete logo a

⁴⁰⁴ *Cahiers pour l'Analyse*. No. 10, 1969, intitulado “La Formalisation”, conta com artigos traduzidos de Boole, Cantor, Russell, Gödel, além de contribuições originais de integrantes do Cercle épistémologique de la rue d’Ulm. Uma versão do número, traduzida em inglês, é disponível: <<http://cahiers.kingston.ac.uk/vol10/>>.

formas do “por vir”, pela ausência da posição do sujeito na última formulação, nem sequer em uma indiscernibilidade. Por isso, neste capítulo conclusivo em que a articulação da dimensão pragmática e política do sujeito genérico se faz necessário, abordar-se-á as seguintes questões:

1. Qual aspecto prático da subjetividade (pensamento, sentimento e ação) o formalismo pretende configurar?
2. O que é a base referencial do formalismo pragmático, se for algum?
3. Qual forma de verdade é pressuposta pelo formalismo na sua extensão pragmática?
4. O que é a relação entre formalismo e um realismo platônico cujo fim é menos a construção da *polis* justa do que o embasamento de um individualismo anárquico, tal como encarnado por Sócrates?

Pergunta-1 aponta para o novo na medida em que o formalismo evoca os princípios, as categorias e os parâmetros da transformação e da exteriorização de formas subjetivas novas em expansão, ou em contração, em função de impulsos ou constrangimentos concretos. Mas a orientação analítica se evidencia por meio da perspectiva aberta pelo formalismo, que é a dos aspectos *inatos* do fenômeno subjetivo. Perguntas 2 e 3 desviam o modelo clássico da verdade-correspondência, na medida em que novas formas de subjetividade não são predicadas pela existência plena, o que proporcionaria que estas pudessem ser consideradas objetos individualizados concretos e físicos. A subjetividade na sua exterioridade se determina por meio das práticas discursivas criadas. Por isso, também, a teoria da verdade do trecho inato do sujeito visaria o significado, ou seja, verdades classicamente definidas como analíticas. O formalismo postula que o pensar subjetivo neste nível falta uma referência intencional e objetiva. Ao contrário,

representa um projeto de pesquisa sobre estruturas que se manifestam na realidade física conforme a teoria do saber desenvolvida inicialmente por Platão, segundo o qual há simultaneidade nos efeitos da realização do novo e da vivência do bem.

Os obstáculos a esta realização sempre surgem, e disso a realidade histórica nos assegura. Contudo, estudos históricos e no campo dos confrontos não indicam que estes obstáculos sejam de forma particularmente diversa. Ao tratar estas reações como eventos da realidade física, sugere-se que o formalismo possa contribuir para reforçar a naturalidade da afirmação segundo à qual a subjetividade é aquilo que se realiza potencialmente em todos os seres humanos em função de campos de vivência coletiva em que a igualdade material pode ser alcançada e *incorporada*. Desta forma, a subjetividade não representa apenas uma capacidade individualizada, mesmo que sofisticada de comunicação. A subjetividade é aquilo que participa especificamente na criação do novo, como se fosse a resposta racional e uma integração recursiva de um rompimento com o fluxo linguístico da atitude natural.

O postulado afirmado aqui é que a verdade desta inflexão interna é a mesma para todos, mesmo se o reconhecimento disso é apenas parte de interpretações históricas. O objetivo do formalismo é averiguar figuras em que um “corpo” novo decorre e se cria pela exteriorização de processos inatos à produção de novas subjetividades. Ao observar a realidade física na manifestação do novo, observa-se uma dinâmica de exteriorização que busca a incorporação extensa. Como o mundo reage a tal exteriorização, e quais são suas regularidades naturais, se torna por sua vez objeto de análise para entender melhor como estas possam ser alimentadas, contrariadas, ou obstruídas no que diz respeito a como melhor apoiar-se da criação de mundo(s) novo(s).

Voltando ao pressuposto inicial, afirma-se que o formalismo se distribui em expressões e funções distintas em várias tendências da filosofia. Os conteúdos destas tendências parecem apontar para barreiras intransitáveis, enquanto velam falsamente apenas variações relativas. Pois, o que será que manifesta a ideia de Apel e Habermas segundo à qual uma decisão, conforme os princípios da ética do discurso, se resolve pelo “melhor argumento”? É importante manter em foco que, alguém da disputa entre Habermas e Apel sobre se é possível uma fundamentação transcendental da ética do discurso, ao delegar o poder decisional da intersubjetividade humana à dinâmica inferencial interna aos argumentos bem construídos, eles fazem recurso ao formalismo. O melhor argumento representa aquela forma de raciocínio que desperta algo diferenciado no que concerne ao reconhecimento e ao consentimento de agentes no âmbito social (“mundo da vida”). O reconhecimento é uma função de técnicas de interpretação, mas não necessariamente vinculadas à dinâmica formal do consentimento. De acordo com Apel, este último participa, ao contrário, de um formalismo em que “a lógica como teoria do uso normativamente correto da razão, é uma tecnologia moral isenta de valoração [na exata medida em que] a lógica *implica* logicamente uma ética.”⁴⁰⁵

No mesmo registro, perguntar-se-á sobre a convicção por trás da orientação metodológica que considera possível suscitar um efeito imediato sobre o pensamento, e devemos concluir, sobre a ação, quando aponta pela força da visão sinótica (*Übersicht*). Além de resumir o espírito mesmo de demonstrações e provas formais, é o que Frege procurava fundamentar na tese

⁴⁰⁵ APEL, K.-O. “O *a priori* da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética: o problema de uma fundamentação racional da ética na era da ciência.” In: *Estudos de moral moderna*. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 114.

segundo à qual “um poder espiritual particular, o poder de pensar, deve corresponder ao ato de captar (*fassen*) o pensamento. Pensar não é produzir os pensamentos, mas captá-los.”. Por “captar”, Frege ressalta também que o pensamento não é apenas representação consciente, mas em uma “estreita relação com a verdade.”⁴⁰⁶ Que este verdadeiro *não* corresponde a um *valor* de verdade proposicional é enfatizado ainda mais por Wittgenstein na articulação do espaço lógico no *Tractatus*. De acordo com ele, “entender uma proposição significa saber o que é o *caso* se ela for verdadeira” (prop. 4.024), sendo que a concepção figurativa *estreita* da verdade implica que: “a proposição é uma figuração da realidade. A proposição é um modelo da realidade tal como a pensamos.” (prop. 4.01). Por isso, “a figuração consiste em estar seus elementos uns para os outros de uma determinada maneira” (2.14) Enquanto isso, a concepção figurativa *abrangente* aponta para a diferenciação de disposições quando alcança os limites da linguagem: “nada dizer a não ser o que pode ser dito.” (prop. 6.53) O caso se apresenta em uma estruturação interna da linguagem como sintaxe lógica pura, cuja localização no espaço lógico faz apelo à visão sinótica.

Outra perspectiva: por que será que a filosofia, mas não apenas a filosofia, também a lógica, a física, a informática, a biologia genética molecular, enfim todos os saberes que visam a adequar-se à crescente sofisticação epistêmica das normas da pesquisa científica, confiam em uma outra escrita do que a língua natural, para circular entre as variações e as mudanças que afetam objetos, corpos, artefatos e artificios? Por que a língua natural claramente consegue ditar, ordenar, dominar, e partilhar os domínios variáveis da razão entre o descritivo, o normativo e o prescritivo? O formalismo se reconhece por sua capacidade

⁴⁰⁶ FREGE, G. [1919] Recherches logiques: La Pensée, In : *Écrits logiques et philosophiques*. Trad. Claude Imbert. Paris: Points/Essais, 1971, p. 191.

de desenhar a rede circulatória que integre o que falta à língua natural, ou pelo menos o que esta pressupõe na sua gramática interna. Desta forma, a circulação passa por uma divisão entre uma técnica linguístico-conceitual que postula um domínio existencial de objetos, coisas, eventos e referências, postulação esta que também se propõe a explicá-los. Por outro lado, a sua funcionalidade semântica depende de uma hermenêutica fragmentada (uma técnica de interpretação) entre uma dimensão teórica e outra pragmática que se aproxima às realizações projetadas, prometidas, e criadas de ações e de práticas conforme o modo em que são proporcionados pela coerência interna desta gramática.

No que diz respeito à relação do formalismo, à ação e à política, é seguro confirmar que uma fórmula, um “*catch frase*”, uma melodia ou *jingle*, vem impactando sobre a cognição e o processo de tomada de decisões, se fosse apenas de modo pré-consciente. Se não conseguisse, os nossos colegas do curso de comunicação social, publicidade e propaganda não passariam tanto tempo, já que são reputados ser pessoas de ação, a analisar teorias, ou melhor, “conceitos”. O problema é que na filosofia, e singularmente na filosofia política e na ética, rendemo-nos à pressão de admitir, na esteira de empirismo, que o normativo não está estruturado como a lógica ou como *uma* lógica. Ou seja, que o normativo não está determinado por normas reguladoras suscetíveis de universalização cuja forma de verdade é analítica. No que diz respeito ao domínio incondicionado da liberdade e das consequências da liberdade, uma regra se mostraria possível apenas de ser formalizada no e pelo contexto. Em outras palavras, é possível justificar as consequências (ou não) de ações, mas não fundamentar as suas causas.

O argumento é persuasivo quanto à necessidade de distinguir entre formas de verdades. Quando Kant acrescenta aquele divisor de águas entre razão teórica e razão

prática com uma doutrina dos fins do homem, e por extensão, da razão, tornou-se ainda mais poderosa a distinção entre prática e teoria por causa da extensão universal final com a qual lhe deu um *corpus* e um sistema. Mas se a verdade demonstra formas diferentes de validação, a liberdade também. *Se* a liberdade fora na base um incondicionado, *então* faz parte teoricamente do pensamento de todos. *Por conseguinte*, pertence teoricamente aos *atos* de todos, pois todos os seres humanos são, *a priori*, seres de ação, de trabalho, de produção, de realizações e de vivências. Mas aí, Kant falava na ótica de uma separação já assumida entre filosofia teórica e prática do sujeito transcendental, sem que seja contemplada a qualificação e quantificação da própria liberdade enquanto exteriorização apenas intermitente. Não me refiro apenas às tentativas mais ou menos bem-sucedidas de quantificar o que se supõe ser a expressão da liberdade no âmbito do direito constitucional e da ciência liberal: desejo de consumo, isto é, de participar em um mercado, liberdade de opinião e de expressão, a faculdade de decisão indeterminada, reações racionais espontâneas, etc. Nem me refiro especificamente a uma qualificação de graus de liberdade, ela mesma suscetível de modelizações por estratégias específicas, sejam elas probabilísticas, ou de teoria dos jogos, ou modos quânticos. O que me interessa aqui visa especificamente àquele entendimento da liberdade que a considera mediante a sua comprovação no agir cotidiano em função daquilo que responde à alteridade possível a um estado de coisas.

Desta forma, para continuar a contextualização kantiana, a liberdade se torna algo *situável* também no âmbito da razão teórica. No âmbito da razão teórica, no entanto, a liberdade não é um incondicionado. Como se sabe, este princípio cabe à categoria da causa. De fato, deve-se perguntar sobre a consequência da suspensão da *suposição* da liberdade como algo já existente, e não apenas como a faculdade que deseja universalizar a máxima da sua ação

(como Kant fez em um certo sentido já na terceira antinomia). Há de se perguntar sobre a causalidade em vigor para *se criar* o tipo de liberdade cujo conteúdo não é apenas um sonho formal elusivo, mas *a extensão carnal* de corpos regidos pela ideia despertada por um rompimento na vivência cotidiana.

Na terceira antinomia, Kant justapõe a tese de que “a causalidade segundo leis da natureza não é a única da qual possam ser derivados os fenômenos do mundo em conjunto. Para explicá-los é necessário admitir ainda uma causalidade mediante liberdade,” e a antítese: “não há liberdade alguma, mas tudo no mundo acontece meramente segundo leis da natureza.”⁴⁰⁷ Na tentativa de solucionar a antinomia com a elucidação da ideia “cosmológica” de uma liberdade, Kant conclui: “mostrar que esta antinomia repousa sobre uma simples aparência e que a natureza pelo menos *não conflita* com a causalidade a partir da liberdade era a única coisa que podíamos fazer e também aquela que unicamente nos interessava.”⁴⁰⁸ Volto a salientar que a liberdade em questão em nossa discussão é uma ideia materialista de liberdade referente a uma figura subjetiva não formada no início, mas cuja estrutura demonstra a capacidade de autocriação enquanto realidade física da sua exteriorização junto com a postulação que a criação constitui uma circulação com a alteridade. Desta forma poder-se-ia concordar com T. Weber quando, na tentativa de conciliar as críticas levantadas por Hegel contra Kant e de “mostrar a sua complementaridade”, salienta que no formalismo moral kantiano, “não importa *o que* deve ser feito, mas *como* deve sê-lo.”⁴⁰⁹ Porém, Kant opera duas limitações que reduzem a força do seu formalismo. Primeiro, ele limita a subjetividade

⁴⁰⁷ KANT, I. *Crítica da razão pura*, 1996, p. 295.

