

FILOSOFIA, VERDADE E POLÍTICA EM ALAIN BADIOU

Francisco Jozivan Guedes de Lima*

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

 <https://orcid.org/0000-0003-4483-8393>

RESUMO:

O artigo objetiva investigar as ideias fundamentais de Badiou acerca dos conceitos de filosofia, verdade e política. Apresenta como Badiou esboça os quatro componentes da filosofia e seus obstáculos na contemporaneidade; sua concepção de verdade enquanto produção genérica que cria subjetividade; o seu conceito de *acontecimento* enquanto ruptura com o estado da situação; e sua tese de uma política sem partidos. Para isso, toma como base precípua as conferências brasileiras *Para uma nova teoria do sujeito*.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia; Verdade; Política; Ruptura; Acontecimento

PHILOSOPHY, TRUTH AND POLITICS IN ALAIN BADIOU

ABSTRACT:

The paper aims to investigate the essentials ideas of Badiou about concepts of philosophy, truth and politics. Presents as Badiou outlines the four components of philosophy and his obstacles in contemporaneity; his concept of truth as generic production that creates subjectivity; his concept of *event* as rupture with state of situation; and his thesis of a politics without parties. For that, take as fundamental basis the Brazilian conferences *Towards a new theory of the subject*.

KEY WORDS: Philosophy; Truth; Politics; Rupture; Event.

Introdução

* Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre – Brasil. E-mail: jozivan2008guedes@gmail.com

Para Badiou o século XX¹ – entenda-se século não no sentido meramente cronológico (cem anos), mas como um acontecimento que vai da Primeira Guerra até o fim da Guerra Fria – poderia ser resumido como o século do *crime*, especificamente baseando-se no extermínio dos judeus na Europa.

Esse acontecimento traz consigo uma ideia que quebra um falso silogismo, a saber, que *a política é pensamento, a barbárie não é pensamento, logo nenhuma política é bárbara*; um silogismo que na concepção badiouniana apenas dissimula a barbárie do capitalismo parlamentarista e a barbárie do nazismo.

Além de apontar o nazismo como uma política bárbara de destruição, Badiou acentua um aspecto importante no que diz respeito às tentativas democráticas de solução da Segunda Guerra:

Uma das verdades do século é que as democracias aliadas na guerra contra Hitler quase não se preocupavam com o extermínio. Estrategicamente, estavam em guerra contra o expansionismo alemão e de forma nenhuma contra o regime nazista. [...]. E igualmente hoje, nossas democracias, profundamente humanitárias quando se trata de bombardear a Sérvia ou o Iraque, praticamente não se preocupam com o extermínio de milhões de africanos por doenças, a aids, que se pode controlar e que se controla na Europa ou nos Estados Unidos, mas por razões de economia e de propriedade [...] não serão dados os remédios contra essa doença aos africanos moribundos (BADIOU, 2007, p. 15-16).

Esses curtos trechos introdutórios sobre as denúncias de Badiou acerca das pseudodemocracias que se dizem representativas dos interesses de todos os cidadãos, mostram a perspicácia e o caráter revolucionário de um autor que tem como um dos objetivos fulcrais da sua filosofia o desvelamento das incoerências dos sistemas políticos ligados às múltiplas estratégias de exploração dos sujeitos. Com isso estão em xeque todas as democracias que usam de alegações humanitárias como pretextos para legitimar abusos e invasões.

Metodologicamente, este artigo está esboçado e articulado em três momentos: primeiramente apresenta o que o autor propõe como os quatro componentes do desejo de filosofia; em seguida trata da verdade enquanto produção genérica e condição de criação do sujeito; e, por fim, expõe a proposta badiouniana de uma política sem partido e sua conexão fundamental com a ética, especificamente com a decisão.

¹ Badiou entende o século XX como a *descontinuidade negativa*. “O século XX renuncia a tudo o que o XIX (Era de ouro) prometia. O século XX é o pesadelo, a barbárie de uma civilização desmornada” (BADIOU, 2007, p. 38).

