UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

JOSÉ MAURO GARBOZA JUNIOR

OS NOMES IRREDUTÍVEIS

MATERIALISMO E PENSAMENTO SEGUNDO ALAIN BADIOU E PAULO ARANTES NAS ORIGENS DA PERIFERIZAÇÃO

Londrina
2024

JOSÉ MAURO GARBOZA JUNIOR

OS NOMES IRREDUTÍVEIS

MATERIALISMO E PENSAMENTO SEGUNDO ALAIN BADIOU E PAULO ARANTES NAS ORIGENS DA PERIFERIZAÇÃO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Linha de Pesquisa: Conhecimento e Subjetividade) – PPGFil, à Universidade Estadual de Londrina – UEL, como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli.

Londrina
2024

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

G214n Garboza Junior, José Mauro .
Os nomes irredutíveis : materialismo e pensamento segundo Alain Badiou e Paulo Arantes nas origens da periferização / José Mauro Garboza Junior. - Londrina, 2024.
184 f.

Orientador: Marcos Alexandre Gomes Nalli.
Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.
Inclui bibliografia.

1. História da Filosofia Contemporânea - Tese. 2. Pensamento Filosófico Contemporâneo - Tese. 3. Teoria Crítica da Cultura - Tese. 4. Teoria da Organização Política - Tese. I. Gomes Nalli, Marcos Alexandre. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

JOSÉ MAURO GARBOZA JUNIOR

OS NOMES IRREDUTÍVEIS

MATERIALISMO E PENSAMENTO SEGUNDO ALAIN BADIOU E PAULO ARANTES NAS ORIGENS DA PERIFERIZAÇÃO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Linha de Pesquisa: Conhecimento e Subjetividade) – PPGFil, à Universidade Estadual de Londrina – UEL, como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli
Universidade Estadual de Londrina – UEL
Orientador

Dr. Fábio Parra Furlanete
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Dr. Tiaraju Dal Pozzo Pez
Secretaria Estadual de Educação do Estado do Paraná – SEED/PR

Dr. Douglas Rodrigues Barros
Centro Universitário Assunção – UNIFAI

Dr. Gabriel Tupinambá
Instituto Alameda

Londrina, 15 de Abril de 2024

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – código de Financiamento 001 sob o processo nº 88887.504308/2020-00. Agradeço imensamente à CAPES e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (PPGFIL-UEL) pela oportunidade de poder contar com o fomento integral durante o curso.

Esta pesquisa expressa uma singela forma de contribuição ao que construímos durante os quase dez anos de existência no Círculo de Estudos da Ideia e da Ideologia (CEII), coletivo ao qual devo todas as minhas ideias e intuições e que aprendi em conjunto os impasses mais extraordinários da organização política.

Agradecimentos aos membros do Grupo de Pesquisa (DES)Leitura: Filosofia, Ciência, Arte pelos encontros realizados durante quase dez semestres, em especial, aos amigos Lucas Bertolucci Barbosa de Lima, que não mediu esforços para me auxiliar com a leitura e a revisão das versões preliminares, Luiz Guilherme Nunes Cicotte pela contínua contribuição e discussão de boa parte dos temas que envolvem nossas pesquisas em comum, e Lucas Koltun Sanvesso por participar conosco dessas atividades teoréticas. Com toda razão, essa versão só foi possível pelas energias de irmãos que vocês sempre foram.

Não posso deixar de agradecer ao orientador professor Marcos Alexandre Gomes Nalli por toda confiança e gentileza na dedicação de trabalhar comigo este tema da pesquisa, bem como a todos os professores e servidores do Centro de Letras e Ciências Humanas (CLCH), do Departamento de Filosofia, e do PPGFIL-UEL. Também agradeço aos professores Fábio Parra Furlanete e Tiaraju Dal Pozzo Pez pelas generosas contribuições na oportunidade de banca de exame de qualificação e por reincidirem em participar do exame final de defesa. Ainda, fico profundamente grato com a participação dos professores Douglas Rodrigues Barros e Gabriel Tupinambá.

Ici commence la dialectique du passif et de l'actif, du mû et du mouvant, du brûlé et du brûlant – la dialectique des participes passes et des participes présents qui donne satisfaction aux philosophes de tous les temps.

Aqui começa a dialética do passivo e do ativo, do movido e do móvel, do queimado e do queimante – a dialética dos particípios passados e dos gerúndios, que dá satisfação aos filósofos de todos os tempos.

Gaston Bachelard,
La Flamme d'une Chandelle
A Chama de uma Vela

Para *A.B.*, a pedra mais real no meio do meu caminho.

GARBOZA JUNIOR, José Mauro. **Os nomes irredutíveis:** materialismo e pensamento segundo Alain Badiou e Paulo Arantes nas origens da periferização. 2024. 184f. Tese de Doutorado (Doutorado em Filosofia) – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2024.

RESUMO

Materialismo e pensamento são temas que se cruzam de tempos em tempos na história da filosofia. Com base nisso, a presente tese de doutorado pretende investigar algumas relações entre o pensamento do ser e o materialismo dialético, por meio das obras dos pensadores contemporâneos Alain Badiou e Paulo Arantes. Recorrendo a um recorte epocal de suas obras que compreende os anos de 1980 e 1990, a hipótese desta pesquisa é que existem preocupações paralelas em suas respectivas filosofias, sendo possível pensar a ideia badiouana de organização como análoga à ideia aranteana de conjuntura. A metodologia de pesquisa consiste na leitura bibliográfica, a partir da qual foram examinadas *O Ser e o Evento* (1988) de Badiou e *Sentimento da Dialética* (1992) de Arantes, seus comentadores e outros textos de apoio. Nessa investigação, encontramos alguns nomes irredutíveis nas filosofias desses autores, nomes esses que permitem ler o tempo presente de um modo não convencional. Essa leitura consiste na compreensão de que, entre as décadas de 1980 e 1990, iniciou-se uma nova época histórica. Alguns dos elementos dessa nova época são a estética da desconstrução e a crise dos marxismos. Tais elementos indicam a emergência de um tempo histórico em que as expectativas coletivas se descolaram de seu referente real. Assim, com a exposição dessas filosofias, demonstrou-se que existem preocupações análogas nas filosofias de ambos os autores, podendo-se conjugar a ideia de organização de Badiou com a análise de conjuntura de Arantes.

Palavras-chave: História da Filosofia Contemporânea. Novos Materialismos. Pensamento Filosófico Contemporâneo. Teoria Crítica da Cultura. Teoria da Organização Política.

GARBOZA JUNIOR, José Mauro. **Irreducible names:** materialism and thought according to Alain Badiou and Paulo Arantes in the origins of peripheralization. 2024. 184f. Tese de Doutorado (Doutorado em Filosofia) – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2024.

ABSTRACT

The subjects of Thought and Materialism often meet in the history of philosophy. Therefore, this doctoral thesis investigates the relationship between the thought of being and dialectical materialism through the works of contemporary philosophers Alain Badiou and Paulo Arantes. Using an epochal section of their works that covers the years 1980 and 1990, the hypothesis of this research is that there are parallel concerns in their respective philosophies, which allow us to think of Badiou's idea of organization as analogous to Arante's idea of conjuncture. The research methodology comprises bibliographical readings of *Being and Event* (1988) and *Sentimento da Dialética* (1992), their commentators, and other supporting texts. In their philosophies, we found some irreducible names that allow us to read the present time unconventionally. This reading acknowledges that between the 1980s and 1990s, a new historical era began. Some elements of this new era are the aesthetics of deconstruction and the crisis of Marxism. These two elements indicate the emergence of a historical time in which collective expectations became detached from their real referent. Thus, with the exposition of these philosophies, we demonstrated that there are similar concerns in the philosophies of both authors, making it possible to combine Badiou's idea of organization with Arantes' conjuncture analysis.

