

Um, múltiplo, multiplicidade(s)¹

Alain Badiou

1.

Acreditávamos que tínhamos sido claros. Mas como somos interrogados novamente sobre este ponto, reiteramos em que consiste a importância singular, para nós, da obra de Deleuze. Ele não contribuiu em nada ao tema hegemônico do fim da filosofia, nem à sua versão patética que o enoda ao destino do Ser, nem ainda à sua versão benévola que o enoda à lógica do juízo. Nem hermenêutica, nem analítica: já é demais. Por conseguinte, ele teve a empresa de corajosamente construir uma metafísica contemporânea, e inventou para ela uma genealogia completamente original, genealogia na qual filosofia e história da filosofia são indiscerníveis.

Ele desenvolveu, como um “caso” inaugural de sua vontade, as produções de pensamento mais incontestáveis de nosso tempo, e de alguns outros. Fez mostrar, assim fazendo, um discernimento e uma acuidade sem equivalentes entre os seus contemporâneos, particularmente no que concerne à prosa, ao cinema, a certos aspectos da ciência, e também à experimentação política. Isso porque foi um progressista, um rebelde aposentado, um suporte irônico dos movimentos mais radicais. É também por essa mesma razão que ele se opôs aos “novos filósofos”, permanecendo fiel à sua visão do marxismo, não concordando em nada com a sutil restauração da moral e do “debate democrático”. Essas são virtudes raras.

Ele foi o primeiro que entendeu perfeitamente que uma metafísica contemporânea é necessariamente uma teoria das multiplicidades e uma apreensão das singularidades. Enodou essa exigência àquela de uma crítica das formas mais tortuosas da transcendência. Viu que não se poderia acabar com o que há de sempre religioso na interpretação do sentido que impõe a univocidade do Ser. Determinou claramente que fazer uma verdade do ser unívoco exigiria que se pensasse o advento do acontecimento.

Esse considerável programa é também o nosso. Evidentemente, pensamos que ele não o conduziu até o fim, que o levou a uma direção oposta àquela pela qual

¹ Este artigo foi inicialmente publicado em francês, sob o título *Un, multiple, multiplicité(s)*, na revista *Multitudes: revue politique, artistique, philosophique*, em março de 2000. Agradecemos ao autor pela gentileza com que prontamente autorizou a presente tradução, colocando-se à disposição para eventuais dúvidas no processo de tradução e no trabalho de interpretação do texto. (N. do trad.)

pensamos deveria ter levado. Senão, seriamente aderiríamos aos seus conceitos e às suas orientações de pensamento.

O litígio pode ser dito de muitas maneiras. Poder-se-ia entrar nele por questões inéditas, por exemplo: como é possível que a política, para Deleuze, não seja um pensamento autônomo, um lance singular no caos, diferentemente da arte, da ciência e da filosofia? Esse ponto apenas atestaria a nossa divergência, e todo o restante viria com ele. Contudo, o mais simples é partir do que nos separa até *o ponto de nossa maior proximidade*: os requisitos de uma metafísica do múltiplo. É também aí que os nossos críticos dão os gritos mais penetrantes. Ou antes, mais sufocantes, pois a tese de uma quase-mística do Um permanece para eles, literalmente, engasgada na garganta. Na verdade, eles parecem ter lido os enunciados primordiais (sobre o Um, a ascese, ou a univocidade), sem ter examinado a sua composição e a especificidade de sua colocação à prova.

Mas eles estão *realmente* trabalhando com o Eterno retorno, a Relação, o Virtual, a Dobra? Isso não é evidente. É verdade também que parecem crer, ao contrário de seu Mestre, que se pode discutir tudo isso ignorando com soberba o pensamento de quem eles atacam. Aí estão eles, desde logo, acuados em procedimentos de imprecisão, tornando-se, ademais, eles mesmos superficiais e inexatos, para lembrar aquilo que os Acadêmicos escrevem sobre as obras de Deleuze concernentes à Espinosa ou à Nietzsche. Se nossos críticos pretendem demonstrar, como o deveriam a partir da doutrina que herdaram do discurso indireto livre, que o que dizemos sobre Deleuze é homogêneo a *O ser e o acontecimento*, precisaria ainda, como Deleuze pelo menos o tenta, definir a sua especificidade. Haveria, então, um pouco mais e um pouco melhor do que uma defesa e uma ilustração da ortodoxia textual. Aproximar-se-ia dos jogos inerentes à *tensão* filosófica do final do século passado².

Em todo caso, de nada serve argumentar contra quem quer que seja que, por exemplo, a oposição entre o Um e o Múltiplo seja “fingida”, e opor a isso, como se se tratasse da última verdadeira invenção da Vida, um terceiro conceito, por exemplo, o de multiplicidades, sustentando supostamente a inconciliável “riqueza” do movimento do pensamento, da experimentação da imanência, da qualidade do virtual ou da velocidade infinita da intuição. Esse terrorismo vitalista, do qual Nietzsche deu a versão

² As referências de datação ao longo do texto foram adaptadas ao momento da tradução e da publicação da versão em português. (N. do trad.)

santificada, e Bergson, como o nota muito justamente Guy Lardreau, a variante polida burguesa, nós o julgamos pueril.