Os quatro componentes do desejo de filosofia

Poder-se-ia iniciar esta exposição apresentando o que Badiou propõe como componentes do desejo de filosofia quando – nas conferências brasileiras *Para uma nova teoria do sujeito* – explana a questão sobre a situação da filosofia no mundo contemporâneo.

O primeiro componente é a *revolta*, que significa a recusa a ficar instalado e satisfeito; é a tentativa de romper com a ordem estabelecida (*status quo*). “Revolta, porque a filosofia está sempre descontente com o mundo tal como ele é. ‘É melhor ser Sócrates descontente do que ser um porco satisfeito’. Descontente com as opiniões dominantes” (BADIOU, 1994, p. 11).

O segundo componente é a *lógica*, que implica o desejo de uma razão coerente. Ela está imbricada com a revolta porque esta não é puramente instintiva e arbitrária, mas exige uma discussão e, *ipso facto*, a construção racional de argumentos. O terceiro componente é o *desejo de universalidade*, que denota a recusa do que é particular e fechado. Trata-se de um filosofar que se direciona ao todo do pensamento buscando uma coerência integral do discurso. Isso demonstra que a filosofia

[...] não é nacional, mas internacional. Ela quer ultrapassar toda cultura particular, toda tradição. Seu verdadeiro destino não é a sala de conferência, mas a rua, a praça pública, o mundo inteiro. Já no *Ménon*, Platão mostra que até mesmo um escravo possui as ideias matemáticas. A filosofia se dá para todo o pensamento; ela se dá para o príncipe e para o escravo (BADIOU, 1994, p. 12).

Atrelada à universalidade está a *aposta*, o quarto componente do desejo de filosofia. Isso porque a universalidade não é dada de modo *a priori*, mas é resultado de uma ruptura com a *situação*, ou seja, é fruto do engajamento e, por isso, uma aposta que é “[...] o gosto pelo encontro e pelo acaso, o engajamento e o risco” (BADIOU, 1994, p. 12). A categoria “engajamento” é de fundamental importância, pois indica que os quatro componentes supracitados são produzidos no interior das quatro condições da filosofia, a saber, da arte, da ciência, do amor e da política. Destarte, “no fundo, a filosofia só pode resistir ao mundo tal como é se souber discernir as experiências que são heterogêneas à lei deste mundo: as experiências políticas radicais, as invenções da ciência, as criações da arte, os encontros do desejo e do amor” (BADIOU, 1994, p. 17).

A partir dos quatro componentes, Badiou conclui que o mundo contemporâneo é um mundo que *não quer e não gosta de filosofia*, porque é avesso à revolta, à lógica, à universalidade e à aposta. É avesso à revolta

porque acredita na gestão e ordem natural dos acontecimentos. É um mundo que vive sob a lógica da adaptação e dos arranjos. “Desde o desmoronamento da ideia comunista, este mundo não oferece nenhuma perspectiva de revolta. Ele pede a cada um para adaptar-se” (BADIOU, 1994, p. 13). É um mundo que não gosta de lógica porque é instantâneo, sem reflexão, mecânico, submetido à comunicação e imagens midiáticas feitas para o consumo e não para a crítica.

É também avesso à universalidade, salvo a do dinheiro. “Fora da universalidade do mercado e da moeda, cada um está encerrado em sua tribo. Cada um defende sua particularidade” (BADIOU, 1994, p. 13). A hermenêutica, por exemplo, tanto *com* como *depois* da filosofia de Heidegger, “[...] sacrifica a universalidade porque liga o destino da filosofia ao da história do Ocidente. Para o próprio Heidegger, o ser fala grego ou alemão, ele não fala francês, e menos ainda português. A história da metafísica é, de fato, o destino espiritual do Ocidente” (BADIOU, 1994, p. 15).

Por fim, é contrário à aposta e ao risco porque é obcecado pela segurança, de modo que cada um deve desde cedo calcular e planejar o seu futuro. “Um mundo onde não devemos nos abandonar aos encontros. Um mundo onde é preciso ter uma tática de vida e onde não se deve, sobretudo, apostar sua própria existência” (BADIOU, 1994, p. 13-14). Nesse sentido, é um mundo que não sai de sua zona de conforto.

