

Notas sobre um atomismo e um marxismo pós-estruturais

Ivan de Oliveira Vaz¹

Resumo: Pretende-se expor duas maneiras surgidas do pós-estruturalismo de recuperar o atomismo antigo e revitalizar assim o materialismo implicado pelo pensamento de Marx. Essas duas maneiras são atribuíveis, respectivamente, a Gilles Deleuze e a Alain Badiou, cada um dos quais decidiu-se a redimensionar a noção filosófica de *clinamen* a fim de esquivar-se às totalidades em que se encerra a dialética hegeliana. Com isso, deverá indicar-se que os dois, Deleuze e Badiou, não só permitem apreciar Marx sob ângulos imprevistos, mas sobretudo conduzir o seu pensamento além de certas limitações.

Palavras-chave: pós-estruturalismo; marxismo; atomismo, *clinamen*; ética.

Notes on a Poststructural atomism and a Poststructural Marxism

Abstract: It is intended to expose two ways that emerged from post-structuralism to recover ancient atomism and thus revitalize the materialism implied by Marx's thought. These two ways are attributable, respectively, to Gilles Deleuze and Alain Badiou, each of whom decided to re-dimension the philosophical notion of *clinamen* in order to avoid the totalities in which hegelian dialectics encloses itself. With this, it should be pointed out that the two, Deleuze and Badiou, not only allow us to appreciate Marx from unforeseen angles, but above all to lead his thinking beyond certain limitations.

Keywords: post-structuralism; marxism; atomism; *clinamen*; ethics.

Alain Badiou e Gilles Deleuze formam um par decididamente antitético. As posições defendidas pelos respectivos filósofos muitas vezes conflitam, e não raro se excluem. E, apesar das enormes diferenças entre eles - diferenças que apontam talvez para uma contradição irreduzível -, de maneira um tanto curiosa, haveria um ponto em que coincidem as suas propostas teóricas, quase como se a permitir que uma formulação a seu respeito apresente-se rigorosamente sob um mesmo enunciado: a certa altura de sua trajetória intelectual, cada um dos dois pode ser dito mover-se em resposta a uma drástica guinada ética de seu pensamento que se realiza em correlação com uma apropriação singular das ideias de Jacques Lacan, ao mesmo tempo em que essa guinada ética conduz para além do consultório do psicanalista, em ambos os casos a reencontrar em Marx um novo encaminhamento teórico. Surpreendentemente, o momento dessa guinada, para Deleuze, dá-se com a elaboração, junto a Félix Guattari, de *O Anti-Édipo*, que vem a público em 1972. Da parte de Badiou, isso ocorre algum tempo depois da publicação da obra conjunta há pouco mencionada, com a redação, no final da década de 70 e início da década de 80, de *Théorie du sujet* [Teoria do sujeito] (redação que, é preciso dizer,

¹ Doutor pela USP (Universidade de São Paulo). E-mail: ivan.oliveira.vaz@hotmail.com.

envolve a compilação das sessões de um seminário ministrado pelo filósofo entre os anos de 1975 e 1979). Essa coincidência pontual torna possível discernir um momento um tanto especial, uma vez que é a partir dela, igualmente, que começam a se fazer perceptíveis certas diferenças fundamentais entre as suas doutrinas filosóficas: muito embora busquem, de um lado, o Real à psicanálise lacaniana e ensaiem, de outro, uma tentativa de repetir o gesto de irreverência do jovem Marx diante do idealismo de Hegel, discrepa significativamente o modo de cada um deles de levar tais empreitadas a termo. Colocando um pouco de lado a pronunciada afinidade de Badiou para com o Marx da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* e a de Deleuze para com o autor dos *Manuscritos econômico-filosóficos* e *O Capital*, talvez possamos concentrar a divergência que nasce desse excepcional ponto de coincidência no Real lacaniano e nas derivas que então irradiam deste último: como o Real de que falava Lacan não se presta nem à representação imagética e nem à simbolização, entendemos ser bastante fecundo notar que o pensamento filosófico, seja com Badiou, seja com Deleuze, passa a votar-se ao excesso que esse algo de irrepresentável e de indizível traz à cena, excesso que, no ensino lacaniano, evocará sob o nome de desejo uma força de desviar-se e evadir-se absolutamente aos limites de qualquer totalidade, não importa se “orgânica” ou histórica. Com efeito, no ensino de Lacan, o desejo é o vetor de um *clinamen* que incidirá tanto sobre as ideias de Badiou quanto sobre as de Deleuze: daí se segue a natureza ética da guinada que as ideias de um e outro experimentam a certa altura de suas trajetórias, que é muito obviamente tributária daquele preceito fundamental de Lacan que orienta “não ceder de seu desejo”. Mas desde esse ponto comum o *clinamen* toma caminhos diferentes, desviando-se ora numa, ora noutra direção: para Badiou, ele principia por discriminar a excepcionalidade de um *événement* [acontecimento], que reponha precisamente no lugar onde se aloja o impossível próprio a um determinado campo estrutural, ao passo que, para Deleuze, ele se estende por todo o comprimento impassível em que se defrontam os corpos e os incorpóreos, como se a própria Natureza fosse afetada irrestritamente pelas derivas do desejo. De sorte que os dois filósofos contribuem para que se configure a seguinte circunstância: o pensamento pós-estruturalista, ao tencionar uma revitalização do materialismo, acaba produzindo novas derivas do antigo atomismo.

Em tentativa de apreender o teor dessa renovação pós-estrutural do atomismo antigo, fica-se tentado a compreendê-lo em termos gerais como a ressurgência da partilha de uma herança que não é nenhuma outra senão a de Marx: conviria lembrar, justamente, que a dissertação de doutorado do pensador alemão versava, como elucidado em seu

título, sobre nada menos que a diferença entre as filosofias da natureza de Demócrito e de Epicuro. E, sob esse ângulo, não pode ser indiferente que *Lógica do sentido* (1969), obra trazida à luz no período imediatamente anterior ao de *O Anti-Édipo*, tangencie Epicuro e discorra mais detidamente em um de seus apêndices sobre Lucrecio², enquanto *Theórie du sujet* aventura-se a abordar em chave um tanto heterodoxa o atomismo de Demócrito: temos, assim, dois caminhos de retorno a Marx que se dão através de aparições imprevistas da noção filosófica de *clinamen*. Mas, cabe perguntar, tais caminhos, ao seguirem o curso que lhes indica um desvio imprevisto, conseguem realizar-se como algo mais que um simples extravio? Sendo notório o estranhamento que o pensamento francês do século XX manifestou em variadas ocasiões quanto aos desdobramentos conceituais mais rigorosos da filosofia de Hegel, e isso especialmente quando entrava em consideração as relações que com ela teria mantido Marx, ficaria suspensa no ar a dúvida do que poderiam render os retornos ensaiados por Badiou e por Deleuze: afinal, o Marx a que retornam, seria ele qualquer coisa além de uma personagem literária ou mesmo fictícia, redimensionado então pelas virtudes de um pensamento que se acreditava capaz de transfigurar qualquer aspecto da realidade como se de puras entidades discursivas se tratasse? Dúvida que tende a crescer se nos recordamos de uma certa afinidade dos dois para com Louis Althusser, que, por algum tempo, foi mestre de Badiou em matéria de epistemologia, e precursor de Deleuze na absoluta recusa do hegelianismo e na renovada apreciação de Marx por intermédio dos arcanos do espinosismo: curiosamente, a leitura estruturalista aplicada ao pensador alemão respeitava muito pouco algumas recomendações filológicas básicas, devendo entrar em conflito com o texto de Marx em pontos decisivos. Com essa atitude que aparentava ser a de total desatenção à letra do legatário, como poderia alguém confiar que de semelhante interpretação de seu testamento não resultaria uma completa fraude? A primeira coisa que deve ser dita, então, é que nenhum deles, nem mesmo Althusser, pretendia conformar a sua empresa teórica a uma exegese fidedigna das escrituras de Marx, pretendendo, isso sim, retornar ao núcleo de suas ideias apenas para impelir esse pensamento para fora de seus limites. De outra maneira, pode-se dizer que eles se esforçavam por enxergar um Marx além de Marx, como se o próprio pensador alemão doravante se visse afetado do *clinamen* que permitia a ele retornar. Em segundo lugar, e talvez de modo ainda mais

² Convém lembrar que o jovem Marx considerava Lucrecio como “o único de todos os antigos que compreendeu a física epicurista” (MARX, 2018, p. 74), opinião com a qual Deleuze parece convir no mais alto grau em *Lógica do sentido*.

decisivo, faz-se imprescindível compreender que a necessidade de impelir Marx além de si mesmo decorre dos impasses para os quais o pensamento do alemão jamais alcançou encaminhar uma saída verdadeiramente satisfatória.