Keywords: Contemporary Philosophical Thought. Critical Theory of Culture. History of Contemporary Philosophy. New Materialisms. Political Organization Theory.

GARBOZA JUNIOR, José Mauro. **Les noms irréductibles:** matérialisme et pensée selon Alain Badiou et Paulo Arantes aux origines de la périphérisation. 2024. 184f. Tese de Doutorado (Doutorado em Filosofia) – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2024.

RÉSUMÉ

Le matérialisme et la pensée sont des thèmes qui se croisent de temps à autre dans l'histoire de la philosophie. Partant de là, cette thèse de doctorat entend étudier certaines relations entre la pensée de l'être et le matérialisme dialectique, à travers les travaux des philosophes contemporains Alain Badiou et Paulo Arantes. En utilisant une section historique de ses œuvres qui couvre les années 1980 et 1990, l'hypothèse de cette recherche est qu'il existe des préoccupations parallèles dans leurs philosophies respectives, permettant de penser l'idée d'organisation de Badiou comme analogue à l'idée d'Arantes de conjoncture. La méthodologie de recherche consiste en une lecture bibliographique, à partir de laquelle ont été examinés les ouvrages *L'Être et l'Événement* (1988) de Badiou et *Sentimento da Dialética* (1992) d'Arantes, leurs commentateurs et d'autres textes complémentaires. Dans cette enquête, nous avons trouvé quelques noms irréductibles dans les respectives philosophies, noms qui nous permettent de lire le temps présent de manière non conventionnelle. Cette lecture consiste à comprendre qu'entre les années 1980 et 1990, une nouvelle époche historique a commencé. Certains des éléments de cette nouvelle ère sont l'esthétique de la déconstruction et la crise du marxisme. Ces deux éléments indiquent l'émergence d'une époque historique dans laquelle les attentes collectives se sont détachées de leur référent réel. Ainsi, avec l'exposition de ces philosophies, il a été démontré qu'il existe des préoccupations similaires dans les philosophies des deux auteurs, permettant de combiner l'idée d'organisation de Badiou avec l'analyse de conjoncture d'Arantes.

Mots-clés: Histoire de la Philosophie Contemporaine. Nouveux Matérialismes. Pensée Philosophique Contemporaine. Théorie Critique de la Culture. Théorie de l'Organisation Politique.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO 12

2. NAS ORIGENS DE UM PENSAMENTO A RESPEITO DO TEMPO PRESENTE: 1989 29
2.1 COLONIZAÇÃO, LIBERAÇÃO, GLOBALIZAÇÃO E PERIFERIZAÇÃO: DO PROCESSO DE PRODUÇÃO DO MUNDO AO PROCESSO DE CIRCULAÇÃO GLOBAL DO MUNDO 34
2.2 ALAIN BADIOU E A DIAGONAL DA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA FRANCESA 48
2.3 PAULO ARANTES, IDEOLOGIA FRANCESA E O ESPÍRITO DA PERIFERIA 57

3. NOMES IRREDUTÍVEIS AFIRMATIVOS, ALAIN BADIOU, *O SER E O EVENTO* (1988) 68
3.1 SER: AS IDEIAS INTUITIVAS DE UMA ONTOLOGIA MINIMALISTA 70
3.1.1 As multiplicidades na ontologia de Badiou 71
3.1.2 Modelo da ontologia badiouana: a teoria dos conjuntos 75
3.1.3 O excesso da metaestrutura 75
3.2 EVENTO: UMA FALHA ENTRE NATUREZA E HISTÓRIA 82
3.2.1 Situações ordinais e o infinito como ordinal-limite da natureza 83
3.2.2 Na borda do vazio: evento e sítio evental 86
3.2.3 Intervenção e fidelidade: a escolha dos indiscerníveis 89
3.3 VERDADE: O GENÉRICO E O INDISCERNÍVEL 92
3.3.1 O pensamento construtível e o discernível 95
3.3.2 O indiscernível e o procedimento genérico 99
3.4 UMA NOVA CONCEPÇÃO DE SUJEITO 106
3.4.1 O sujeito de Badiou, após Descartes e Lacan 107
3.4.2 Definição de sujeito em Badiou 110

4. NOMES IRREDUTÍVEIS NEGATIVOS, PAULO ARANTES, *SENTIMENTO DA DIALÉTICA* (1992) 115
4.1 TEMPO: NAS MARGENS DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA 119
4.1.1 Hegel e a ordem do tempo histórico 120
4.1.2 Em busca de um referente próprio 126
4.2 MUNDO: A DIALÉTICA DA EXPERIÊNCIA BRASILEIRA 129
4.2.1 Tradição crítica brasileira e as dialéticas de Antonio Candido 130
4.2.2 Os sentimentos da “experiência brasileira” 132
4.3. BRASIL: A DESAUTORIZAÇÃO RECÍPROCA DA DIALÉTICA BASCULAR 139
4.3.1 O sentimento da dialética nacional brasileira 140

5. ELEMENTOS DE AFIRMAÇÃO DE UM PENSAMENTO PÓS-1989 148
5.1 AMPLIAÇÃO DAS LÓGICAS, A FRAQUEZA DAS SITUAÇÕES, CRÍTICA AO EVENTO E O PROBLEMA DA FIDELIDADE 150
5.2 A REAL POSIÇÃO DO BRASIL NA PERIFERIA DO CAPITALISMO, MILITARIZAÇÃO DO MUNDO E O PROBLEMA DO PESSIMISMO 158

6. CONCLUSÃO 164

7. REFERÊNCIAS 169

1. INTRODUÇÃO

Dificilmente hoje se encontra trabalhos críticos sobre a situação histórica atual que escapem aos enquadres da biopolítica, da desconstrução, da diferença, ou da dialética negativa. Esses estudos, tais como foram formulados pela primeira vez durante a década de 1970, perfizeram-se como as formas de análise mais refinadas que procuraram construir um efeito de continuidade histórica capaz de nos ligar àquele momento para nós aparentemente tão longínquo. Eles variavam desde as pequenas sugestões terminológicas e correções especializadas pelo discurso universitário, até as relativas inovações com pretensão de avanços nas respectivas áreas. Daí que os estudos de gênero, o pensamento descolonial (ou decolonial, neo- ou pós-), os programas aceleracionistas, todos eles encontraram lastros firmes naquele referido enquadramento. Isso se dá na medida em que existem vários modelos teóricos no pensamento filosófico e no pensamento em geral contemporâneos que, libertos das leituras dogmáticas, canônicas ou institucionais, se afastaram da pretensa "perspectiva técnica e neutra" dos manuais. Entre as vertentes mais conhecidas dessa racionalidade filosófica atual, pode-se destacar quatro grandes correntes:

> a) as proposições biopolíticas e necropolíticas, que envolvem o capitalismo neoliberal, derivam do modelo teórico de sociedade proposto por Michel Foucault no final da década de 1970, consistindo em um modo de se ler problemas e impasses de composição social a partir da grade de inteligibilidade econômica do capitalismo contemporâneo, do que resultam relações de dominação e de exploração;
>
> b) outra corrente seria aquela da filosofia dos novos materialismos ("virada especulativa", ou "virada ontológica", no jargão das antropologias), principalmente representada por um grupo formado durante a década de 1990 na Inglaterra, o CCRU (*Cybernetic Culture Reseach Unit*), inicialmente um grupo anglófono de pesquisa marginal influenciado pela leitura livre da filosofia francesa (principalmente Gilles Deleuze e Félix Guattari, notados por "D&G")[1];