Como exemplo de filosofia da antiaposta, Badiou cita a filosofia analítica, *com* e *depois* de Carnap e Quine, haja vista ela sacrificar a revolta, o risco e o engajamento. Ela fica na dimensão puramente semântica e gramatical delimitando suas análises ao sentido dos enunciados tornando-se, assim, uma filosofia *simpática e conservadora* (Cf. BADIOU, 1994, p. 16). A filosofia analítica é, portanto, uma *filosofia da regra*.

Posta a rejeição contemporânea aos componentes do desejo de filosofia, Badiou propõe as seguintes saídas para “proteger e salvar” os referidos componentes e, *ipso facto*, a própria filosofia:

(i) a filosofia deve preservar seu senso crítico e sua revolta, mantendo-se enquanto política libertadora e de emancipação. Isso significa que ela “[...] não deve aliar-se a uma ordem mundial do capital, que é na realidade uma desordem humana” (BADIOU, 1994, p. 17); (ii) deve preservar o desejo pela lógica, tomando a ciência como um *pensamento*, distinguindo-a da técnica produtivista subjacente à tecnocracia capitalista;

(iii) deve preservar o desejo de universalidade, englobando todas as múltiplas manifestações culturais, não se limitando, assim, à cultura ocidental. A filosofia na opinião de Badiou deve ser uma filosofia da *singularidade universal*, “quer dizer: daquilo que é, a cada vez absolutamente singular, como um poema, um teorema, uma paixão, uma revolução; e, contudo, para o pensamento, absolutamente universal” (BADIOU, 1994, p. 18);

(iv) deve preservar o sentido da aposta e do risco, tornando-se não somente um pensamento daquilo que *é*, mas um pensamento do *improvável*, do *indecidível*, do acaso das paixões, das rupturas e das revoluções. Deve ser, portanto, a filosofia do *acontecimento* ao invés de uma filosofia escrava do *estado da situação* (da ordem dada). No dizer do próprio autor: “que a filosofia seja uma filosofia do acontecimento, antes que da estrutura” (BADIOU, 1994, p. 18). Ela deve encontrar seu lugar no acaso, na incalculabilidade e deve usar uma linguagem que sirva tanto para decifrar um poema quanto para interpretar uma teoria; “Uma língua que *circule* entre o equívoco poético e a transparência científica” (BADIOU, 1994, p. 18).

A verdade enquanto produção genérica e condição de criação do sujeito

Badiou propõe um *conceito contemporâneo de verdade*. Sua tese precípua – expressa no *Manifesto pela filosofia* – é que a filosofia não produz verdades a partir de si mesma (1991, p. 9), pois estas são inerentes às quatro condições, a saber, a arte, a ciência, o amor e a política. Seu conceito de verdade segue os seguintes apontamentos:

(α) Para não sacrificar os componentes do desejo de filosofia, devem-se admitir *diferentes* tipos de verdades, isto é, aquelas que são criadas no interior das condições;

(β) Trata-se de uma concepção deflacionária e ontológica de verdade, no sentido que esta última não é dada transcendental ou metafisicamente *a priori*, mas seu sentido depende da interação entre um acontecimento e os exercícios de julgamento acerca do mesmo;

(γ) *Uma verdade deve ser ao mesmo tempo singular e universal*. Ela é, portanto, um *processo genérico*. Isso significa que “[...] uma verdade é ao mesmo tempo *situada* e que, na situação, é alguma coisa de anônimo, que não se deixa totalizar por um predicado” (BADIOU, 1994, p. 19). Em *O ser e o evento*, Badiou afirma que “genérico designará positivamente que o que não se deixa discernir é, na realidade, a verdade geral de uma situação [...]. Genérico põe em evidência a função de verdade do indiscernível” (BADIOU, 1996, p. 259);