Antes porque ele toma por consensual a norma a que se deveria examinar e fundar: que o movimento é superior à imobilidade, a vida ao conceito, o tempo ao espaço, a criação ao incriado, o desejo à falta, o aberto ao fechado, a afirmação à negação, a diferença à identidade etc. Há nessas “certezas” latentes, que organizam a estilística metafórica e peremptória das exigências vitalistas e anticategoriais, um tipo de demagogia especulativa, que tem por motor se endereçar, em cada caso, à sua inquietude animal, aos seus desejos embaraçados, a tudo aquilo que corre sem direção sobre a superfície desolada do mundo.

Em seguida e sobretudo, porque nenhuma filosofia “interessante” (para adotar a linguagem normativa de Deleuze), por mais abruptamente conceitual e antiempírica que seja, nunca consentiu em se estabelecer no interior das oposições categoriais herdadas, e, nesse sentido, os filósofos vitalistas não têm nenhum tipo de especificidade a se valorar. Platão institui um processo simultâneo do devir-múltiplo (no *Teeteto*) e do Um-imóvel (no *Parmênides*), cuja radicalidade ainda não foi superada. O motivo pelo qual o pensamento deve se estabelecer sempre num para além das oposições categoriais, e traçar nelas uma diagonal sem precedente, é constitutivo da filosofia mesma. Toda a questão é de saber qual é o custo dos operadores do traço diagonal e a que espaço desconhecido eles convocam o pensamento.

Desse ponto de vista, falar, como eu o faço *com detalhes*, de um dispositivo político, que a diagonal conceitual que ele inventa, para além da oposição categorial do Um e do Múltiplo, está a serviço de uma intuição renovada da potência do Um – como é manifestadamente o caso dos estoicos, de Espinosa, de Nietzsche, de Bergson e de Deleuze –, não corresponde em nada a uma “crítica” em relação a qual seria preciso energicamente apressar-se em “refutar” a fim de preservar não sei que ortodoxia da invenção diagonal ela mesma. Todas essas filosofias, por meio de operações de grande complexidade, às quais importa a cada caso fazer justiça, sustentam que a intuição efetiva do Um (a que se pode chamar o Todo, a Substância, a Vida, o corpo sem órgãos, ou o Caos) é aquela da potência criativa imanente ou aquela do eterno retorno da potência diferenciante como tal. O que está em jogo na filosofia é, desde então, conforme a máxima de Espinosa, pensar adequadamente o maior número de coisas singulares possíveis (vertendo no “empirismo” de Deleuze, nas sínteses disjuntivas ou no “pequeno circuito”), a fim de pensar adequadamente a Substância ou o Um (vertendo no

“transcendental”, ou na Relação, ou no “grande circuito” de Deleuze). É na exata medida em que há esse jogo que os dispositivos de pensamento *são as filosofias*. Elas não serão apenas fenomenologias mais ou menos vividas, tampouco aquilo que é em vão e indefinidamente recomeçado. Ao que me parece a maioria de seus discípulos quer reduzi-las.

Se se trata de filosofia (cremos estar entre os primeiros, senão o primeiro, a ter tratado Deleuze *como filósofo*), falar dela não significa repeti-la, como se se estivesse sob o constrangimento subjetivo da lealdade ou do academicismo. Falar dela *verdadeiramente* retorna como sendo avaliar, numa disposição ela mesma inventiva ou liberada à sua própria potência, os operadores diagonais que um dispositivo metafísico nos propõe. A questão não é, portanto, de modo algum saber se as “multiplicidades” são tidas para além da oposição categorial do Um (como transcendência) e do Múltiplo (como dado empírico). Não se trata aí senão de uma evidência trivial quanto ao que constitui o projeto metafísico de Deleuze. O que se trata de avaliar, a propósito da promessa que se vincula ao conceito de multiplicidade e que se orienta segundo uma intuição vital do Um, segundo uma fidelidade do pensamento à “potente vida inorgânica” ou ao impessoal, é a densidade intrínseca desse conceito e a sua aptidão para sustentar, por um pensamento cujo próprio movimento *vem de outro lugar*, o anúncio filosófico que ele carrega.

Ora, a construção desse conceito é, aos nossos olhos, marcada (é sua filiação bergsoniana patente) por uma desconstrução prévia: aquela do conceito de *conjunto*. A didática deleuziana das multiplicidades é de ponta a ponta (e sobre esse aspecto crucial não vejo nenhuma espécie de cesura entre *Diferença e repetição* e os textos *filosóficos* bastante detalhados que se encontram nos dois volumes sobre o cinema) uma polêmica contra os conjuntos, exatamente como o conteúdo qualitativo da intuição de duração em Bergson é identificável apenas a partir do descrédito que se deve dar ao valor quantitativo puramente espacial do tempo cronológico.