[1] Do *Realismo Capitalista* (2009), do *Fantasmas da Minha Vida* (2014), e do inacabado *Comunismo Ácido* (2016-), Fisher procurou estimular o pensamento pós-capitalista em detrimento do imperativo impessoal do capitalismo de nos fazer desacreditar ininterruptamente em qualquer alternativa social cabível. Por essa via, há também os diversos movimentos aceleracionistas envolvendo capitalismo cognitivo, mudanças estruturais, problemas psicopolíticos, dentre outros. Há uma forte herança de Bataille, que vai ganhando outras formatações com D&G em certo tipo de anti-humanismo final (temas como extinção, niilismo, diálogos transtemporais). Nick Land é grande nome do *CCRU*, junto com Fisher e Sadie Plant, hoje é caracterizado como um aceleracionista de direita, autor de *Dark Enlightenment* (*Iluminismo Sombrio*) (2013) que serviu de base para a alt-right cuja concepção de mundo invoca uma utopia sombria e apocalíptica. Busch, Willian Perpétuo; Cluness, Robert. Nas portas do pandemônio: Cybernetics Culture Research Unit e a invenção da tradição mágica. **Revista**

> c) uma terceira vertente seriam os descolonialismos, que são teorizações orientadas pelo pensamento desconstrucionista norte-americano e norte-globalista, envolvendo tópicos como a entrada em cena de novos atores; a defesa de frações da sociedade ("minorias" e grupos vulnerabilizados) que reivindicam dignidade e respeito; e críticas epistemológicas e econômicas às formas coloniais (lastreadas, principalmente, na *Gramatologia*, de Jacques Derrida). Um dos objetivos dessa vertente é fazer a denúncia e a delimitação conceitual de termos como branquitude, patriarcado, colonização, gênero e espécie, bem como racismo e empoderamento[2];
>
> d) por fim, mas também muito importante, é a teoria crítica. Um campo enorme que se assenta nas raízes da assim chamada Escola de Frankfurt, que procura realizar uma crítica imanente ao capitalismo que aponte a falência de algumas ideias (ou ideais) da modernidade (tais como razão, civilização, cultura). Apesar de a teoria crítica distanciar-se da crítica da cultura tradicional, ela sofreu um grande déficit "crítico" a partir da segunda metade do século XX, não possuindo mais o potencial crítico presente na *Dialética do Esclarecimento* (1944), de Max Horkheimer e Theodor Adorno, e da *Dialética Negativa* (1966) deste último[3].

Ao assumir tais coordenadas conectadas a partir do conto de como essas várias orientações constroem seu material para poder entender o tempo presente, pode-se defender que todas as quatro tendências podem ser colocadas como vertentes que têm certas limitações em enxergar o que as outras fazem em termos de metodologia e de correspondência. É uma prática comum nomear essas perspectivas filosóficas com o nome de um problema que elas envolvem e buscam evidenciar, suturando-se certos impasses contemporâneos como situações naturais e

---

Relegens Thréskeia, [S.l.], v. 10, n. 1, p. 237-250, jun, 2021, p. 239-240; **CCRU:** Writings 1997-2003. Time Spiral Press, 2015, p. 5-9.

[2] Por exemplo, Gayatri Spivak, a célebre tradutora anglófona da *Gramatologia* de Derrida. Spivak, Gayatri Chakravorty. **Crítica da razão pós-colonial:** por uma história do presente fugidio. São Paulo: editora filosófica politeia, 2022, p. 23-28; Spivak, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 19-20. Nos departamentos de crítica literária e estudos literários, de estudos culturais, pensamento decolonial, estão todos mais ou menos ligados a essa perspectiva plural e contrahierárquica. Bhabha, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998, p. 19-42; Hall, Stuart. **Da diáspora:** identidades e mediações culturais. Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003, p. 407-434.

[3] Adorno, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009, p. 7-9; Adorno, Thedor; Horkheimer, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 11-16. O próprio Jürgen Habermas já tinha outro compromisso com a crítica ao capitalismo. Habermas, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade:** doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000. No fundo, Habermas propunha uma rígida defesa de uma concepção socialdemocrata da Alemanha (e da Europa) que estaria sendo violada em favor do liberalismo norte-americano. Porém, por outro ponto de vista, essa tendência defendida foi uma exceção na história naqueles 30 anos gloriosos, quase uma necessidade de rearranjo da economia mundial para poder sobreviver. Portanto, suas concessões elaboradas de 1945-1980 na Europa foram principalmente para modernizar e extrair os efeitos da modernização de outros lugares da Europa (existe estado de bem-estar na Europa porque em outros lugares há guerra de "todos contra todos"); por outro lado, havia também a ameaçadora cobertura do comunismo da União Soviética exercendo permanente pressão. Este rebento, é o que veremos, recebe vários nomes: rearranjo produtivo, acumulação por despossessão, acumulação flexível, neoliberalismo, e tantos outros disfarces.

irreversíveis. Por exemplo, a expressão “neoliberalismo” costuma restringir o âmbito do problema do capitalismo contemporâneo aos aspectos das teorias dos economistas neoliberais, reduzindo-se problemas que são realmente muito maiores que essa visão limitada.

Assim, cada um desses quatro pilares compõe, para as perspectivas que tomam um deles como modelo teórico hegemônico, o único horizonte de possibilidade no qual algum problema pode ser alvejado. E, apesar de oferecer novas abordagens para antigos casos, ou de construir objetos antes impensáveis, esse conjunto de pensamentos parece repetir parodicamente as mesmas atitudes teóricas de normalização por ele criticadas. O resultado dessa prática é a constante tentativa de reduzir o tempo presente a certos nomes (neoliberalismo, estado de exceção, necropolítica, brutalismo, neofascismo, realismo capitalista, neofeudalismo, sociedade do cansaço, barbárie, era atômica, presentismo, globalização, mundialização, antropoceno), como se a simples enunciação de um nome fosse capaz de abarcar os demais imbróglios contemporâneos. Nesse contexto, o pensamento filosófico contemporâneo antecipa, cada vez mais, a emergência das novidades por meio de funções nominais previamente estabelecidas, tomando qualquer coordenada fora desse rastreio como fraca ou reacionária.

Com a expressão “pensamento filosófico contemporâneo” referimo-nos ao giro inaugurado pela atividade intelectual francesa no pós-guerra até o momento do advento de termos como “nova filosofia” ou “pós-modernismo”, visíveis nas décadas de 1980 e 1990. Uma vez que nesse movimento há a defesa intransigente do “fim da filosofia”, do “fim das grandes narrativas” e da “redução filosófica a uma análise dos discursos”, a filosofia é colocada em uma posição subalterna aos procedimentos linguísticos e discursivos presentes nesse amplo movimento, cedendo espaço para questões identitárias e descoladas do campo material concreto das experiências do vivido. Ainda, como o interesse dessa pesquisa se restringe à filosofia francesa e às suas tendências, a expressão “contemporâneo”, retomada algumas vezes ao longo do texto, deve ser apreendida a partir de uma concepção reduzida dentro do recorte da filosofia francesa do pós-guerra.

Além disso, as tendências revisionistas opostas aos pensamentos radicais e emancipatórios também se multiplicaram nos últimos anos. O fim da Guerra Fria e da imagem do mundo dividido em dois polos deram espaço, na academia e nas teorizações gerais, a um pensamento que tende a relativizar até mesmo os aspectos

materiais irrevogáveis das estruturas históricas. Com isso, a gramática dos movimentos preocupados com a questão social das desigualdades, decorrentes das relações de poder, sujeição, exploração e dominação, foi atravessada por revisionismos, negacionismos e sombrias especulações favoráveis às guerras, às extinções e a todo tipo de ação orientada por niilismos negativos e reativos e pela má-fé dos cancelamentos instantâneos.