(δ) Por não se deixar subsumir ou totalizar por um conceito, a verdade é irreduzível a uma figura estabelecida do saber. “Uma verdade é uma espécie de *buraco* no saber. Pode-se *pensá-la*, mas não *conhecê-la*” (BADIOU, 1994, p. 19). Algo bem semelhante à *Das Ding an sich* kantiana. Entretanto, há uma diferença *prima facie* sutil, pois em Kant existe uma cesura entre noumênico e fenomênico a partir do ponto de vista transcendental (uma limitação do sujeito cognoscente). Já em Badiou, não há um *gap ontológico* entre esses dois mundos, pois a produção da verdade ocorre na concretude das condições. Assim, a impossibilidade de conhecer a verdade advém da sua própria indiscernibilidade, pois tal verdade é um processo *inacabável e infinito* (BADIOU, 1994);

(ε) A verdade obedece a certas configurações matemáticas, mas ela só se deixa pensar por meios poéticos. A matemática não é capaz de exprimir a verdade. A teoria dos conjuntos, por exemplo, prescinde de uma lógica que dê conta das especificidades e qualidades de cada objeto que integra o sistema, incorrendo assim numa possível uniformização.

A verdade para Badiou não deve ser entendida como uma *adequatio intellectus ad rem*. Do contrário, se fosse mera adequação, ela não seria um processo indiscernível. Ela é hegelianamente falando um *percurso*. Ela surge primeiramente como *novidade* e irrompe em detrimento de um acontecimento que consiste na ruptura com o estado da situação, estado este que se move apenas sob a lógica da *repetição* (Cf. BADIOU, 1994, p. 44). No estado da situação não há verdade, mas apenas *saber* e transmissão do saber. O *Manifesto* é claro quanto a essa distinção entre verdade e saber (ou conhecimento): “quando nada acontece, senão o que é conforme às regras de um estado de coisas, pode certamente haver conhecimento, enunciados corretos, saber acumulado; o que não pode haver é verdade” (BADIOU, 1991, p. 9-10). Destarte, o acontecimento *está além daquilo que é*; é imprevisível e incalculável.

Uma verdade surge, em sua novidade, porque um suplemento advém ao evento e interrompe a repetição. Exemplos: a aparição, com Ésquilo, da tragédia teatral; o surgimento, com Galileu, da física matemática; um encontro amoroso que transforma toda uma vida; ou a revolução francesa de 1792 (BADIOU, 1994, p. 45).

Um acontecimento está ligado à noção de *indecidível*. As tentativas de atribuir um predicado definitivo à verdade do acontecimento (de dizer que ela é definitivamente *isso* ou *aquilo*) implica o *forçamento* que significa “[...] a potente ficção de uma verdade acabada” (BADIOU, 1994, p. 45). Pensar uma verdade em termos totalitários significa o *Mal* que é o *desejo de Tudo-dizer*. “O Mal é a vontade de nomear a *qualquer preço*” (BADIOU, 1994, p. 50).

Não há regras que permitam inferir que um isto ou aquilo é um acontecimento. Desse modo, “nada permite dizer: aqui começa uma verdade. Será preciso fazer uma *aposta*. É por isso que uma verdade começa por um *axioma de verdade*. Ela começa por uma decisão. A decisão de *dizer* que um evento teve lugar” (BADIOU, 1994, p. 45). Vale ressaltar que, em termos epistemológicos, esse conceito de “aposta” já está presente em Kant quando o mesmo defendeu a necessidade do sujeito testar suas crenças que se pretendem verdadeiras a partir de um processo de acareação no convívio com outros sujeitos (KANT, 1999, 486). Voltando a Badiou, entre o acontecimento e a verdade que se pretende acerca do acontecimento há uma relação de fidelidade; algo que é sempre particular, uma vez que o

acontecimento é particular. Não há fidelidade em geral, mas situada no exame das situações (BADIOU, 1996, p. 188).

Da tentativa de nomear a verdade de um acontecimento irrompe um novo sujeito. Todavia, é preciso salientar que para Badiou um sujeito *não é uma substância*, pois a indiscernibilidade intrínseca da verdade impede que o sujeito seja substancial; ele também *não é um ponto vazio* porque a verdade está vinculada a um procedimento genérico que se realiza como multiplicidade; não é uma função transcendental que confere sentido à experiência, porque a verdade não é dada de modo a priori, mas se vincula a um processo pós-acontecimental de uma situação; não é um resultado final (até porque a verdade é indiscernível na sua totalidade) nem uma origem, mas é o *estatuto local do procedimento*, uma configuração da situação. O sujeito é algo raro, algo rigorosamente singular. “Chamo *sujeito* toda configuração local de um procedimento em que uma verdade se sustenta” (BADIOU, 1996, p. 307).

