

“La vraie vie est absente”¹: da relação entre sujeito e verdade a partir de Foucault e Badiou

**“La vraie vie est absente”: on the relationship between
subject and truth in Foucault and Badiou**

Fernando Gimbo

<https://orcid.org/0000-0002-9906-9379> - E-mail: sepefernando@gmail.com

RESUMO

Este artigo propõe uma leitura cruzada entre Michel Foucault e Alain Badiou em torno da questão da vida verdadeira, articulando-a às categorias de sujeito e verdade. Apesar das diferenças profundas entre uma ontologia crítica da subjetividade historicamente situada (Foucault) e uma teoria do sujeito formal-ontológica (Badiou), o texto busca demonstrar uma convergência possível na recusa das formas hegemônicas de normatividade e na afirmação da filosofia como prática ético-política. A partir da contraposição entre o infinito negativo da crítica foucaultiana e o infinito afirmativo da fidelidade badiouana, argumenta-se que ambas as abordagens visam, cada uma a seu modo, reinscrever a possibilidade de uma existência transformadora no interior de seu tempo histórico.

Palavras-chave: Sujeito. Verdade. Vida verdadeira. Acontecimento. Crítica. Filosofia contemporânea.

ABSTRACT

This article proposes a cross-reading of Michel Foucault and Alain Badiou around the question of true life, articulated with the categories of subject and truth. Despite the profound

¹ “A vida verdadeira está ausente” (RIMBAUD, 1999).

differences between a critical ontology of historically situated subjectivity (Foucault) and a formal-ontological theory of the subject (Badiou), the text aims to demonstrate a possible convergence in their shared rejection of hegemonic forms of normativity and in their affirmation of philosophy as an ethical-political practice. By contrasting the negative infinity of Foucauldian critique with the affirmative infinity of Badiouian fidelity, it is argued that both approaches seek, each in its own way, to reinscribe the possibility of a transformative existence within their historical moment.

Keywords: Subject. Truth. True life. Event. Critique. Contemporary philosophy.

“Es gibt kein richtiges Leben im falschen” (ADORNO, 2008).

“Eu fiquei pessoalmente tocado quando, explicando sua tentativa de traçar a genealogia greco-romana da sexualidade, Foucault reintroduziu a categoria do Sujeito” (BADIOU, 2009).

Introdução: vida, sujeito e verdade

Em que consiste a relação entre sujeito e verdade para a filosofia? Tal questão, enunciada de maneira simples, circunscreve um campo de investigação que poderíamos, a justo título, chamar de *ético*. Quer dizer, quando dizemos sujeito e verdade, não nos situamos, de imediato, no tradicional campo moderno da epistemologia; por conseguinte, não se trata de perguntar pelas condições de objetividade de um saber específico, ou das condições universais de produção do conhecimento. Antes, a questão é determinar *que tipo de relação com a verdade pode instaurar um processo de formação singular*.

Tal maneira de esboçar o problema remete diretamente à questão clássica da *vida verdadeira* da qual, ao menos desde Platão e Aristóteles, a filosofia não cessou de recolocar sob novas formas. Seja com a defesa da virtude enquanto bem em si na República, seja no elogio da prudência e da vida contemplativa na Ética a Nicômaco, para nossa tradição filosófica a noção de verdade nunca se limitou ao problema da adequação entre proposições e fatos, mas também, e sobretudo, à *afirmação* de uma vida que *vale a pena ser vivida* — ou, em uma palavra, a *boa vida*. É nesse nó entre sujeito e verdade que, historicamente, a questão da *εὐδαιμονία* se estrutura. Ora, como entender tal relação? Afinal, não nos parece que seu sentido seja evidente contemporaneamente. Logo, dizendo de maneira ainda mais específica, como reinscrever, a partir de nossas próprias condições históricas de experiência, o problema da vida verdadeira?

É em torno dessa problemática que gostaria de propor este arriscado movimento de aproximar duas reflexões tão díspares como a de Foucault e Badiou. Pois, a um primeiro olhar, nada parece mais distante do estilo histórico-crítico das genealogias foucaultianas do que o caráter ontológico-matemático do autor de *L'Être et L'Événement*. Mais ainda: não seria difícil argumentar que, entre ambos, há uma discordância inicial já nos próprios termos elementares da questão, o que tornaria esse movimento de aproximação absolutamente inviável.

Isso porque, enquanto para Foucault a reflexão sobre o sujeito desenvolve-se a partir da pesquisa rigorosa sobre sua materialidade histórica — a subjetividade como efeito de práticas discursivas e não-discursivas que moldam sua relação consigo e com os outros a partir da pluralidade de jogos de verdade próprios a uma época —, em Badiou a verdade não está subordi-

nada a regimes históricos de saber e poder, mas se dá como um *acontecimento* que rompe com o ordenamento prático-discursivo epocalmente estabelecido. Dentro dessa perspectiva, o sujeito não é um efeito de dispositivos sociais, tampouco se limita à adoção de técnicas de si culturalmente situadas, sendo antes aquele que surge na relação a um acontecimento singular e, a partir disso, integra-se a uma nova verdade universal na concretude de sua existência.