⁴⁰⁸ KANT, I. 1996: p. 351.

⁴⁰⁹ WEBER, T. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo Kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009, p. 67.

à vontade enquanto irreduzível à sensibilidade. Segundo, ao atribuir o sentido estrito de respeito ao sentimento “positivo” proporcionado pela lei moral no conceito kantiano de *Achtung*, o caráter exteriorizante de um sujeito ainda em formação não está tratado. Ao enfatizar que a moral passa por um afeto racional, e não sensível, Kant elimina a consideração do agir em função de um entendimento tácito menos da liberdade do que da emancipação. A teoria discursiva do sujeito proporciona uma dimensão ontológica, e talvez biolinguística, à liberdade neste sentido.

Volto a minha primeira pergunta: por que fundamentar em um argumento, (objetivo, e dedutivo assim que for possível), em um gráfico, em um modelo ou em uma figura, o tópico da *subjetividade*? Uma primeira resposta é que a liberdade mínima constitutiva da subjetividade não é constituída *pela* subjetividade, e, assim, não se trata de uma autoconstituição: não há sujeito universal para quem posso endereçar a máxima formalista do imperativo categórico. A liberdade mínima deriva daquilo inscrito no organismo (no cérebro/mente) com capacidade de decisão. Que as decisões cumulativas se aglomeram em algo que vem a ser denominado como subjetivo é também que deriva de outra entidade que não é o sujeito, mas a linguagem, a linguagem interna, conforme a Chomsky.⁴¹⁰ Onde a liberdade vem a ser

⁴¹⁰ CHOMSKY, 2012, p. 186. *I-Language* na linguística de Noam Chomsky postula que uma dimensão da linguagem, isto é, a gramática universal, é parte do cérebro/mente e um componente da faculdade da linguagem. *I-Language* denota individual, interna, inata, intrínseca, e *intensional*”, sendo que Chomsky entende por intensional aquilo definido por uma teoria. (CHOMSKY, 2012). Sugerimos ao longo da Divisão I que a orientação formalista em Badiou se constrói nas bases de uma *I-ontologia*, ou melhor uma *I_g-ontologia*, onde *I* designa intrínseca, imanente, interna à dotação da situação em geral, pré-individualizada internamente e *G* o genérico, cujos princípios são verificados, assim como é a tese de Chomsky, pela teoria dos conjuntos, e permanece

localizada, aquilo que se encontra objetivamente são graus de emancipação alcançados pela exteriorização do sujeito em um corpo de vivências. Precisamos *captar* mesmo antes de entender o modo em que, por meio da linguagem, nos tornamos sujeitos dotados de uma capacidade conceitual-intencional crítica, ou permanecemos animais, dotados, linguisticamente falando, apenas da capacidade comunicativa.

Parte deste modo é a capacidade do pensar sistemático. De acordo com Badiou:

Se por “sistema” entendemos a vontade de exibir um pensamento consistente, dando a toda humanidade a medida do que ela é capaz, e impulsionando, assim, os animais humanos a situarem seus atos para além dos limites que ordinariamente eles infligem-se, então, toda filosofia é sistemática.⁴¹¹

O sistema não remete à incondicionalidade da vontade, e da lei moral como medida da liberdade, e nem faz apelo à crítica hegeliana da anterioridade da eticidade para enfatizar que o formalismo permanece vazio sem um embasamento concreto na História. O sistema é derivado a partir de uma teoria do Ser segundo à qual o bem surge por meio de uma produção de verdades analíticas sem obstrução na formação concreta do sujeito. Estas verdades são novas, sem referência prévia, e suscetíveis na articulação do seu conteúdo concreto; é necessário criá-lo conforme uma coerência formal analítica. Assim, ao apoiar-se sobre as verdades novas, a prática filosófica se encontra orientada às expressões subjetivas novas genéricas cuja articulação

afastada de qualquer linguagem ou gramática particular. Ver Divisão I, capítulo 4.

⁴¹¹ BADIOU, A. “Sistema de Sistema”, In: *Veritas*, vol. 58, no. 2. Maio-agosto 2013, pp. 218-225. (Trad. V. Nicola Labrea), 2013, p. 221.

depende do inusitado. Uma tese importante vista por Badiou é que a filosofia não produz verdades, mas propõe os termos universais da averiguação de atos em função de formas de subjetividade reconstituídas a partir das tendências novas já acontecidas. Porém, a ênfase que Badiou coloca sobre a humanidade, seja como “animal humano”, indica que a questão do Ser terá como parâmetros concretos uma dotação especificamente humana. Por este motivo, merece uma justaposição com aquilo que seria específico à dotação biolinguística dos seres humanos. Voltaremos a este ponto mais adiante.

Tornar-se sujeito pode bem ser uma marca de autonomia e certamente em uma época era para ser celebrado. Mas, hoje, há sujeitos autônomos autoritários, conservadores, fanáticos, obscurantistas, que obscureçam ou negam o espírito de transformação e de geração que fazem parte da nossa dotação ontobiológica. Usam da sua liberdade, mas pouco justifica que possam afirmar que trabalham para exteriorizar os termos da sua emancipação. Por isso, o formalismo se torna necessário para *distinguir os modos* de ser sujeito e para apontar os parâmetros específicos de emancipação no intuito de decidir a favor de um sujeito fiel à transformação emancipadora, mediante a sua estreita conexão com a verdade e o bem. E se tal não for a escolha, então que seja identificada e que se possa assumi-la claramente.

ii. O formalismo do sistema de Badiou

No resto desta discussão, volto a examinar as formalizações apresentadas por Alain Badiou para se pensar (i) formas de subjetividade, e (ii) tipos de transformação. Tentarei considerar o suspiro da revolta popular em que estamos em nível nacional e, em certos casos, em nível internacional, apesar da desinformação predatória revoltante dos conglomerados da mídia. As formalizações, cuja

proveniência inicial são os “*matemas*” da ontologia de Badiou (S-O: 1988-1993), tencionam a inscrever estes processos. No contexto da articulação do sistema, Badiou torna complexo as formas do sujeito em uma crítica feita à primeira publicação da *Ética* (1993/2000), e especialmente na sua fenomenologia, o sistema do aparecer (S-A) (2006). O S-A (Badiou, 2006, e 2012) apresenta a teoria do aparecer dos corpos de verdade no sistema abrangente (S), em que uma fenomenológica objetiva também se dedica a demonstrar os termos da ampliação, do sucesso e os motivos pela derrota do novo, tal como a ontologia subjetiva organiza os termos no S-O (Badiou 1988).

Para fazer isto, faz se ainda necessário apresentar alguns elementos da nomenclatura do formalismo do sujeito. Um corpo novo, vinculado ao surgimento de uma forma subjetiva configurada por meio da produção da verdade, compõe-se de todas as relações funcionais, que se organizam na incorporação em um presente em que houve um acontecimento. Desde (Badiou: 1988), acontecimento (*événement*) designa ruptura com um determinado estado da situação em que vivemos. Estes estados são variados no sistema de Badiou enquanto contextos de práticas discursivas (S-C: Sistema das Condições) delimitados como científicos, políticos, artísticos ou amorosos. A tese do S-C é importante pela avaliação histórica e empirista do surgimento da filosofia, mas secundária para a análise formal sendo investigada nesta discussão, já que se concentra apenas sobre uma condição, a política. Já que a tese a partir do S-A (Badiou 2006), é que um corpo subjetivado é o mesmo formalmente falando qualquer que seja o contexto prático-discursivo, o formalismo apresenta cinco operações suscetíveis de formar um sujeito:

- subordinação : —
- apagamento : /
- consequência: ⇒

- extinção: =
- negação: \neg

Em termos de retomada das teses do S-O, um corpo não é subjetivado como unidade indivisível, nem excludente ou individualizada, por exemplo, de um suposto “sujeito pensante” já dado. O corpo, para ser universalizado e assim participar da ética das verdades, deve demonstrar uma capacidade de exteriorização igualitária, que organiza a inclusão de animais humanos em transformação, mas sem consequências para os que resistem a esta tendência. Desta forma, respondem ao apelo do acontecimento por um apego à configuração das verdades pelo qual se amplifica a subjetividade. Na sua progressão, não se trata de um plano consciente e determinado a partir do acontecimento. O que se pode constatar ao analisar as instâncias históricas de emancipação coletiva, é que a progressão fica sem determinação, mas também sem significado quanto ao seu conteúdo e à sua origem, seja como causa, seja como liberdade. Ademais, no corpo novo circula em uma dimensão conceitual-intensional inata que, estritamente falando, não se distingue em sua organização do sistema regulatório sanguíneo, na medida em que a dinâmica circulatória se presta a possibilitar a vida deste novo sujeito incorporado.

Os componentes relacionais, ou funções do corpo, tomam por base a figura do *sujeito fiel*:

(i)

$$\frac{\varepsilon}{\phi} \Rightarrow \pi$$

ε : o traço de um acontecimento (*événement*), i. é., uma singularidade forte: Um acontecimento é uma mudança real em um mundo de tal forma que chega a uma

intensidade maximal que torna possível, embora de maneira “abstrata ou absoluta”, um grupo genérico, um “*inexistente*”, inscrito conforme o símbolo “/” (veja nomenclatura acima). ϕ (in-existente): o corpo “apagado”, i. é., a prescrição genérica daquilo que é para ser feito.

π (o presente acontecimental): o conjunto das consequências em um mundo em que haja um traço acontecimental. Estas consequências se desenvolvem *apenas* se existir um corpo capaz de configurar pontos, i. é., “filtros” de decisão mínima, cujas opções são: (i) sim, ou (ii) não.

A configuração relacional do sujeito fiel estabelece a posição em “dominação” do traço acontecimental e a implicação exteriorizada pelo traço da criação de um novo presente. Mediante a substituição do traço pelo corpo genérico novo, o aparecimento é avaliado em termos de uma gama gradualista de intensificação, de um mínimo possível de aparecer até o grau maximal do corpo em formação. O formalismo analítico indica apenas as relações envolvidas no aparecer de um presente novo, dependente das aberturas e dos constrangimentos que o corpo genérico encontrará *em situação*.⁴¹² Dado esta relação inicial de fidelidade, se contrapõe uma figura derivada, cuja característica principal é a negação do traço acontecimental, negação esta que também está provida da gama do aparecer das intensidades, indo de uma negação mínima até uma negação máxima, em que o acontecimento é simplesmente aniquilado. Eis uma figura do sujeito reativo:

(ii)

$$\frac{\neg \varepsilon}{\varepsilon} \Rightarrow \text{¶}$$

$$\frac{\varepsilon}{\phi} \Rightarrow \pi$$

⁴¹² A demonstração detalhada desta formalização do aparecer, o S-O, ocupa uma grande parte de BADIOU, 2006.

Não há cronologia, ou sequência fixa, entre o aparecimento das figuras concretas do sujeito reativo e a figura seguinte, a do sujeito obscuro. No absoluto, nem há posição primordial do sujeito fiel. No espaço de articulação das relações nas figuras, o que Badiou definirá como “transcendental”,⁴¹³ em contraste com S-O, se introduz um novo termo tipológico, que é o C, o corpo dado como pleno. Em termos epistemológicos, o corpo pleno erradica a existência de qualquer vazio em um mundo, e até nega a pluralidade de mundos. Por isso recebe a denominação de sujeito obscuro:

(iii)

$$\frac{C \Rightarrow (\neg \varepsilon \Rightarrow \neg \varphi)}{\pi}$$

Ao contemplar as figuras de mais perto, ainda faremos algumas observações no plano formalista. A figura apresentada por esta vivência dos acontecimentos de junho e julho deve ser a figura do sujeito obscuro. É preciso frisar, salientar, e ressaltar que este formalismo tem objetivos inatos de sintaxe, mas sem pretensão de individualização. Portanto, não se deve forçosamente localizar de modo pessoal na figura. Indica-se um espaço de raciocínio, não mais abstrato nem menos que o espaço lógico de Wittgenstein, a lógica simbólica das proposições ou a teoria dos conjuntos. O que são as consequências pragmáticas e éticas é algo que decorre das configurações. A figura desenha os contornos de um pensamento possível sobre os acontecimentos. O que não é pressuposto remete ao grau de crença do agente subjetivo.

⁴¹³ BADIOU, A. *Logiques des mondes*. Paris : Éditions du seuil, 2006: Livro II, seção I.

O agente subjetivo está em criação, consolidação, negação ou aniquilamento conforme a figura.

Poder-se-á ver a relação intricada entre acontecimento, presente e corpo. A melhor transparência adquirida pelo acontecimento, a mais intensidade implicada por uma consequência concebida formalmente como novo presente. A posição do acontecimento é germinal pela implicação consequencial da figura. Ao adquirir uma afirmação positiva, o acontecimento se coloca sob a dependência do componente do corpo inexistente, eventualmente se absorvendo no seu crescimento proporcional para evidenciar a sua realidade física em um presente novo.