De princípio, vejamos que impasses são esses. A julgar pelo amplo empreendimento conceitual que se esboça desde o manuscrito de Kreuznach, intitulado muito oportunamente como *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, a tarefa difícilíssima com que se havia o jovem Marx era a de produzir uma crítica que fosse imanente, a um só tempo, à filosofia hegeliana e ao momento sócio-histórico que constituía o *subjectum* desta última. Impondo-se desse modo ao pensamento de Marx um caráter dual e sumamente contraditório, a sua caminhada intelectual, iniciada efetivamente com essa crítica, se desdobra em vários sentidos, de sorte que uma tentativa de reunificar todas as suas incursões teóricas sob uma mesma orientação faria suspeitar de uma incorrigível falta de prudência, nem que fosse pelo simples detalhe de reduzir assim drasticamente o escopo de suas ideias. Mas uma possível resposta à necessidade de se haver com essa crítica a ser realizada em dois níveis fica sugerida no posfácio à segunda edição de *O Capital*, quando Marx declara a sua filiação ao velho mestre, ao mesmo tempo em que revoluciona a legislação conceitual de sua filosofia: contrariando a leitura althusseriana de Marx, que fez escola entre os franceses ao advogar, por intermédio de um suposto “corte epistemológico”, um definitivo alheamento de suas ideias tardias a toda e qualquer influência hegeliana, a obra madura do pensador alemão seria precisamente o lugar em que os operadores lógicos da dialética herdados a Hegel revelariam a sua inescapável atualidade, uma vez que fossem colocados sobre os seus próprios pés, que agora estariam firmemente calcados sobre o chão da realidade material, e se destinassem, assim, a pensar a movimentação, não de uma entidade etérea como tinha de ser o *Weltgeist* [Espírito do Mundo], mas desse algo de muito mais prosaico que é o *Capital*, verdadeira “substância” semovente à qual seria atribuível a façanha de conformar uma história mundial.

O problema, contudo, é que essa solução, aceita por boa parte dos que entendem ser necessário levar adiante o programa de uma crítica da economia política, esvazia um dos possíveis sentidos para o pensamento crítico a que Marx deu um primeiro impulso: ao identificar a crítica da filosofia hegeliana com a crítica do momento sócio-histórico de que ela teria surgido, arrisca-se condicionar as potencialidades conceituais da primeira aos limites factuais do segundo. Ora, de acordo com o próprio Hegel, para quem a filosofia nada mais é que o seu próprio tempo expresso em termos ideais, a sociedade enquanto é realização espiritual acaba sendo mesmo um dos melhores candidatos ao posto

de verdadeiro *subjectum* do pensamento filosófico - do que se conclui que uma verdadeira crítica à filosofia de Hegel poderia pensar-se como sendo desde sempre uma crítica ao momento sócio-histórico de que ela surge. A dificuldade que se origina disso, entretanto, é a de que as aspirações racionais do pensamento filosófico hegeliano, que tocam à universalidade, se vejam enfim delimitadas pelo poder de expansão material do capitalismo, na qual estaria implicada necessariamente uma parcialidade que decorre da dominação e da exploração do trabalho humano em que se fundamenta o valor que se valoriza: em outras palavras, para identificar um lado da crítica ao outro e fundamentar o seu projeto teórico num só e mesmo sítio conceitual, Marx deveria pressupor o capitalismo como a única origem possível de qualquer coisa a ser pensada enquanto universalidade. Mais uma vez, a filosofia hegeliana poderia ser imaginada vir em socorro dessa forma de recuperar o legado crítico de Marx, posto que o capitalismo talvez pudesse afigurar-se como uma contingência que só retroativamente adquire o seu caráter de necessidade: esse momento sócio-histórico, através das inescapáveis contradições que revela atuarem em seu âmago, seria pensado então como um lugar insuspeito em que opera uma força análoga ao do trabalho do negativo, do qual poderia resultar enfim uma superação positiva, ou uma *Aufhebung*, a levar então a sociedade humana a uma situação em que as limitações racionais que caracterizam o supracitado momento histórico deixariam de existir. Todavia, se a abordagem materialista de Marx nasce em solidariedade à denúncia das limitações filosóficas de Hegel, identificar as suas potencialidades especulativas com a realidade material donde ela se origina conduz obrigatoriamente a um impasse: se a filosofia hegeliana limita-se a refletir uma tal realidade, como ela pode apontar para-além desta última, especialmente se, no plano do direito e da política, ela nada mais faz que reproduzir a sua falsidade, já que toma por universal o que não ultrapassa uma condição postiça, equivalente à de uma mascarada? Nesse contexto, não havendo mais dialética no pensamento de Marx que aquela votada a descrever o movimento de produção, reprodução e circulação do Capital, restaria tão somente a perspectiva de uma falsa universalidade. Disso se segue que o suplemento a ser obtido pela noção da luta de classes é essencial para manter qualquer horizonte racional no projeto crítico marxista: contra a ideia de que o Estado moderno corresponderia à efetivação racional da liberdade em-si e para-si, ele sustenta que haveria dialética lá onde Hegel julgava reconhecer tão somente uma movimentação irracional e estéril, a saber, nas lutas populares que nos séculos XVIII e XIX insinuam cada vez mais uma dimensão propriamente revolucionária. De outra maneira, ao aceitar que a dialética

de Marx resolve-se por completo no programa de uma crítica da economia política, infere-se corretamente que a única verdade possível a que ela poderia aspirar seria encontrável fora do capitalismo; porém, o critério de sua efetivação racional ficaria afetado de uma pobreza conceitual insuperável, dado que nem as sociedades não-capitalistas sejam identificáveis de pronto com uma razão universal, e nem a razão universal entrevista na circunstância engendrada pelo sistema capitalista seja alcançável por algum movimento a ele inerente.

A astúcia de Marx, que talvez o igualasse a Odisseu quanto à justeza de ser chamado de *polymechanos* [“o de muitos artificios”], logra arranjar uma solução diante desse impasse: como ele e Engels terão feito em *A ideologia alemã* e no *Manifesto do partido comunista*, seria possível identificar a História da humanidade à luta de classes como o lugar de perpétua contradição entre as forças produtivas e as relações sociais de produção. Nessa solução, como deve ser óbvio, acusa-se uma ascendência hegeliana, tanto por se deixar pensar através do expediente conceitual de uma totalidade, quanto por reinstalar a contradição como o verdadeiro motor da História. Ela nem por isso se torna menos problemática de um ponto de vista dialético, tendo em consideração que uma tal solução aprofunda a tendência de englobar o potencial revolucionário da luta de classes pelo excepcional desenvolvimento das forças produtivas que o capitalismo dá a conhecer: é assim que assoma uma confiança histórica quase injustificável nas ideias de Marx, chegando mesmo a beirar um ingênuo messianismo, a saber, quando o capitalismo é dito engendrar o seu próprio coveiro³, dando a entender, pois, que a sua ruína histórica era não só inevitável, como necessariamente acompanhada de uma passagem a um estágio superior da organização coletiva dos homens que, ele sim, mereceria qualificar-se como histórico (tudo o que o precedesse qualificando-se, por conseguinte, como pré-histórico). De maneira nada menos que arbitrária, validava-se uma expectativa racional que o sistema capitalista não respaldaria de todo, e a arbitrariedade desse raciocínio se faria tanto mais evidente na exata medida em que a História enquanto luta de classes só se pensa em seu caráter historicizante e propriamente dialético - isto é, quando se mostra capaz de realizar uma efetivação histórica de uma expectativa racional com validade

³ O problema aqui não é tanto o de pensar que o capitalismo engendra o seu próprio coveiro, mas de saber quem é esse coveiro e como vem a desempenhar um tal papel: se temos em consideração a história do século XX, em vez do proletariado, o coveiro poderia muito bem ser a bomba atômica. Não é por acaso que Günther Anders dizia que a era atômica coloca em questão toda a filosofia da história hegeliana, porque o processo de negação que tem lugar então resulta numa espécie de negação definitiva da própria História que conduziu ao dito processo. Cf. ANDERS, 2007.

absoluta - ao apontar para fora da totalidade em que as sociedades humanas pareciam encerrar-se fatalmente. Desse modo, fica assinalado um outro impasse, certamente relacionado ao primeiro, a que Marx também nunca providenciou uma solução clara o bastante: a fim de elaborar uma crítica que fosse de fato imanente a Hegel, não seria preciso levar mais longe a dialética pensada pelo antigo mestre, e isso não só no sentido de depará-la atuante em regiões para ele insuspeitas, mas no de que a sua aptidão simultaneamente conceitual e materialista se tornasse então pensável em outros termos que não os de uma fenomenologia do espírito ou mesmo de uma ciência da lógica?