No início da década de 1990, com o fim da Guerra Fria e a implementação de políticas econômicas austeras e favoráveis às finanças pelos governos do mundo, houve uma sensível mudança na composição social das nações, mediada por fenômenos como a flexibilização do trabalho, o desemprego estrutural e a precarização das condições de vida. A esse conjunto de fenômenos demos o nome de *periferização*, em razão da tendencial mobilidade social para baixo das classes médias dos diversos Estados[4]. Partindo dessa conjuntura, a presente pesquisa pretende indagar se é possível, contra os idealismos vigentes, pensar uma prática filosófica materialista que, dialogando com outras práticas, seja capaz de compreender os fenômenos de nosso tempo presente de periferização.

Se até o início da década de 1990 a ideia de periferização consistia na produção de espaços precários distantes do centro dominante do capitalismo global, a partir de então a periferização passa a significar um lento rearranjo da relação verticalizada centro-periferia para uma horizontalidade caótica em que não é mais possível determinar os limites que separam os espaços do centro e da periferia, de modo que ambos se tornam indiscerníveis.

Funcionando como denominador comum das quatro vertentes acima descritas, a perspectiva da periferização não é apenas uma chave de leitura de uma dada conjuntura, podendo ser também um meio para a realização daquilo que Louis Althusser denominava como leitura sintomal, isto é, uma dialética de leituras que possibilita o aparecimento, em certos textos, dos elementos que os condicionam. No

[4] Devemos a intuição primeira desse projeto às considerações elaboradas por Paraná, Edemilson; Tupinamná, Gabriel. **Arquitetura de arestas:** as esquerdas em tempo de periferização. São Paulo: Autonomia Literária, 2022, p. 22-29; 100-111; Canettieri, Thiago. **A condição periférica**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2020, p. 133-147; também pelas permanentes reuniões de discussão do *Subset of Theoretical Practice* (STP): theoreticalpractice.com. Este horizonte de problemas também é devedor das considerações iniciais da teoria crítica do valor, principalmente pelo momento logo após o fim da URSS, a queda do Muro de Berlim e o fim da Guerra Fria que inaugurou um movimento de queda livre do capitalismo já na década de 1990, articulados sob a hipótese do "colapso da modernização". Kurz, Robert. **O colapso da modernização:** da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 165-197.

caso em epígrafe, o conjunto teórico da periferização pode funcionar como mediador para a leitura sintomal dos textos das quatro vertentes, possibilitando a emergência de seus elementos invisíveis[5].

A periferização portanto é mais um suposto nome do tempo em que se inserem essas vertentes que uma leitura sobre esse tempo. Ela estaria mais como um *momentum* de transição da modernidade para algo que, por razões óbvias, não é possível ainda claramente nomear. É um conceito que nomeia o processo capitalista de produção de espaços precarizados. Se antes essa produção se apresentava na nítida separação entre centro e periferia, no decorrer do processo de acumulação capitalista essa separação se torna cada vez mais nebulosa. Assim, a periferização existiu durante todo o processo de acumulação capitalista, tendo em vista que tal processo depende da criação localizada da miséria para manter sua dinâmica, no entanto, contemporaneamente, a separação nítida entre dois espaços com *status* sociais diferentes deu lugar gradativamente à periferização contemporânea que apresenta o centro e a periferia como dois espaços não apenas contíguos, mas socialmente horizontais. Algo que se parece mais como um "grande Dentro da periferia" que propriamente aquele grande Fora (*dehors*), de que falava Maurice Blanchot ou Gilles Deleuze[6].

Assim, na medida em que o tempo presente é marcado por esse modelo de periferização em que centro e periferia são cada vez mais indistintos, é preciso fazer um balanço dessa conjuntura de periferização para se pensar uma prática filosófica materialista capaz de compreender os fenômenos do tempo presente. Não se trata, porém, de delimitar a gênese histórica dos elementos da periferização, já que esta seria uma tarefa para historiadores, mas sim de tomar a imagem da periferização contemporânea da indiferenciação entre espaços precarizados e não-precarizados como modelo para a construção de uma filosofia preocupada com as organizações possíveis dentro dessa conjuntura, vinculando-se

---

[5] Rosa, Samuel Santos da; D'Agord, Marta. Leitura sintomal: aproximações entre psicanálise e materialismo histórico dialético em Althusser. **Deslocamentos/Déplacements: revista franco-brasileira interdisciplinar de psicanálise e ciências sociais**, [s.i.], v. 2, p. 94-129, 2021, p. 109.

[6] Levy, Tatiana Salem. **A experiência do fora:** Blanchot, Foucault e Deleuze. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 11-13. É exatamente por isso que o termo periferização não é apenas uma categoria geográfica e identitária – ela é o nome de algo que ainda não terminou de se formar, uma versão relativa a respeito do qual permanece o desafio de imaginar uma periferia sem centro. "Periferia sem centro" quer dizer do apontamento a respeito de um "lugar" (não-geográfico) no qual sua temporalidade imprime um sentido outro não identificável.

prática militante, pensamento filosófico e organização política[7].

Apesar de ser construída dentro de seu tempo histórico, a filosofia é uma construção que, enquanto *pensamento*, busca pensar suas próprias condições de existência. Mas ao contrário das análises de conjuntura produzidas pelas quatro vertentes, uma filosofia não reduz os elementos de sua análise a um nome próprio, evitando idealizar determinada perspectiva particular como algo mais abrangente do que ela é. Assim, seguindo parcialmente as lições de Althusser[8], é preciso estabelecer alguns critérios para se diferenciar uma perspectiva idealista de uma perspectiva materialista:

> a) *primeiro critério (quanto a vinculação de práticas):* o idealismo é uma prática (a filosofia também é uma prática) desligada de outras práticas (uma prática autorreferente). A filosofia idealista fala para si mesma e, nesse sentido, o idealismo é consistente, pois como prática desligada, ele consegue se amarrar; por outro lado, o materialismo é uma prática que visa outras práticas. Nesse sentido, falar em filosofia política, filosofia da arte ou filosofia da ciência soaria estranho, porque a filosofia (que é uma prática) tem de estar em relação com outras práticas, liberando a arte da estética, a política da ciência política, as experiências da filosofia da ciência. Como práticas distintas, por exemplo, se há uma filosofia em Marx e uma política em Marx, elas serão duas práticas em campos diferentes com regras diferentes[9];
>
> b) *segundo critério (quanto à ideia e ao ideal):* o idealismo tem a ver com ideais, a prática materialista tem a ver com as ideias. Na psicanálise lacaniana, ideais são formulações do imaginário, cujo motor de produção se liga às figuras de totalidade, projeção, identidade. No caso da ideia, o princípio materialista orientador está na figura paradoxal do real, um ponto desconcertante e negativo de condição de possibilidade das realidades;
>
> c) *terceiro critério (instabilidade e estabilidade):* por ser imaginário, envolver um ideal e ser sempre uma prática desligada das outras, o idealismo é mais estável que o materialismo. Isso não quer dizer que não possam existir inversões materialistas do idealismo, e inversões idealistas do materialismo. Por exemplo, se conseguimos fazer essa correção de Althusser, estamos em tese fazendo

---

[7] Tupinambá, Gabriel. Freeing thought from thinkers: a case study. **Continental Thought and Theory**, v. 1, n. 1, p. 243-289, 2016; Subset of Theoretical Practice (STP). Working through political organization: current results of the Subset of Theoretical Practice (2021-2022). **Crisis and Critique**, v. 9, n. 1, p. 328-371, 2022. Seria de bom grado que uma pesquisa enfrentasse diretamente esses graves percalços do século XXI. O que queremos mostrar é simplesmente um efeito de desmedida das fronteiras mundiais que, nas suas origens, o pensamento materialista deve encará-lo como irrecuperável, uma das possíveis tarefas ao se entender a periferização como elemento para uma renovação da filosofia *do ponto de vista da organização*.