Do muito que poderia ser dito dessa oposição, digamos simplesmente que em Foucault há uma sóbria tensão entre a regularidade da reprodução social e formas de resistência, tensão que atravessa a sua obra tramando a difícil contradição entre assujeitamento e subjetivação. O sujeito, nesse caso, aparece dividido entre submissão e insubmissão, como uma categoria que abarca todos os indivíduos em suas mais diversas maneiras de conduzir a própria vida. Já em Badiou, o sujeito é raro e se opõe ao indivíduo, uma vez que a categoria do sujeito traz em si uma valoração interna atrelada ao *locus* de seu surgimento. Em sua teoria, as *condições* de emergência do sujeito — ciência, política, amor e arte² — determinam os campos em que a gênese subjetiva pode, efetivamente, ocorrer; fora delas não há, rigorosamente falando, sujeito.

Contudo, embora essa oposição esteja bem estabelecida, ela corre o risco de cristalizar-se em generalidades típicas de manuais, simplificando por demais nossos problemas. Por essa razão, ela não deveria nos impossibilitar pensar, de antemão, a questão da *vida verdadeira* a partir da conjunção entre os dois autores em jogo. Nossa hipótese é que, se não na letra, ao menos no espírito que percorre seus textos, há uma ressonância profunda na ideia de que a filosofia se realiza como *forma de vida em ruptura com a ordem de seu tempo*. É somente a partir dessa tese que um encontro entre Foucault e Badiou pode então se desenhar. Vejamos como.

Ontologia crítica de nós mesmos

Em primeiro lugar, devemos começar por refletir sobre o presente enquanto prolegômeno da pergunta pela vida verdadeira. Tal ponto de partida é exigido de modo recorrente tanto por Foucault quanto por Badiou.

Lembremos como, na década de 80, Foucault sintetizou grande parte de seu percurso intelectual através do sintagma “*ontologia de nós mesmos*”. Essa orientação criticista, como ele bem percebeu, incidia diretamente sobre a categoria do sujeito da tradição filosófica, uma vez que um dos resultados decisivos de suas pesquisas na década de 60 e 70 fora demonstrar como o *si-mesmo*, o *ser-si*, é construído por um processo de subjetivação indissociável de suas condições históricas de emergência. Enquanto estruturas materiais e contingentes, tais condições variavam dentro da pluralidade de formas de sociabilidade marcadas por diferentes articulações entre discursos de saber e diagramas de poder. Limites socioculturais bem demarcados que respondem tanto a determinadas funções e estratégias de governo dos homens pelos homens, quanto mediam simbolicamente a relação do sujeito consigo mesmo.

É apenas dentro de tal horizonte de relações que introjetamos e instituímos as maneiras e possibilidades daquilo que podemos ser. O que significa dizer, simplesmente, que não há mais espaço para uma teoria do sujeito fundacionista como a tradição filosófica moderna europeia, em especial a franco-alemã, tentou estabelecer num arco que vai de Descartes a Husserl; e que, em consonância com áreas externas à filosofia — como a sociologia, a etnologia, a economia, a história, a psicanálise, e mesmo a biologia e a ecologia — o sujeito deve ser pensado como implicado num conjunto de relações históricas e contingentes que o determinam.

² Que são também, como veremos, as condições da própria filosofia.

Daí por que a ideia de uma “ontologia de nós-mesmos” é indissociável da confrontação com estes limites através dos quais um espaço-tempo cultural delineia seu próprio rosto. Nesse horizonte, o que está em jogo para Foucault é, rigorosamente, esta relação entre a virtualidade daquilo que poderíamos materialmente ser e os limites instituídos pelas formações histórico-sociais. Em uma palavra, seu “*ethos filosófico*” se definiria como “uma crítica permanente de nosso ser histórico, relação reflexiva ao nosso presente, atitude experimental de criação permanente de novas maneiras de viver” (FOUCAULT, 2001, p. 1391; 1393).

Sublinhemos como, nesse caso, a formulação da questão sobre o ser do sujeito é feita de maneira indireta. Não a questão ontológica pura – “o que é o ser-aí?” – mas sim sua formulação histórico-crítica: o que, dada a ordem contemporânea do ser, posso ser? Sem dúvida, trata-se do velho jogo entre ser e ente. Mas, essa problemática é recolocada através da positividade histórica que circunscreve nossos limites. Consequentemente, explica Foucault, devemos “renunciar à esperança de encontrar um ponto de vista que nos desse acesso ao conhecimento completo e definitivo do que constitui nossos limites históricos”, pois “a experiência teórica e prática que nós fazemos de nossos limites e de seu ultrapassamento possível é sempre ela mesma limitada, destinada, portanto, a recomeçar” (FOUCAULT, 2001, p. 1394).

Nesse comentário exprime-se, claramente, o estilo crítico de Foucault. Estilo que recusa a se aventurar na busca daquilo que não estivesse dentro da história. Não se trata, entretanto, de uma relativização historicista, mas sim da afirmação do limite como ponto de partida imanente da crítica, à maneira do melhor criticismo. Tal afirmação é feita a partir da articulação entre ser e vir-a-ser, estruturando três problematizações filosóficas que se entrelaçam nesse nó dado entre epistemologia, política e ética-estética: (1) Que posso saber sobre mim e os outros, neste momento da história? (2) Que posso fazer dentro das relações de poder que determinam a minha contemporaneidade? (3) Que posso ser, de que maneira viver hoje? (FOUCAULT, 2001, p. 1395-1396). Três perguntas que não deixam de ecoar as três questões clássicas de Kant e que compõem o esquema disso que Foucault chama de “trabalho indefinido” ou “a impaciência de nossa liberdade”: “eu caracterizaria o *ethos próprio* à ontologia de nós mesmos como o exame histórico-prático dos limites que nós podemos ultrapassar, e então como o trabalho de nós mesmos, sobre nós mesmos, enquanto seres livres” (FOUCAULT, 2001, p. 1394).