Por mais disparatada que seja a leitura de *O Capital* empreendida por Althusser, é a esse problema fundamental que ela se endereça muito legitimamente. E o seu viés epistemológico nada tem de absurdo, afinal, ele responde à busca do próprio Marx de aproximar-se do pensamento científico em ascendência no século XIX. Na verdade, apontando para-além das formulações “positivistas” em matéria de teoria do conhecimento com as quais Marx aparentava contentar-se vez ou outra, ao emparelhar o pensador alemão à epistemologia histórica francesa, Althusser tencionava reconhecer às ciências modernas uma dignidade especulativa que estava em condições de rivalizar com a *Wissenschaft* dos idealistas alemães e, desse modo, ele ficava mais perto de explicar como a efetividade do marxismo poderia enraizar-se num solo totalmente estranho àquele que haviam tradicionalmente revirado os exegetas: para ele, o porte conceitual do pensamento de Marx seria a de uma verdadeira ciência que, enquanto tal, em conformidade com o que ensinava a epistemologia francesa, não se restringe a um plano meramente teórico, mas constitui uma efetiva prática de transformação do mundo.⁴ A hipótese epistemológica aventada por Althusser, ansiando emprestar corpo à rigorosa elaboração de uma ciência e de uma filosofia completamente novas que pudessem respaldar a adjetivação até então inconsistente de uma pretensa “dialética marxista”, não será aceita nem por Badiou e nem por Deleuze; no entanto, ela deverá abrir um caminho para pensar um Marx além de Hegel, seja porque faz vislumbrar uma dialética que não se resolve inteiramente nos limites conceituais esboçados pelo grande filósofo alemão, seja porque autoriza pensar um outro parentesco do qual derivaria uma nova descendência materialista. Em ambos os casos, talvez para escândalo do marxismo ortodoxo, a recusa

⁴ A seguir, por exemplo, o Bachelard de *La philosophie du non [A filosofia do não]*, que diz, logo no início do mencionado livro: “Para o racionalismo aplicado, a aplicação não é um defeito, um compromisso. Ele quer se aplicar. Se ele se aplica mal, ele se modifica. Ele não renega por isso os seus princípios, ele os dialetiza” (BACHELARD, 2002, p. 7).

de pensar o materialismo histórico como uma verdadeira ciência é consequente com o estruturalismo e com a redimensão antropológica que este realiza: a partir desse outro aporte teórico realizado pelos franceses no século XX, a História jamais poderia voltar a ser uma totalidade dinâmica movida essencialmente pela contradição entre as forças produtivas e as relações sociais de produção, pois existem conformações estruturais das sociedades humanas que ou pressupõem ou que impõem certas derivas históricas as quais, em sua inteligibilidade, permaneceriam alienígenas para essa razão única. Muito embora Althusser não reivindicasse um lugar teórico privilegiado para essa noção em particular (qual seja, a de uma História apreciável enquanto luta de classes), ele era obrigado a encontrar na ideia de totalidade um limite para as suas expectativas conceituais: se ele entendia que a descoberta científica de Marx só ocorreu em sua obra madura, sobretudo com a concepção de *O Capital*, o que justificaria que o conhecimento do capitalismo desse origem à única e verdadeira ciência da história até então conhecida se não a assunção de que esse momento histórico excepcional tornaria inteligíveis todas as demais formas de organização social humana? A mais e mais, a dificuldade com que ele tem de se haver é a seguinte: se ele acreditava restabelecer para as ideias de Marx o direito à universalidade ao equipará-lo com um verdadeiro cientista, o que lhe permitiria de fato tomar do materialismo histórico como se se tratasse inequivocamente de uma ciência? Ou, de outra maneira: a afirmação do materialismo histórico como uma ciência iria mais longe do que uma minguada pressuposição que estivesse desse modo destituída da capacidade efetiva de pôr-se como tal?

Como é de se imaginar, a autêntica “dialética marxista” divisada por Althusser acabou se revelando uma concepção natimorta. Mas, como antecipado há pouco, ele deixava abertas outras possibilidades àqueles filósofos dispostos a reencontrar em Marx o impulso de um novo pensamento: a Badiou, que não rejeita Hegel por completo, ele dará uma contribuição decisiva para que se tornasse discernível a questão de saber como o marxismo ainda poderia aspirar a uma universalidade que, ao mesmo tempo em que respeita a dignidade conceitual das ciências modernas, não se conforma a ser uma delas; a Deleuze, totalmente avesso à tradição dialética e às pretensões universalistas de Hegel e cia., ele indica que o fino exame do sistema capitalista realizado por Marx faz conceber uma nova maneira de pensar as relações entre o homem e a natureza, maneira essa que, sendo afeita à compreensão espinosana de que o desejo é a essência do homem, traria

consigo uma nova visada imanente de um desejo não-humano⁵. De um lado, uma nova maneira de dialetizar o materialismo; de outro, a tentativa de revitalizar um materialismo que, a despeito da dialética e mesmo em insurgência contra ela, havia sido esboçado por Marx em seus escritos de juventude e, sobretudo, em suas investigações maduras sobre o capitalismo. Por mais que sejam conflitantes ou excludentes, trata-se de dois projetos filosóficos que se mostram à altura de uma mesma tarefa, qual seja, a de remover o obstáculo que uma pretensa consideração dialética da natureza tinha de representar para os herdeiros de Marx realmente preocupados com a validade conceitual de suas ideias. Estimando que o mais recomendável seria remeter o problema a suas origens teóricas, retornaríamos à filosofia da natureza de Hegel como o verdadeiro alvo, seja porque a ela se conforma a tradição que o sucede ao permitir que restassem intocadas as suas prerrogativas, seja porque a sua legatária não soube criticar uma tal filosofia de maneira proveitosa e consequente (como foi notoriamente o caso de Engels): sendo de todas as partes do *corpus* hegeliano a que mais facilmente identifica-se como o seu calcanhar de Aquiles, essa filosofia da natureza expõe abertamente a vulnerabilidade de um idealismo que, de modo bastante oportuno, poderia ser instado a confrontar-se com os mais recentes avanços das ciências modernas, em particular no que diz respeito a certas noções que o filósofo alemão mantinha em alta conta, como a de uma vida a ser apreciada enquanto organismo e, a ela relacionada, a assunção de que uma totalidade orgânica fosse a mais elevada realização espiritual de que a Natureza seria capaz. Se bem que as suas posições em relação a Hegel e à dialética sejam essencialmente distintas, ambos, Badiou e Deleuze, abjuram desse ancoramento racional na totalidade, num caso porque ela obstará à apreciação do advento de uma verdade em sua implicação efetiva tanto do pensamento como da universalidade que lhe seria correlata, no outro, porque a intempestiva noção de vida se percebe irremediavelmente empobrecida pela silhueta humana que estaria pressuposta à sua configuração. De todo modo, a recriação do atomismo por cada um dos filósofos pós-estruturalistas abordados neste texto explicita sob uma luz particularmente favorável a sua rejeição das totalidades hegelianas onde o marxismo insistia em se encerrar, o que tentaremos expor a seguir, ainda que o façamos muito esquematicamente.

⁵ Nesse complexo quadro teórico de renovação do materialismo, é interessante atentar para o detalhe de que ao *Deus sive Natura* de Espinosa sucedam as equações, declaradamente inspiradas em Marx, que estabelecem que Natureza = Indústria e Natureza = História. Cf. DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 41.

O clinamen de Deleuze

Subvertendo as aparências, muito embora já em seu início *O Anti-Édipo* afirme “sem [recurso a] metáforas”⁶ que há tão somente máquinas, a sua diretriz teórica não corresponde de maneira alguma a uma busca pela explicação fundamental do Universo a dar-se através da postulação de um mecanicismo generalizado, consistindo, antes, num esforço de dissolver a oposição rígida entre organismo e máquina que por tempo tão longo teria toldado os horizontes do pensamento filosófico.⁷ Nesse contexto, como seria de se esperar, a expressão “sem metáforas” reenvia a uma abordagem empirista do problema. Mas é imprescindível observar que essa abordagem não se qualifica como “positivista”, já que o empirismo de Deleuze, votado a pensar um corpo sem órgãos que, como tal, seria destituído de imagem⁸, exige do filósofo instalar a sua investigação em pleno Real⁹. O que significa que o aparente “objetivismo” que orienta essa doutrina filosófica a ocupar-se muito detidamente das afecções da percepção é indissociável de uma certa dimensão “subjativa” - ou seja, ele é indissociável daquilo que passa como o verdadeiro “outro” do objeto.¹⁰ No entanto, e aqui reside o essencial, Deleuze e Guattari não seguem Lacan na crença de que o Real necessita dos registros do Imaginário e do Simbólico para ser pensado¹¹, uma tal instância devendo, pois, assumir uma feição propriamente ontológica

⁶ Cf. *Ibidem*, p. 11.

⁷ Desse modo, contrapondo-se ao privilégio que o vitalismo teria reservado à ideia de organismo, Deleuze e Guattari explicitam o seu posicionamento teórico: “Tal como o vitalismo, o mecanicismo nunca apreendeu a natureza das máquinas desejantes, nem a dupla necessidade de introduzir tanto a produção no desejo quanto o desejo na mecânica” (*Ibidem*, p. 64)

⁸ Cf. *Ibidem*, p. 20.

⁹ É o que se diz muito diretamente numa passagem a que, não por acaso, vem se juntar uma nota de rodapé sobre a concepção de desejo em Lacan: “O ser objetivo do desejo é o Real em si mesmo” (*Ibidem*, 2010, p. 43).

¹⁰ Daí o caráter transcendental do empirismo de Deleuze. Mas, em seu caso, ao contrário do que ocorre em Kant, que se propunha a pensar o transcendental como o lugar da constituição de toda experiência possível, trata-se de pensar a deriva em que cada experiência conduz a uma destituição de si mesma. Cf. SAFATLE, 2020, p. 236.