[8] Essa distinção entre materialismo e idealismo aparece de modo interessante no segundo Althusser da década de 1970. Assumindo a filosofia como uma luta de classe no pensamento, Althusser criticará Sartre por ver nele um idealismo (bem como seu desvio direitista Lévi-Strauss), Platão (contra os seus sofistas e Lucrécio), Descartes contra Maquiavel, Kant e Hegel contra Spinoza e Marx. Althusser, Louis. **Iniciação à filosofia para os não filósofos**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019, p. 125-146.

[9] Balibar, Etienne. **A filosofia de Marx**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995, p. 7-21; 140-146.

uma correção materialista de uma tese idealista de Althusser;

d) *quarto critério (identificação de teses filosóficas e não de filósofos ou sistemas):* a identificação de algo como sendo idealista ou materialista não pode ser global ou total. Não se pode afirmar "Sartre é idealista" a não ser por uma embolada metonímica. É preciso disputar, reconhecer, ou ao menos tentar esmiuçar suas teses. É preciso separar teses filosóficas como idealistas ou materialistas (princípio do múltiplo). Não basta reconhecer integralmente que os nomes próprios da filosofia *são* idealistas ou materialistas;

e) *quinto critério (todo pensamento pode ser duplamente materialista e/ou idealista):* como exemplo, as teses de Marx para a política podem ser materialistas por certo ponto de vista (política revolucionária comunista), mas elas podem servir também a um uso idealista (ideologia proletária).

Esses cinco critérios diferenciadores nos ajudam a entender a querela idealismo/materialismo por outro modo de funcionamento. Com isso, uma tese em si mesma não é nem materialista nem idealista, o que depende única e exclusivamente da maneira como seus diversos usos podem se organizar, sem a necessidade de antecipar quaisquer essencialismos. Por exemplo, uma prática do improviso na prática musical (materialismo) pode ser uma completa ideologia para a filosofia como um modo de vida (idealismo). Essa montagem serve para poder explicar em nossos próprios termos o materialismo no pensamento. No entanto, quase como princípio, não se pode sequer defender uma tese materialista no seu todo, na medida em essa defesa assim assumida poderia ser entendida como um idealismo[10].

O ponto de partida da argumentação reside, antes, em uma breve consideração do lugar, do papel e da tarefa da prática filosófica e do filósofo enquanto organizadores de experiências muito diversas. Deixando de lado por ora as perguntas supervenientes, valeria indicar os caminhos que fizeram a filosofia passar de um campo desligado de outras experiências (idealismo) para um reator de "compossibilidade" em consideração ao que se pretende chamar de nomes irredutíveis (materialismo). Isso nos remeteria diretamente ao problema nuclear dos

[10] Em verdade, o que temos são situações pragmáticas de idealismo ou de materialismo. Mas quando um filósofo, por mais idealista que seja chamado, expõe suas teses, fundamentalmente tais compreensões não são uma coisa nem outra. Sendo os fenômenos do idealismo e do materialismo pragmáticos, não há qualquer suposição a se fazer em relação à sua identificação. Pensemos em um movimento social analisando a conjuntura, e avaliando suas ações: os êxitos de seu trabalho obtidos em determinado tempo não podem perdurar como uma recomendação permanente. Nos afastamos de abordagens que apontam para os fundamentos de determinados objetos justamente por vermos nelas um grau de precariedade e parcialidade que refutam quase que intuitivamente tal apoio lógico. Marchart, Oliver. **Post-foundational political thought:** political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2007, p. 154-177. A defesa inconteste do materialismo é um idealismo, ela deveria ser uma defesa materialista do materialismo, que não é de antemão pressuposta por uma questão de princípio, pois ela pode se paradoxalizar em um idealismo.

arcanos da dissociação em filosofia do idealismo e materialismo, entendida como “a luta de classes em teoria”, como Althusser fazia questão de remarcar[11].

Em síntese, a cisão entre idealismo e materialismo se dá pela dicotomia envolvendo os ideais e as ideias. Sem ser possível assumir de antemão uma classificação (idealista) prévia daqueles pensadores como idealistas ou materialistas, e, consequentemente, abrir um confronto assumindo esses como mais producentes e recusando quaisquer considerações daqueles, a tensão idealismo/materialismo parece hoje ser bem mais sofisticada. Da identificação do que há de idealismo ou materialismo nas argumentações de toda a história da filosofia, o máximo que se pode assumir é a extração de elementos idealistas ou materialistas nas mais variadas teses da filosofia. A inversão materialista de Marx diante do idealismo imperial de Hegel, a distância tomada por Sartre pelo concreto diante do idealismo de Husserl, as concepções materialistas dos seminários iniciais de Lacan diante do idealismo de Sartre, o empirismo materialista de Deleuze diante do idealismo linguístico de Lacan, são casos exemplares dessa questão[12].

Com isso, deduz-se que todo pensamento pode ser duplamente idealista e materialista, e que também todo idealismo poderá se enveredar para um materialismo: a ideologia proletária diante do materialismo histórico de Marx, a lógica significante total diante do materialismo da letra lacaniano, e a versão colorida e rebuscada do vocabulário (pseudo)deleuzeano diante de Deleuze, também exemplificam esses movimentos. Ou seja, trata-se de entender os textos da tradição da filosofia como dependentes de estilos linguísticos e de figuras de linguagem a operar um retorno à história da filosofia e às questões filosóficas com mais riqueza e liberdade. Dito isso, não se pode deixar de negar algum idealismo, mas negar todo idealismo seria comprometedor. Com essa preocupação, os termos idealismo e materialismo indicariam diretamente a problemática a respeito de qual seria hoje o lugar da filosofia, do fazer filosófico propriamente atual. Como exemplo, vemos essa imbricação em ao menos três (ou quatro) campos distintos que não se equivalem a

---

[11] Althusser, Louis. **Iniciação à filosofia para os não filósofos**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019, p. 237-244; Althusser, Louis. **Solitude de Machiavel**. Paris: Presses Universitaires de France, 1998, p. 145-156.

[12] Respectivamente, Marx, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 145-157; Sartre, Jean-Paul. **O ser e o nada:** ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 13-40; Lacan, Jacques. **Seminário, livro 2:** o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 60-78; Deleuze, Gilles. **Proust e os signos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 88-95.

uma ideia da filosofia e seus ideais: a política, a arte e a ciência (e o amor).

A política lida com certa prática e experimentação da vida social que não necessariamente estão ligadas ao modo sistemático do pensamento filosófico, ao enquadramento em conceitos. Ela está direcionada ao cotidiano, para além das disputas politiqueiras do âmbito eleitoral, das formas de atuação de diversos coletivos políticos na aplicação de um programa determinado, e da reflexão sobre o que é a essência da política (“o” político). A prática da experiência política estabelece suas próprias medidas, métricas e razões, sem tocar na preocupação da filosofia. Por essa razão, é muito comum ouvir dos políticos o desdém imanente para com a filosofia, dizendo de sua inutilidade e de sua função inerte para a política.

Na arte, passa-se o mesmo. O artista está engajado com sua produção artística e, ao olhar para o filósofo, talvez seja capaz de dizer que este se intromete demais naquilo que faz, ou que o filósofo pretenderia regrar uma prática que é simplesmente aquela exclusiva do artista. Assim como na política, é comum ouvir dos artistas a identidade não-filosófica da arte, de que seu pensar e seu expressar estão fora da filosofia.

Por fim, a ciência parece ser o caso mais radical. Há uma separação (ao menos imagética) entre cientistas e filósofos. Normalmente se considera que os cientistas são aqueles das ciências duras, que sabem o que fazem, que manipulam as variáveis dentro de um espaço amostral laboratorial e inventam, enfim, conjecturas e teoremas que se adequam às suas práticas e funcionam como respostas à comunidade científica. Enquanto que, para o senso comum dos cientistas, os filósofos estariam perdendo tempo pensando e discutindo entidades que sequer são prováveis, sem muito rigor e com o formalismo no estilo de uma retórica do vale-tudo (*free play*).