Dito isso, é verdade que seria extremamente simples opor tal orientação crítica à teoria do sujeito de Badiou. Afinal, nele, tudo parece ir em direção a uma formalização universal e a-histórica da subjetividade. Supostamente, enquanto Foucault historiciza a questão da formação subjetiva, fechando-se dentro do campo empírico, Badiou recriaria uma teoria formal-ontológica do sujeito. Tal leitura, ainda que parcialmente verdadeira, reduz por demais a questão.

Isso porque, primeiramente, há em Foucault o recurso a uma *ontologia indireta* do sujeito, uma vez que, como seu próprio comentário acima explicita, não basta dizer que o sujeito seja efeito das estruturas de saber e poder; é preciso, ao mesmo tempo, *pressupor* sua reflexividade sobre si, essa capacidade de o sujeito afetar-se a si mesmo, sem a qual, para começo de conversa, nenhum gesto crítico e autônomo seria possível. Em uma palavra, o sujeito foucaultiano está clivado pela clássica, mas ainda fecunda, antinomia crítica entre autonomia e determinação e todo o trabalho da crítica será escavar, através de sua própria determinação, um espaço de liberdade. Uma leitora atenta de Foucault, como Judith Butler, bem percebeu isso quando afirmou:

Foucault não celebra o “indivíduo solitário” que simplesmente cria novas normas; ele localiza as práticas do sujeito como o lugar onde essas condições sociais são trabalhadas e retrabalhadas. Se, segundo Foucault, novos modos de subjetivação tornaram-se possíveis, isso não resulta do fato de que existem indivíduos dotados de faculdades excepcionais.

Tais modos de subjetividade são produzidos quando as condições limitadoras pelas quais somos feitos provam-se maleáveis e replicáveis, quando determinado si-mesmo arrisca a sua inteligibilidade e reconhecibilidade em um convite para expor e explicar as maneiras inumanas em que o “humano” continua a ser feito e desfeito (BUTLER, 2015, p. 142).

Ou seja, o sujeito foucaultiano é, sincronicamente, um ente determinado em sua positividade histórica e uma negatividade crítica capaz de criar espaços de reinvenção dentro das estruturas sociais. O trabalho da filosofia portanto, enquanto *ethos crítico*, se define nesse confronto com o seu tempo, nessa capacidade do sujeito não apenas resistir, mas reexistir a partir da contraposição em relação ao seu momento histórico.

Sublinhe-se como a categoria do sujeito, aqui, se diz na verdade-outra-sobre-o-ser, como uma profunda meditação que busca a raiz do *poder-ser-histórico*: “pesquisa concreta dos acontecimentos que nos conduziram a nos constituirmos e nos reconhecermos como sujeito do que fazemos, pensamos e dizemos” (FOUCAULT, 2001, p. 1393). Não mais a velha promessa filosófica da verdadeira vida, do verdadeiro mundo, do verdadeiro ser. Mas sim, o reconhecimento de que “não há instauração da verdade sem uma posição essencial de alteridade”. E, por isso, “a verdade não é jamais a mesma. Podemos ter somente a verdade na forma de um mundo-outro e de uma vida-outra” (FOUCAULT, 2009, p. 311). Afinal, se a crítica se lança contra as verdades e os poderes, não é para dizer que tudo se equivale, mas porque em um mundo como o nosso, aquilo que vale só pode fazer-se valer desafiando a verdade do poder. Regra primeira e única da conduta crítica: “*ne tombez pas amoureux du pouvoir*” (FOUCAULT, 2001, p. 136).

Mas se é assim, então uma questão se torna absolutamente legítima: não seria essa mesma conjunção entre diagnóstico de época, verdade e vida aquilo que reencontramos no coração da teoria de Alain Badiou? “A filosofia é, ao meu ver, três coisas. É um diagnóstico de época: ‘o que nosso tempo propõe?’ É uma construção, a partir dessa proposição contemporânea, de um conceito de verdade. É, enfim, uma experiência existencial em relação à verdadeira vida. A unidade dos três é a filosofia” (BADIOU, 2015, p. 85). Pois, se aceitarmos que a “verdadeira vida”, o “verdadeiro mundo” — para Foucault — só se instala a partir da alteridade e da desconstrução dos jogos de saber-poder dominantes, então talvez devamos perguntar se o acontecimento badiouniano não seria, de modo diverso, uma figura dessa mesma exigência de descontinuidade com a ordem do presente; e, a partir daí, interrogar-se sobre a possibilidade de outra vida e de outro mundo se constituírem em torno desse acontecimento.

Claro, nós sabemos: tal aproximação também abre a imensa distância entre os dois. É que à retração especulativa e à negatividade próprias ao estilo criticista de Foucault, Badiou contrapõe um pensamento afirmativo e propositivo no que tange a teoria do sujeito e da verdade. Nesse sentido, ele faz o papel de um filósofo mais clássico e metafísico, o que, curiosamente, e como ele bem sabe, o torna alguém muito mais próximo de Deleuze — se não necessariamente nas ideias, ao menos na orientação de *como filosofar*.