¹¹ Quando mencionam os três conceitos que constituiriam a fórmula trinitária da esquizofrenia, Deleuze e Guattari fazem notar que essa fórmula reportava o esquizofrênico à “imagem do corpo”, dita pelos dois o “último avatar da alma, em que se confundem as exigências do espiritualismo e do positivismo” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 39). Assinale-se que essa consideração encontra-se no item que sucede à explanação sobre o “Eu sinto” mais profundo que seria subjacente às alucinações e aos delírios do esquizofrênico: as intensidades qualitativas trazidas à cena por esse “Eu sinto” possibilitam discernir um domínio produtivo de todo estranho à figura psicológica do Eu. Quanto ao simbólico, na medida em que a enunciação de um Eu também apareça como supérflua na psiquiatria requerida pela esquizofrenia, é bastante perceptível um mesmo propósito de desalojar as suas investidas, a começar pela investida do signifiante, como se pode constatar na seguinte passagem: “Se há uma escrita aí [isto é, no domínio da produção desejante], é uma escrita no próprio Real, estranhamente plurívoca, nunca bi-univocizada, linearizada, uma escrita transcurva e nunca discursiva: é todo o domínio da ‘inorganização real’ das sínteses passivas, no qual em vão buscaríamos algo que se pudesse chamar o Significante, e que não para de compor e de decompor as cadeias em signos que não têm vocação alguma para serem significantes”

ao situar-se em referência à efetividade dos corpos. E, quanto a esse aspecto, é preciso insistir que investir os corpos de efetividade não significa reduzir todo pensamento ao mecanismo físico que os suporta, posto que, em vez disso, a questão seria a de reconhecer-lhes uma força imanente que impulsiona o próprio pensamento para além de si mesmo, na ilimitação de um devir conceitual que os corpos atestam uma vez que sejam capazes de uma infinidade de encontros e desencontros sobre os quais o sentido desliza sempre de modo imprevisto para qualquer anseio da Razão de instaurar a seu respeito uma proporção certa e imutável. Apesar de a Razão para Hegel não definir-se como uma proporção constante, visto que admita em seu próprio âmago a contradição e o movimento, é notável que em sua doutrina a Natureza só se torne passível de consideração filosófica na medida em que apresenta uma proporcionalidade qualquer com os desenvolvimentos característicos das movimentações racionais do Espírito¹² (que, como tais, seriam oriundas de contradições específicas): daí a sistematização mais do que duvidosa a que ele procede em sua aventura enciclopédica, que não se intimida em arriscar uma previsão sobre quantos planetas haveria no sistema solar ou sobre o número de classes de plantas num dado bioma. Por outra, isso quer dizer que, mesmo que se mostrem verdadeiras uma série de convergências entre Deleuze e Hegel que a princípio apareceriam como insuspeitas, a doutrina do filósofo alemão ainda localiza-se em pátria estrangeira ao torrão de terra reivindicado pelo francês, já que, aos olhos deste, em nome justamente de um Conceito e de um Devir absolutos, ela impediria uma abordagem realmente fecunda do conceito e do devir singulares a que a natureza concede lugar. Eis um dos motivos para que, pelo menos desde *Nietzsche e a filosofia*, denuncie-se o

(Ibidem, p. 59). Nesse quadro teórico, ao invés de os signos serem indiferentes ao seu suporte, é o suporte que é indiferente aos signos, porque ele é o corpo sem órgãos. Cf. Ibidem, p. 58. Diga-se, por fim, que destitui-se as duas instâncias, imaginário e simbólico, porque elas serviriam de apoio para a teoria “dialética e niilista” do desejo como falta, tal como explicado no item I. 4. 2 “Concepção idealista do desejo como falta (o fantasma)”.

¹² A nossa compreensão das limitações da filosofia da natureza hegeliana deve muito à tese, ainda em elaboração, de Gabriel Bichir - sendo necessário advertir, no entanto, que eventuais abusos interpretativos são de inteira responsabilidade do autor do presente artigo. Para esclarecer o nosso posicionamento, diremos que é seguro assumir que a defasagem “científica” das elucubrações de Hegel sobre a Natureza não deve ser vista como uma inequívoca prova de sua falsidade conceitual. Mas, como apontado por Bichir, ela indica uma defasagem da filosofia hegeliana em relação a si mesma, a Natureza correspondendo aí a um espaço de movimentações dialéticas truncadas que seriam evocativas do Conceito apenas de um modo exterior, o qual, apesar de comportar a argumentação de que isso seria adequado à Natureza porque ela própria é concebida por Hegel como um domínio em que o Espírito permanece exterior a si mesmo, não deixa de suscitar a impressão de que é o poder de negar-se determinadamente do Conceito que encontra na Natureza um limite exterior, imposto a ele de fora sem verdadeiras mediações. Assim, o nosso entendimento - e a nossa extrapolação em relação à tese de Bichir - é o de que a Natureza denuncia uma falha no próprio arranjo conceitual desse empreendimento sistemático, indicando, mais além, que os operadores lógicos de que se vale Hegel, dentre os quais se destaca o da totalidade, não são sequer os melhores para dar conta das exigências dialéticas e especulativas com que o filósofo alemão confrontou a modernidade.

ressentimento em que se baseia a dialética, ela o verdadeiro inimigo a ser combatido por uma “filosofia do futuro”: o seu grande móvel conceitual, que é a contradição, não poderia funcionar senão à condição de hierarquizar o pensamento em conformidade com as expectativas humanas surgidas e necessariamente frustradas em face dos imprevistos acontecimentos que tomam parte na *physis*, obstando desse modo à percepção da infinita diferença que atravessa os corpos.

Não deixando de ser verdade que Marx nunca esteve engajado em semelhante guerra contra a dialética, a afinidade é de todo modo notável, por exemplo, quando ele critica Hegel por nunca dar a lógica da coisa, mas sempre e tão somente a coisa da lógica¹³; ou como quando esclarece (em trecho citado por Deleuze e Guattari) que não há falta, mas apenas a paixão como “ser objeto natural e sensível”¹⁴, indicando assim que as volições humanas, ao serem examinadas em sua realidade material, permitem descortinar a noção filosófica de falta como nada mais que uma abstração (e abstração, precisamente, a incidir sobre um determinado processo real de produção). Poder-se-ia argumentar, objetando contra a legitimidade desse controverso deslizamento em direção a Marx, que ao enxergar na análise que este último realizou do capitalismo uma nova maneira de conceber as relações entre homem e natureza, Deleuze e Guattari teriam promovido uma naturalização das relações sociais capitalistas - o seu ponto de vista “maquínico” não sendo outra coisa senão a consequência mais sintomática da reificação em que necessariamente tinha de incorrer a sua abordagem. O detalhe, porém, é que essa abordagem não prescreve exatamente uma investigação naturalizante do capitalismo e da esquizofrenia, e sim uma investigação que esquizofreniza a natureza e o homem ao se ocupar da produção através da qual a sociabilidade capitalista se engendra. Em verdade, ao contrário do que talvez esperem alguns, a esquizofrenia é que tem de aparecer aí como o limite superior do capitalismo: “O esquizofrênico”, explicam Deleuze e Guattari, “situa-se no limite do capitalismo”, ele “é a tendência desenvolvida deste, o sobreproduto, o proletário e o anjo exterminador”.¹⁵ Ao mesmo tempo em que se reconhece o caráter desejante do capitalismo, que opera desterritorializações e descodificações nas quais se verifica uma deriva imprevista que tende a levar toda e qualquer sociedade a ele subordinada a uma desidentificação consigo mesma, essa forma de sociabilidade também é entendida operar por sucessivas reterritorializações e recodificações, assentando logo

¹³ Cf. MARX, 2005, p. 36.

¹⁴ Cf. DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 44.

¹⁵ *Ibidem*, p. 54.

em seguida tudo o que revoluciona, contrariando de novo e de novo a própria tendência para a qual se dirige incessantemente:

O capitalismo instaura ou restaura todos os tipos de territorialidades residuais e factícias, imaginárias ou simbólicas, sobre as quais ele tenta, bem ou mal, recodificar, reter as pessoas derivadas das quantidades abstratas. Tudo repassa ou regressa, os Estados, as pátrias, as famílias. É isto que faz do capitalismo, na sua ideologia, “a pintura mesclada de tudo aquilo em que se acreditou”. O real não é impossível, ele é cada vez mais artificial.¹⁶

Por essa perspectiva, o capitalismo seria realmente dotado da virtude excepcional de fazer rever conceitualmente todas as demais formações sociais, não porque autorize a elaboração de uma autêntica ciência da história, como acalentado por Althusser, mas graças à sua maneira inédita de (re)produzir e consumir a matéria histórica das sociedades que ele passa a integrar em seu circuito global, matéria cuja espessura seria dada pelas territorialidades e pelos códigos que ele revoluciona impiedosamente: porque subordina cada uma delas a uma axiomática que só encontra termo para o seu movimento sem termo na modalidade de identificação proporcionada pela propriedade privada, ele relega essas territorialidades e esses códigos à existência de uma crença morta-viva¹⁷, e isso na proporção mesma em que faça difundir por toda parte um cinismo que adquire mais e mais poder desde a generalizada dessacralização de toda cerimônia, de todo rito e de toda linguagem.