Não seria demais pensar também nas aventuras do amor no âmbito individual. O exercício reflexivo sobre estar ou não apaixonado, ou mesmo ter de decidir se vale a pena estar envolvido com um outro, não parece se ajustar à atitude filosófica. Não basta recorrer à tradição, o amor não se encaixa apenas em experimentos mentais, e tampouco é uma procura da forma mais completa de uma definição dada discursivamente.

A via oposta também poderia ser pensada aqui: aquilo que o político defende como ideal a ser perseguido nem sempre corresponde à sua prática; o que o artista pensa ser seu autêntico modo de expressão nem sempre acompanha a sensação produzida; o cientista também não está isento de imaginar qual o valor de

sua comunidade científica em detrimento daquilo que é pago para pesquisar; e no caso do amor, o próprio jogo das fantasias combinado com as imagens narcísicas prova essa dessemelhança[13].

Diante da constatação de que há uma diferença de práticas nos âmbitos da política, da arte, da ciência e da filosofia, surge a questão sobre a posição da filosofia no núcleo do embate idealismo e materialismo. Na medida em que a filosofia fica restrita àquilo que pode fazer, ela deveria se preocupar com uma organização desses campos, recolhendo as experiências deles para os organizar de maneira racional e inteligível, fazendo que dialoguem entre si, em vez de dizer como a política deve ser, o que a arte deve produzir, como a ciência deve operar, deixando esses campos cada vez mais autônomos. Dessa forma, o que a prática filosófica exige é o retorno às questões de organização em geral – frise-se que tal postura é bastante tradicional. Não importa muito o que as práticas dizem de si, mas o que elas fazem com suas respectivas práticas[14]. Assim, operar a filosofia classicamente exige, por um lado, a atenção meticulosa do historiador da filosofia, preocupado com as minúcias detalhistas dos jogos terminológicos e das preocupações biobibliográficas dos nomes relativos a ela, e, por outro lado, a postura singular do pensador filósofo que, ao final do percurso, possa assinar mais um nome nesse extenso campo.

A partir dessas considerações, pode-se derivar duas consequências. A primeira é a de que a filosofia, ao contrário do que o imaginário busca, não tem pretensões tão ambiciosas. Ela funciona mais como uma operária que aloca alguns procedimentos e seus sujeitos decorrentes, do que uma imperatriz que se impõem sobre eles. A filosofia é uma instância que reúne produções constituídas por outras práticas, ela é um espaço de pensamento que organiza pensamentos vindos de outras

---

[13] Se dessa percepção é possível derivar uma organização transmissível das transformações radicais nos referidos campos específicos da prática de experiências, podemos provisoriamente chegar à conclusão de que há verdades políticas, artísticas e científicas (e talvez amorosas). Antecipando nosso assunto, àquilo que se expressa em um mundo qualquer damos o nome de sujeito: um sujeito político poderia ser um partido político; um teorema novo e fundamental como sujeito científico; uma obra de arte ou nova sensibilidade para o caso artístico.

[14] Dolar, Mladen. The Owl of Minerva from Dusk till Dawn, or, Two Shades of Gray. **Filozofija I Društvo: Philosophy and Society**, v. 26, n. 4, p. 875-890, 2015. Esse é um dos sentidos que se poderia tirar do exemplo da ave de Minerva de Hegel, cuja pretensão de ensinar o devir do mundo chega sempre tarde demais. Conforme essa chave interpretativa, a filosofia teria função de recolher as experiências desses outros campos para tentar torná-los palatáveis sem intrusão da escolha de um parâmetro prévio das experiências desses campos exemplares, pois “é na maturidade dos seres que o ideal se ergue em face do real, e depois de ter apreendido o mundo na sua substância reconstrói-o na forma de um império de ideias.” Hegel, Georg. W. F. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. xxxix.

práticas. A segunda consequência é que, tal como o proletariado assim definido por Marx, a filosofia também não tem pátria. Enquanto função, a filosofia é universal, permanecendo com uma tarefa proletária: uma filosofia já regionalizada jamais se confunde com seu todo, já que esse reducionismo poderia alargar ilusoriamente as possibilidades da filosofia. Sendo restrita apenas quanto à organização dos campos que compõem suas condições, a filosofia se preocupa com o modo compossível de unir precariamente conhecimentos do seu tempo e de preparar novas emergências eventais (acontecimentais/*événementielles*) que não haviam sido contabilizadas.

Que a filosofia não tenha mais pretensões unitárias, de totalidade, de prática norteadora, que ela se horizontalize com outras práticas, é o que chamamos de *função operária* da filosofia. A filosofia tem uma função no sentido de ser só mais uma trabalhadora (desvinculando-nos do antigo costume de confundir pensamento e filosofia, ou mesmo de que a filosofia seja algo enorme), ela é uma prática situada. Inclusive, enquanto para Badiou, ela é situada a ponto de não contar com a ontologia (que não é filosófica), para Arantes ela seria uma forma de sublimação intelectual para aqueles iniciados.

Por essa razão mesma, a filosofia possui uma certa universalidade, já que, além de operária, ela também detém uma *função proletária*: é não apenas um universal disponível ao uso alheio (a "classe" operária oprimida do antagonismo social), mas também um universal anônimo (o proletário, a classe que constitui a não-classe)[15]. Longe de ser um esforço de exaltação de pontos de vista, ou mesmo uma maneira trapaceira de sempre responder a determinado campo com o instrumental de outro (fazendo girar em falso algo que nunca será respondido), a inevitabilidade dessa responsabilidade da filosofia está ligada à insuficiência do pensamento de sempre se identificar como completo, recorrendo a outras formas de resposta para perguntas que surgem em determinado campo. A separação do pensamento se dá *après-coup*: trata-se da dominação do acaso em vez da ação por obrigação, do domínio espontâneo em vez do refletido, do deslize em vez do fundamento, do evento em vez da estrutura[16].

Esse duplo exercício pode ser feito pela articulação de nomes irredutíveis, isto é, nomes próprios que não reduzam uma determinada situação à sua

---

[15] Marx, Karl; Engels, Friedrich. **Manifesto comunista**. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 68.
[16] Saldanha, Rafael Mófreita. **O fim do futuro | o tempo das metamorfoses:** o que pode a filosofia? Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Rio de Janeiro, 2018, p. 5.

hegemonia, mantendo o campo filosófico aberto aos impasses do pensamento[17]. Uma vez que não se pode mais pensar com a ajuda da fenomenologia, nem apenas com os processos de formalização do estruturalismo, e tampouco com o elogio do singular e da linguagem do pós-estruturalismo, esse trabalho pretende se encaminhar em direção a duas regiões (afirmativa e negativa), colocando em evidência o que, para nós, seriam os nomes irredutíveis: ser, evento, verdade, sujeito, tempo, mundo e Brasil[18]. Funcionando como meios de investigação dos elementos de uma dada conjuntura, os nomes irredutíveis permitem que a filosofia consiga lidar com a elaboração de um sistema que se misture com o próprio tempo, que reconheça as produções de suas condições, bem como seus procedimentos, dando-lhes meios para se tornarem compossíveis.