Contudo, não se trata, para o nosso argumento, de comparar as evidentes diferenças entre Foucault e Badiou, exercício, no mais, infrutífero. Nossa hipótese afirma, simplesmente, que quando conjuntadas a partir de um *local comum de questionamento*, tais diferenças revelam-se férteis para o entendimento de uma orientação filosófica para o presente. Vias irreduzíveis entre si, mas convergentes na urgência de pensar, no tempo que é o nosso, a vida verdadeira.

Vida e acontecimento

Em um livro recente, Badiou retoma um *leitmotiv* constante em sua obra a partir de um novo enfoque: questionar a forma de vida hegemônica atual tomando como ponto de partida a ideia de felicidade corrente nas nossas sociedades ditas liberais — essa felicidade feita de “*menus* cotidianos satisfatórios, trabalho interessante e salário alto, saúde de ferro e relacionamentos radiosos, férias inesquecíveis, animais domésticos fiéis, filhos bonitos e bem-sucedidos na escola, tudo isso que hoje entendemos como felicidade” (BADIOU, 2015, p. 6). Se o faz, não é simplesmente para negar que tais coisas possam ser desejáveis ou boas; trata-se, antes, de insistir que, em filosofia, a verdadeira vida nunca esteve simplesmente atrelada a certos traços burgueses profundamente mediados pelos imperativos da comunicação, do consumo, do individualismo e do conformismo. Conjunto este que parece, inescapavelmente, organizar nossos ideais de existência hoje.

Citando Platão e Spinoza, Badiou argumenta que o próprio da filosofia é estar sempre a contrapelo da determinação social hegemônica, abrindo espaço para uma vida que fosse “o afeto da Verdade”, isto é, uma vida capaz de, tal como Sócrates, colocar-se no mundo, contra o mundo, em nome de um mundo por-*vir*. No fundo, seu diagnóstico é bastante simples: a sociedade do capitalismo tardio reconhece apenas um imperativo — ‘cada um deve lutar pela própria sobrevivência’, eis seu valor concreto. Por conseguinte, nada seria mais ilusório, ingênuo, ou ultrapassado, do que *viver segundo uma Ideia* (BADIOU, 2015, p. 8-10).

É que, quando a forma-mercadoria enforma todo e qualquer processo de socialização — estruturando todas as relações como quantitativamente intercambiáveis — e o instinto de autossobrevivência é elevado a princípio único de orientação da existência, “a vida verdadeira está ausente”³. Dessa forma, também está ausente uma felicidade que se colocaria para além da simples satisfação individual, pouco importando o consolo que encontremos nessas poucas imagens de contentamento postas em circulação pela indústria do entretenimento.

Esse gesto, de clara inspiração platônico-marxista, reverbera também sobre a institucionalização da filosofia acadêmica, em especial sua estéril especialização contemporânea: pois nela, talvez, já não resida quase nada do “desejo de filosofia” do qual a *εὐδαιμονία* e a *transformação do mundo* eram pedras de toque decisivas. Contra esse tédio no qual “o discurso acadêmico se reconhece”, Badiou insiste em uma lição filosófica decisiva, lição bem expressa no adágio de *viver segundo uma ideia*: “tudo que tem um verdadeiro valor não se ganha pelo percurso das opiniões ordinárias, nem pela submissão às ideias dominantes, mas sim, experienciando existencialmente uma ruptura com a ordem do mundo” (BADIOU, 2015, p. 9).

Sem surpresas para qualquer leitor atento de obras densas como *Ser e Acontecimento I, II e III*, estamos, aqui, no cerne do dispositivo teórico badiouniano em que acontecimento, verdade e sujeito encontram-se necessariamente articulados. Esquema, rigorosamente formalizado por ele, que nos auxilia em pensar como um *sujeito apenas pode vir-a-ser por meio de um acontecimento*. Nesse caso, o acontecimento é, como seu livro de 1988 nomeia originalmente, algo “supranumerário”⁴, um dar-se fugidio em exceção aos arranjos históricos do ser. Por isso,

³ Embora partam de registros filosóficos bastante distintos, pode-se entrever aqui uma convergência com a crítica que Foucault dirige ao neoliberalismo em *O nascimento da biopolítica*. Pois, se para Badiou o capitalismo contemporâneo — centrado na autor-realização, no consumo e na adaptação relativista ao mundo — opera como um regime de subjetivação que exclui a fidelidade a qualquer verdade universal, em Foucault trata-se de pensar a emergência de sujeitos levados a governar a si mesmos como se fossem empresas, introjetando de modo acrítico os imperativos de maximização da performance e de gestão lucrativa da existência. Em ambos os casos, embora com vocabulários e fundamentos diferentes, o problema é o mesmo: como escapar da normatividade do presente em relação a uma vida administrada que já não vive, mas sobrevive por meio de sua própria exploração?

⁴ Por “supranumerário”, Badiou entende aquilo que a estrutura própria de uma situação não é capaz de contabilizar; quer dizer,

quando ele advém, quando algo acontece, há uma negação da ordem vigente e, ao mesmo tempo, a abertura de um percurso de subjetivação através da incorporação existencial da verdade própria àquele acontecimento:

É preciso pensar uma exceção como uma negação, pois ela não é redutível ao que é regular e comum; entretanto, não se deve compreendê-la como um milagre. Trata-se, antes, de pensá-la como algo interno a um processo de verdade – não milagroso – e tomar seu sentido, apesar de tudo, enquanto exceção. Por um lado, ela é como um presente dado pelo mundo, a nós, indivíduos que estamos nos tornando sujeitos. Mas, por outro lado, este presente é supranumerário, improvável, excepcional, ainda que feito apenas do tecido do mundo. Ele é a infinitude latente enfim experienciada de toda finitude, sem que essa infinitude seja transcendente. Pelo contrário, ela é a mais profunda imanência (BADIOU, 2015, p. 81).