Na interpretação do professor Norman Madarasz, o sujeito em Badiou não é mais tomado em categoria ontológica ou transcendental, mas como algo contingente e fruto de um acontecimento, isto é, como um resultado de uma ruptura com o estado da situação:

No sistema de Badiou, o sujeito perderá a associação com uma unidade substancial ou consubstancial como entidade ontológica. [...]. Portanto, a tese avançada por Badiou sustenta que não há nada de um sujeito, nem de sujeitos, num dado processo histórico anterior ao surgimento de um acontecimento (MADARASZ, 2011, p. 58).

Destarte, a filosofia do sujeito em Badiou deve ser compreendida como algo que está para além do paradigma da consciência e, de modo mais direto, para além de uma subjetividade transcendental. Isso não é uma tarefa característica apenas da filosofia badiouniana, mas uma incumbência da qual se ocupou de modo especial boa parte da filosofia francesa da segunda metade do século XX em diante. Como ele mesmo destaca,

Os filósofos franceses da segunda metade do século queriam arrancar a ciência do estrito domínio da filosofia da consciência. Ficou estabelecido que a ciência era mais ampla e mais profunda que a simples questão da consciência, que ela devia ser vista como uma atividade produtiva, como uma criação e não apenas como uma reflexão ou uma cognição (BADIOU, 2012, p. 14).

Essa idiosincrasia da filosofia francesa já aparece de modo forte na filosofia de Jean Baudrillard quando acentua a irredutibilidade do objeto, seja perante a filosofia transcendental ou a filosofia dialética. Sua tese fundamental é que “o universo não é dialético – está condenado aos

extremos, não ao equilíbrio. Condenado ao antagonismo radical, não à reconciliação nem à síntese” (BAUDRILLARD, 1991, p. 9). O objeto não é só irreduzível à dialética e à subjetividade, como também é supremo porque o sujeito pode apenas desejar, mas só o objeto pode seduzir.

Obviamente que a categoria sujeito em Baudrillard remonta à ideia de sujeito moderno; não é o sujeito no sentido contemporâneo que trata Badiou como exposto nesta pesquisa. Mas independente da especificidade conceitual em torno do *sujeito*, o que se quer deixar claro é a preocupação da filosofia francesa contemporânea com as filosofias idealistas que tentam diluir a subjetividade em sistemas. Em termos de uma filosofia da sedução que demarca a superioridade do objeto em relação ao sujeito, Baudrillard afirma:

Sempre nos alimentamos do esplendor do sujeito e da miséria do objeto. É o sujeito que faz a história, é ele que totaliza o mundo. [...] o objeto é apenas um episódio na via real da subjetividade. [...]. O objeto é amaldiçoado, obscuro, passivo, prostitutivo; é a encarnação do Mal, da alienação pura. Escravo, a sua única promoção possível será a de entrar numa dialética do senhor e do escravo, em que vê aparecer, é claro, o novo evangelho, promessa de que o objeto virá a ser transfigurado em sujeito. [...]. Mas tudo se inverte, se pensarmos para um pensamento sobre a sedução. Aí, não é mais o sujeito que deseja, é o objeto que seduz. Tudo parte do objeto e tudo volta a ele, tal como tudo parte da sedução e não do desejo (BAUDRILLARD, 1991, p. 95).

O mesmo se dá com o *acontecimento* em Badiou; ele não é redutível às categorias do entendimento nem à dialética que busca reduzir a antítese à lógica totalizante do sistema, de modo que o *acontecimento* sempre terá algo de indiscernível. Isso tem implicações veementes na sua tese acerca da relação entre sujeito e verdade: *existe sujeito porque existe verdade*; uma tese bem distinta da tradição que entende a verdade como o produto de uma subjetividade. “Digamos que o sujeito é raro, tão raro quanto às verdades. Para falar do sujeito, é preciso partir de uma teoria da verdade. Pois um sujeito não é outra coisa senão um ponto de verdade; ou a dimensão puramente local de um processo de verdade” (BADIOU, 1994, p. 44).