Partindo dessas considerações, a presente tese de doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (PPGFil-UEL), inscrito na Linha de Pesquisa "Conhecimento e Subjetividade", dividida em quatro capítulos, buscou investigar algumas relações entre pensamento e materialismo por meio de obras dos filósofos contemporâneos Alain Badiou e Paulo Arantes. Recorrendo a um recorte epocal de suas obras que compreende os anos de 1980 e 1990, a hipótese desta pesquisa é que existem preocupações paralelas nas filosofias de ambos os autores, sendo possível pensar a ideia badiouiana de organização como análoga à ideia aranteana de conjuntura a partir do oferecimento dos nomes irredutíveis como pontos de partida para um pensamento diferente do que o tempo presente oferece. A metodologia de pesquisa consiste na leitura bibliográfica, a partir da qual serão examinadas as obras *O Ser e o*

[17] Essa expressão surgiu por uma confluência de quatro fatores: o primeiro deles está justamente nos debates das disciplinas obrigatórias de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, entre os anos de 2019-2022, oferecidas por Marcos Alexandre Gomes Nalli em torno do tema das "alteridades irredutíveis"; o segundo, está na poderosa construção teórica para a política de Sylvain Lazarus (Lazarus, Sylvain. **Antropologia do nome**. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 137-197); o terceiro e o quarto, das hipóteses sobre os nomes como abertura a uma possível afirmação de um pensamento que escapasse às versões idealistas do pensamento filosófico contemporâneo (Milner, Jean-Claude. **Os nomes indistintos**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2006, p. 89-94; Rancière, Jacques. **Os nomes da história:** ensaio de poética do saber. São Paulo: Editora Unesp, 2014, 37-63).

[18] Embora algumas proposições pareçam radicais, não se trata de simplesmente declarar que não é possível mais pensar com a fenomenologia, com o estruturalismo e com o pós-estruturalismo, mas sim de seguir algumas indicações críticas a respeito desses momentos: Alliez, Eric. **Da impossibilidade da fenomenologia**: sobre a filosofia francesa contemporânea. São Paulo: Editora 34, 1996, p. 11-18; Coutinho, Carlos Nelson. **O estruturalismo e a miséria da razão**. São Paulo: Expressão Popular, 2010, p. 61-75; Middelaar, Luuk van. **Politicídio:** o assassinato da política na filosofia francesa. São Paulo: É Realizações, 2015, 1-15.

Evento (1988) de Badiou e *Sentimento da Dialética* (1992) de Arantes, seus comentadores e outros textos de apoio. O conjunto bibliográfico compreende obras escritas em língua vernacular portuguesa, francesa e inglesa e obras traduzidas para o português, de modo que todas as citações de obras em língua estrangeira foram traduzidas pelo autor.

No primeiro capítulo, apresentamos as linhas de força que, desde o início do século passado, estruturaram o pensamento desde os primeiros embates do existencialismo e da fenomenologia franceses (1930-1940), passando pelo momento estruturalista como contraposição (1950-1960), até o pós-estruturalismo e seus desafios (1970-1980), no caso francês, e os processos de formação e de discussão no cenário brasileiro, com destaque à história do sistema literário paulista(no). Esse passo é importante para chegarmos ao contexto que queremos da década de 1980-1990, espaço privilegiado do presente trabalho. Tais recortes serão recolhidos pelo ponto de observação do que denominamos como *sequências históricas*, cuja contribuição abre a possibilidade para visualizar sequências temporais a partir de uma teoria das multiplicidades não exclusivamente historiográficas[19]. Esse ferramental teórico possibilita um retorno às origens da periferização atual, permitindo o reconhecimento de certas concepções materialistas e autorais[20].

Após expormos os elementos da situação pós-1980, apresentamos duas leituras de época possíveis a partir das considerações de Badiou e de Arantes. Badiou tem como objeto de crítica aquilo que ele denomina como “o construtível”. Trata-se de um conceito que diz respeito às construções de mundo que, como fazem

---

[19] Arantes, Paulo. **Um departamento francês de ultramar:** estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência dos anos 1960). São Paulo: [s.n], 2021, p. 11-67; Badiou, Alain. **A aventura da filosofia francesa no século XX**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 7-20; Cusset, François. **Filosofia francesa:** a influência de Foucault, Derrida, Deleuze & cia. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 13-40; Descombes, Vincent. **Le même et l’autre:** quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978). Paris: Éditions de Minuit, 1979, p. 11-18; Dosse, François. **História do estruturalismo:** o campo do signo, 1945-1966 – volume I. São Paulo: Editora Unesp, 2018; Dosse, François. **História do estruturalismo:** o canto do cisne, de 1967 a nossos dias – volume II. São Paulo: Editora Unesp, 2018; Dosse, François. **Renascimento do acontecimento:** um desafio para o historiador: entre Esfinge e Fênix. São Paulo: EDUNESP, 2013, p. 1-14; 335-340; Williams, James. **Pós-estruturalismo**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 5-30; Worms, Frédéric. **La philosophie en France au XX^{e} siècle:** moments. Paris: Gallimard, 2009, p. 9-19.

[20] Foucault, Deleuze e Derrida talvez foram os primeiros, em terreno francês, a indicar a transformação atual promovida pela periferização, apesar de a década de 1980 ter sido um momento decisivo repleto de idealizações. O primeiro, apontando os recônditos do Outro irredutível (a verdade, a loucura, o sexo, o ocidente), é possível ver um materialismo, mas a ideia de “estética da existência” conquistou formatações espetacularizadas. O segundo, ao afirmar as potências das teses da univocidade e da imanência, também foi a porta de entrada de abordagens idealistas. E o terceiro, ao permanentemente denunciar o constructo falologoteocentrismo, anuncia outra época pela aposta na escritura, mas que posteriormente aparece uma estranha defesa de alguns “indeconstrutíveis”.

a ordem do discurso de Foucault, o plano das multiplicidades de Deleuze e o universo gramatológico de Derrida, buscam reduzir as situações a universos que podem ser modelados e reconstruídos por meio de seus próprios elementos e de sua lógica interna[21]. Diferentemente de Badiou, Arantes endereça sua crítica à aclimatação dos filósofos franceses nos Estados Unidos, resultando no que ele chama de Ideologia Francesa, termo que faz referência ao contexto marxiano da ideologia alemã pós-hegeliana dos anos de 1840[22]. Assim, enquanto para Badiou a saída a essa armação pós-estruturalista se dá pela afirmação dos pensamentos do marxismo (Althusser), da psicanálise (Lacan) e da teoria matemática da axiomática dos conjuntos ZFC, para Arantes, a saída da ideologia Francesa se dá pela teoria crítica frankfurtiana, de um lado, e pela afirmação do pensamento da tradição crítica brasileira, de outro[23].

No segundo capítulo, apresentamos a maneira pela qual Badiou pretenderá desenvolver seu pensamento materialista pela exposição de *O Ser e o Evento*. Com a apresentação dessa obra, temos como objetivo delinear, em contraste com o pensamento pós-1980, os quatro primeiros nomes irredutíveis (ser, evento, verdade, sujeito). Denominamo-los nomes irredutíveis afirmativos porque todos eles têm algum vínculo orgânico com a filosofia. Eles funcionam como pilares da tradição filosófica e estão em constante disputa, dado seu uso geral e universal por todos aqueles que dispõem deles.

Depois de sua *Teoria do Sujeito*[24], Badiou se preocupou em estabelecer uma ontologia com o objetivo de, a partir da estrita avaliação do discurso do ser, derivar uma pensabilidade que vai do ser ao sujeito. Para tanto, ele precisará

---

[21] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 228-234.

[22] Arantes, Paulo. **Formação e desconstrução:** uma visita ao Museu da Ideologia Francesa. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2021, p. 9-84.