Sublinhe-se a força dessa formulação: a verdade não está na regularidade banal de uma lei, ou no truísmo de uma adequação linguística com um fato qualquer. A verdade eclode como um acontecer que reconfigura as possibilidades do existente, ou, como Badiou propõe em *Logiques des mondes* — o acontecimento cria uma descontinuidade na estrutura transcendental da realidade, isto é, na forma de organização das condições de aparecimento de um mundo possível⁵; forma que, ao determinar os limites positivos de certo período histórico, limita também nossa relação a si e aos outros (BADIOU, 2014, Livro II). Sua tese é de que, nessa eclosão contingente, a estrutura da realidade é escandida por dentro, como que por uma *interrupção imanente*. Somente a partir dessas descontinuidades é que reais processos de subjetivação podem se constituir, pois a verdade, nesse registro, é o que instaura a possibilidade do advir do sujeito. Em sua teoria, estar em exceção ao mundo, tal como ele se encontra historicamente configurado, é a condição para um real movimento de formação.

Com uma elegância notável, ele circunscreve ainda quatro campos em que os acontecimentos se dariam: 1) nas descobertas e investigações científicas que transformam nossa maneira de entender e habitar o mundo; 2) na política revolucionária com seu desejo de justiça e ímpeto de emancipação social; 3) na inventividade expressiva da arte que nos abre novas maneiras de sentir e imaginar a realidade; 4) no amor enquanto encontro aleatório que nos retira do isolamento existencial abrindo a verdade da partilha não individual do ser. Ciência, política, arte e amor⁶ aparecem como condições da filosofia e do sujeito, pois é neles que um processo de verdade *événementiellement* começa. Ou melhor, recomeça, pois a verdade tem a sua universalidade não na regra, mas antes na instauração diferencial de uma *série de rupturas*.

Por exemplo: a verdade de um acontecimento como a *comuna de Paris* se dá também na *Revolução haitiana*, ou na *luta por independência das colônias americanas e africanas*. Pois nesses

aquilo que, por definição, não é tido como possível, ou existente, dentro de certa ordem histórica do ser. Nesse sentido, o supranumerário advém para além do múltiplo consistente que reconhecemos enquanto realidade concreta. Ao designá-lo como supranumerário, Badiou sublinha justamente seu caráter contingente: trata-se de algo imprevisto, não dedutível da situação real, pois escapa à racionalização por qualquer cadeia causal estrita. Ainda que o termo seja herdado da matemática, em sua filosofia ele funciona como um *operador ontológico da chance e do acaso* dentro de um horizonte rigorosamente materialista: “na unidade do plano materialista que eu desenvolvo, a existência objetiva de multiplicidades é circundada, se assim posso dizer, pela possibilidade do aleatório, pela possibilidade de que alguma coisa aconteça, algo que não se deixe prever, nem calcular, nem se reincorporar ao estado efetivo das coisas existentes. Isso é o que nomeio acontecimento” (BADIOU, 2015, p. 79).

⁵ Ao empregar o termo “transcendental”, Badiou não está alinhado à tradição idealista kantiana, na qual uma estrutura subjetiva a priori organiza as condições da experiência possível. Ao contrário, sua noção de transcendental remete a uma *lógica objetiva do múltiplo-aí* — isto é, ao conjunto de condições que definem, de modo relacional, o que conta como existente em um determinado mundo. Nesse sentido, o transcendental é local e histórico, determinando o regime de visibilidade, legitimidade e intensidade do que pode ou não existir concretamente. É nesse ponto que se pode esboçar uma aproximação com Foucault, especialmente quanto à sua reinterpretação do transcendental, também em chave objetiva e material.

⁶ Sobre isso, ver Badiou (1998).

casos, assim como em tantos outros, se trata do aparecer de um processo de verdade que, em seu advir, permite a subjetivação de sujeitos políticos que visam incorporar em sua existência o desejo de justiça e emancipação que é universal. Pelo mesmo movimento, mas em sentido inverso, é a própria verdade, agora enquanto processo material, que passa a se configurar como sujeito no tecido da história através dessa incorporação prática de seu acontecer.

Vale notar que a universalidade, nesse horizonte, não se impõe como abstração homogênea, mas encarna no singular concreto. Do mesmo modo, a verdade não se inscreve na continuidade da história como uma necessidade, mas assinala a sua ruptura interna. É, precisamente, nesse ponto de inflexão que se abre a possibilidade do sujeito enquanto formação engajada por aquilo que desestabiliza a ordem comum do ser:

[...] a subjetivação é a maneira pela qual nos subjetivamos no interior de um processo de verdade. [...] O que eu procuro, simplesmente, é dar razões da possibilidade de uma transformação, da possibilidade de passar de um regime de leis a outro, pela mediação de um processo de verdade e seu sujeito” (BADIOU, 2015, p. 71).