Portanto, sujeito é puramente local e finito. A verdade é infinita e excede o próprio acontecimento. Por consequência, “é absolutamente necessário abandonar toda definição do sujeito que supusesse conhecer a verdade, ou que estaria ajustada a ela. Sendo o momento local da verdade, o sujeito falha em sustentar sua adjunção global” (BADIOU, 1996, p. 311).

Badiou exemplifica sua tese da finitude do sujeito e infinitude da verdade afirmando que “[...] a verdade do cristianismo – ou da música contemporânea, ou das ‘matemáticas modernas’ – ultrapassa o suporte finito das subjetivações nomeadas São Paulo, Schönberg ou Cantor [...]”

(BADIOU, 1996, p. 310). Noutra obra, reforça seu exemplo dizendo que “[...] a obra de Sófocles é um sujeito para essa verdade artística que é a tragédia grega [...]. E ela é obra finita. No entanto, a própria Tragédia, como verdade artística, prossegue até o infinito. A obra de Sófocles é um sujeito finito dessa verdade infinita” (BADIOU, 1994, p. 47).

A política enquanto *despartidirização* e sua relação com a ética

Na compreensão de Madarasz, a política em Badiou toma por base a hipótese comunista que a organização política não é um partido, pois todo partido é determinado pelo Estado: *a política deve ser uma política sem partido* (MADARASZ, 2011, p. 110).

A política em seu sentido mais comum tem sido entendida como um processo de articulação entre *povo* (cidadãos, pessoas), *organizações políticas e sociais* (partidos, comitês, sindicatos, associações, grupos), e *Estado* (assembleias legislativas, poder presidencial, governo, poderes locais) (Cf. BADIOU, 1994, p. 53). Isso decorre do pressuposto que o povo é movido por diferentes tendências de acordo com suas diversas posições na sociedade e que essas tendências são representadas por partidos que conflitam entre si objetivando ocupar o poder no Estado, seguindo-se daí quatro orientações fundamentais: de um lado, os *revolucionários* e *facistas* que pensam o conflito com necessário e violento, e, de outro, os reformistas e conservadores que pensam o conflito não como algo sujeito à violência, mas submetido às regras constitucionais. Apesar de divergirem em torno da violência ou regramento constitucional do conflito, tais orientações estão em comum acordo que a política é a *representação* de interesses tendo como finalidade o domínio do poder estatal.

A representação política em sua forma moderna se estabeleceu como *parlamentarismo*. Esse sistema de governo tem como tarefa fundamental a organização da representação nos variados níveis tomando como mecanismo central as *eleições* e, concomitantemente, o *voto*. No entender de Badiou, o parlamentarismo se processa sob a lógica do consenso a partir das amarras do voto e da representação. Nele não há espaço para rupturas, isto é, não há descontinuidades; o processo político é subordinado ao Estado e, assim, as possíveis rupturas são dissolvidas. O voto e a representação, ao invés de instrumento de ação popular, tornam-se mecanismos de manutenção do próprio Estado, uma forma de arranjo que impossibilita revoluções. Tal regramento torna a representação parlamentar algo puramente conservador.

O parlamentarismo se fez dominante no cenário político contemporâneo porque as políticas de rupturas fracassaram; tanto as ditaduras revolucionárias quanto as militares. Entretanto, o autor adverte que tais tentativas de rupturas eram revolucionárias em certo sentido, pois se processavam sob a ideia de representação.

Os partidos comunistas pretendiam representar uma classe, o proletariado. Os partidos facistas pretendiam representar a comunidade nacional. E, por outra parte, essas tentativas também punham a política sob a autoridade do Estado. Tratava-se de tomar o Estado e de agir sobre a sociedade de maneira autoritária, com os meios do Estado (BADIOU, 1994, p. 55).