Na forma do sujeito fiel, reconhece-se a força de ruptura que um acontecimento apresenta. No processo de subjetivação a máxima ética consiste em “não ceder sobre a produção de verdades”, pois faltando esta produção, o sujeito entra em estagnação, decadente e colapso. Nada mais é conhecido em termos do potencial para se determinar, a não ser o conhecimento adquirido pela análise formal e histórica (ou, se quiser, empírico-transcendental, mas com reservas) de novas formas de subjetivação. No âmbito da política, talvez mais do que em qualquer outro contexto prático-discursivo, é seguro dizer que a realização do sujeito fiel é regularmente obstruída, cortada em pleno voo, destruída, aniquilada. Dizem o que querem sobre o caráter patogênico de experiências de institucionalização do igualitarismo, é praticamente destinado ao desastre quando a nova subjetividade deve ao mesmo tempo lutar contra intimidações psicosemânticas, guerras de agressão pelas figuras restantes do estado da situação corrupto, ou pelas tendências internas motivadas pelo autointeresse de integrantes do novo sujeito tendente a reagir contra o seu potencial igualitarista. A cena em Getsêmani seria indicativa apenas da marca tendencial inata à fidelidade. Tudo vale quando se trata de justificar a afirmação segundo à qual o

interesse de si mesmo e da nossa coletividade é mais merecida que o projeto global. Portanto, o parâmetro para se manter fiel ao sujeito novo aponta para a importância de não ceder sobre a produção de verdades.

O argumento de Badiou, por mais que se articule nos termos de uma ontologia intrínseca do sujeito, e de uma fenomenologia objetiva da constituição do corpo de verdades, pode ser *ex post facto*. Trata-se de uma derivação a partir da justaposição de análises de contextos históricos que caracterizam as práticas discursivas e uma formalização que têm em comum as marcas principais recorrentes, e das relações e funções, entre elas. Qualquer mapeamento necessita de dados históricos específicos, e sempre haverá uma dimensão teórica que averigua as figuras.

Pouco importa nesta discussão imediata quais são os desafios envolvidos no caráter *extralinguístico* da ontologia de Badiou. Volto a ariscar-me-ei a afirmar que se trata da “gramática universal” do novo sujeito, em um sentido próximo embora transformado do qual Chomsky defina o UG. A UG pertence à dotação biológica de nosso organismo, e não é uma linguagem enquanto tal. A teoria deve proporcionar uma coleção de itens lexicais possíveis relacionados a conceitos que são os elementos do pensar. Deve também proporcionar os meios para construir a variedade infinita de estruturas internas, a partir destes itens lexicais que circulam no pensamento, na interpretação, nas decisões e nos planejamentos, e outros atos mentais humanos, que são usados, embora não sempre, na externalização de funções secundárias do sujeito.⁴¹⁴ No S-O, o conjunto do sujeito fiel é uma inscrição do real ontológico em que se remarca uma posição de decisão que Badiou denomina, ao se ariscar em uma confusão tipológica, posição S da teoria do sujeito. Mas o sujeito na sua capacidade de

⁴¹⁴ CHOMSKY, N. “Three Factors in Language Design”, In: *Linguistic Inquiry*. Vol. 36. n. 1. Winter, 2005, p. 4

ampliação é denominado o “sujeito genérico” (Sg). Este Sg é uma realização ontológica, e na sua capacidade de ampliação participa de uma dimensão generativa. No S-O, se encontra os termos e as relações comparáveis em certos aspectos à UG de Chomsky, composta pela capacidade generativa enquanto tal (computacional, embora não apenas aritmética ou probabilística), um dispositivo conceitual-lexical, articulado nas formas fonológicas e lógicas (PF e LF), e a presença de uma função conceitual-intencional-interpretativa inata à faculdade da linguagem. Tais semelhanças forçam a indagação sobre dimensões teóricas semelhantes, embora uma reivindicando a dotação biológica do organismo e outra a inclusão formal na ontologia. As duas orientações supõem um realismo do inato biológico e do imanente ontológico, respectivamente expressado pelo formalismo.

O que importa é entender e afirmar a coerência do argumento tanto em uma ontologia quanto em uma fenomenologia da viabilidade da transformação radical nos seguintes termos:

- Que isso se faz em função da produção discursiva de verdades.
- Que a forma da verdade no que diz respeito a *identificar um acontecimento* é dêitica, ou talvez, segue a atribuição interna ao sujeito de um nome próprio por meio de um batismo inicial, para recordar a terminologia que Saul Kripke usa para fundamentar a categoria de “designadores rígidos”.⁴¹⁵ No entanto, o batismo inicial não tem necessidade de se manter fixado em um pacto de identidade. A lógica do acontecimento se alimenta da diferença, da arbitrariedade e

⁴¹⁵ KRIPKE, S. *Naming and Necessity*. Cambridge Mass: Harvard University Press, 1972.

da contingencia. O seu nome é provisório, mesmo ao durar para sempre.

- Que a fórmula do sujeito (fiel) não se reduz apenas a um dos termos, pois o sujeito é a fórmula inteira⁴¹⁶. Composto das figuras do traço do acontecimento, do corpo barrado, e o presente acontecimental, o corpo, em dependência do traço do acontecimento sumido, dispõe ponto por ponto, e organicamente, o sujeito-pensamento de uma verdade “eterna” (ou, se é para remetermo-nos à dotação biológica, “genética”) ainda desconhecida. Badiou (1988) defende que a ontologia é independente de qualquer linguagem particular, e a conveniência da teoria dos conjuntos, na forma intencionada por Cantor, segue de que os conjuntos são pressupostos por qualquer objeto matemático. Portanto, o gesto “platônico” de Badiou é muito mais que uma tese sobre a origem da filosofia.⁴¹⁷

Badiou avança a uma tese de realismo platônico que, para evitar a circularidade, não pode ser confundido com o próprio formalismo. Neste desafio, as teses ontológicas e biolinguísticas de Badiou e Chomsky, respectivamente, parecem se encontrar sem maior justificação pela comparação. Mesmo assim, e eis sempre a dificuldade em ariscar justaposições, Chomsky trabalha também sobre a plausibilidade de que além da faculdade da linguagem, existiria outra faculdade no cérebro-mente especializada na resolução de problemas a partir da qual a capacidade pelo inquérito filosófico-científico poderia ter surgido. Esta faculdade seria distinta, bem que não irreduzível, da faculdade da linguagem⁴¹⁸.

⁴¹⁶ BADIOU, A. *Logiques des mondes*. Op. cit., p. 61.

⁴¹⁷ BADIOU, A. *Manifeste pour la philosophie*. Op. cit. 1989.

⁴¹⁸ CHOMSKY, N. *The Science of Language*. Op. cit., pp. 214, 200.

-Que o sujeito é um processo ontoafetivo tal como pensado em uma convicção que, nos primeiros momentos, não responde a *nenhuma consciência* das consequências, além de uma impulsão a favor do melhor, a favor do bem;

- Que este sujeito não é uma forma única, pois no âmbito localizado da política demonstra uma confirmação mínima suficiente apenas para se distinguir de outras práticas discursivas. O sujeito político apresenta então a forma de organização (Badiou, 1991). Portanto, o sujeito não é um indivíduo (os termos da individuação serão determinados com a produção específica deste novo sujeito), nem sequer uma coletividade (partido ou corporação). A formação, quando tiver, estará em progresso, por meio de um trabalho não particularmente bem formado, portanto sem hierarquia pré-determinada. Na progressão poder-se-á supor que a função de amplificação da configuração subjetiva responde primeiro às subdivisões específicas que nem sempre indicam a necessidade de ampliação (como, por exemplo, os movimentos sociais não partidários que não intencionam participar das instituições vigentes). Porém, a produção é uma função inata de articulação de verdades endógenas à política, de pensamentos, textos, palavras-de ordem, argumentos e ações, e de atos coletivos mediante os quais somente haja a possibilidade de observar que as verdades são integralmente políticas – e não apenas artísticas. Ainda mais, é possível constatar, bem além da mensagem expressa nas extensões mediáticas do poder e da polícia do Estado, que, ao contrário de ser o lar da mentira e da corrupção, a política de emancipação é um processo de produção de verdades.

- Os parâmetros da realização de uma nova forma de sujeito são árduos. Acredito que muitos que participaram das manifestações, aqueles mesmos que me fizeram a honra de ser convidado a se juntar a eles, compartilham esta ciência com uma amargura exaltante, quando não se tornava em depressão. Árduo em muitas circunstâncias, perigoso em outras. Como descobrimos em julho de 2013, o Estado

brasileiro está constituído pela separação dos poderes, certo, embora separados do tri-poder são os corpos policiais e grupos nebulosos atentos aos nichos abertos na rua, na selva, nas águas e no mercado. As estradas e as selvas, os campos e os locais da vida e da convivência, já alvos de dominação pelo poder institucional, tornam-se ainda mais vulneráveis em qualquer movimento social em que haja reivindicações por transformações institucionais profundas. O Estado brasileiro tem mais do que três vertentes. Longe de Poseidon, trata-se de uma Hidra, e seus objetivos não sempre se encontram, nem sequer respeitam a hierarquia distributiva, isto é, as normas constitucionais que asseguram o Estado do Direito. Os artigos e as cláusulas da lei não são a sua medida, e nem é constitutiva do sujeito fiel.

- O processo do sujeito é marcado já na ontologia por uma série de desafios de ordem ética que podem comprometer a sua realização: traição, sacralização do objeto, mentiras ou falsificação do acontecimento inicial.

No entanto, a objeção que seria feita ausente das figuras de subjetivação é a posição do chefe, do líder, do foco concentrado, em que o carisma vem despertando a paixão da coletividade para sair às ruas, formar grupos de atuação diversa, ou até proteger os avanços (centros de informação, de estudo, de contatos entre classes, pontos de negociação com a polícia e o poder público) contra a retaliação do(s) poder(es). De fato, as propostas e as figuras estão alicerçadas na análise de formação coletiva de subjetividades novas. Que em uma democracia, uma maioria da população entenda que o sistema possa responder às demandas e às reivindicações de formas diversas de igualdade não precisa de líder qualquer, apenas do acesso à informação. A figuração articula uma convicção fundamental segundo à qual para saber que a progressão é ética, não é necessária uma visão totalizante, o privilégio do “líder” suposto-ser. A racionalidade superior vivenciada pela população enquanto corpo novo provém da realização específica e da localizada

de verdades, cuja interligação e conexão com outras escapa à previsão e à certeza, e certamente às tentativas de forçamento que podem vir de “cima”. Em cima, já há muito tempo, falta a legitimidade ontológica resultando da prevalência da mentira e da manipulação. Indica o déficit ou até a recusa de permitir que surja algo que se aproxime da vontade geral. Eis a força da posição do corpo pleno C na configuração do sujeito obscuro.

Portanto, para voltar às questões iniciais: será que precisamos captar figuras ou modelos para pensarmos melhor? A resposta pode não ser evidente, porém há alguns motivos para acreditar que sim. Pois, além de forçar à análise crítica e logística, apresenta motivos para se convencer e acreditar que singularidades fracas e fortes na ordem da transformação são possíveis precisamente porque evidenciam a estrutura inata de um realismo cognitivo-linguístico que pode ser denominado platônico. As posturas de fidelidade e de disciplina são exigências, à altura de quão rara e complicada é a transformação, quanto é complexa e perigosa a articulação e organização de uma participação cujos resultados são destinados à incerteza, à dúvida, e, não infreqüentemente, à marginalização. Tal é o caminho do bem, está escrito em nossa história. O bem há de ser feito e buscado, e o mal há de ser rejeitado. Sua fórmula é uma métrica de dedicação, disciplina e honestidade.

Lamenta-se muitas vezes que a filosofia venha racionalizando a existência, e desta forma tornando os seus praticantes, os seus pesquisadores, em guardiões de generalizações cognitivas que se esvaziam assim que entram em contato com a diversidade dos mundos. Mas o campo da filosofia visa, muitas vezes, o ponto em que o pensamento encontra a natureza vigorosamente pulsando em nossa inconsciência, como a nossa sombra, tal como declama a estrofe do poeta:

Na existência social, possuo uma arma

— O metafisicismo de Abidarma —
E trago, sem bramânicas tesouras,
Como um dorso de azêmola passiva,
A solidariedade subjetiva
De todas as espécies sofredoras.⁴¹⁹

⁴¹⁹ Augusto dos ANJOS, “Memória de uma Sombra”, *Eu e outras poesias*.
42. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

SUSPENSÃO:

Um, Dois ou Múltiplos sistemas?