A partir disso, nós gostaríamos de esboçar a demonstração de três teses:

a) O que Deleuze nomeia “conjunto”, ao que ele contrapõe o que identifica como sendo multiplicidades, não faz senão repetir as determinações tradicionais da multiplicidade exterior ou analítica, e ignora, de fato, a extraordinária dialética imanente pela qual a matemática dotou esse conceito a partir do final do século XIX. Desse ponto de vista, a construção experimental das multiplicidades é anacrônica, porque é *précantorianiana*.

b) Quanto à densidade do conceito de multiplicidade, ela permanece inferior, inclusive por suas determinações qualitativas, em relação ao conceito de Múltiplo que se tira da história contemporânea dos conjuntos.

c) É em razão dessa decalagem (na qual um dos componentes é uma interpretação “pobre” de Riemann) que é impossível subtrair as multiplicidades de sua reabsorção *equivoca* no Um e conseguir chegar, como desdobramos o pensamento, a uma determinação unívoca do múltiplo-sem-um.

2.

O modo próprio segundo o qual a “multiplicidade” é tida para além da oposição categorial do Um e do Múltiplo é do tipo intervalar. Queremos dizer que é o *jogo em devir* de no mínimo duas figuras disjuntivas que autoriza sozinho o pensamento de uma multiplicidade. É assim que se recusa toda transcendência, tomando experimentalmente as coisas “pelo meio”. No entanto, vê-se facialmente que esse “meio” é, na realidade, o meio da própria oposição categorial. Pois uma multiplicidade é, na realidade, aquilo que, apesar de apreendido por um número, será dito conjunto e, apesar de permanecer “aberto” à sua própria potência ou apreendido pelo Um vital, será dito multiplicidade efetiva. Conceitualmente reconstruída, a multiplicidade está *em tensão entre duas formas do Um*: aquela que enfatiza o cálculo, o número, o conjunto, e aquela que enfatiza a vida, a criação, a diferenciação. A norma dessa tensão, que é o verdadeiro operador conceitual, é emprestada de Bergson: a multiplicidade apreendida por um número será dita “fechada” e apreendida pelo Um vital será dita “aberta”. Toda multiplicidade é a efetuação conjunta do fechado e do aberto, mas seu ser-múltiplo “verdadeiro” está do lado do aberto, igualmente como, para Bergson, o ser autêntico do tempo está do lado da duração qualitativa ou igualmente como a essência do lance de dados deve se buscada no único Lançar primordial, e não no resultado numérico afixado sobre os dados imóveis.

Ora, a destinação do conjunto ao fechado e, portanto, à unidade numérica, enfatiza um pensamento limitado de conjunto, que só permite a sua pretendida “ênfase” pela abertura diferenciante da vida. Pois intuído, desde Cantor, como múltiplo dos múltiplos, sem qualquer ponto de chegada senão o vazio, igualando em si mesmo o infinito e o finito, assegurando que toda multiplicidade é imanente e homogênea, o conjunto não saberá ser destinado nem ao número, nem ao fechado.

Consagramos um livro inteiro (o *Número e os números*) para estabelecer que longe de o conjunto ser reduzido ao número, ele é, ao contrário do número e mesmo de uma inumerável infinidade de tipos de números (a maioria ainda não estudados), o que suporia, para ser apreendida pelo conceito, uma doação preliminar da ontologia dos conjuntos. O número é uma pequena parte específica do ser-múltiplo tal como se dá a pensar na axiomática conjuntiva, que é, na realidade, a ontologia racional mesma. É por não querer assumir esse ponto e por manter a todo custo, contra a evidência, que todo conjunto é um número que resulta um trecho bastante estranho³, consagrado, em *O que é a filosofia?*, ao nosso livro *O ser e o acontecimento*. Nada mostra melhor; querer se servir como filtro, a propósito de uma filosofia que assume Cantor em suas condições, da lógica normativa do fechado e do aberto não produz senão opacidade.

Pois o conjunto é de maneira exemplar o que não é pensável senão *quando se coloca inteiramente de lado a oposição do fechado e do aberto*, pela razão máxima de que é apenas a partir do conceito indeterminado de conjunto que essa oposição tem um sentido aceitável. Pode-se mesmo dizer que o conjunto é essa neutralidade-múltipla originalmente subtraída tanto da abertura quanto do fechamento, mas que é ainda assim *capaz* de sustentar essa oposição.

Sabe-se, com efeito, que a respeito de um conjunto qualquer é possível definir numerosas topologias. Ora, o que é uma topologia? É muito precisamente a fixação de um conceito de aberto (ou de fechado). Mas, no lugar de essa fixação confiar empiricamente na intuição dinâmica, como no fato, com consequências paradoxais, que enfatizamos em nosso *Deleuze*, da orientação vitalista, ela opera, como a falta em todo processo fidedigno a um princípio de imanência, pela determinação de *efeitos relacionais* de abertura (ou de fechamento). Substancialmente, um conceito de Aberto é fixado assim que se tem um determinado múltiplo, *residindo* na intersecção de dois elementos ou na união de tantos elementos quanto se quiser (inclusive, uma infinidade).