O interessante para o nosso argumento é que, já ao fim de sua obra, tal esquema conceitual — que aqui esboçamos de maneira bastante breve — orienta a prática da filosofia para o problema da verdadeira vida, fazendo com que toda a reflexão se torne indissociável dessa problemática dos efeitos para um *ethos singular*: “Voltamos, então, a questão simples, a questão inicial: o que é viver? O que é uma vida digna e intensa, não redutível aos estritos parâmetros animais? Uma vida que assinale o afeto de uma felicidade real?” (BADIOU, 2015, p. 84).

No fundo, o percurso desse pensamento é: a vida que vale a pena ser vivida, aquela que se abre sobre uma experiência da verdade, é a vida capaz de incorporar uma *Ideia* à sua existência, subjetivando-a a partir de um *acontecimento singular* por meio daquilo que Badiou denomina *fidelidade*. Ao se constituir na fidelidade a um acontecimento, o sujeito deixa de ser o fundamento da verdade, como nas filosofias modernas da consciência, para surgir, antes, como um efeito desta. Em outras palavras, não é o sujeito que condiciona o verdadeiro, mas é a verdade aberta pelo acontecimento, e então desdobrada em um processo histórico concreto, que dá origem a uma figura subjetiva capaz de exprimi-la.

Nesse ponto, inclusive, a filosofia de Badiou se distancia também, e de modo decisivo, das concepções modernas de moralidade e autonomia, pois inscreve a subjetividade em uma lógica da heteronomia ativa como sua própria condição de gênese: o sujeito é aquele que, ao ser afetado por uma verdade contingente, *decide por sua existência*, fazendo-a perdurar. A fidelidade é, portanto, menos uma deliberação volitiva do que uma *aposta e um engajamento ético-político* com aquilo que, *indecidível*, irrompe no real e desorganiza o conhecido⁷. Nisso, o sujeito badiuniano expressa um paradoxo: sustentar historicamente o acontecimento que corta o tempo histórico, tornando coletivamente durável o que surgiu como fugaz e imprevisto.

Em sua teorização, esse exercício da fidelidade ao acontecimento abriria a vida verdadeira, vida que seria comum à tradição da filosofia, ganhando os mais diversos contornos e conceituações em sua história:

Há em Aristóteles uma fórmula que eu amo muito “viver como imortal”. Mas há outros nomes para este afeto: “beatitude” em Spinoza, “alegria” em Pascal, “além-do-homem” em Nietzsche, “santidade” em Bergson, “respeito” em Kant... Creio que há um afeto da verdadeira vida e eu lhe dou o nome mais simples, felicidade. Este afeto não tem um

⁷ Sobre isso, ver Badiou (1988, meditação trinta e cinco).

componente sacrificial. Nada de negativo é exigido. Ele não tem, como nas religiões, sacrifícios e recompensas para amanhã e além. Este afeto é o sentimento afirmativo de uma dilatação do indivíduo, desde que ele copertença ao sujeito de uma verdade” (BADIOU, 2015, p. 84).

Em suma, a construção filosófica de Badiou se orienta por dois vetores fundamentais. De um lado, um *diagnóstico crítico do presente*, que busca identificar aquilo que limita as possibilidades de existir — o que ele nomeia, em *“L'immanence des vérités”*, de nossa *finitude*. De outro, *a afirmação de uma vida* que, ao se colocar em descontinuidade com a ordem contemporânea, pode realizar, de forma concreta, ao menos a tentativa de viver outramente seu desejo de transformação do mundo. Nessa chave, e em continuidade com a própria história da filosofia — não apenas como teoria, mas como *prática portadora de um efeito ético-político* —, não surpreende que, a partir da percepção rimbaudiana de que “a verdadeira vida está ausente”, Badiou conclua platonicamente: “apenas é verdadeiramente feliz aquele que vive sob o signo da Ideia, [...] pois se há pensamento, há também a eternidade de uma experiência terrestre, a imanência da vida verdadeira” (BADIOU, 2015, p. 84).

Mas se é assim, parece-nos possível afirmar que, ainda que a categoria do sujeito em Foucault e em Badiou se articule a partir de registros filosóficos inconciliáveis — de um lado, a ontologia crítica ancorada na positividade histórica dos saberes e no exame genealógico de limites empíricos bem demarcados; de outro, a ontologia formal do acontecimento como ruptura de uma multiplicidade organizada em mundo —, ambas convergem na recusa de uma vida capturada por formas hegemônicas de normatividade. Essa recusa, mais do que uma simples negativa, dá forma a uma exigência afirmativa: a de pensar a filosofia como exercício ético-político, prática que visa instaurar, no interior do seu tempo histórico, uma existência orientada por algo que excede as condições de vida do presente. Nesse ponto de confluência, mesmo que sem conciliação, o que se afirma é a vocação intempestiva da filosofia; seu desejo — inapreensível pela ordem vigente — da abertura de um campo de possibilidades outras, tanto para o sujeito, quanto para o mundo.

Convergência parcial, todavia, que não deve obscurecer o fato de que suas premissas conceituais e, sobretudo, suas proposições sobre a vida verdadeira, se encontram em campos divergentes e, em certo sentido, irreduzíveis. É sobre essas diferenças — fundamental para compreender os limites, mas também a riqueza, de qualquer aproximação — que, como conclusão, gostaria agora de me deter.