O livro que você acabou de ler consiste em uma pesquisa na filosofia pós-humanista. Para os céticos que pensavam que esta designação fosse apenas um modismo passado, peço que não sejam hipócritas quando pulam para abrir livros produzidos na linha do naturalismo analítico em que se prefere o termo “pós-humano”, vendo neles algo que escaparia a Foucault e ao estruturalismo. Para aqueles que confundem pós-humanismo com pós-modernismo, tenho confiança que a face oscilatória e dinâmica de que ainda se representa pelo termo “natureza” reforça a importância de renovar as parametrizações da filosofia na sua relação intrínseca à ciência. A ontologia contemporânea necessita de uma série de calibrações, algumas das quais foram expostas neste livro. Espera-se que demonstrem que a ruptura com configurações e hierarquias filosóficas e científicas anteriores àquelas que determinavam a extensão referencial de uma teoria e dos seus parâmetros internos, refira-se à estrutura da progressão teórica, à qual deve se proteger do desejo humano de generalização. Pois, *bon gré mal gré*, superamos, de fato, o período histórico denominado humanismo ao desarticular a historicidade dos seus conceitos centrais. Mesmo se não se escapa às recaídas, a redefinição da subjetividade está em curso, mas a filosofia pena a determinar se ainda quiser liderar e canalizar a força deste ímpeto. Pois, há ainda uma forte pressão interna, mas também externa à filosofia para se adequar à visão *humanista*, isto é, uma pressão a fim de que ela seja uma “ciência”

humana, apenas humana. O conforto de produzir ideologia não poupa a filosofia.

Parte desta pressão vem da própria noção de representação na filosofia. Se me fazem a pergunta se eu poderia me juntar em um ponto, mas apenas em um, com os agentes provocadores que preferem ficar de pé quando filosofam ao invés de escolher o *arm-chair*, direi que às afirmações que perpetuam o distanciamento da filosofia para com as ciências não faltam apenas de coerência, mas são contraproduzidas a tal ponto que destroem internamente o campo filosófico. Estas afirmações não são apenas as que fazem a glória das páginas culturais de nossos jornais corporativistas mais detestados, que não percam uma ocasião para comprovar a suposta inépcia da filosofia na sua missão transformadora da desigualdade desenfreada neste, e em outros, países. A ignorância sempre andou mais amplamente, sempre convencia com mais firmeza, e sempre atrasa de maneira mais devastadora, que a filosofia. São atos deliberados, atos políticos perpetrados as vezes nos próprios cursos universitários, que visam o fim da filosofia, mas sem a qual o espírito universalista das universidades estaria fadado a desaparecer.

O pós-humanismo, conclusão e inferência do estruturalismo, novamente verificado pelo realismo estruturalista, exige uma reorganização da teoria do sujeito e da subjetividade. As críticas radicais contra o neokantismo têm provocado mudanças importantes na concepção do sujeito e da subjetividade na filosofia, especialmente nas fenomenologias e nas teorias críticas, e espetacularmente nas áreas das ciências sociais. No entanto, com os avanços da neurofilosofia e do campo dito da psicologia moral, isto é, o grande projeto de inteligência artificial conduzido por outros meios, a pergunta surge sobre o tipo de ser humano que está sendo idealizado para os fins da pesquisa empírica. A proposta deste livro era pelo menos mostrar que conquanto avançam estes ramos de pesquisa, a teoria do sujeito genérico

não parou sequer frente à complexidade crescente que esta teoria adquire no âmbito de uma configuração epistêmica pós-humanista, proporcionada por métodos de análise estrutural.

Um dos desafios da filosofia pós-humanista é o de criar os instrumentos necessários para entender o processo de formação de novos objetos empíricos, e verificar de modo coerente e objetivo como isto faz trabalhar a dimensão *ficcional* da filosofia. Ora, bem longe das convicções apressadas, a ficção é longe de ser o contrário da verdade, senda ela o suporte da verdade, seu envelope, a sua pele. Mas isto não caracteriza apenas a filosofia, a matemática lhe acompanha neste empreendimento.⁴²⁰ Mesmo assim, é importante não confundir o lugar estrutural da ficção na ontologia, isto é, na matemática, pois como salienta O. Bueno,

The fictionalist is not introducing a fiction operator to mathematical statements. The statements are used in the context of principles that characterize the properties of the relevant mathematical objects. In this sense, the fiction operator—in the form of the comprehension principles that specify a certain domain of objects—is already in place as part of mathematical practice.⁴²¹

As ciências empíricas como a biologia e a física reconhecem o desafio de criar novas concepções no que diz respeito à realidade atual em que é preciso não apenas redefinir velhas categorias. Contudo, nenhum cientista *cria* tal possibilidade. O novo surge, desafia e abala. E então tem que decidir para manter o novo ativo. Na neurofilosofia, o eliminativismo se tornou um objetivo para que o materialismo deixasse de

⁴²⁰ BUENO, O. “Mathematical Fictionalism”, in BUENO, O. AND LINNEBO, O. (eds.) *New Waves in Philosophy of Mathematics*. New York: Palgrave/MacMillan, 2009, pp. 59-79.

⁴²¹ Ibid. p. 76.

correr o risco de desaguar em metafísicas diversas, ou simplesmente em uma imagem falsa do que a subjetivação é capaz. Ah, poderiam dizer, estas ciências precisam criar objetos que não são apenas teóricos mesmo quando se trata de acessar a dimensões que escapem à percepção humana... – Mas, replicaremos, em qual nível de cognição precisa-se ir para encontrar as estruturas geradoras da subjetividade, se o espaço dos estados mentais não conscientes é perpassado pela interação afetiva entre corpos, o âmbito das conduções variadas que fazem o leito da “consciência”?

A pesquisa sobre a subjetividade genérica é eliminativista, pois implica uma teoria hipotética não apenas representacional do pensamento diferencial, mas uma que esvazia conteúdos para organizar operações e funções reais e dispersas em uma tentativa de captar sistematicamente as regularidades mais compossíveis que o pensamento possa alcançar dentro dos estrangimentos naturais da sua *natureza e da sua fraqueza*. As ideias de sistema e de sujeito continuam sendo condizentes com a economia e a lógica da alteridade, mas limitadas pela conceitualidade necessária que possa manter estes operadores na tensão entre irreducibilidade e indiscernibilidade. De outro modo, o risco não é apenas enclausurar a multiplicidade e a alteridade, mas assolá-las em pleno movimento.

A resposta à questão-título destas considerações conclusivas – “*um, dois ou múltiplos sistemas?*” – deve provavelmente ser a seguinte: qual sistema seria adequado aos desafios, à responsabilidade, diante de uma alternativa que foge, uma alternativa que denuncia, uma alternativa silenciosa, mas cujo grito fica surdo por repetição do mesmo sofrimento? O problema assim posto é simplesmente reconduzido a alguns exemplos. O desafio de os encontramos nas perspectivas sistemáticas apresentadas neste livro se torna inteligível pela dessubstancialização radical da ideia de sistema, que seria melhor dito *destranscendentalizado*. Contudo, avançamos com prudência no

diz respeito a esta associação. A extensão e a problematização do sistema filosófico organizadas por Alain Badiou que foram apresentadas neste livro reconhece nitidamente a coerência das decisões prévias tomadas para construí-la: a dimensão discursiva formal da ontologia, a separação entre a filosofia e a ciência, a integração da ética na ontologia, a fenomenologia como integrando as lógicas não clássicas. Portanto, o sistema não remete a uma teoria da substância, pois além de caracterizar uma época científica anterior à época do Esclarecimento, em que floresceu a filosofia moderna, a parametrização da natureza em termos de informação, de conjuntos e de redes, determina os limites da coerência do modelo para evitar que haja extrapolação e generalização rumo ao transcendente.

Em termos filosóficos, isto significa que na medida em que haja sistema, as propriedades dele não se enxergam por fora. Sem este passo aberto em nossa indagação, não há fundamento para sustentar o seu caráter transcendental, pelo menos não em relação às fronteiras da situação em que nos encontramos. Ora, postulava-se a categoria reflexiva, representacional, imagética e intencional do estado normalizado da situação. Neste livro, argumentou-se em prol de estratégias formalistas apresentadas, que existe a possibilidade de abordar perspectivas mínimas, genéricas, de um espaço inteligível “outro” em ruptura com este estado. No que diz respeito aos estados da situação, existe, sim, a possível verificação do gesto de transcendência iniciado pelo sistema, mas apenas no estado da situação relativa a um discurso em que a verdade é produzida. Isso afasta tal proposição do seu referente universal, pois será o sistema de um conjunto de práticas discursivas. A transcendência vigora, então, desprovida da sua pretensão com vistas ao absoluto. Trata-se de um resultado com o qual pode-se literalmente *viver*, o que significa que é um resultado *teórico* fundamentado. No entanto, nada implica que o caráter transcendente do sistema seja a sua conclusão mais forte. A

subjetividade indiscernível não escapa ao pensável, mesmo se não haja harmonia com a lógica clássica e as condições da sua identidade. Neste sistema, há um processo indiscernível, ou não há sistema.

A perspectiva global ainda submetida aos estados da situação é obtida pela comparação estrutural entre conjuntos. Apesar da indiscernibilidade do genérico, obtivemos um conjunto muito grande, com o potencial de crescimento e de reconstrução radical. Reconhece-se a inteligibilidade deste espaço nas considerações epistemológicas de Michel Foucault, quando ainda aplicava métodos de análise estruturais em um gesto em que trabalhava aquém do limiar da formalização, tal como exposta na *Arqueologia do saber*, de onde analisava a teoria enquanto fenômeno antropológico e cultural. Este método é definido com nitidez por Foucault, quando escrevera:

o estruturalismo, ou pelo menos o que se reúne sob esse nome em geral, é o esforço para estabelecer, entre elementos que podem ter sido dispersos através do tempo, um conjunto de relações que os faz aparecer como justapostos, opostos, comprometidos um com o outro, em suma, que os faz aparecer como uma espécie de configuração; na verdade, não se trata com isso de negar o tempo; é uma certa maneira de tratar o que se chama de tempo e o que se chama de história.⁴²²

Mas o recurso a grandes conjuntos não enumeráveis e indiscerníveis traz o temor dos efeitos paradoxais, indecíveis e talvez contraditórios (ou seja, falsos) sobre a teoria do sujeito genérico. Se estes fossem comprovados, então não haveria sujeito suscetível de se configurar a partir de outros espaços. O conjunto fecharia necessariamente para se manter no espaço do verdadeiro. A “história” por

⁴²² FOUCAULT, M. “Espaces autres” in *Dits et écrits*. Vol. 4. Paris : Gallimard, 1994. (Tradução brasileira, M. de Motta. *Ditos e escritos*, vol, 3, pp. 411.)

mais que possa parecer adequada às suas próprias regularidades e à racionalidade das suas formações discursivas, ainda serve como *Ersatz* a ser eliminado quando a racionalidade pudesse ser expressa de maneira plena. Ao contrário, logo que a história busque explicitar a regularidade, a recursividade e a inteligibilidade de processos produtores de verdades – (o que significa aqui a confirmação das suas pretensões a formular proposições, argumentos, descrições, interpretações e prescrições verdadeiras, e a maneira a permitir que sejam falsificadas) – participam da mesma ontologia formalista que organiza tanto a confirmação de novas formas de subjetividade quanto o formalismo geral em si mesmo. A história, nem mais nem menos que a epistemologia analítica, não está disposta a aceitar que a sua teoria da verdade é estruturalmente ficcional.

Por isso, o espaço outro, já vislumbrado pelos epistemólogos franceses da tradição de G. Bachelard e G. Canguilhem, necessita do formalismo da multiplicidade irreduzível. A teoria do sistema teria relevância apenas se o múltiplo fosse desvinculado dos efeitos do Um/Uno. Por isso, além de uma dessubstancialização, se trata, sim, de uma destranscendentalização que agora aponta rumo a uma *dessacralização* do espaço. A natureza não precisa ser enaltecida como sagrada para que possamos reencontrá-la, nem o pensamento imaginado como pampsíquico para conseguir respostas críticas às formas de análises científicas que apostam em postulados trans-históricos.

Glosando a conferência “Outros espaços” de Foucault de 1966, publicada apenas em 1984 com a sua autorização, mas nesta forma junto com o texto fundamental sobre a epistemologia francesa sendo a continuidade do projeto do Esclarecimento⁴²³, podemos ler:

⁴²³ FOUCAULT, M. « La vie : l'expérience et la science », in *Dits et écrits*. Vol. 4. Paris : Gallimard, 1994.

A obra - imensa - de Bachelard, as descrições dos fenomenólogos nos ensinaram que não vivemos em um espaço homogêneo e vazio, mas, pelo contrário, em um espaço inteiramente carregado de qualidades, um espaço que talvez seja também povoado de fantasma; o espaço de nossa percepção primeira, o de nossos devaneios, o de nossas paixões que possuem neles mesmos qualidades que são como intrínsecas; é um espaço leve.

Etéreo, transparente, ou então é um espaço obscuro, pedregoso, embaraçado: é um espaço do alto, um espaço dos cumes, ou, pelo contrário, um espaço de baixo, um espaço do limo, um espaço que pode ser corrente como a água viva, um espaço que pode ser fixo, imóvel como a pedra ou como o cristal.

Entretanto, essas análises, embora fundamentais para a reflexão contemporânea, referem-se sobretudo ao espaço de dentro.⁴²⁴

Ao aventar a conjectura que todo e qualquer livro é fruto de uma construção cuidadosa e, por parte, intencional, seria falsamente ingênuo declarar no fim do percurso, que o título do livro esteja possivelmente errado. De fato, tal suspeição já foi aventada no início deste livro, mas isto nos parece neste momento uma função não daquilo que a noção de sistema representa, mas a função como ele ainda se mantém refém às antigas concepções do espaço. Por isso, nem o sujeito, nem a linguagem, nem o ser são outra coisa senão esta alteridade espacial em que Foucault mergulha, isto é, ainda quando mergulhava.