³ Dizemos “estranho” e não totalmente falso ou inexacto. Não enfatizamos aí qualquer imprecisão, somente uma torção estranha, um ângulo de visão impraticável, que faz com que não possamos compreender do que se trata (contrariamente a nossos escritos sobre Deleuze, que os críticos declaram não compreender senão muito bem, suspeitando ser essa clareza precisamente um fato tortuoso da miraculosa e indefinida sutileza dos textos. Colocamos, com efeito, que a filosofia, certamente sob a pena da dificuldade, deve evitar toda profundidade obscura. Pois, para quem se interdita o virtual, nada é profundo). Assim, consideramos essa nota, na qual saudamos a evidente intenção amigável e atenta como uma peça enigmática (existem outras, evidentemente) do dispositivo de Deleuze concernente às multiplicidades. E nos alegamos pela ocasião que ele nos deu. Se alguém puder me esclarecer esse fragmento, e sua relação real com *O ser e o acontecimento*, estarei contente. É um verdadeiro convite, desprovido de toda ironia.

Ou ainda: a intersecção de dois abertos é um aberto e uma união qualquer de abertos permanece aberta. Quanto ao fechado, ele nunca é mais do que o duplo do aberto, seu complemento, seu avesso. Suas propriedades relacionais simetizam aquelas do aberto: a união de dois conjuntos fechados é fechada e a intersecção de tantos fechados quanto se quiser permanece fechada. O fechado também reside, e isso segundo outras vias imanentes para além daquelas do aberto.

É somente desse ponto do “residir”, dessa persistência do “aí” de um ser-aí múltiplo que sustenta operativamente a sua imanência, que se esclarece uma propriedade fundamental dos conjuntos abertos, a qual Deleuze identifica (sem razão) à sua “ausência de partes”, e, portanto, à sua singularidade qualitativa ou intensiva. A saber, que os “pontos” de um aberto são parcialmente inseparáveis ou indesignáveis, porque o *aberto está na vizinhança de cada um de seus pontos*. Pelo que um conjunto aberto provoca topologicamente um tipo de coalescência daquilo que o constitui.

Que o aberto reenvie a um “residir” não é nem um pouco paradoxal (há a propósito desse reenvio fortes intuições de Heidegger). Se a abertura efetua, em sua construção mesma, uma localização sem fora (o que reitera que o aberto “localiza”, enquanto vizinhança, todos os seus pontos), é porque “aberto” é uma determinação intrínseca do múltiplo, que se trata bem de uma construção imanente. Não poderia ser diferente mesmo para Deleuze, porque é sempre *a outra coisa* para além de sua efetividade que o aberto está aberto, nomeadamente à potência inorgânica, pela qual ele é uma atualização móvel. Se não, reenviado à sua pura potência interna de localização, ele seria, para Deleuze, um conjunto fechado. Além do mais, porque é preciso que esteja aberto *ao seu próprio ser* que o aberto vitalista não é pensável, por fim, senão como virtualidade. O aberto conjuntivo ou ontológico está ele mesmo inteiramente na atualidade de sua própria determinação, esgotando-se aí univocamente. Definitivamente, a construção topológica dos abertos, sobre o fundo de uma ontologia conjuntiva, demonstra que o conjunto tomado como tal não é de maneira alguma uma imagem do fechado, sendo indiferente à dualidade do fechado e do aberto; e que, assim concebido, o pensamento do aberto é inteiramente fiel a um princípio de imanência e de univocidade que detém a multiplicidade vitalista, sob a pena, tão cerrada que seja, de apontar equivocadamente para a abertura da qual ela é um modo.

3.

Diremos pois que a capacidade *descritiva* da dialética aberto/fechado, tal como sustenta o conceito de multiplicidade(s), faz justiça ao devir, às singularidades, às criações, à diversidade inesgotável do sensível e da vida? Que é propriamente anátema ler aí um tipo de monotonia fenomenológica? E que nada na teoria pós-cantoriana do múltiplo puro pode ser equivalente a essa capacidade descritiva? Que é preciso antes ver aí uma vingança categorial da identidade sobre a diferença?

Achamos que é totalmente o contrário, pelo menos por três razões:

a) A matemática tem isto de particular, que ela é sempre mais rica em determinações surpreendentes do que qualquer dado empírico. Do senso comum (aliás, totalmente estranho à Deleuze) vem o tema recorrente da “pobreza abstrata” da matemática, oposto à luminosa surpresa do “concreto”. Na realidade, a matemática revela-se apta, simultaneamente, a dar esquemas adequados à experiência e a decepcionar essa experiência por invenções que nenhuma intuição pode aceitar.

Tomemos um exemplo simples: a noção empírica de “atrito”, de toque superficial, de contato quase idêntico ao não-contato, e mesmo de carícia leve, é certamente pensada no interior daquela de tangência, de aproximação infinitesimal num ponto, aquela que, desde os gregos, supõe um esforço ascético do pensamento em direção ao conceito de derivada de uma função. Pode-se dizer (muito grosseiramente) que sendo dada a curva que representa uma função, se essa função é derivável a partir do valor de seu argumento, existirá uma tangente à curva no ponto que representa esse valor. Pode-se, portanto, sustentar que as noções conjuntas de curvatura e de contato, num ponto apenas dessa curvatura, circulam intuitivamente no interior dos conceitos de função contínua (a curva) e de derivada num ponto (tangente). Esse exemplo é escolhido a partir do que é bastante deleuziano e, aliás, bem conhecido por ele. Curvaturas, contatos, bifurcações, linha de fuga (uma tangente toca a curva e foge para longe dela), diferenciação, limite, são constantes em suas descrições. Mas eis que no século XIX descobre-se que existem funções contínuas que não são deriváveis *em ponto algum*. Tentem imaginar uma curva contínua tal que seja impossível uma reta a “tocar” em um ponto... Melhor ainda: demonstra-se que essas funções, subtraídas de toda intuição empírica, propriamente irrepresentáveis, são “mais numerosas” do que aquelas que governam até então o pensamento matemático. Caso particular de uma lei geral: por todo lugar onde a matemática está próxima da experiência, seguindo até o fim seu próprio movimento, ela descobre um caso “patológico” que desafia absolutamente sua intuição inicial, depois ela estabelece que esse patológico é a regra e que o intuitivo não