Posta as insuficiências do parlamentarismo, a saber, a exclusão das rupturas e a manutenção do Estado, Badiou propõe quatro ideias para se repensar a política:

(i) Independência total do processo político organizado em relação ao Estado. O que implica um pensamento prático em ruptura com o consenso constitucional e formal. (ii) Abandono da ideia de representação. Uma política não representa ninguém. Ela só se autoriza por si mesma. (iii) Concepção da ação militante independente de toda perspectiva de ocupação do Estado. Trata-se de produzir e de organizar no povo rupturas subjetivas. E assim concretizar, aqui e agora, o definhamento do Estado. (iv) A organização política não é um partido, pois todo partido é determinado pelo Estado. A política deve ser uma política sem partido (BADIOU, 1994, p. 57).

A política na concepção de Badiou não deve ser somente política, mas também *ética*. Isso porque a política deve ser pensada em termos de *decisão* (de subjetividade) e no parlamentarismo não há ética porque não existe espaço para a decisão, mas tão-somente espaço para a regra. “Na ética, o sujeito se apresenta ele mesmo, decide ele mesmo, declara o que ele quer em seu próprio nome” (BADIOU, 1999a, p. 42).

Outro fator fundante para que ela seja ética², é o fato que a nova política deve superar o funcionalismo e consensualismo da política tradicional e representativa. Com efeito, em tal Estado não existe ética, pois suas ações se resumem a regular o mínimo funcionamento da economia (*Estado funcional*) e a possibilitar o mínimo de paz civil submetendo, para isso, os cidadãos ao regramento (*Estado consensual*) (Cf. BADIOU, 1999a, p. 42).

Nesse sentido, no novo modelo de política proposto por Badiou, a autoorganização do povo (sem mediação parlamentarista) constitui uma *conditio sine qua non*. Essa autoorganização “[...] não quer ocupar o Estado,

² Na análise do professor Ricardo Timm de Souza, a ética de Badiou é questionável na medida em que se compreende enquanto lógica do sujeito, sujeito tomado não enquanto relação (como está posto em Levinas), mas como instância de decisão subjetiva (Cf. SOUZA, 1998, p. 104). É possível que a crítica não seja devidamente acertada, pois o sujeito em Badiou não é apenas um indivíduo – necessariamente um ser humano como se pensa ao longo da tradição, mas algo eminentemente vinculado a um acontecimento que rompe com o estado da situação como, por exemplo, a Revolução Francesa.

mas constrangê-lo a fazer isto ou aquilo. Não é uma atividade de poder, é uma atividade livre. É uma subjetividade que se apresenta, sem se representar” (BADIOU, 1999a, p. 43).

Enfim, para Badiou a política não pode se limitar apenas à legitimidade da opinião pública (*δοξα*) vindo a excluir o tema da verdade (*αληθεια*). Deve-se pensá-la, conforme o *Compêndio de Metapolítica*, como *procedimento da verdade* o que significa que “a essência da política não é a pluralidade das opiniões. É a prescrição de uma possibilidade em ruptura com aquilo que existe” (BADIOU, 1999b, p. 37).

Considerações finais

O escopo fulcral desta pesquisa foi trabalhar os aspectos mais centrais e introdutórios da filosofia de Badiou a partir da tematização dos conceitos de filosofia, verdade, subjetividade, estado da situação e, dentre outros, acontecimento; tudo isso coligido num esboço sobre filosofia, verdade e política no pensamento badiouniano.

No que diz respeito ao conceito de filosofia – que é a chave de compreensão inicial do pensamento de Badiou – foi demonstrada a urgência de se pensar uma filosofia que opte pela revolta, isto é, uma filosofia que não aceite o mundo tal como o é (especialmente excludente), entretanto um revoltar-se e indignar-se não baseado num anarquismo cego, mas mediado por argumentos convincentes; uma filosofia que se recuse ao fechamento e ao particularismo, e busque pensar de modo universal, contudo, um universal que não prescindia da concretude dos acontecimentos; e, finalmente, uma filosofia que se assente na aposta, no risco e no engajamento contrapondo-se assim à lógica da adaptação, da repetição, da inércia e do descomprometimento.