A proposta inicial deste livro era uma apresentação da orientação “realista” da ontologia, o que significa, o que envolve e o que implica a explicitação dos parâmetros pelos quais ganha consistência, das evidências que vêm lhe

⁴²⁴ FOUCAULT, M. “Espaces autres” in *Dits et écrits*. Vol. 4. Op. cit. (Tradução brasileira, pp. 413-414).

sustentar, e da corporificação de teorias que fazem das ciências exatas e humanas, inclusive das artes, perspectivas sobre limiares em que a alternativa circula. No entanto, não há como representar o realismo ontológico sem fazê-lo. Fazer isso envolve decisões metodológicas que reforçam decisões *ontológicas* basilares sobre os princípios elementares de um empreendimento teórico: a questão do intrínseco, do imanente e do inato. Isto também inclui um recorte histórico, que diz respeito às teses sobre a geração, a constituição, a sustentação e a inovação teórica.

A metodologia de base neste livro é estruturalista. A ontologia defendida por ser adequada ao contexto atual de pesquisa sobre subjetividade é intrínseca, a sua relação com a produção de verdades é imanente, o seu modelo semântico-pragmático é transformacionista em virtude da própria estrutura da subjetividade pós-humanista. Enquanto ciência (cartesiana), a tese sobre o sistema de geração de linguagem e de conceitos é inatista. Que nos seja perdoado se a complexidade da pesquisa científica atual não permitiu uma simples “*sound bite*” pelo qual se pudesse denominar este modelo.

As linhas analíticas no livro supõem a predominância de relações em que se encontra uma tendência à formalização crescente dos termos que as compõem. Cada composição implica uma geração de sentido que circula de maneira imanente aos contextos distintos. No entanto, o modelo não pode aderir à teoria de uma rede sem escala, a ponto de perder o embasamento por uma teoria embutida de subjetivação. Por isso, em certas composições relacionais, elementos podem ser localizados, e as suas propriedades verificadas como processos cuja multiplicidade não surge da pluralidade de contextos em que esta estrutura se forma, mas de uma teoria intrínseca de multiplicidade irreduzível.

Uma das consequências das análises estruturais, tal como na arqueologia de Michel Foucault, é a conclusão de que este modo analítico desvela, a partir de um campo

analítico formal, uma falsa genealogia continuísta e uma falsa compreensão da evolução das ciências. Em um programa contemporâneo ao de Foucault, Thomas Kuhn explicava como uma ciência (no caso, a astrofísica, a física e a química) tem mostrado em momentos distintos da história forças internas críticas suficientemente fortes para proporcionar uma ruptura epistêmica, cujo nome fez história nas contribuições filosóficas à sociedade: “paradigma shift”. A arqueologia de Foucault, bem que focada nas ciências humanas, é mais ambiciosa, pois procurou defender que, tal como houve uma transformação descontinuísta entre os períodos do Renascimento dos “saberes” (termo formal sem pressuposição científica) e da Idade clássica europeia, nos campos respectivos em que surgiram os saberes da vida, do trabalho e da linguagem, teria também havido um processo transformacional entre a Idade clássica e a modernidade europeias. A transformação é descontinuísta, aleatória e acontecimental ao invés de racional e dialética. O modelo de análise histórica, ou arqueológica, visa um espectro relativamente grande (não mais vasto que a maioria das propostas filosóficas sobre a progressão conceitual da filosofia), devidamente subdividido para enfatizar a recorrência das transformações.

O ponto mais instigante deste argumento que Foucault meticulosamente organiza em *Les Mots et les Choses*, e o projeto metodológico de formalização destes processos, além de os da psiquiatria, da psicologia e da própria história na *Archéologie des savoirs*, diz respeito ao próprio modo de análise estrutural e da coerência de sua capacidade não relativista que perpassa três períodos históricos distintos unificados conceitualmente por modelos que devem ser chamados *ontológicos* ao invés de meramente epistemológicos, como argumentou-se regularmente no presente livro. Conforme a chave de leitura daquele momento da obra de Foucault que se tornou canônico, a de Dreyfus e Rabinow, Foucault teria suplantado o estruturalismo por uma

metodologia em que a historicidade *dos seus próprios conceitos* era também explicitada. Para concluir este livro, queremos aventar a conjectura que era menos a historicidade conceitual enquanto tal que Foucault usava contra a extensão da análise estrutural; ele usava o levantamento da extensão dos critérios da historicidade a um período após o humanismo, de qual participou do seu desmoronamento sem enxergar, pois tal era seu objetivo no final dos anos de 1960, de que se compõe a subjetividade em modo de dispersão. Por estruturalismo, então, deve-se entender a filosofia, e sobretudo a filosofia cuja função é o processamento de problemas fundamentais; a integração da não consciência em uma teoria do sujeito vencida, pois é pertencente ao humanismo; uma teoria estrutural da linguagem, que deve se colocar como discurso, pois não se sabe ainda para qual teoria de pensamento ela faria jus como fundamentação linguística. Por fim, ainda cabe a este mesmo estruturalismo, isto é, filosofia, elevar-se a uma ciência da sua historicidade pós-humanista, segundo a qual a filosofia não é mais separável da condição epistêmica da sua criação.

A filosofia seria histórica, mas neste contexto seria fundamentada pela dinâmica teórica que já dividia a filosofia até o momento pós-hegeliano, e que se afasta da filosofia na matematização geral e crescente que lhe foi organizada nas ciências exatas nascentes.

A divisão interna da soberania filosófica, de fato, rompeu com a sua coerência interna. O recurso de Kant de distinguir o fenomênico do noumênico por um subjetivismo no final das contas *determinista* parece, de fato, nostálgico a este respeito. Mas o que continuou acompanhando a filosofia em sua subdivisão interna cada vez mais específica, foi a ontologia. Aliás, foi a ontologia que se articulou de forma cada vez mais explícita no desmoronamento da filosofia como projeto unificado, em que teoria, prática, e subjetividade entrelaçavam-se. Nesta explicitação, a ontologia se definiu crescentemente como formalismo. Até

no dizer poético, onde Heidegger localizava a verdade filosófica, o poema parou de se vincular ao puro ser da sensibilidade estética, e se transpôs ao dinamismo do dizer em um processo de esvaziamento do sentido, em favor da verdade fragmentária, em construção para com a sua inscrição, com a sua álgebra.

A questão que permanece é a seguinte: ao inverter a formulação, a *matemática* é ontologia? No pensamento dos “*working mathematicians*”, não há muito a ganhar ao associar o realismo com a ontologia, já que o *working mathematician* não precisa se afiliar a um realismo ontológico algum. Vista intra-filosoficamente e por meio de análises estruturais, a ontologia pós-humanista é uma transformação de *fond en comble* do seu projeto. Nem Heidegger com a reformulação da *Kehre*, de *Ereignis*, ou do fim da filosofia, sobrevive ao corte epistemológico apontado pelo estruturalismo francês nos anos 1960.

Embora o corte do pós-humanismo apontasse para o encerramento da filosofia, de modo surpreendente foi mais limitado, mesmo se o processo de *definição* deste período da relação entre uma porção das ciências ainda continue. Desde os anos 1970, houve várias tendências na filosofia que defendiam que era a “ontologia” que estava superada: Derrida, Deleuze e talvez Foucault na linha de frente deles. Contudo, nada delimita a ontologia, nem o realismo, a uma redução às suas formas históricas, nem a uma mesclagem “pós-moderna”, cujo legado diz respeito à confusão de conceitos e categorias ao invés do surgimento do novo enquanto tal.

O realismo ontológico não é mais *ontologia*. As suas categorias não são extensões das categorias clássicas das ontologias que circulavam em períodos anteriores à prática filosófica. No entanto, se trata bem de uma filosofia sem ontologia no sentido em que o “ser” é, ele, o *resultado* do acontecimento. Se o acontecimento delimita o ser, então proporciona um objeto mesclado entre pensamento não

consciente e imanência inata e vida enquanto *ato*. O sujeito acontecimental é pós-cartesiano e o é no limiar do consciente na medida em que sua pulsão é para agir relativamente aos seus contextos múltiplos.

Tal perspectiva limita e prolonga o projeto ontológico de Badiou. Por um lado, a ontologia é a-histórica, sim. Mas argumentamos ao contrário de Badiou, que é a-histórica pela razão de que ainda não fez sua história, pois ainda se articula no contexto de uma produção conceitual de formas múltiplas a partir das quais apenas a subjetividade ou a subjetivação adquirem corpo. A tese de Badiou deve se restringir ainda mais a fim de que o sistema do realismo ontológico seja entendido de maneira a não se tratar de uma ontologia geral do sujeito, mas apenas do sujeito genérico, e isto no contexto específico desta formação discursiva em que o corpo está para se (re)produzir. Por outro lado, prolonga o projeto ontológico que se explicita como análise formal estrutural aplicada à ontologia, e que supera a necessidade de uma ontologia para a filosofia.

A filosofia articula a saída da ontologia, a sua autonomização e o seu afastamento, para melhor se articular em ciência formal das discursividades práticas da conceitualização. Neste sentido, a filosofia precisa de mais instrumentos que daqueles fornecidos pela análise estrutural: precisa mais ainda de entendimento do conceito de estrutura enquanto *sistema*. Desta forma, no meio das *pushs and pulls*, das tensões e resistências aos chamados diversos na universidade e nas agências de pesquisa para aplicação de metodologias “interdisciplinares”, a filosofia filia-se naturalmente. Esta chamada para interdisciplinaridade nada mais é que o seu reconhecimento nas ciências exatas e da vida, em que classificamos também e de modo especial a linguística, para que a filosofia faça parte da desarticulação das barreiras que existem apenas institucionalmente e, com toda certeza, *dogmaticamente* entre as práticas científicas e

entre as faculdades. Para tanto, o nome de filosofia deve ser pronunciado.

Para realizar práticas científicas menos focadas sobre a hegemonia industrial e comercial, e mais sobre a verdade, a filosofia afastada da *ontoteo-poético-logia* está certamente pronta. A questão agora é saber se as ciências também o estão.

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, G. *O que é contemporâneo, e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Ed. Argos, 2009.

_____. *O Reino e a glória*. São Paulo: Boitempo, 2011.

ALLIEZ, E. What is – or is not contemporary – in contemporary French philosophy? *Radical Philosophy*, May/June, 2010.

ANJOS, Augusto dos. *Eu e outras poesias*. 42. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

ANTONY, L. B. and N. HORNSTEIN. 2003. *Chomsky and his Critics*. New York: Routledge.

APEL, K.-O. “O *a priori* da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética: o problema de uma fundamentação racional da ética na era da ciência.” In: *Estudos de moral moderna*. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. “Une éthique universaliste est-elle possible ? », *La philosophie en Europe*. (sous la direction de R. KLIBANSKY et D. PEARS). Paris : Folio/essais, 1993, pp. 487-504.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Org. G. Reale. Trad. M. Perini. São Paulo: Loyola, 2002.

BADIOU, Alain. Marque et manque: à propos du zéro. *Cahiers pour l'analyse*, n. 10, Inverno, pp. 151-173, 1969.

_____. *Le Concept de modèle*. Paris: Fayard Ouvertures, 1969/2007.

_____. *L'Être et l'événement*. Paris: Éditions du Seuil, 1988. [Trad. Brasileira: O ser e o evento.]

_____. *Manifeste pour la philosophie*. Paris : Éditions du Seuil, 1989. [Trad. Brasileira: Manifesto pela filosofia.]

_____. « L'Entretien de Bruxelles ». In : *Les Temps modernes*, n. 526, mai 1990.

_____. *Em umber and Em umbers*, translated by Robin Mackay (Cambridge: Polity, 1990).

_____. *Conditions*. Paris : Éditions du Seuil, 1992.

_____. « Y a-t-il une théorie du sujet chez Canguilhem », (1992) reprinted in 2012. *L'Aventure de la philosophie française : depuis les années 1960*. Paris : La Fabrique, pp. 65-79.

_____. *L'Éthique*. Essai sur la conscience du mal. Paris: Hatier, 1993. [Trad. Brasileira: Ética. Ensaio sobre a consciência do mal.]

_____. *Para uma nova teoria do sujeito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *Saint Paul. Fondation de l'universalisme*. Paris: Hachette, 1996. [São Paulo. A fundação do universalismo. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.]

_____. *Abrégé de métapolitique*. Paris: Éditions du Seuil, 1998a [Trad. Brasileira: Compêndio de metapolítica.]

_____. *Court traité d'ontologie transitoire*. Paris: Éditions du Seuil, 1998. [Trad. Brasileira: Breve tratado de ontologia transitória.]

_____. *Conferências de Alain Badiou no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

_____. « Um, multiple, multiplicités », *Multitudes*, 2000. <http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=217>.