é senão uma exceção. Por onde se descobre que, enquanto pensamento do ser enquanto tal, a matemática não cessa de se afastar de seu ponto de partida, este tomado como ente local disponível ou como efetividade contingente.

Daí resulta, em particular, que a propósito das multiplicidades “rizomáticas”, as quais servem de caso para Deleuze (a matilha, o enxame, as raízes, os entrelaçados etc.), o recurso à teoria dos conjuntos em configurações diversas é de uma prodigalidade e de uma complexidade incomparável, que autoriza que se apreenda *o mais distante*. A construção (por exemplo) de um subconjunto genérico de um conjunto particular ordenado não somente supera em violência, como um caso do pensamento, qualquer que seja o esquema empírico rizomático, mas, estabelecendo o que são as condições de uma “neutralidade” de um múltiplo de uma só vez dispersivo e coordenado, subsume, na realidade, a ontologia desses esquemas. É por isso que, na elaboração de uma teoria do múltiplo, a regra (platônica: que ninguém entra aqui se não for geômetra) segue, *de início*, as construções conceituais matemáticas, as quais, sabemos, excedem em toda parte qualquer que seja o caso empírico, já que é do recurso mesmo do múltiplo que se trata. Que zona da experiência poderia conceder, outro exemplo, uma ramificação do conceito de infinito tão densa quanto aquela que pensa os cardeais inacessíveis, compactos, inefáveis, mensuráveis de Malho, de Ramsey, de Rowbottom, enormes, e assim por diante? Logo, quando se fala pobremente de um percurso do pensamento “com velocidade infinita”, perguntar-se-á: de que infinito você fala? O que é essa unidade suposta do infinito, lá onde aprendemos que existe não apenas uma infinidade de infinitos diferentes, mas uma hierarquia infinitamente ramificada e complexa de *tipos* de infinito?

Sabemos – e fazemos isso como um elogio – que Deleuze não tem nenhum desprezo pelos matemáticos, e que ele utiliza, como recurso do pensamento filosófico, o cálculo diferencial ou os espaços de Riemann. Mas esses exemplos deveriam, se não fossem retrabalhados no contexto criptodialético do fechado e do aberto, entrar em contradição com a doutrina vitalista das multiplicidades.

Sobre esse ponto o caso de Riemann é significativo. Ele conquista Deleuze porque complexifica de modo genial a intuição elementar do espaço e fornece uma máquina de guerra contra a concepção unilateralmente extensiva ou estendida de tipo cartesiana ou ainda kantiana. Riemann fala, com efeito, de espaços “multiplicadamente estendidos”, de variedades, e antecipa a noção moderna de espaço funcional. Ele autoriza os desenvolvimentos de Deleuze a respeito do caráter folhado do plano de

imanência e de uma concepção não-partitiva das localizações. É verdade que Riemann generaliza para além de toda intuição empírica o conceito de espaço, ao menos de três maneiras: admite a consideração de espaços de n dimensões, e não somente de no máximo três dimensões; procura pensar as relações de posição, forma, vizinhança, independentemente de toda métrica e, portanto, de modo “qualitativo”, sem a ajuda do número; imagina que se possam tomar como componentes de espaços não somente os elementos ou os pontos, mas as funções, de sorte que o espaço seria “povoado” por variações antes que por entidades. Assim fazendo, Riemann abre um domínio imenso, sobre o qual trabalha sem cessar, aos métodos “geométricos”. Cria, em suma, uma geometria generalizada. Ora, o pensamento vitalista de Deleuze combina com essa geometrização multidimensional, com essa doutrina de variações locais, com essa orientação qualitativa de territórios.

Apenas é absolutamente claro que as antecipações fulminantes de Riemann exigiriam, para a concretização de seu programa, um quadro de pensamento inteiramente subtraído das limitações da intuição empírica e que a “geometria”, portanto, tratasse de devidamente apreender não as configurações empiricamente comprováveis, fossem elas bifurcadas ou dobradas, mas os múltiplos neutros, desprendidos em seu ser de toda conotação espacial ou temporal, nem fechados, nem abertos, infiguráveis, liberados de toda oposição imediata entre o quantitativo e o qualitativo. É por isso que essas antecipações não se tornaram o corpo mesmo da matemática moderna senão com Dedekind e Cantor, que conseguiram matematizar, sob o nome de conjunto, o múltiplo puro, arrancado de toda figura preliminar do Um, subtraído desse farrapo da experiência onde residem os pretensos “objetos” da matemática (números e figuras) e a partir do qual se podem definir e estudar, inclusive sob o nome de espaços, as configurações multidimensionais mais paradoxais. Levando Riemann ao estatuto de paradigma anticartesiano e de pensador das multiplicidades qualitativas, Deleuze falta com a ontologia subjacente de sua invenção, ontologia que, por uma inconsequência marcante, ele destituiu, submetendo-a à alternativa indecível, mas normativa, do fechado e do aberto.