Divergir entre dois infinitos

Em seu último curso no *Collège de France*, Foucault indicava, por meio da leitura do *Laques* de Platão, a relação existente entre a atitude existencial da coragem e o tema clássico da verdade: “em que medida a ética da verdade implica a coragem?” (FOUCAULT, 2009, p. 116). Tema nem sempre tornado explícito, mas que, segundo o curso de 1984, estaria presente de maneira subterrânea desde o momento grego da filosofia, até a sua expressão moderna; coragem que ganharia as mais diversas figurações históricas — “curiosidade, combate, resolução, perseverança”, e que seria fundamental na determinação filosófica da relação entre subjetividade e verdade (FOUCAULT, 2009, p. 117).

Recuperando o gesto socrático, Foucault nos lembra que o próprio da filosofia é colocar “em prova” nossa “maneira de viver”. Nisso, joga-se a relação entre *parrhesía* e *epiméleia heautoû*: do outro recolhe-se a palavra veraz capaz de nos orientar na existência; em relação a si, assu-

me-se uma verdade pela qual a própria vida se mede. Entre a palavra do mestre e a autoafecção subjetiva, não é a *alma*, mas sim a *bios* — enquanto *ethos*, enquanto forma de vida — que aparece como objeto privilegiado da filosofia.

Segundo ainda sua bela leitura, se *a coragem de pôr a própria vida em questão* é o que marca, originalmente, o exercício filosófico, a partir de quais critérios isso deve ser feito? A partir, responde Sócrates, da tentativa de desvencilhar-se dos imperativos irrefletidos da vida cotidiana, interrogando em que medida *vida e logos* estão em harmonia. Emergência, talvez, de um dos temas éticos mais clássicos da história do pensamento ocidental, há, aqui, uma equivalência entre a vida virtuosa e a vida racional, vida capaz de determinar-se segundo imperativos reflexivamente assumidos e tidos como verdadeiros; vida que, em sua recusa à *doxa reinante*, realizaria essa “sinfonia”, essa “identidade” entre pensamento e modo de existência. Daí o nexo entre a verdade própria a uma subjetividade e a atinente coragem de colocar-se em questão: “Afinal, você é efetivamente corajoso, você pode dar razão (*logos*) do seu comportamento, de sua maneira de viver?” (FOUCAULT, 2009, p. 139).

Tais perguntas, classicamente, encontram seu fundamento em uma ideia estável e universal de razão, pois cabe ao “*logos*, ele mesmo, dar acesso à verdade” (FOUCAULT, 2009, p. 141). Em outras palavras, a vida humana é capaz de verdade por ela mesma, pois é uma vida racional; seu fundamento encontra-se em si, no próprio *exercício do pensar*. A construção socrático-platônica é, portanto, tomada literalmente, bastante diferente da de Badiou. Não é a fidelidade a um acontecimento, mas a coragem posta em ação segundo uma razão universalmente partilhada, a condição de gênese da vida verdadeira. “*Caminho do logos*” que assinala a vocação pedagógico-formativa dos diálogos platônicos.

Todo problema, evidentemente, é que historicamente nós perdemos a segurança ontológica de uma razão universal posta de uma vez e para sempre, o que não deixa de ser uma das figuras da perda expressa no adágio nietzschiano — “Deus está morto”. Dessa forma, questão decisiva, em que sentido poderíamos entender a relação entre *logos* e *vida*?

Outra vez, foi Judith Butler quem bem percebeu como essa questão que os últimos textos de Foucault obstinadamente levantam — a questão do “*rendre raison de soi-même*”, ou, como ela traduz, “*giving an account of oneself*” — conduz Foucault a uma resposta bastante mais complexa do que a dada pela tradição:

O jeito como ele coloca a questão é marcante: “Como ocorre que o sujeito humano se torne ele próprio um objeto de saber possível, através de que formas de racionalidade, de que condições históricas e, finalmente, a que preço?”. Esse modo de colocar a questão representa sua metodologia: haverá uma ação reflexiva de um sujeito e essa ação será ocasionada pela mesma racionalidade à qual ela tenta corresponder, ou, pelo menos, com a qual negocia. Essa forma de racionalidade forçará outras, de modo que o sujeito só será conheável para si mesmo nos termos de uma dada racionalidade, historicamente condicionada, deixando aberta e sem análise a questão de que outros caminhos poderiam ter existido ou poderão ainda existir no decorrer da história. Vemos aqui dois desenvolvimentos separados na obra de Foucault. Primeiro, essa noção do sujeito, mais especificamente o surgimento do sujeito reflexivo, é distintamente diferente das ideias apresentadas no primeiro volume de *História da sexualidade*. Segundo, Foucault altera a teoria da construção discursiva. O sujeito não é uma função ou um efeito simples de uma forma prévia de racionalidade, mas tampouco a reflexividade assume uma estrutura única. Ademais, quando o sujeito se torna objeto para si mesmo, ele também perde algo de si mesmo; essa oclusão constitui o processo da reflexividade (BUTLER, 2015, p. 140).