No que se refere ao conceito de verdade, foi exposto que o ponto crucial da filosofia badiouniana é a defesa da ideia de uma verdade entendida não como algo universal e abstrato (uma entidade metafísica em termos pré-modernos), ou como uma dependência transcendental (fruto da dedução de uma subjetividade), mas como algo vinculado a um acontecimento concreto que rompe com o estado da situação; verdade que não é saber e conhecimento (repetição de informações sobre um *status quo*), mas ruptura e novidade que cria subjetividade.

No campo ético-político, erige-se uma filosofia que continua sedenta de ruptura, especialmente com a lógica parlamentarista de dominação estatal. A tese central é que só há ética na política na medida em que há subjetividade, e só há subjetividade na medida em que há decisão. A política hodierna, na análise do autor, prescinde da ética porque não propicia e oportuniza a decisão aos indivíduos, decisão esta que fica condicionada aos representantes.

Nesse sentido, é preciso criar rupturas na política para que, assim, se produza subjetividade; e uma subjetividade, como em Rousseau, que é inalienável, que não delega sua autonomia a outrem; uma subjetividade autorrepresentativa que toma para si – das mãos do Estado - a autoridade e a legitimidade de decidir sobre os rumos democráticos atinentes à vida coletiva.

A proposta de Badiou é pensar *uma política sem partidos*, como ficou demonstrado anteriormente. Entretanto, o ponto vulnerável de sua proposta é a falta de encaminhamentos concretos de como seria uma política sem representatividade partidária que garantisse a autonomia dos sujeitos e, simultaneamente, não legitimasse uma ditadura; um desafio hodierno que se impõe àqueles que são adeptos do fim do parlamentarismo e da representatividade partidária. Ou seja, uma coisa é defender o fim da representatividade, outra é desenhar um cenário político pós-representatividade, algo que Badiou ainda não explorou suficientemente em sua filosofia.

Enfim, pensando-se em termos concretos, a filosofia de Badiou traz uma demanda bastante ímpar para a contemporaneidade: a indispensável ruptura com o estado da situação (*status quo*) e a concomitante instauração de acontecimentos. As questões centrais que subjazem a essa demanda é: como romper com ideologias dominantes, especialmente na política e nos sistemas econômicos? Como passar de uma lógica excludente a uma lógica inclusiva? Como pensar uma política para além da tutela do Estado? Já que os partidos não passam de subsídios legitimadores do Estado, como pensar a política para além da lógica partidária? Poder-se-ia dizer com segurança que essas interpelações são mais do que pertinentes à conjuntura contemporânea acostumada à adaptação, exclusão e manutenção das velhas estruturas de poder, dentre elas o autoritarismo do Estado e o império capitalista.

Referências bibliográficas

- BADIOU, Alain. *L'aventure de la philosophie française : depuis les années 1960*. Paris : La Fabrique éditions, 2012.
- _____. *O século*. Trad. Carlos Felício Silveira. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2007.
- _____. *Conferências de Alain Badiou no Brasil*. Trad. e organização Célio Garcia. Belo Horizonte: Autêntica, 1999a.
- _____. *Compêndio de metapolítica*. Trad. Filipe Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999b.
- _____. *Manifesto pela filosofia*. Trad. Aluisio Menezes. Rio de Janeiro: Aoutra Editora, 1991.
- _____. *O ser e o evento*. Trad. Maria Luiza X. A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. & Ed. UFRJ, 1996.

_____. *Para uma teoria do sujeito: conferências brasileiras*. Trad. Emerson Xavier da Silva & Gilda Sodré. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

BAUDRILLARD, Jean. *As estratégias fatais*. Trad. Manuela Parreira. Lisboa: Editorial Estampa, 1991.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

MADARASZ, Norman Roland. *O múltiplo sem um: uma apresentação do sistema de Alain Badiou*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2011.

SOUZA, Ricardo Timm de. *O tempo e a máquina do tempo: estudos de filosofia e de pós-modernidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.