Riemann não é de forma alguma uma passagem do múltiplo (oposto ao Um) às multiplicidades. É uma passagem do que subsiste da potência empírica do Um (na modalidade da experiência de “objetos” matemáticos) ao múltiplo-sem-um, o qual, com efeito, pode acolher indiferentemente números, pontos, funções, figuras ou lugares, já que não prescreve aquilo de que é composto. A potência do pensamento de Riemann é

de total *neutralização da diferença*. A interpretação de Deleuze, que vê aí uma complexificação móvel da ideia de plano, não é inexata, mas não vai até as verdadeiras determinações metafísicas de seu paradigma.

b) É recorrente, em Deleuze, sustentar que as multiplicidades, diferentemente dos conjuntos, não contêm “partes”. Está claro, para nós, que a oposição que ele realiza em relação aos conjuntos se faz sob o signo do Um. Decerto, vemos que se trata de salvar a singularidade qualitativa e a potência vital ligada a ela, mas não cremos que se possa consegui-lo por essa via. Para dizer a verdade, é totalmente o contrário: *o excesso imanente que “anima” um conjunto, e o fato de que o múltiplo é interiormente marcado pela indecidibilidade, resulta diretamente que ele não apenas contém os elementos, mas também as partes.*

É um grande ponto de fraqueza para toda uma teoria de multiplicidades não distinguir os elementos (o que o múltiplo apresenta ou compõe) de suas partes (o que é, no múltiplo, representado por um submúltiplo). Já o enunciado de que as multiplicidades não contêm partes não diferencia dois tipos de imanência, duas formas fundamentais de ser-aí, que a teoria dos conjuntos destaca tão logo distingue o pertencimento (elementar) da inclusão (partilhada). Ora, a *relação* entre essas duas formas é a chave de todo pensamento do múltiplo; sua ignorância apenas pode subtrair a filosofia de uma de suas mais exigentes condições contemporâneas.

No final do século 19, Cantor, com efeito, demonstrou que a *potência* do conjunto das partes de um conjunto (e, portanto, do que é sustentado pela imanência de tipo inclusivo) levaria necessariamente vantagem sobre a potência do conjunto ele mesmo (e, portanto, do que é sustentado pela imanência de tipo elementar). Isso significa que existe um excesso ontológico da representação sobre a apresentação. Há quarenta e cinco anos, Cohen demonstrou que esse excesso seria *inassimilável*. Dito de outra maneira, que nenhuma medida poderia ela mesma ser prescrita, de modo que ela seria como um excesso errante do conjunto sobre ele mesmo. Não há que se procurar no Todo o grande animal cósmico ou o caos, o princípio do excesso-sobre-si de um múltiplo puro: ele é dedutível de uma in-coesão interna entre os dois tipos de imanência. Não há que se procurar no virtual o princípio de indeterminação ou de indecidibilidade que afeta toda atualização. É *atualmente* que todo múltiplo é assombrado por um excesso de potência que ninguém pode calcular, senão, uma *decisão*, sempre aleatória e dada em seus efeitos...

É muito certo que a experiência deve a cada vez redeterminar o excesso imanente. Por exemplo, decidir o que está em excesso da potência do Estado (no sentido político) sobre a apresentação comum (o pensamento das pessoas) é um componente essencial de toda política singular: se você decide que o excesso é muito fraco, prepara uma insurreição; se você pensa que ele é muito forte, instaura-se numa ideia de “longa marcha” etc. Mas essas determinações singulares não revelam nada além de uma descrição filosófica, pois elas mesmas são interiores às efetuações de verdades (políticas, artísticas etc.). O que, ao contrário, é filosófico é afastar todo empirismo especulativo e designar a forma dessas determinações segundo o seu fundamento genérico: a teoria do múltiplo puro. Desse ponto de vista, os operadores “concretos” do tipo vitalista que, finalmente, reenviam a positividade do Aberto a um criacionismo imanente, cujo fundamento é a prodigalidade caótica do Um, são obstáculos, e não apoios. O concreto é mais abstrato que o abstrato.

c) A riqueza do empírico é com bastante justiça tratada por Deleuze como riqueza de *problemas*. Que a relação do virtual com o atual tenha como paradigma aquele do problema e de sua solução (e não aquele do possível e de sua realização) me parece uma das forças do método deleuziano. Mas disso resulta a falsidade de uma máxima que, no entanto, Deleuze pratica e transmite: que se deve partir de qualquer que seja o caso concreto, e não dos casos “importantes” ou da história do problema. Se se tomar a noção de problema pelo seu lugar de origem, que é a matemática, vê-se rapidamente que a consideração de um caso qualquer interdita todo o acesso aos problemas que *têm potência*, àqueles cuja solução importa ao devir conjunto do pensamento e do que ele pensa. Galois dizia que o que produzia um problema era ler seus textos sem se dar conta de seus precedentes: é aí que residiria o *jazigo* dos problemas.