A leitura é precisa: o sujeito moderno tem, necessariamente, uma zona de opacidade a si, pois o *logos pelo qual ele se coloca em questão* não apenas é localizado historicamente e geogra-

ficamente, como também determina o seu próprio modo de dizer, agir e pensar. É nisso que Foucault é herdeiro, mas por traição, de uma linhagem racionalista que vai de Sócrates a Kant: *a reflexividade não é absoluta*, pois a sua fundação é relativa, parcial e instável. Enquanto, no que poderíamos chamar de *idealismo*, há uma positividade absoluta própria ao *logos*, em Foucault o *logos* é um ente histórico permeado por uma reflexividade negativa, por um não-ser que o assombra constantemente. É por isso, como ainda afirma Butler, que “ele não pode ‘conhecer’ por meios cognitivos o que se perdeu, mas pode perguntar o que se perdeu exercitando a função crítica do pensamento: A que preço o sujeito pode dizer a verdade sobre si?” (BUTLER, 2015, p. 141). Não há uma razão plena, mas há uma *prova crítica da razão* que se faz através do percurso de um questionamento sem fim. O que é universalmente partilhado, aqui, não é uma forma universal racional, mas sim a possibilidade, inerente ao humano, de colocar racionalmente a sua própria razão em questão: *pensar é pensar contra si mesmo*.

Considerações finais

Com Foucault, o que temos é a costura do tema da *verdadeira vida*, de toda essa ideia de uma estética da existência como capacidade de dar forma a sua própria vida, à tarefa crítica de questionar as normas através das quais determinamos nosso desejo, nosso agir, nosso pensar; o movimento é menos a de uma estilização acabada, de uma individuação plena do *ethos*, ou de uma boa forma, e mais o movimento perpétuo de uma desidentificação constante, uma *inquietude negativa enquanto coragem de verdade*: “Meu problema, ou a única possibilidade de trabalho teórico para mim, seria deixar, segundo o desenho o mais inteligível possível, o traço dos movimentos pelos quais eu não estou mais no lugar onde estava antes. Afinal, há os teólogos negativos. Digamos que eu sou um teórico negativo” (FOUCAULT, 2012, p. 74-75).

É, precisamente, na divergência entre uma proposição negativa e uma afirmativa que, proponho, reconhecemos a diferença decisiva entre as construções de Foucault e Badiou sobre a relação entre sujeito e verdade. Ou ainda, como o sujeito filosófico encontra-se entre *dois infinitos*.

Isso porque, em Foucault, o que há é a abertura de uma hiância entre sujeito e verdade mediada pelo exercício da crítica. Ao *ethos criticista* ao qual ele reporta sua ontologia de nós mesmos é próprio um infinito negativo em que a superação do limite se apresenta sob a forma do interminável. Doravante, o que se abre é um percurso rigoroso e severo de experimentação constante de uma negatividade criadora:

Não posso deixar de pensar em uma crítica que não procure criticar, mas fazer existir uma obra, uma frase, uma ideia; acenderia fogos, olharia a grama crescer, escutaria o vento e imediatamente tomaria a espuma do mar para a dispersar. Reproduziria, ao invés de juízos, sinais de vida; invocá-los-ia, arrancá-los-ia do seu sono. Quem sabe os inventaria? Tanto melhor, tanto melhor. A crítica sentenciosa faz-me adormecer; gostaria de uma crítica feita com centelhas de imaginação. Não seria soberana, nem vestida de vermelho. Traria consigo os raios de possíveis tempestades (FOUCAULT, 2001, p. 924).

Sobre isso, Badiou confessa sua admiração por Foucault, essa “barreira contra a vulgaridade de nosso tempo [...] represa contra tudo no mundo que é, irrevogavelmente, conformista e submisso” (BADIOU, 2009, p. 134). Contudo, seu caminho é, em última análise, oposto. Pois, para Badiou, cabe a filosofia exprimir o pensamento de um infinito positivo, pois a natureza do pensar é, em última análise, a afirmação e uma vitória contra a finitude. Não o percurso de um infinito negativo, mas a infinitude da ideia que se inscreve no acontecimento: “a felicidade é uma experiência afirmativa de interrupção da finitude”, ou, “o gozo finito do infinito” (BADIOU,

2015, p. 10; 61). É nessa divergência que a trama entre sujeito e verdade se joga e a vida verdadeira reluz enquanto filosofia.

Referências

- ADORNO, T. *Minima moralia*. Tradução de Gabriel Cohn. São Paulo: Beco do Azougue, 2008.
- BADIOU, A. *Conditions*. Paris: Seuil, 1998.
- BADIOU, A. *L'Être et L'Événement*. Paris: Seuil, 1988.
- BADIOU, A. *L'immanence des vérités*. Paris: Fayard, 2018.
- BADIOU, A. *Logiques des mondes*. L'Être et l'Événement Vol. 2. Paris: Seuil, 2014.
- BADIOU, A. *Métaphysique du bonheur réel*. Paris: PUF, 2015.
- BADIOU, A. *Pocket Pantheon*. Tradução de David Macey. Londres: Verso, 2009.
- BUTLER, J. *Relatar a si mesmo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Vol. 2. Paris: Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, M. *Du gouvernement des vivants*. Paris: Gallimard, 2012.
- FOUCAULT, M. *La naissance de la biopolitique*. Paris: Gallimard, 2004.
- FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité*. Paris: Gallimard, 2009.
- RIMBAUD, A. *Une saison en enfer*. Paris: Folio, 1999.

Sobre o autor

Fernando Gimbo

Professor de Filosofia da Universidade Federal do Cariri (UFCA), em período de colaboração técnica com a Universidade Federal de Goiás (UFG). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

Recebido em: 22/06/2025
Aprovado em: 02/07/2025

Received in: 06/22/2025
Approved in: 07/02/2025