_____. With Christoph Cox and Molly Whalen). On Evil: An Interview with Alain Badiou. In: Cabinet, Issue 5, Winter, 2001, 2002.

_____. “Afterword: Some Replies to a Demanding Friend”, in P. Hallward (ed.) *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*. London: Continuum, 2004, pp. 231-237.

_____. *Le Siècle*. Paris : Éditions du Seuil, 2005. [Trad. Brasileira: O século. Trad. Carlos Felício de Silveira. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2007.]

- _____. *Logiques des mondes. L'Être et l'événement 2*. Paris: Éditions du Seuil, 2006a.
- _____. Mathematics and Philosophy. In: S. Duffy (ed.). *Virtual Mathematics. The Logic of Difference*. Manchester, UK: Clinamen Press, 2006, pp. 12-29.
- _____. Oito Teses sobre o Universal. In: *Revista Ethica. Cadernos académicos*. Trad. N. Madarasz. vol. 15 (2), 2008, pp. 41-50.
- _____. On Simon Crichtley's Infinitely Demanding: Ethics of commitment, Politics of Resistance. Symposium: Canadian Journal of continental Philosophy, 12(2), p. 9-17, Fall 2008b.
- _____. *Second Manifeste pour la philosophie*. Paris: Fayard/Ouvertures, 2009.
- _____. Preface to the English Translation, Ethics. An Essay on the Understanding of Evil. Trans. Peter Hallward. New York: Verso, 2010.
- _____. *Le Fini et l'infini*. Paris: Bayard, 2010.
- _____. *Wittgenstein's Antiphilosophy*. Translated and with an introduction by B. Bosteels. New York: Verso, 2011.
- _____. "Corpos, linguagem, verdades: sobre a dialética materialista", in *Margem Esquerda*. no. 16, 2011, pp. 111-121.
- _____. *L'Aventure de la philosophie française contemporaine*. Paris: Ed. De la Fabrique, 2012. "Y a-t-il une théorie du sujet chez Canguilhem", republicado em *L'Aventure de la philosophie française: depuis les années 1960*. Paris: La Fabrique, 2012b, 65-79.
- _____. "Sistema de Sistema", In: *Veritas*, vol. 58, no. 2. Maio-agosto 2013, pp. 218-225. (Trad. V. Nicola Labrea), 2013.
- _____. *Mathematics of the Transcendental*. Edited, translated and with an introduction by A. J. Bartlett and A. Ling. New York: Bloomsbury, 2014.

BADIOU, A. e THO, T.. “New Horizons in Mathematics as a Philosophical Condition”. In: *Parrhesia*. Translated with an introduction by Tzuchien Tho, n. 3, 2007, pp. 1-11.

BALIBAR, E. “Le Structuralisme : une destitution du sujet?”, *Revue de métaphysique et de morale*, 2005, no. 1 Repenser les structures (JANVIER-MARS 2005), pp. 5-22.

BARING, E. *The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*. Cambridge University Press, 2011.

BECK, Ulrich, 2004, “The Truth of Others: A Cosmopolitan Approach”, in *Common Knowledge*. 10:3, pp. 430-449.

BENACERAFF, P.; PUTNAM, H. (ed.). *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*. Londres: Cambridge University Press, 1983.

BENOIST, Jocelyn, *Les Limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Éd. Vrin, 2005.

BERWICK, R. and CHOMSKY, N. “Foreword”, in BOLHUIS, J. and EVERAERT, M. *Birdsong, Speech and Language: Exploring the Evolution of Mind and Brain*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2013, pp. ix-xii.

_____. *Why Only Us: Language and Evolution*. Cambridge, Mass: MIT Press, 2015.

BERWICK, R., CHOMSKY, N, PIATTELLI-PALMARINI, M., “Poverty of the stimulus Stands: Why recent Challenges Fail”, in PIATTELLI-PALMARINI, M. and BERWICK, R. (ed.) *Rich Languages from Poor Inputs*. London: Oxford University Press, 2015, pp. 19-42.

BOECKX, Cedric. “ Some Reflections on Darwin’s Problem in the Context of Cartesian Biolinguistics”, in C. BOECKX and A.-M. SCULLY, *The Biolinguistic Enterprise. New Perspectives on the Evolution and Nature of the Human Language Faculty*. London: Oxford University Press, 2011, pp. 42-64.

_____. “Some Thoughts on Biolinguistics”, in *Veritas*, vol. 60(2), 2015, pp. 207-221.

BOECKX, C. and A.-M. SCULLY (eds.) *The Bilingual Enterprise. New Perspectives on the Evolution and Nature of the Human Language Faculty.* London: Oxford University Press, 2011.

BOURDIEU, P. *Raisons pratiques*, Paris, Éd. Points-Essais, 1994.

_____. “Une Science qui dérange”, in *Questions de sociologie.* Paris : Éditions du Minuit, 1984-2002 pp. 19-33.

BOUVERESSE, J. *La Demande philosophique. Leçon inaugurale au Collège de France.* Paris : Des combats, 1996.

_____. « La Quantité », SOUTIF Daniel et Eric Vigne (org.), *Quelle philosophie pour le XXI^e siècle ? L'Organon du nouveau siècle,* Paris, Éd. Folio/essais/Centre Georges Pompidou, 2001.

_____. 2007-2008, *Résumé de cours au Collège de France: “Qu'est-ce qu'un système”*, 2007-2008.

_____. 2006-2007, *Résumé de cours au Collège de France: “Qu'est-ce qu'un système”*, 2006-2007.

BUTLER, J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.* New York: Routledge, 1990, p. 33. [*Problemas de gênero.* Tradução brasileira por Renato Aguiar. São Paulo: Civilização brasileira, 2003

CAHIERS de Royaumont, Philosophie no. IV (org.), *La philosophie analytique* (avec une introduction de Jean Wahl), Paris, Éd. de Minuit, 1962.

CAMPOS, J. “Chomsky vs. Pinker: na interface entre Linguística e Psicologia Evolucionária” in *Letras de Hoje*, Porto Alegre, v. 46, n. 3, p. 12-17, jul./set. 2011, pp. 12-17.

CANGUILHEM, G. « Le concept et la vie. » *Revue Philosophique de Louvain.* Troisième série, Tome 64, N°82, 1966. pp. 193-223.

_____. 1994. *A Vital Rationalist: Selected Writings from François Delaporte* (ed.) Trans. Arthur Goldhammer. New York: Zone Books.

_____. *Le normal et le pathologique*. 5. ed. Paris: PUF, 2007.

_____. *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. 2^e édition. Paris: Vrin, 2009.

CANTOR, G. « Fondements d'une théorie générale des ensembles ». (trad. collective). In : *Cahiers pour l'analyse*, 10, pp. 35-52, 1969.

CANTOR, G. *Gesammelte Abhandlungen*, Berlin: Springer-Verlag, 1932.

CASTRO, Susana de, 2008, *Ontologia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

CAVAILLES, J. "Logic and the Theory of Science". In *Phenomenology and the Natural Sciences*. Eds. J.J. Kockelmans and TJ Kisiel. Evanston: Northwestern University Press.

CHATEAUBRIAND, O. "Lógica e Ontologia". In: Bonaccini, J. A. et al. (org.). *Metafísica, história e problemas*. Atas do I Colóquio Internacional de Metafísica. Natal: UFRN, 2006. pp. 247-261.

CHOMSKY, N. *Syntactic Structures*. The Hague: Mouton, 1957.

_____. Review of *Verbal Behavior* by B. F. Skinner. *Language*, 35 (1), 1959, 26–58.

_____. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1965.

_____. *(Studies on semantics in generative grammar*. The Hague: Mouton, 1972.

_____. "Conditions on Transformations". In S. R. Anderson and P. Kiparsky (eds.), *A Festschrift for Morris Halle*, New York: Holt, Rinehart and Winston. 1973.

_____. *Essays on Form and Interpretation*. Amsterdam: North Holland, 1977.

_____. *Lectures on Government and Binding*. Dordrecht: Foris, 1981.

- _____. "Some Conceptual Shifts in the Study of Language". In L. Cauman, I. Levi, C. Parsons and R. Schwartz (eds.), *How Many Questions? Essays in Honor of Sidney Morgenbesser*, Indianapolis: Hackett, 1983.
- _____. *Knowledge of Language*. New York: Praeger, 1986.
- _____. *Language and Problems of Knowledge: The Managua Lectures*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1988.
- _____. *The Minimalist Project*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1995.
- _____. *Perspectives on Power*. Reflections on Human Nature and the Social Order. Montréal: Black Rose Books, 1997.
- _____. "Beyond Explanatory Adequacy", *MIT Occasional Papers in Linguistics*, number 20, 2001, pp. 1-28.
- _____. "Reply to Egan", in *Noam Chomsky and his Critics*. Louis B. Anthony, Norbert Hornstein (editors). New York: Blackwell, 2003, pp. 268-273.
- _____. "Three Factors in Language Design", In: *Linguistic Inquiry*. Vol. 36. n. 1. Winter, 2005, pp. 1-22.
- _____. *Sobre natureza e linguagem*. São Paulo: Martins Fonte, 2006.
- _____. "The Mysteries of Natures", *The Journal of Philosophy*. CVI (4), April, 2009, pp. 167-2000.
- _____. *The Science of Language*. Interviews with James MacGilvray. Edited by N. Chomsky and J. MacGilvray. London: Cambridge University Press, 2012.
- _____. "What Kind of Creatures are We?: i. What is Language? ii. What Can we Understand? iii. What is Common Good?" In: *The Journal of Philosophy*. Vol. CX, no. 12, December 2013, pp. 645-700.

_____. and R. C. BERWICK, “The Biolinguistic Program: The Current State of its Development”, in *The Biolinguistic Enterprise. New Perspectives on the Evolution and Nature of the Human Language Faculty*. Edited by Anna Maria di Sciullo and Cedric Boeckx. London: Oxford University Press, 2011, pp.

_____, HAUSER, M.; FITCH, T.W. Appendix. *The Minimalist Program*. Supplement (online) to Fitch, Hauser and Chomsky’s (2005) reply to Jackendoff and Pinker. (2004)

CHURCHLAND, P. M. (2007) *Neurophilosophy at Work*. London: Cambridge University Press.

CHURCHLAND, P.M. and CHURCHLAND, P.S. *On the Contrary: Critical Essays, 1987-1997*. London, England: MIT Press, 1998.

COHEN, P. *Set theory and the continuum hypothesis*. Nova York: Benjamin, 1966.

COSTA, Newton C. A. da. *Conhecimento científico*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

COSTA, Newton A. C.; Bueno, Otávio. “Lógicas não reflexivas”. In: *Cosmos e Contexto*, n. 7, 2012.

CRITCHLEY, S. *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. London: Verso, 2007.

DEHAENE, S. *La bosse des maths*. Paris : Odile Jacob, 2010.

_____. *Le Code de la conscience*. Paris : Odile Jacob/Sciences, 2014.

DE LANDA, M. *A Thousand Years of Nonlinear History*. New York: Swerve Books, 2000.

DELEUZE, G. *Différence et répétition*. Paris : PUF, 1968.

_____. *Logiques du sens*. Paris : Éditions de Minuit, 1969.

_____. *Foucault*. Paris : Éditions de Minuit, 1986.

_____, *Le Plî. Leibniz et la baroque*. Paris, Éd. de Minuit, 1988.
 [Deleuze, G. *A Dobra. Leibniz e o Barroco*. Tradução Luiz B. L. Orlandi. Campinas: Papirus Editora, 1988.]

_____, *Pourparlers*, Paris, Éd. de Minuit, 1990.

_____, *Critique et clinique*, Paris, Éditions de Minuit, 1997.

DELEUZE, G. et GUATTARI, F. *Rhizome. Introduction*, Paris, Éd. de Minuit, 1976.

_____. *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie II*. Paris : Éditions du Minuit, 1980.

_____. *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris : Éditions du Minuit, 1991.

DERRIDA, J. *Éperons: les styles de Nietzsche*. Paris : Champs/Flammarion, 1978.

DESANTI, J.-T. « Quelques remarques à propôs de l'ontologie intrinsèque d'Alain Badiou ». In : *Les Temps modernes*, n. 526, mai 1990, pp. 61-71.

DESCARTES, R.. *Discourse on Method, Part V*. Tr. E. Anscombe and P. Geach. London: Nelson Publishers, 1637/1966.

DESCOLA, P. *Par-delà nature et culture*. Paris : Éditions Gallimard, 2005.

_____. “Claude Lévi-Strauss: uma apresentação”. *Estudos Avançados* 23 (67), 2009, pp. 148-160.

DESCOMBES, V. *Le Même et l'autre*. Paris: Éd. Du Minuit, 1977.

DIAMOND, Cora. *The Realist Spirit*. (Reprint) New York: Bradford Books, 1995.

DREYFUS, H. and P. RABINOW (ed.) *Michel Foucault: Beyond Phenomenology and Structuralism*. 2nd. Edition. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

DUFFY, S. (ed.). *Virtual Mathematics*. The Logic of Difference. Manchester, UK: Clinamen Press, 2006.