Em falta com essa lógica dos precedentes, que seleciona duramente os pensamentos produtivos, a prodigalidade do empírico se torna um tipo de peso arbitrário e estéril. Pois se substitui o problema por uma pura e simples *verificação*. Filosoficamente, a verificação é sempre possível. Fomos, em nossa juventude, dessa escola: depois de Sartre, sabíamos transformar tudo em filosofema, segundo os exemplos do garçom de um café, do esquiador, da lésbica e do negro, de qualquer dado “concreto”. É para isso que poderiam servir as multiplicidades, suspendidas entre o aberto e o fechado ou entre o virtual e o atual, da mesma maneira com que nos servíamos daqueles exemplos para fazer frente à interioridade do em-si e do para-si. É

para isso, contudo, que não podem servir as multiplicidades conjuntivas, cuja regra não é jamais descritiva, cavilhadas que são a uma axiomática delicada. Dizemos que, desde logo, a teoria do múltiplo é tão mais fecunda em problemas que, sem autorizar descrição alguma, ela não pode senão servir de ideia reguladora às prescrições.

4.

Que diferença há, de direito, entre dizer que uma matilha de lobos e a rede subterrânea de uma planta com tubérculos são casos de rizoma, e dizer que eles participam um e outro da Ideia de rizoma? Que sentido é preciso empregar para que se possa comparar à Cristo, assim como à Espinosa, Bartleby, o escrivão? Se a obra de Foucault testemunha da Dobra entre o visível e o dizível, é no mesmo sentido com que os filmes de Straub e de Marguerite Dura o fazem, nos quais a singularidade é definida nos mesmos termos? O termo “folhado” designa a mesma propriedade nos espaços de Riemann (que reportam a um plano de referência científico) e no plano de imanência filosófico? Se falamos da monotonia da obra de Deleuze (o que seria, para nosso espírito, um elogio bergsoniano: somente uma intuição motora, afinal de contas), é igualmente por não termos posto frontalmente as questões mais grosseiras. Pois o nosso campo de interpretação das inumeráveis analogias que povoam os estudos de caso de Deleuze autorizaria que as relacionássemos à univocidade, como doação de sentido uniformemente distribuída sobre a superfície das atualizações, na qual a mola, idêntica à potência da substância espinosista, seria a determinação ontológica do Um-Vida. Àqueles que, contrariamente, não querem uma postulação ontológica desse tipo e que colocam ironicamente a pergunta: “Deleuze terá por objetivo intuir o Um?” (o que, no entanto, bem poderia se ocupar um discípulo aficionado de Espinosa?), é preciso questionar o estatuto que conferem a essas analogias, ainda mais ao que o Mestre diz, desde sempre, proscrever.

Partilhamos com Deleuze a convicção (no meu entendimento, de caráter política) que todo pensamento verdadeiro é pensamento de singularidades. Mas logo que as multiplicidades atuais são sempre para Deleuze modalidades puramente formais⁴

⁴ A autocrítica de Deleuze concernente à doutrina dos simulacros toca, sem dúvida, na forma muito imediatamente nietzschiana do antiplatonismo em *Diferença e repetição*. Mas o motivo profundo que essa doutrina recobre se mantém integralmente até as últimas obras. Ele diz: a diferença dos entes atuais é modal, somente a unidade do virtual (percorrido no “grande circuito”) é integralmente real. Há dezenas de textos explícitos sobre esse ponto. Que essa unidade seja aquela da Relação, ou se se quiser, da Diferença, não faz senão acentuar o alcance ontológico da tese. Para Heidegger também o ser se diz da diferença (do ser e do ente). Mas o Esquecimento é o de pensar que apenas o ser, e não o ente, é o diferenciante dessa

e que somente o Virtual dispensa univocamente o sentido, sustentamos que não há outro recurso para *pensar* a singularidade senão classificar *as diferentes maneiras pelas quais uma singularidade tem de não ser ontologicamente singular*. Sejam os diferentes modos de atualização. Já é, enfim, a cruz do espinosismo, cuja teoria das “coisas singulares” oscila entre um esquematismo de causalidade (uma coisa é um conjunto de modos produzindo um efeito único) e um esquematismo de expressão (uma coisa testemunha da infinita potência da substância). Assim como, a singularidade para Deleuze oscila entre uma fenomenologia classificatória dos modos de atualização (e de virtualização) e uma ontologia do virtual. Mantemos que a “ligação” entre essas duas abordagens não é compatível com a univocidade, nem com a imanência. Entendemos que a partir dessa incompatibilidade o texto esteja povoado por analogias, as quais determinam as Ideias descritivas, cujas singularidades são os casos.