As maneiras de o capitalismo e de o esquizofrênico produzirem, consumirem e fazerem restar a História seriam em larga medida coincidentes, exceto pelo detalhe de que, ao contrariar a sua tendência desejanante, o primeiro se coloca em defasagem em relação ao segundo, assumindo desse modo uma dimensão patológica devido ao movimento de satisfação indefinidamente diferida em que se perpetua, tal como se uma falta realmente existisse e organizasse um tal processo.¹⁸ De sorte que o projeto conceitual de Deleuze e Guattari não se resume a uma inusitada renovação da psiquiatria por intermédio do materialismo de Marx, desdobrando-se igualmente na renovação filosófica das expectativas de emancipação humana nutridas pelo pensador alemão: tudo gira em torno de retomar a questão da liberdade, questão que a trajetória intelectual de Deleuze revelou ser crucial tanto para os estoicos como para os epicuristas, tanto para Espinosa como para Nietzsche. Distante de exortar a uma resignação em face das enormes

¹⁶ Ibidem, p. 53.

¹⁷ Ibidem, 2010, p. 414.

¹⁸ Ibidem, pp. 44 - 45.

violências impostas pelo sistema produtor de mercadorias, busca-se pensar uma ética outra que seja consequente com a necessidade a reger a inflexível série causal em que se encadeiam os corpos: podem desenhar-se então linhas de fuga que irrompem em meio a essa série, como tantas outras derivas que nunca se encerram em uma totalidade, a conduzir mais longe, não pelo comprimento de seu trajeto, mas pelas intensidades que fazem viver. E, um tanto curiosamente, é ocupando-se da genética, essa disciplina que se poderia crer a mais determinista de todos os ramos da ciência dos quais se depreendem graves consequências antropológicas, que os autores de *O Anti-Édipo* talvez tenham conseguido render a melhor imagem conceitual daquilo que designam, por oposição aos grandes “conjuntos molares”, como “micromultiplicidades moleculares”¹⁹ - os dois sendo chamados, respectivamente, de “grupo sujeitado” e de “grupo sujeito”²⁰. Com efeito, indo tão longe a ponto de falar numa bioquímica da esquizofrenia²¹, ou declarando ainda que a própria biologia molecular (e a microfísica) seria(m) esquizofrênica(s)²², eles recorrem dentre outras às ideias de Jacques Monod²³, ganhador do prêmio Nobel em 1965 por seu trabalho sobre o controle genético da síntese de enzimas, mobilizado especialmente na ocasião em razão da “natureza qualquer variável dos sinais químicos”, da “indiferença ao substrato”, e do “caráter indireto das interações” que distinguem uma determinada região da biologia molecular²⁴: teria se tornado pensável então uma certa “gratuidade” que “permite que uma interação se estabeleça entre corpos desprovidos de afinidade química”²⁵ a efetuar assim declinações nas quais elementos parciais (no sentido de providos de uma intensidade singular) entram em “síntese ou interações indiretas”²⁶, a serem compreendidas como “puras multiplicidades positivas” porque suspendem as exclusões e as negações nesse local em que “as conexões são transversais, as disjunções inclusas, as conjunções plurívocas”²⁷, ou seja, local em que toda representação natural se desfaz pelo excesso irrepresentável que atravessa os processos naturais em sua afirmação mesma.

¹⁹ Ibidem, p. 383.

²⁰ Ibidem, p. 370.

²¹ Ibidem, p. 117.

²² Ibidem, pp. 381 - 382.

²³ Para uma compreensão geral de como Deleuze e Guattari se apropriam do trabalho de Jacques Monod, bem como do de um outro bioquímico colaborador deste último, que seria François Jacob, Cf. MARKS, 2006.

²⁴ DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 380.

²⁵ Ibidem, p. 380.

²⁶ Ibidem, p. 407.

²⁷ Ibidem, p. 408.

Sob essa luz, compreende-se que, a despeito dos acréscimos teóricos aparentemente discrepantes, *O Anti-Édipo* providencia uma continuação quase que imediata para o apêndice de *Lógica do sentido* que se intitula “Lucrécio e o simulacro”: revisitando o atomismo de Lucrécio e dos epicuristas, Deleuze havia dado a ver que para eles “(...) a Natureza é bem uma soma, mas não um todo”²⁸, e isso porque “O Ser, o Um e o Todo são sempre artificiais”²⁹, os três não passando de expedientes abstratos que, ao manter-se alheios aos infinitos entrelaçamentos do pleno e do vazio de que se mostra capaz a inumerável pluralidade dos corpos, não conseguem nunca habilitar-se a exercer um efetivo pensamento natural. Defronte a essa soma infinita impossível de ser totalizada a que corresponderia a Natureza, eles teriam discriminado um elemento estrutural apreensível tão somente para o pensamento, a saber, o átomo³⁰: nessa região que se encontra abaixo do limiar dos sentidos, estariam em contínuo movimento infinitos átomos combináveis de infinitas formas - muito embora seja finita cada uma dessas combinações, e finitos sejam também os tamanhos, as figuras e os pedaços dos próprios átomos e de suas combinações.³¹ Em consequência, a despeito de serem finitos os tamanhos, as figuras e os pedaços dos átomos e de suas combinações - finitude que aparenta possibilitar apenas uma combinatória empobrecida donde resultaria sempre um número limitado de produções naturais -, as infinitas combinações seguem como uma decorrência do *clinamen*, isto é, das declinações que se manifestam nos átomos à medida em que a sua queda conjunta no vazio ocasiona não só novos encontros, mas encontros atravessados de uma infinita diferença. Assim, torna-se imprescindível atentar para o detalhe de que, contrariando uma ideia que comumente se faz dele, o *clinamen* não seria um movimento segundo, um desvio vindo do nada que recai sobre um átomo num momento qualquer a infletir a sua trajetória como se ele fosse afetado por uma força exterior à Natureza: “O *clinamen* ou declinação nada tem a ver com um movimento oblíquo que viria por acaso modificar uma queda vertical. Ele é presente todo o tempo”.³² Para Lucrécio e para os epicuristas, o *clinamen* vincula-se a uma irreduzível singularidade, sendo a “determinação original da direção do movimento do átomo”³³ a que necessariamente sucede o choque entre cada um deles, os quais, movendo-se a uma mesma velocidade no vazio, são

²⁸ DELEUZE, 1969, p. 308.

²⁹ Ibidem, p. 309.

³⁰ Cf. Ibidem, p. 310.

³¹ Cf. Ibidem, p. 315.

³² Ibidem, p. 311.

³³ Ibidem, p. 311.

orientados a deslocar-se em direções e sentidos diversos, produzindo desse modo uma infinidade de encontros e desencontros. Por outra, o *clinamen* pode ser dito “a determinação do encontro entre as séries causais, cada série causal sendo constituída pelo movimento de um átomo e conservando no encontro sua plena independência”³⁴: num domínio microfísico, em que foge continuamente até mesmo a uma clara fixação pelo pensamento³⁵, o *clinamen* acusa uma superabundância que, ainda que permita uma unificação da série das causas, transborda-a numa série disjunta de efeitos imprevistos.³⁶ E a filosofia natural de Lucrecio e dos epicuristas, contrapondo-se em princípio ao mito e à teologia, atribui à física e à ética os papéis de pensar e agir em função desse *clinamen* como se nele repontasse a trama do que é verdadeiramente infinito³⁷, em tentativa de combater a perversão que dela fazem os homens religiosos ao conceber falsos infinitos³⁸ com o fim de submeter o pensamento à impotência e à tristeza. A que se acrescenta a resposta decisiva de Deleuze a uma pergunta crucial:

A quem perguntar “a que serve a filosofia?”, é preciso responder: quem aí teria outro interesse senão o de traçar a imagem de um homem livre, de denunciar todas as forças que têm necessidade do mito e do tormento da alma para assegurar a sua potência?³⁹

O *clinamen* de Badiou

Seria perfeitamente aceitável estimar que o atomismo de Badiou segue o de Deleuze não apenas cronologicamente, mas no próprio movimento conceitual que faz desviar em direção a Lacan e, mais além, em direção a Marx: é como se o segundo houvesse estabelecido os termos de uma contenda a que o primeiro responde de maneira um tanto singular, fazendo a disputa evoluir até um ponto em que o jogo aparenta virar-se contra aquele que deu início à partida. Em realidade, *Théorie du sujet* dá prosseguimento às críticas⁴⁰ que o filósofo havia feito a *O Anti-Édipo* em mais de uma ocasião, como nos livros *Théorie de la contradiction* [Teoria da contradição] e *De l'idéologie* [Da

³⁴ Ibidem, p. 312.

³⁵ Cf. Ibidem, p. 311.

³⁶ Cf. Ibidem, p. 312.

³⁷ Cf. Ibidem, p. 315.