DUMMETT, M. « What is Mathematics about? », in *Mathematics and Mind*. Ed. Alexander George. Oxford: Oxford University Press, 1994, pp. 11-26.

DUMMETT, M. “Wittgenstein’s Philosophy of Mathematics”. *Philosophical Review*, n. LXVIII, 1959.

ENGEL, Pascal, “L’avenir de la philosophie analytique dure longtemps, », *Revue Cités*, 5, 2001, pp. 143-147.

FERREIROS, J. “O Surgimento da abordagem conjuntista na matemática”, in *Revista Brasileira de História da Matemática - Vol. 2 no 4* (outubr/2002 – março/2003) - pág.141 – 154.

FITCH, W.T.; HAUSER, M.; CHOMSKY, N. “The Evolution of the Language Faculty: Clarifications and Implications”, In: *Cognition* 97, p. 179-210 (2005).

FLORIDI, L. “Turing’s Three Philosophical Lessons and Philosophy of Information”, *Philosophical Transactions of the Royal Society, A* (2012) **370**, 3536–3542.

FODOR, J. A. *The Language of Thought*. New York: Thomas Crowell Publishers, 1975.

_____. *LOT2: the Language of Thought Revisited*. New York: Oxford University Press, 2008.

_____ and M. PIATTELLI-PALMARINI, *What Darwin got Wrong*. New York: Faber, Strauss & Giroux, 2010.

FOUCAULT, M. *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris : Ed. Gallimard, 1966.

_____. *L’Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. *L’Ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.

_____. *Microfísica do poder*, org. e trad. R. Machado, Rio de Janeiro, Éd. Graal, 1979.

_____. *Les usages du plaisir. Histoire de la sexualité II*. Paris : Gallimard, 1984.

_____. *Le souci du soi. Histoire de la sexualité III*. Paris : Gallimard, 1984.

_____. *Dits et Écrits*, en 4 volumes. Paris : Gallimard, 1994.

_____. O que é o Iluminismo. In: ESCOBAR, Carlos Henrique (org.). Michel Foucault (1926-1984)- o Dossier – últimas entrevistas. Rio de Janeiro, Livraria Taurus Editora, 1984c. Curso inédito de Michel Foucault no Collège de France, 1983. Transcrição de Katharina Von Bülow. Dossier Michel Foucault. Publicado originalmente no *Magazine Littéraire*, 207, mai 1984.

_____. *Le Corps utopique – Les hétérotopies*. Paris: Éditions-Lignes, 2009.

_____. *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France, 1984. Paris : Gallimard/Seuil, 2009.

_____. *Leçons sur la Volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971 (suivi de Le Savoir d'Œdipe)*. Paris: Gallimard/Seuil, 2011.

FRASER, Z. “The Law of the Subject: Alain Badiou, Luitzen Brouwer and the Kripkean Analyses of Forcing and the Heyting Calculus”. In: *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 2, n. 1-2, 2006.

FREGE, G. *Les fondements de l'arithmétique*, trad. par C. Imbert, Paris, Le Seuil/L'ordre philosophique, 1969.

_____. [1919] Recherches logiques: La Pensée , In : *Écrits logiques et philosophiques*. Trad. Claude Imbert. Paris: Points/Essais, 1971.

FRIEDMAN, M. Created Equal, the last of the Free to Choose television series (1990, Volume 5 transcript).

GALLISTEL, R. "Representations in Animal Cognition: An Introduction," *Cognition*, XXVII, 1–2 (November 1990), 1–22.

GÖDEL, K. The consistency of the axiom of choice and the generalized continuum hypothesis. *Proceedings of the National Academy of Sciences* (U.S.A.), 24, pp. 556–557, 1938.

GOMIDE, W. As Noções de conjunto vazio e de unidade cardinal: a condição de possibilidade da apresentação do múltiplo – um diálogo entre Alain Badiou e Georg Cantor. *Ethica. Cadernos acadêmicos*, vol. 15, n. 2, p. 53-65, 2008.

GRATTAN-GUINNESS, I. (Ed.) *Landmark Writings in Western Mathematics (1640-1940)*. New York: Elsevier Press, 2005.

GRATTAN-GUINNESS, I. *The Search for Mathematical Roots (1870-1940)*. Logics, Set Theories and Foundation of Mathematics from Cantor to through Russell and Gödel. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

GRAY, J. *Plato's Ghost: The Modernist Transformation of Mathematics*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 2008.

HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico. Estudos filosóficos*, trad. Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 2002.

HACKING, I. *Why is there Philosophy of Mathematics at all?* New York: Cambridge University Press, 2014.

_____. *Historical Ontology*. London: Harper University Press, 2002.

HALLWARD, P. Translator's introduction. In: BADIOU, Alain. *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*. London: Verso, 2001.

HALLWARD, P. (ed.) *Badiou: Think Again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*. London: Verso, 2004.

HALLWARD P. and K. PENDEN (Ed.) *Concept and Form*. 2 vol. New York: Verso, 2012.

HAUSER, K. and WOODIN, W. H. "Strong Axioms of Infinity and the Debate about Realism", in *The Journal of Philosophy*. Vol. CXI, no. 8, August 2014, pp. 397-419.

HAUSER, M.; CHOMSKY, N.; FITCH, T. "The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did it Evolve?". *Science* 298, issue 5598 (2002) p. 1569-79.

HEGEL. G.W.F. *The Science of Logic*. Translated and edited by G. Di Giovanni. London: Cambridge University Press, 2010.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. São Paulo: Ed. Da UNICAMP/Vozes, 2014. (*Being and Time*. Trans. J. Macquarrie and E. Robinson. New York: Harper and Row, 1962. Tradução de *Sein und Zeit*, 7a edição).

_____. « Pourquoi les poètes », in *Chemins qui ne mènent nulle part*. [Holzwege]. Trad. Wolfgang Brokmeier. Paris: Gallimard, 1962.

_____. Identidade e Diferença. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1969.

_____. « Sobre a essência da verdade », in *Heidegger. Conferências e Escritos filosóficos (Os Pensadores)*, trad. E. Stein, São Paulo, Nova Cultural, 1996.

_____. *Seminários de Zollikon*. (Editado por M. Boss) 2ª Edição. São Paulo: Editora Vozes, 2001.

HORSTEN, Leon, "Philosophy of Mathematics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/philosophy-mathematics/>>.

HUSSERL E. *Formale e transzendentale Logik* (1929) : *Logique formelle et transcendentale*. Traduit par S. Bachelard. Paris : PUC/Épiméthée, 1957.

HUSSERL, E. *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Trad. G. Granel., Paris: Seuil, 1976. [*Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1954).

IRIGARAY, L. *Spéculum. De l'autre femme*. Paris: Éditions du Minuit, 1974.

JACKENDOFF, R. *Foundations of Language. Brain, Meaning, Grammar, Evolution*. London: Oxford University Press, 2003.

_____. *A User's Guide to Thought and Meaning*. London: Oxford University Press, 2012.

JACOB, F. *La logique du vivant : une histoire de l'héritité*. Paris : Éditions Gallimard, 1973.

JANICAUD, D. « Rendre à nouveau raison », in *La Philosophie en Europe*. Sous la direction de R. Klibansky et D. Pears. Paris : Folio/Essais, 1993, pp. 156-193.

JANICAUD, D. *Heidegger en France*. 2 volumes. Paris: Albin Michel, 2001.

JECH, T. What is Forcing? Notices of the AMS, vol. 55, n. 6, pp. 692-693, Junho-Julho 2008.

JOHNSTON, A. and C. MALABOU, *Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience*. New York: Columbia University Press, 2013.

JURDANT, Baudoin (org.). *Impostures scientifiques : les malentendus de l'affaire Sokal*. Paris: Éd. La Découverte/Alliage, 1998.

KAM, X-N Cao, and FODOR, J.D. “Children’s Acquisition of Syntax: Simple Models are too simple”, in PIATTELLI-PALMARINI, M. and BERWICK, R. (ed.) *Rich Languages from Poor Inputs*. London: Oxford University Press, 2015, pp. 43-60.

KANT, I. 1980. *Crítica da razão pura*. In: *Os Pensadores*. Trad. Valério Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Abril Cultural.

KATZ, J. N. *The Invention of Heterosexuality*. NY, NY: Penguin Books, 1995.

KIERKEGAARD, S. *Ou bien.. ou bien, La Reprise, Stades sur le Chemin de la vie, La maladie à mort*, édition établie par Régis Broyer, Paris, Ed. Robert Laffont, coll. Bouquins, 1970/1993.

_____. *Ou bien.. ou bien, La Reprise, Stades sur le Chemin de la vie, La maladie à mort*, édition établie par Régis Broyer, Paris, Ed. Robert Laffont, coll. Bouquins, 1970/1993, p. 708

KIM, J. What are Em umbers? *Synthese*, n. 190, pp. 1099-1112, 2013.

KRIPKE, S. 1972. *Naming and Necessity*. Cambridge Mass: Harvard University Press.

KUHN, T. *The Road since Structure: Philosophical Essays, 1970-1993*, with an autobiographical interview. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 2006.

LACAN, J. *Écrits*. Paris : Éditions du Seuil, 1966.

_____. *Le Séminaire (livre XVII) :L'envers de la psychanalyse, 1969-1970*, Paris, Le Seuil, 1991.

_____. « La science et la vérité », in *Écrits II*, Paris, Seuil, 1971.

_____. *Autres écrits*, édition de Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil, 2001.

LADYMAN, James, "Structural Realism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/structural-realism/>>.

LADYMAN, J. and ROSS, D., with SPURRETT, D. and COLLIER, J. *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalised*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

LASNIK, Howard with Marcela Depiante and Arthur Stepanov, *Syntactic Structures Revisited: Contemporary Lectures on Classic Transformational Theory*, (Cambridge Mass: MIT Press, 2000).

LATOUR, Bruno, 2004, « Whose Cosmos? Which Politics? », in *Common Knowledge*, 10:30, pp. 450-462.

LAUGIER, Sandra, « Quel avenir pour la philosophie analytique en France ? », *Revue Cités*, 5, 2001, pp. 151-155.

LEIBNIZ, G. *Princípios de filosofia, ou Monadologia*, tradução de Luís Martins, Lisboa Edição da Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1980.

LENNEBERG, Eric H. *Biological foundations of language*. New York: John Wiley and Sons, 1967.

LEVI-STRAUSS, C. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris : PUF, 1949.

_____ « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

_____. “Critérios científicos nas ciências humanas e sociais”, in *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1993 [1973], pp. 294-316.

LIGHTFOOT, D. W. 1982: *The Language Lottery*. Cambridge, Mass.: MIT Press

LIMA, Tânia Stolze, 2000, “Towards an Ethnographic Theory of Nature/Culture Distinction in Juruna Cosmology”, in *Revista brasileira de ciências sociais*, número especial 1 (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências sociais Brasil), pp. 43-52.

LIMA Vaz, H. “Fé e linguagem”, in *Escritos filosóficos: I. Problemas de Fronteira*, São Paulo, Ed. Loyola, 2002.

LIVINGSTON, P. *The Politics of Logic*. London: Routledge, 2011a.

LIVINGSTON, P. 2011b. “Badiou, Mathematics and Model Theory”. (Unpublished manuscript). <
http://www.academia.edu/1024872/Badiou_Mathematics_and_Model_Theory>. Accessed October 20, 2013.

- LUCK, M. and M. d'INVERNO. *Understanding Agent Systems*. 2nd Edition revised. London: Springer Press, 2004.
- LUFT, E. “A Lógica como metalógica”, in Eduardo Luft e Carlos Cirne-Lima, *Ideia e Movimento*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012, pp. 199-235.
- MacCANNELL, J. F. Alain Badiou: Philosophical Outlaw. In: RIERA, Gabriel (org.). *Alain Badiou: Philosophy and its Conditions*. Albany NY: State University of New York Press, 2005.
- MACGILVRAY, J. (Editor). *The Chomsky Companion*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- MACHERY, E. “Concepts Are Not a Natural Kind”, in *Philosophy of Science*, 72 (July 2005) pp. 444–467.
- MADARASZ, N. On Alain Badiou’s Treatment of a Transitory Ontology. In: Gabriel Riera (ed.). *Badiou: Philosophy and its Conditions*. Albany, NY: State University of New York Press, 2005.
- _____. *O Múltiplo sem Um. Uma apresentação do sistema de Alain Badiou*. São Paulo: Editora Ideias e letras, 2011.
- _____. “Apresentação do Dossiê: Sistema e Ontologia na Filosofia francesa contemporânea I”, *Veritas*, vol. 58, no. 2, 2013, pp. 211-217.
- _____. “Apresentação do Dossiê: Sistema e Ontologia na Filosofia francesa contemporânea II”, *Veritas*, vol. 59, no. 2, 2014, pp. 223-229.
- _____. “A Ausência do corpo na ontologia”, in MURTA, C. (org.) *Entre Corpos*. Curitiba: CVR Editora, 2016, pp. 111-149.
- MADDY, P. *Realism in Mathematics*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- MANIGLIER, P. “The Structuralist Legacy”, in A. Schrift (ed.) *The History of Continental Philosophy*, Vol 7: “After Poststructuralism: Transformations and Transitions” (Rosi Braidotti, ed). London: Acumen Press, 2010, pp. 55-82.