Que essas Ideias (a Dobra, o Rizoma, o Lance de dados...) visem às configurações em devir, às diferenciações, aos vértices, aos rendilhados, às linhas de fuga, não muda em nada a situação. Dizemos sempre que as singularidades deleuzianas enfatizam a atualização ou a virtualização, e não a identidade ideal. Mas que um esquema tenha por modelos descritivos apenas os devires concretos, isso não o impede de forma alguma de ser uma Ideia, cujos modelos são isomorfos. O velho Parmênides, lendário de Platão, “objetaria” a Sócrates que seria bastante preciso que existisse uma Ideia de cabelo ou de lama. Resta que, sustentar que a singularidade exige, para ser pensamento, a intuição do virtual, a qual, estamos convencidos disso, opera como

diferença. Da mesma maneira, a besteira filosófica é a de acreditar que são essas diferenças atuais que, analogicamente, permitem remontar à Diferença; logo, a intuição pensante não é completa senão quando leva o seu movimento até o ponto em que ela se identifica de modo impessoal à potência diferenciante e imanente do Virtual. A essência do atual é a atualização, mas a essência da atualização é a Vida. Ora, não existe essência da Vida [da Vida (refrão)]: ela é, portanto, necessariamente o Um pré-filosófico de toda filosofia. O motivo da elevação afirmativa dos simulacros não parece, sob esse olhar e levando em conta a continuidade desse ponto essencial, mais convincente do que as formulações posteriores, pois é mais adequado do que aquele da univocidade, bem como do que aquele da crítica do “platonismo”. Deleuze jamais esteve mais a vontade quando conseguiu fusionar, num ponto, Nietzsche, Bergson e Espinosa. Esse é o caso toda vez que ele pensa a relação imanente da potência diferenciante do Um e suas expressões modais. Admiramo-nos, de passagem, o pouco caso que fazem a maior parte dos seus discípulos (com a exceção notável de Eric Alliez) com a genealogia filosófica construída por Deleuze. Encontramo-os mais embaraçados do que armados com esses constantes apelos didáticos à Nietzsche, à Bergson, à Whitehead, aos estoicos e, singularmente, à Espinosa. Sem dúvida, o que mais importa a eles é que Deleuze seja “moderno”, no sentido em que eles o entendem, e que contenha sempre uma parte obscura de anti-filosofia corrente. Sem dúvida, é essa também a razão pela qual eles “preferem” os livros escritos com Guattari, nos quais alguns toques “modernos” são perceptíveis, razão que provoca simetricamente o nosso menor interesse por esses textos. É suficiente ler o breve *Foucault* para constatar com que soberana intensidade Deleuze retorna intacto às suas intuições iniciais. Lembremo-nos que, aos nossos olhos, é uma das virtudes cardeais de Deleuze não ter, em seu nome próprio, utilizado quase nada de toda a tralha desconstrutivista “moderna” e de ter sido, sem o menor complexo, um metafísico (e, ainda, um físico, no sentido pré-socrático do termo).

transcendência (ou como lugar das Ideias descritivas), não pode senão dar ocasião, no interior de uma virtuosidade sem cessar revisitada, a uma visão analógica e classificatória dessa singularidade. É a razão pela qual tanto importa se mantiver firme no múltiplo enquanto tal, composição inconsistente do múltiplo-sem-um, que identifica a singularidade *do interior*, em sua estrita atualidade, tendendo o pensamento para o ponto onde não há nenhuma diferença entre a diferença e a identidade. E onde, por conseguinte, há a singularidade dos que são indiferentes em relação a ele, a diferença e a identidade.

Resumamos. A tentativa de subversão da transcendência “vertical” do Um pelo jogo do fechado e do aberto, o qual distribui a multiplicidade no intervalo móvel de um conjunto (inerte) e de uma multiplicidade efetiva (linha de fuga), produz uma transcendência virtual “horizontal”, que desconhece o recurso intrínseco do múltiplo, supõe a potência caótica do Um e relaciona analogicamente os modos de atualização lá onde seria preciso apreender a singularidade. O resultado disso é o que chamaremos de mística natural. Para acabar com a transcendência, é preciso manter o fio do múltiplo-sem-um, insensível a todo jogo do aberto e do fechado, anulando todo abismo entre o finito e o infinito, puramente atual, assombrado pelo excesso interior de suas partes e no qual a singularidade unívoca é ontologicamente nomeável apenas por um gráfico subtraído da poetização da linguagem natural. A única potência que pode concordar com aquela do ser é a potência da letra. Pode-se, então, esperar resolver o problema próprio da filosofia contemporânea: o que é, de direito, uma singularidade universal?

Alain Badiou é filósofo, escritor, militante e professor emérito da *École Normale Supérieure*, na qual fundou o *Centre International d'Étude de la Philosophie Française Contemporaine*. É autor de diversos livros, entre eles: *O ser e o acontecimento* (1988, trad. brasileira, Ed. UFRJ/Zahar, 1996), *Manifesto pela filosofia* (1989, trad. brasileira, Aoutra, 1991), *O número e os números* (1990), *Deleuze, o clamor do ser* (1997, trad. brasileira, Zahar, 1997), *Lógicas dos mundos* (2006), *A hipótese comunista* (2009, trad. brasileira, Boitempo, 2012).

Tradutor: Luiz Paulo Leitão Martins é doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da *Universidade Federal do Rio de Janeiro*, bolsista da CAPES. E-mail: lplmartins@gmail.com