³⁸ Seguindo o texto de Lucrecio, fala-se especificamente de duas configurações falsas do infinito: a de uma capacidade ilimitada de prazer corporal e a de uma duração ilimitada da alma, duas ilusões que os religiosos, ao atormentar a alma dos homens prometendo-lhes um regozijo ou uma punição eternas, sabem explorar em favor de seus sectarismos. Cf. Ibidem, pp. 315 - 316.

³⁹ Ibidem, p. 322.

⁴⁰ O conteúdo e a pertinência dessas críticas deverão ser abordados em outro texto.

ideologia] e nos textos “Le flux et le parti (dans les marges de *l’Anti-OEdipe*)” [“O fluxo e o partido (nas margens de *O Anti-Édipo*)”] e “Le fascisme de la pomme de terre” [“O fascismo da batata”]: ao mesmo tempo em que pavimenta uma crítica a Hegel através do atomismo de Demócrito, Badiou opõe-se ao anti-hegelianismo de Deleuze. Para entender esse posicionamento ambivalente, é preciso ter em conta a redescoberta do filósofo alemão na década de 70 por Badiou, que, externando o seu desacordo com a diretiva que seria comum a Althusser e a Sartre de restringir-se à *Fenomenologia do espírito* como parâmetro suficiente tanto de uma crítica como de uma adesão à dialética hegeliana⁴¹, defendia a existência de um Hegel autenticamente materialista - diga-se de passagem, Hegel em nada coincidente com o filósofo das classificações sistemáticas aplicadas à Natureza em comparação com as quais até mesmo as de Auguste Comte passariam como um “milagre de precisão materialista”.⁴² E, justamente, a primeira parte de *Théorie du sujet* consiste num breve comentário a determinados trechos da grande obra materialista de Hegel que seria a *Ciência da lógica*. Não escapando à mencionada ambivalência, no entanto, a extensão reduzida do comentário é já um bom indício de que nem tudo se conserva a essa exuberante moldura conceitual que Hegel caprichosamente teria aproveitado para enquadrar a cavalgada dos tempos modernos: rejeitando o idealismo de seu zelo sistemático, o filósofo alemão é dividido em outra vertente, qual seja, a de um efetivo pensamento da cisão, impossível de ser reabsorvida sem falsear-se pelas totalidades em que se compraz o grande biógrafo do Espírito do mundo. E é por intermédio da cisão que se compreende que o pivô das críticas de Badiou a Hegel e a Deleuze é um único e o mesmo, ainda que elas devam incidir sobre esses dois nomes de modos distintos: é a partir da posição avançada e móvel da política revolucionária, onde a cisão e a divisão afirmam a sua aptidão materialista e dialética na luta de classes, que discrimina-se o idealismo a que cada um se limita. Assim como é dessa mesma perspectiva que Badiou estabelece uma nova relação com Marx e com Hegel em contraposição a Deleuze, o que se pode constatar sem grandes dificuldades lendo a seguinte passagem: “Em verdade, deve-se retomar tudo do zero e ver enfim, filosoficamente, que Marx não é nem o Outro de Hegel, nem o seu Mesmo. Marx é o *divisor* de Hegel”.⁴³ Ou seja, Marx seria aquele que volta contra Hegel não apenas a sua dialética, mas também o seu materialismo, e que só conseguiria fazer cada uma dessas

⁴¹ Cf. BADIOU, BELASSEN & MOSSOT, (1977)/2012, p. 209.

⁴² BADIOU, 1982, p. 67.

⁴³ BADIOU, BELASSEN & MOSSOT, (1977)/2012, p. 210.

coisas realmente ao fazer as duas de uma única vez: doravante, nem a dialética apresentará validade conceitual se ausentada do plano material, e nem o materialismo deverá impor a sua relevância ao pensamento racional se é desprovido de dialética.

De acordo com o que admite Badiou ele mesmo, a argumentação da primeira parte de *Théorie du sujet* parece subordinar toda a lógica hegeliana à prática revolucionária marxista, como se a pureza de uma fosse comprometida desde o começo pelo viés da outra.⁴⁴ Mas essa decisão filosófica é consequente, por mirar uma dialética em que a forma conceitual não se autonomiza por completo de seu conteúdo prático - ou melhor, o seu grande trunfo é o de mirar uma dialética que nunca se deixa pensar em sua pureza conceitual nos termos estritos de um discurso filosófico totalmente fechado em si.⁴⁵ Em outras palavras, o que se está contestando é a ideia geral que orientava a *Ciência da Lógica* a uma absoluta depuração filosófica das categorias dialéticas as mais elementares, onde, não por acaso, a Lógica subjetiva tinha de apresentar-se antes da objetividade.⁴⁶ Escovando a contrapelo esse grande monstro filosófico, Badiou propõe-se então a encontrar na *Lógica* algo de sumamente contrário ao movimento idealista da reconciliação: excetuando-se à indagação sobre um começo absoluto para a filosofia, ele não deverá pensar a contradição como o princípio de uma unidade que se efetiva em domínios tão distintos entre si como o seriam, digamos, o espaço tido enquanto determinação natural do ser-um-fora-do-outro e o Estado como uma concretização da liberdade em-si e para-si do espírito objetivo; em contraste com essa arquitetura geral em que se imbricam o Ser e o Nada, para Badiou, a contradição tem de pensar-se como anterioridade do Dois sobre o Um, uma vez que a sua existência em ato seja sempre a da cisão, isto é, na medida exata em que afirme um ser fora de lugar que a força de alguma coisa infinitamente singular opõe à totalidade de um determinado ordenamento estrutural. Em verdade, na ótica de Badiou, é assim que o marxismo acusa desde a sua origem a dupla limitação, tanto materialista quanto dialética, da filosofia de Hegel: foi questionando a doutrina hegeliana do Estado sob esse duplo aspecto que Marx pôde

⁴⁴ Cf. BADIOU, 1982, p. 33.

⁴⁵ O grande projeto ontológico de *L'être et l'événement*, apesar de seu caráter sistemático e de mirar um pensamento puro, não contradiz essa disposição: essencialmente distinto de um discurso filosófico que se perfaz quando totalmente ensimesmado (ainda que o ensimesmamento dê-se através de um processo de prévia exteriorização), toda a arquitetura conceitual da referida obra depende da assunção de que as matemáticas são ontologia e, ademais, depende também de desenvolvimentos conceituais estranhos à raciocinação filosófica, quais sejam, os desenvolvimentos históricos da teoria dos conjuntos. De outra maneira, pode-se dizer que, para Badiou, haveria uma qualidade prática em todo verdadeiro pensamento, incluído o matemático: no caso, a qualidade prática responde por aquilo que resiste a uma completa reabsorção no interior de uma totalidade qualquer da Razão.

⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 65.

atribuir o devido relevo ao proletariado como um elemento singular que, de modo contraditório, justamente por encontrar-se fora de lugar no ordenamento político moderno, poderia tornar efetiva, através de sua própria organização política, uma verdadeira universalidade. Mas, apesar de lançar o seu olhar além, Badiou preocupa-se em fazer ver que o próprio Hegel teria levado a cabo um desenvolvimento rigoroso da lógica da cisão: elevando ao estatuto de conceito o nascimento, a crucificação, a ressurreição e a ascensão de Cristo aos céus⁴⁷, o filósofo alemão teria pensado de modo geral o processo através do qual o infinito advém ao finito cindindo-o e historicizando-o. Contudo, de uma perspectiva marxista, a qual se apoia necessariamente sobre a infinita singularidade disso que atende pelo nome de proletariado, se o cristianismo mantém-se como o modelo da dialética, a emancipação política nunca poderia efetuar-se realmente: concordando em parte com Deleuze em sua crítica ao trabalho do negativo, se os opostos são reenviados um ao outro pela mediação de sua unidade contraditória, eles não podem dar lugar a algo de novo sem conjugar ao lado deste último um Mesmo que se conserva no quadro final do Todo *aufgehoben* - tal como Cristo não promete um Reino do Céus sem antes reservar a Deus o que é de Deus e a César o que é de César. Dessa forma, passa a ser imprescindível pensar um infinito que irrompe em meio ao ordenamento finito de um Todo sem com este relacionar-se: em vez de negar a evidência um tanto óbvia de que o proletariado existe dentro do ordenamento capitalista, o que isso quer dizer é que a prática afirmativa da política do primeiro, ainda que se oponha essencialmente ao segundo, não o pressupõe como uma condição lógica de seu desenvolvimento conceitual⁴⁸.

Uma vez que tenham sido constatadas as limitações materialistas e dialéticas da filosofia hegeliana, em resposta Badiou deverá ensaiar uma recriação do atomismo de Demócrito logo na sequência de *Théorie du sujet*: tematizando o que chama de “dialética estrutural”, cujos grandes representantes seriam Mallarmé e Lacan, ele pensa o caráter excepcional do *clinamen* num ordenamento conceitual em que o *clinamen* nunca esteve

⁴⁷ Cf. *Ibidem*, p. 33.