MANIGLIER, P. « Introduction: Les années 1960 aujourd'hui ». In : MANIGLIER, P. (org). *Le Moment philosophique des années 1960 en France*. Paris: PUF, 2011. P. 5 – 33.

MARGOLIS, E and S. Laurence, “*The Ontology of Concepts—Abstract Objects*

or Mental Representations?”, in NOÛS 41:4 (2007) 561–593.

MARQUIS, Jean-Pierre. Category Theory. In: Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edição Primavera 2011).

<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/category-theory/>>.

MARX, K.. *Grundrisse. Manuscritos economicos 1857-1858*. São Paulo: Boitempo editorial, 2011.

_____. *O Capital*. Volume 1. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

MARX, K. e ENGELS, F. *Manifesto comunista*. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998.

McGUINNESS (ed.) 1979. *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle: Conversations recorded by Friedrich Waismann*. J. Schulte and B.F. McGuinness (trans.) Oxford: Basil Blackwell.

MCLARTY, Colin. “The uses and abuses of the history of topos theory”, *British Journal for the Philosophy of Science*, 41 (1990) 351–75.

----- “The Last Mathematician from Hilbert’s Gottingen: Saunders Mac Lane as Philosopher of Mathematics”, in *British Journal of Philosophy of Science*. 58(1), 1997, pp. 77-112.

----- Book review: Alain Badiou, *Mathematics of the Transcendental*, A. J. Bartlett and Alex Ling (trs.), Bloomsbury, 2014, in *Notre Dame Philosophical Reviews*. 09.31.2014. <<http://ndpr.nd.edu/news/50591-mathematics-of-the-transcendental/>> (Acessado: 7 de outubro de 2014.)

- MEILLASSOUX, Q. *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*. London: Continuum, 2008.
- MENDONÇA, W. “Wittgenstein e os números”. In: *O que nos faz pensar*, n. 4, abril, pp. 7-36, 1991.
- MERLEAU-PONTY, M. *La Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945
- MERLEAU-PONTY, M. *Le Visible et l'invisible*, suivi de *Note de travail*. Paris: Gallimard/Tel, 1964.
- MILLS, J., *Love, Covenant & Meaning*, Regent College Publishing, 1997.
- New Waves in the Philosophy of Mathematics*. O. Bueno and Oynstein Linnebo (editors). New York: Palgrave/MacMillan, 2009.
- NIETZSCHE, F. *A Vontade de Poder: tentativa de uma transvaloração de todos os valores*. Tradução: Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Apresentação: Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2011.
- NIRENBERG, Ricardo L.; NIRENBERG, David. “Badiou’s Embers: A Critique of Mathematics as Ontology.” In: *Critical Inquiry* 37 (Verão 2011), pp. 583-614, 2011.
- PÄÄBO, S. *Neanderthal Man: In Search of Lost Genome*. New York: Basic Books, 2014.
- PETTITOT, J. « Phénoménologie computationnelle et objectivité Morphologique,» In *La connaissance philosophique. Essais sur l'œuvre de Gilles-Gaston Granger*, (J. Proust, E. Schwartz eds.), Paris, PUF, 1994, pp. 213-248.
- PIATTELLI-PALMARINI, M. and J. URIAGEREKA, “A Geneticist’s Dream, a Linguist’s Nightmare: The Case of FOXP2”, in C. BOECKX and A.-M. SCULLY, *The Biolinguistic Enterprise. New Perspectives on the Evolution and Nature of the Human Language Faculty*. London: Oxford University Press, 2011, pp. 100-125.
- PIMENTA, S. V. R., *Os Abismos da suspeita. Nietzsche e o perspectivismo*. Rio de Janeiro, Relumê-Dumara/Conexões, 2003.

PINKER, S. and R. JACKENDORFF, “The Faculty of Language: What’s Special about it?”, in *Cognition* 95 (2005), pp. 201-236.

PLATÃO. *Parmênides*. Trad. Maura Iglesias. São Paulo: Editora Loyola, 2003.

PLOTNITSKY, A. “Experimenting with Ontologies: Sets, Spaces and Topic with Badiou and Grothendieck”, in *Environment and Planning D: Society and Space*, 2012, vol. 30, pp. 351-368.

PRIEST, G. *An Introduction to Non-classical Logics*. Londres: Cambridge University Press, 2001.

PUTNAM, H. *The Many Faces of Realism*. La Salle, Ill. Open Court Press, 1987.

_____ *Realism with a Human Face*. Edited by J. Conant. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.

_____ *Pragmatism: An Open Question*. Oxford: Blackwell, 1995.

_____ *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*. New York: Columbia University Press, 1999.

QUINE, W.O.V., *From Stimulus to Science*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1995.

RANCIÈRE, J. *La Nuit des prolétaires : archives du rêve ouvrier*, 2 édition, Paris : Fayard/Pluriels, 1981/2012.

ROQUE, T. *História da matemática: Uma visão crítica, desfazendo mitos e lendas*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 2012.

SAFATLE, V. “O trabalho do impróprio e os afetos da flexibilização”, in *Veritas*. Vol. 60, n. 1 (2015), pp. 12-49.

SAFINA, C. *Beyond Words: What Animals think and feel*. New York: Henry Holt Publishing Company, 2015.

SALANSKIS, J.-M. *Philosophie des mathématiques*. Paris: J. Vrin, 2008.

_____, 2008, “Après la *French Thought*: vers un style analytique, phénoménologique et lévinassien”, texto da comunicação feita em no site de Salanskis, « Tours et détours de la phénoménologie française » à Vilnius en Novembre 2008, artigo colocado em linha, em 22 de dezembro de 2008. <<http://jmsalanskis.free.fr/article.php?id_article=76>>.

SCIULLO, A.M. “A Biolinguistic Approach to Variation”, in C. BOECKX and A.-M. SCIULLO, *The Biolinguistic Enterprise. New Perspectives on the Evolution and Nature of the Human Language Faculty*. London: Oxford University Press, 2011, pp. 305-362.

SEARLE, J. “The World Turned Upside Down,” *New York Review of Books*, 30:16 (27 October 1983), 74-79.

_____. *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*. New York, Perseus, 1998.

SERRES, M. *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris : PUF, 1968.

_____. *Hermès I. La communication*. Paris: Éditions du Minuit, 1969.

SHANKER, S. G. 1987. *Wittgenstein and the Turning-Point in the Philosophy of Mathematics*. Albany: State University of New York Press.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. “O Direito das sociedades pluralísticas: entre o sistema imunizador luhmanianno e o mundo da vida habermasiano.” In Flávio Beno Siebeneichler (org.), *Direito, Moral, Política e Religião nas Sociedades Pluralísticas: entre Apel e Habermas*, Rio de Janeiro, Ed. Tempo brasileiro, 2006, pp. 39-60.

SILVA, Jairo José da Silva. *Filosofias da matemática*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

SIMON, Herbert, *The Sciences of the Artificial*, Cambridge, MASS., MIT Press, 1969.

SOUZA, Ricardo Timm de. Sobre novas e velhas restaurações: O Conceito de Verdade em Alain Badiou. In: SOUZA, Ricardo

Timm de. O Tempo e a máquina do tempo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

STEIN, E. *Às voltas com a Metafísica e a Fenomenologia*. Ijuí: Editora UNIJUI, 2014.

“TABLE RONDE sur le thème *Quel avenir pour la philosophie analytique ?* avec la participation de Daniel Andler, Pascal Engel, Sandra Laugier et Pascal Nouvel. Introduction par Emmanuel Picavet, *Revue Cités*, 5, 2001, pp. 139-158.

TAYLOR, C, *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2016.

VAN FRASSEN, B. “The Transcendence of the Ego: the non-Existent Knight”, in *Ratio* (new series) XVII 4 December 2004, pp. 453-477

“Structuralism(s) About Science: Some Common Problems,” *Proceedings of the Aristotelian Society*, LXXXI (2007): 45–61.

VAN HEIJENOORT, J. (ed.). *From Frege to Gödel*. Cambridge, Mass.: Harvard, 1967.

VEILAHTI, Antti. Alain Badiou's Mistake --- Two Postulates of Dialectic Materialism. Math arXiv:1301.1203v22013, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, E., « Os Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », in Aliez, E (org). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo, Ed 34, 2000.

, 2002, *A Inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Editora Coisa Naífe.

, “Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies”, in *Common Knowledge* 10:3, 2004, pp. 463-484.

, (NAnSi), 2005, *Manifesto Abeté*, <http://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/abaetextos/manifesto-abaeté> (acessado em 16 de setembro de 2009)

-
- _____. *Encontros*. Org. Renato Sztutman, Rio de Janeiro, Beco do Azougue Editorial ltd. 2007.
-
- _____. *Métaphysiques cannibales*. Paris: PUF/MétaphysiqueS, 2009.
- WANG, H. *A Logical Journey: from Gödel to Philosophy*. New York: Bradbook, 1997
- WEB, D 2006. “Cavaillès and the historical *a priori* in Foucault”, in DUFFY, S. (ed.). *Virtual Mathematics. The Logic of Difference*. Manchester, UK: Clinamen Press, pp. 118-144.
- WEBER, T. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo Kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.
- WIENER, N. *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge MASS., MIT Press, 1961.
- WILSON, G. e RAQMAN, Q. *Born Gay*. London: Peter Owen Publishers, 2005
- WINNICOTT, D. Objetos e fenômenos transicionais. In *D. W. Winnicott: Textos selecionados: Da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. Publicado, revisto e ampliado em *O brincar e a realidade*, 1975, Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1951.)
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Cambridge University Press, 1921. (Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp.)
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations (PI)*, 4th edition, 2009, P.M.S. Hacker and Joachim Schulte (eds. and trans.), Oxford: Wiley-Blackwell. [*Recherches philosophiques*, trad. F. Dastur, M. Élie, D. Janicaud, J.L. Gautero, É. Rigal, Paris, Gallimard, 2005.]
- WITTGENSTEIN, L. *Remarques sur les fondements de la mathématique*. Trad. de Pallemant (Royaume-Uni) par Marie-Anne Lescourret. Édition de Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, Rush Rhees et Georg Henrik von Wright. Paris: Gallimard/Tel, 2011.

WOLFE, Tom. *The Kingdom of Speech*. New York, Little, Brown and Company, 2016.

WORRALL, J., “Structural realism: The best of both worlds?” *Dialectica*, 43 (1989): 99–124. Reprinted in D. Papineau (ed.), *The Philosophy of Science*, Oxford: Oxford University Press, pp. 139–165.

ZAHAVI, D. e GALLAGHER, S. *The Phenomenological Mind*. 2nd Edition. London: Routledge, 2012.

ZIZEK, Slavoj, *The Parallax View*, Cambridge, Mass: MIT Press, 2006.

_____. O grande Outro não existe. *Revista Ethica. Cadernos acadêmicos*. Trad. S. P. Velloso Rocha. Vol. 16, n. 2, p. 113-131, 2009.

VÍDEOS

VIDEO DOCUMENTARY

<http://www.youtube.com/watch?v=MQjR5iEN-ME>

Diferença entre platonismo e formalism (o real vs um Sistema compost de simbolos)

DISCOGRAFIA

(Essas músicas tocarem pelo menos uma vez durante a fase final da redação e da revisão do livro)

Alva Noto and Ryuichi Sakamoto, *Vrioon, Incen, Summus*.

Aphex Twin, *Selected Ambient Works, volume 2*.

The Bug, *London Zoo*,

David Bowie (with B. Eno and P. Glass), *All Saints: Instrumentals 1976-1999*. EMI Europe Generic, 1977/2001. **ASIN:** B00005BCGY

David Torn,

Deep Chord, Dc10/dc11/dc12.

Erika Badu, *New Amerika Revolution*, Part 1.

Gas, *Konigsforts*.

A Guy called Gerald, *Black Secret Technology*,

Harold Budd, *La Belle Vista*.

Kaky King, ... until we Felt Red

Kaky King, *The Neck is the Bridge to the Body*.

Karlheinz Stockhausen, *Sternklang*.

Kode9 and Space Monkey, *Memories of the Future*.

Kraftwerk, *Radio-Activity*

Laurel Halo,

Lee Renaldo, *Amarillo Ramp*.

Lou Reed, *Hudson River Meditations*

Manuel Gottsheid, *E2E4*

Massive Attack, *Soundtrack: Unleashed*.

Miles Davis, *Live Evil; Pangeia*.

Miles Davis, *The Complete On the Corner Sessions, The Complete Bitches Brew*.

Ravi Shankar, *Transmigration Macabre*

Ryuichi Sakamoto, *Plankton*.

Sonic Youth, *Daydream Nation*, 2014)

Rather Ripped, 2006

- **ASIN:** B00G2J1LZG

Eternal, 2009

- **Label:** Matador Records

- **ASIN:** B0026BD2II