⁴⁸ Em outras palavras, uma tal prática política não se determina exclusivamente por ser não-capitalista. O que se coloca em questão, portanto, é o esquema hegeliano da *Aufhebung* e da negação determinada. Como se pode ver, existe aqui uma afinidade de Badiou com Deleuze, a traduzir-se, por exemplo, no elogio que o primeiro às vezes faz das famosas “sínteses disjuntivas” de que se vale o segundo. A razão para tanto é a de que, ao contrário de Hegel, Badiou não acredita que a negação seja um operador lógico que convenha às exigências conceituais da dialética: por mais determinada que seja, uma negação não alcança efetivar uma nova verdade, ou pelo menos não sem engendrar um composto monstruoso, como a da monarquia constitucional de que trata a *Filosofia do direito*, que nada mais é que uma espécie de aberrante compromisso a dar-se entre as exigências da Revolução Francesa e o mundo feudal que esta fez menção de negar e superar.

presente.⁴⁹ A escolha tem de afigurar-se bastante estranha, não só porque acrescenta às ideias de Demócrito uma ideia que este jamais nomeou como tal, mas sobretudo porque os dialéticos estruturais seriam ainda mais limitados do que o filósofo que era preciso superar na ocasião: à diferença de Hegel, que ainda se dispunha a pensar um movimento afirmativo da cisão, eles negam qualquer emergência para um tal movimento, restabelecendo em seu detrimento o espaço de posicionamento estrutural como horizonte último de todo pensamento. Entretanto, de acordo com Badiou, eles não o fariam sem reportar-se a algo de excepcional que permitiria a homogeneidade do próprio ordenamento estrutural: no caso de Demócrito, é o *clinamen* que possibilita que à heterogeneidade absoluta dos átomos ao vazio suceda a ligação dos átomos entre si em meio ao espaço franqueado pelo vazio. A seguir a exposição de Badiou - que caracteriza o *clinamen* exatamente da forma como Deleuze o rejeitava -, da simples (não-)relação entre os átomos e o vazio nunca poderia surgir um mundo em toda a sua diferença: o vazio até poderia ser pensado como a causa do movimento dos átomos, ao desalojá-los de seus postos impelindo-os, assim, a um deslocamento perpétuo; mas como não pode imprimir a cada átomo um movimento singular, pois a indiferença do vazio a cada um deles é sempre idêntica na exclusão que prescreve de seu contrário, o único deslocamento resultante dessa relação de absoluta heterogeneidade seria a de uma eterna chuva de átomos caindo paralelamente uns aos outros (queda que tende a confundir-se com a imobilidade). A partir dessa chuva, somente o advento do *clinamen* pode ocasionar o surgimento de um mundo onde têm lugar as mais diversas configurações estruturais dos átomos: “Um átomo é desviado, o mundo pode advir”.⁵⁰ Todavia, tendo acontecido, o *clinamen* não pode se conservar no ordenamento estrutural, pois ele conflita essencialmente com qualquer permanência de uma lei a reger uma situação mundana. Daí a sua existência paradoxal, como que a situá-lo numa indecisão quanto a ser e não-ser: o *clinamen* é subjacente a toda configuração estrutural de um mundo cujos elementos seriam os átomos, mas não se apresenta em nenhuma delas.⁵¹ Como tal, ele é um “termo

⁴⁹ Não é demais lembrar que o caráter fragmentário das antigas doutrinas atomistas requer em maior ou menor medida um exercício de recriação da parte daqueles que pretendem retomá-las.

⁵⁰ Ibidem, p. 76.

⁵¹ Esse aspecto consta de alguma forma da exposição que o jovem Marx faz sobre a física democrática: “Demócrito (...), mesmo que aparentemente tenha empregado o acaso na criação do mundo, (...) afirma que este não é causa de nada em particular, mas deriva tudo de outras causas” (MARX, 2018, p. 51). Apesar de dar suporte à interpretação de Badiou quanto a esse aspecto, é de se observar que Marx também registra um trecho de Cícero em que o autor latino declara que o acréscimo de Epicuro a Demócrito é nada menos que o da noção filosófica dos átomos desviantes. Cf. Ibidem, p. 71.

evanescente”⁵², ou seja, um termo que possui a exata dimensão de sua desapareição. Porque não se apresenta em lugar algum nem da situação inicial em que os átomos e o vazio existem em sua pura heterogeneidade, nem do mundo objetivo que surge depois de seu acontecimento, a esquivar-se, pois, a quaisquer coordenadas de tempos ou espaços pregressos e futuros, ele seria “a-específico, fora de necessidade, absolutamente fora-de-lugar [*hors-lieu*], inesplaçável⁵³, infigurável: o acaso”.⁵⁴ De modo que, subtraindo-se ao mundo para mostrar que a fundação deste jaz sobre o infundado, ele ministra uma importante lição sobre o Todo: “(...) o que faz falta a um Todo pode lhe dar consistência”⁵⁵.

Após um breve desvio a dar-se com o nome Demócrito, *Théorie du sujet* vai se desdobrar numa investigação minuciosa sobre a mais fecunda das dialéticas estruturais, que não é nenhuma outra senão a de Lacan⁵⁶: foi o psicanalista quem abriu o caminho para localizar o sujeito na encruzilhada da falta e da destruição, onde torcem-se simultaneamente o negativo e o afirmativo, tanto ao indicar-se como o lugar em que se acusa o que falta a um determinado ordenamento estrutural, quanto como o excesso que faz menção de interromper esse mesmo ordenamento. E não admira que Badiou se ocupe do psicanalista que declarava que a “verdade tem estrutura de ficção” logo depois de inventar para si um novo Demócrito: ele o faz, não exatamente por admitir que o atomismo nunca poderia ser mais do que uma ficção, mas porque, a fim de que seja pertinente para a razão, a estrutura fictícia de um mundo constituído inteiramente por átomos tem de alavancar-se sobre um “lance de força” [*coup de force*] do Real. Por essa via, em que um mundo é visto ganhar consistência tão somente a partir daquilo que lhe falta em absoluto, renovam-se as concepções filosóficas de verdade e de materialismo: tramando de nova maneira os operadores clássicos da coerência, do todo e da repetição, a função da verdade se efetua agora como torção, enquanto promove uma exclusão ou exceção interna ao espaço mesmo desenhado pelos demais operadores⁵⁷; e, por sua vez, se o materialismo possibilita espelhar toda a coerência da realidade a partir do Um que se

⁵² BADIOU, 1982, p. 79.

⁵³ Traduz-se aqui “*inesplaçable*”, que faz referência a um neologismo cunhado por Badiou em *Théorie du sujet*: o “*esplace*”, que, fundindo “*espace*” [“espaço”] e “*place*” [“posto”], rende um espaço de posicionamento em que cada entidade determina-se por sua posição em relação às demais.

⁵⁴ Ibidem, p. 77.

⁵⁵ Ibidem, p. 82.

⁵⁶ Não é ocioso apontar que Lacan ele mesmo tem uma compreensão própria do *clinamen*, diversa da de Deleuze e da de Badiou, tal como exposto por Mladen Dolar em “Tuché, clinamen, den”. Cf. DOLAR, 2013.

⁵⁷ Cf. BADIOU, 1982, p. 138.

nomeia com o significante matéria, a sua relevância para a razão não seria dissociável de que o Dois do pensamento advenha como um termo evanescente capaz de dialetizar essa mesma realidade⁵⁸, ao apontar que haveria algo que acusa a falha no seu todo ao mesmo tempo em que torce a sua coerência e procede à cesura do que nela é repetição.⁵⁹ Decerto, ao dizer que “o movimento de massa tem por ser o desaparecer”⁶⁰, Badiou não estava condicionando-se a imaginar o sujeito revolucionário do marxismo como um mero símile do sujeito do inconsciente, como se as atribuições de um não fizessem mais do que espelhar aproximadamente as do outro: o que Lacan torna possível ao repensar as noções de sujeito e de verdade é estabelecer outras formas de se relacionar com Hegel e com Marx, não se perdendo jamais de vista a perspectiva de um movimento de cisão afirmativa que é indispensável a uma verdadeira política revolucionária. No entanto, a pontuar mais uma diferença em relação a Deleuze, para Badiou, o Real não se pensa sem o Imaginário e sem o Simbólico: em seu caso, pode-se dizer que

o processo da cisão afirmativa é o da resolução de um impasse - o qual não se apresenta assim, sob a forma de um limite que o pensamento consideraria inultrapassável num dado momento, quer sem a estruturação simbólica que se recusa a validar para a nova solução qualquer coerência, quer sem a identificação imaginária que a exclui fora de sua totalidade.⁶¹

Tal como os “grupos sujeitos” de que falam Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo*, o sujeito de Badiou vincula-se a uma potência de desidentificação que caracteriza o *clinamen*, a partir do quê o proletariado não pode nunca identificar-se como um “termo fixo do ser político-social”⁶²; essa potência, no entanto, assinala a sua inescapável excepcionalidade,

⁵⁸ Cf. *Ibidem*, p. 209.

⁵⁹ Cf. *Ibidem*, p. 145.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 81.

⁶¹ VAZ, 2021, p. 862. Uma série de questões resvaladas ou apenas evocadas aqui - como as que dizem respeito às relações entre Althusser e a epistemologia histórica francesa, ao duplo legado estruturalista e epistemológico que Badiou herdou ao pensamento francês do século XX, às proximidades e distâncias entre Badiou e Deleuze etc. - são abordadas com muito mais detalhe ou sob outros enfoques em nossa tese de doutorado. Cf. *Ibidem*.

⁶² Cf. BADIOU, 1982, p. 1982. Como esperamos ter explicitado, é de maneira equivocada que se pretende apreender a diferença de Badiou em relação a Deleuze utilizando como parâmetro tão somente uma pretensa manutenção do dogmatismo marxista: na ordem da argumentação de *Théorie du sujet*, por exemplo, é contra a identificação entre o partido comunista e o Estado socialista que Badiou critica a validade conceitual da *Aufhebung* (Cf. *Ibidem*, p. 38), dando a entender de certa maneira que a dialética tal como pensada por Hegel não fazia ver além do estalinismo. Deve-se perceber, pois, que Badiou e Deleuze são, cada um a seu modo, partidários do anti-humanismo francês, muito mal compreendido se é visto como um mero elogio do mundo reificado, porque uma de suas virtudes é precisamente a de se contrapor à arbitrariedade de reivindicar uma essência humana alienada cuja restituição, contraditoriamente, investiria uma instância normativa, como vem a ser o Estado revolucionário, dos poderes de decretar quem é e quem não é humano. Por esse prisma, talvez se possa concluir que os dois pretendem impelir Marx para além de suas teorias

porque raros são os acontecimentos⁶³, e consequentes em seu rigor conceitual devem ser os encaminhamentos de suas sequências práticas. O que significa que, na visão de Badiou, mais do que incrementar a análise do capitalismo, é a organização política de um sujeito em sua universalidade, uma vez que seja capaz de providenciar novos aportes para os velhos problemas a persistir como impasses ainda não superados pelas revoluções populares, que solicita realmente a atenção de um filósofo a pretender-se herdeiro de Marx.

*

Poderíamos conjecturar que a consulta do documento que parece legitimar a mencionada contenda atomística - qual seja, *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro* - talvez facilitasse a tarefa de saber quem mais se aproxima de reclamar o legado de Marx. Desviando-se em direção a Lucrécio e a Epicuro, Deleuze aparenta estar mais de acordo com os anseios do pensador alemão quando da escrita de sua dissertação de doutorado: almejando resolver a contradição a ser constatada no fato de que as filosofias da natureza supostamente idênticas em seus fundamentos sucedessem consequências tão discrepantes, por uma análise cuidadosa de variadas fontes Marx não só explicitava as suas inescapáveis diferenças, mas o avanço conceitual que Epicuro representaria em relação a Demócrito (em parte, graças ao acréscimo da noção dos átomos declinantes). Desse modo, muito embora a dissertação seja marcada por um estilo de raciocinação histórico-filosófica que remete quase que imediatamente a Hegel, é como se, aos olhos de Deleuze, a declinação em relação à trajetória que lhe imporá a dialética se insinuasse por toda a obra de Marx, como uma linha de fuga presente desde o início, mas, ainda assim, uma linha de fuga que ele não teria sido capaz de seguir na radicalidade de suas consequências filosóficas. Todavia, nem por isso a disputa poderia declarar-se encerrada, porque a crítica de Marx a Hegel e a sua consequente adesão ao materialismo assumem a sua forma mais drástica somente algum tempo depois de concluída a referida

sobre a essência alienada do homem, ao purgá-lo de seu verdadeiro pressuposto conceitual, que não é nenhum outro senão a consciência pensada nos termos de Hegel (ainda que tenha começado a ser posta sobre os seus pés por Feuerbach). E uma das melhores formas de compreender as diferenças entre os dois talvez se encontre na compreensão do modo como cada um deles entende tornar efetiva a imediata desidentidade exigida por uma política verdadeiramente nova.

⁶³ Vale lembrar que a palavra em francês para acontecimento, “*événement*”, ressoa os “*eventa*” de Lucrécio, e encontra uma interessante via para ser reconsiderada nos “*symptômes*” de Epicuro. Cf. DELEUZE, 1969, p. 320.

dissertação de doutorado, com a sequência que leva da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, passando em seguida por *Sobre a questão judaica*, até chegar à *Ideologia alemã*. Nesse período, a crítica empreendida por Marx não pode ser entendida acomodando-se nos limites de nenhuma filosofia, e isso pela razão muito simples de que ela passa a se voltar contra o próprio discurso filosófico: evitando negá-lo de modo abstrato, o propósito seria o de efetuar qualquer coisa como a sua *Aufhebung*. Nobre, porém, indesejável encargo que não poderia senão reavivar os impasses de que tratamos no início deste texto, porque se a certa altura houve uma constatação de Marx sobre as limitações materialistas da filosofia hegeliana, esta muito provavelmente seria percebida como incapaz em alguma medida de pensar uma *Aufhebung* que se efetuassem na materialidade da *práxis*; por outra, admitindo que essa mesma filosofia não passava de um reflexo invertido de uma dada situação material, ela tampouco estaria dotada da virtude de fazer valer as suas potencialidades conceituais sem submeter a humanidade enquanto gênero universal a uma necessária temporada de suplício na parada infernal do capitalismo. A isso, Deleuze talvez respondesse que o capitalismo deve ser pensado em conformidade com uma necessidade física (no sentido, claro, de uma *physis* que nunca se totaliza), mas que não deve ser entendido como uma etapa histórica cujo ordálio seria estritamente necessário para que a humanidade alcançasse um estágio superior de sua organização coletiva: recusando-se a pagar qualquer tributo ao sacrifício exigido pelo colossal trabalho do negativo, a sua ética se dispensa por inteiro de uma esperança redentora. Por sua vez, Badiou, negando que o capitalismo seja uma *conditio sine qua non* do comunismo, nega de igual maneira que uma verdadeira universalidade envolva necessariamente um sacrifício: aquilo o que ele chama de verdades - que se apresentam em quatro modalidades, quais sejam, o amor, a arte, a ciência e a política - irrompe como uma exceção imanente a uma dada circunstância prática, a indicar, certamente, que essa circunstância pode ser negada e superada, mas somente na medida em que afirma algo de completamente novo. Pois bem, se Marx fez ver que a filosofia restringiu-se a interpretar o mundo, e do que se trata, doravante, é de transformá-lo, ele não estava mais tão à vontade com o que dizia em sua dissertação, sobre Epicuro estar “*satisfeito e feliz na filosofia*”⁶⁴: talvez Demócrito, que o próprio Marx dizia ser “*insatisfeito com a filosofia*”⁶⁵, tenha retornado num momento posterior de sua trajetória como se a desviá-lo em outra direção, uma em que o pensamento deve sempre reportar-se a uma *práxis*

⁶⁴ MARX, 2018, p. 44.

⁶⁵ Ibidem, p. 45.

com valor absoluto para dialetizar o plano unívoco da matéria. A verdade, no entanto, é que a questão jurídica de saber a quem é devido o legado do pensador alemão tornou-se caduca nos dois casos: para todos os herdeiros de Marx, Badiou e Deleuze deverão colocar em questão uma vinculação essencial da crítica da economia política ao problema da emancipação humana, seja porque seria preciso abordar a universalidade por outras vias que não as do pensamento especulativo hegeliano, seja porque a natureza deve conceber-se como sendo regida por uma necessidade que não exclui de seus domínios nem a densidade histórica e nem a mais potente liberdade.

Referências bibliográficas

- ANDERS, G. *Le temps de la fin*. Paris: Éditions de l'Herne. 2007. Versão em Ebook.
- BADIOU, BELASSEN & MOSSOT. *Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne in Les années rouges*. Paris: Les Prairies Ordinaires. (1977)/2012.
- BACHELARD, G. *La philosophie du non - essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*. Paris: PUF/Quadrige. 2002.
- BADIOU, A. *Logique des mondes - L'être et l'événement, 2*. Paris: Éditions du Seuil. 2006.
- _____. *Théorie du sujet*. Paris: Éditions du Seuil. 1982.
- DELEUZE, G. *La logique du sens*. Paris: Les Éditions de Minuit. 1969.
- _____. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF. 1962.
- DELEUZE & GUATTARI. *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia I*. São Paulo: Editora 34. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. 2010.
- DOLAR, M. "Tuché, clinamen, den" in *Savoirs et clinique*. Toulouse: Érès, (número 16), 2013/1, 140 - 151. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-savoirs-et-cliniques-2013-1-page-140.htm>
- MARKS, J. "Molecular biology in the work of Deleuze and Guattari" in *Paragraph*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 29: 2, 2006, 81 - 97.
- MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo editorial. Tradução: Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2005.
- _____. *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. São Paulo: Boitempo editorial. Tradução: Nélio Schneider. 2018.

SAFATLE, V. *Dar corpo ao impossível - O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Editora Autêntica. 2019.

VAZ, I. *A torção do vazio: a emergência da teoria do sujeito de Alain Badiou à luz de Jacques Lacan*. Tese defendida no departamento de filosofia da Universidade de São Paulo em 2021. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-10122021-191923/pt-br.php>

Recebido em 20/05/2022

Aprovado em 13/01/2023