[23] À primeira vista, o leitor poderá ter a impressão de que estamos propondo uma apresentação na qual se busca mapear Arantes por Badiou. Segundo essa perspectiva, parece que procuraríamos uma sintaxe em Badiou com a semântica de Arantes como projeto de unificação. É preciso enfatizar que queremos considerar esse acordo discordante, isso porque verdadeiramente, por um lado, o pensamento de Badiou como uma espécie de afirmação de um pensamento militante não toca diretamente os problemas brasileiros. Por outro lado, a leitura de Arantes sobre a experiência do sentimento da dialética, por uma leitura frankfurtiana, é bastante marcada por não oferecer ou afirmar uma possibilidade de pensamento sistematizado (aquilo que se diz sobre “a identidade do não-idêntico”). Propomos é uma reunião desses dois planos sem pretender que um fale pelo outro. E se isso tem algum lastro, valeria a pena ver o que eles trazem como contraposição às inversões idealistas, o que não faz parte do compromisso deste presente trabalho. É bem possível que tanto as considerações de Badiou quanto de Arantes, com o passar do tempo, invertam-se em argumentos a favor de certo idealismo. Do lado deste último, é possível reconhecer leituras que promovam um culto ao pessimismo ou que reforce a lógica do “quanto pior, melhor”. De Badiou, podemos reconhecer certo exagero pelo formalismo ou pela desconsideração acentuada dos movimentos e ações militantes que escapam ao enquadramento clássico de luta ou reinvindicação.

[24] Badiou, Alain. **Théorie du sujet**. Paris: Éditions du Seuil, 1982, p. 11-15.

enfrentar diretamente aquele que, segundo ele, foi o último grande filósofo, Martin Heidegger. Essa empreitada requer a reformulação da questão do ser por um ponto de vista do que, diferentemente da ontologia poética subordinada à linguagem de Heidegger, seja capaz de abranger as práticas singulares de outros campos do saber, alheios à ontologia heideggeriana. Nesse sentido, Badiou afirma que a ontologia, sendo o discurso do ser enquanto ser, deveria ser reduzida ao que mais próximo existe de uma lógica pura: o pensamento matemático.

Como o campo da matemática é muito extenso, Badiou teve de escolher, dentro desse campo, um nicho teórico que melhor servisse de modelo para a apresentação das regras lógicas. Para tanto, o filósofo francês optou pela teoria axiomática dos conjuntos ZFC, que é a teoria dos conjuntos axiomatizada por Ernst Zermelo e Abraham Fraenkel, e que aceita, além disso, uma lei controversa dentro da teoria dos conjuntos que é o axioma de escolha. Funcionando como modelo para a apresentação da lógica proposicional de primeira ordem, a teoria dos conjuntos ZFC permitiu que Badiou construísse, em *O Ser e o Evento*, uma alternativa consistente ao que comumente é tratado pela ontologia.

A tudo aquilo que escapa ao pensamento pela ontologia matemática, Badiou dá o nome de evento. Como aquilo que não-é-o-ser-enquanto-ser, o evento não tem lugar em qualquer situação ontológica, isto é, não pode ser apresentado pela ontologia. Em outras palavras, as construções matemáticas não costumam dar espaço àquilo que não conseguem apresentar, estendendo-se essa regra à teoria matemática que Badiou toma como modelo da filosofia pós-estruturalista, qual seja, a do universo construtível de Kurt Gödel. No entanto, o evento pode existir para um pensamento que quer verificar sua existência, um pensamento não *meditante*, mas um que seja *militante*, de modo que a prática militante não se dá pelo discurso do ser, mas por práticas científicas, artísticas, políticas ou amorosas que criam inconsistências e exigem reformulações da ontologia.

Por meio do axioma de escolha, a teoria dos conjuntos ZFC possibilita essa reformulação ontológica, na medida em que aceita que há elementos que só passam a existir em uma situação após um deslocamento de perspectiva. A investigação da existência ou não de um evento se assenta naquilo que Badiou denomina como verdade que, diferentemente de seu significado usual, quer dizer um processo infinito de verificação daquilo que é ou não é ser. Porém, esse processo infinito só pode ter lugar dentro de uma situação por meio de seu suporte material e

finito, isto é, por meio do sujeito dessa verdade. Em outras palavras, para que um evento possa ser confirmado como existente, é preciso que um sujeito, pressupondo uma verdade, milite no sentido de uma reorganização dos elementos de uma situação, dando existência ao que até então não existia.

No terceiro capítulo, apresentamos o que Arantes promoveu no seu pensamento materialista em *Sentimento da Dialética*. Nesse texto, também em contraposição ao pensamento pós-1980, vemos outros três nomes irredutíveis (tempo, mundo, Brasil). Diferentemente dos quatro nomes apresentados a partir da filosofia de Badiou, os nomes tempo, mundo e Brasil não são categorias filosóficas, mas conceitos históricos, razão pela qual, por não funcionarem filosoficamente como termos gerais e universais, eles serão denominados como negativos.

Desde sua tese de doutorado sobre o conceito de tempo em Hegel, defendida em 1973 e publicada como livro em 1981[25], Arantes já se preocupava com a questão da História. Ao analisar a questão da temporalidade da história em Hegel, Arantes já trazia implícito um horizonte de pesquisa sobre "a história dos povos sem história". Há um impasse no que tange aos excluídos da história universal: se não há uma história dos povos sem história, como seria possível incluí-los na história universal? Por outro lado, se há uma história dos povos sem história, seria preciso enxerta-lhes negatividade e civilização para que saltem para um nível histórico?

Desse impasse em diante, Arantes irá percorrer alguns caminhos sobre a constituição da modernidade, em especial a respeito da modernização forçada pelo capitalismo. Para tanto, dois serão seus principais referenciais: Antonio Candido e Roberto Schwarz. A questão da participação do Brasil no mundo é um dos problemas de fundo de *Formação da Literatura Brasileira* (1959) de Candido, para quem o Brasil teria uma formação literária própria e autêntica que o colocaria ao lado de outros países com literaturas formadas[26]. Isso resolveria parcialmente o impasse da história dos povos sem história, já que a inserção da literatura brasileira na história literária mundial implica a inserção do Brasil no tempo do mundo capitalista, isto é, na história universal. Já *Um Mestre na Periferia do Capitalismo* (1990) de Schwarz aponta para o fato de que o Brasil faria parte da história mundial em razão do fato de estar na

[25] Arantes, Paulo. **Hegel:** a ordem do tempo. São Paulo: Hucitec/Polis, 2000, p. 21-32.
[26] Candido, Antonio. **Formação da literatura brasileira:** momentos decisivos. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Ltda, 2000, 2. vols, p. 23-37; Candido, Antonio. **O discurso e a cidade**. São Paulo: Duas Cidades, 1993, p. 55-94.

vanguarda dos processos de deterioração social[27]. E é exatamente por estar na vanguarda da acumulação capitalista que o Brasil seria o país do futuro, já que suas desigualdades sociais antecipam a tragédia de outros países do mundo.

No quarto capítulo, apresentamos os limites dessas duas visões para uma apreciação do tempo presente. Em sua crítica do Brasil dentro do mundo, Arantes permanece fiel à teoria crítica, não oferecendo alternativas organizacionais à situação política. Badiou, por sua vez, recorre à ontologia como pensamento formal sobre os modos de organização, deixando de lado a crítica ao tempo presente. Após a década de 1990, a filosofia de Badiou ampliou-se como suporte teórico para a criação de mundos[28], ao passo que os trabalhos de Arantes consistiram em análises de conjuntura ampliadas sobre o mundo do capitalismo[29]. Mas, ainda assim, falta em Badiou uma aplicação de seu modelo filosófico em termos de uma análise de conjuntura organizacional, assim como falta em Arantes uma elaboração organizacional de suas análises de conjuntura.

Nessa investigação, buscamos *intrapassar* o pensamento dos autores considerando suas consistências internas, suas dinâmicas argumentativas e a verticalidade de seus conceitos, de modo a suprassumí-los, e não os ultrapassar ou superar. A ideia foi encontrar no ser-múltiplo das situações conjunturais a raridade do sujeito de uma verdade aberta ao evento, verificando os pontos em que não se pode discernir objetivamente se algo existe ou não. Na indiscernibilidade da periferização contemporânea, esse gesto filosófico revela dialeticamente o excedente sempre-já presente de uma situação, possibilitando seu rearranjo organizacional.

Como *nomes*, não sendo apenas outros iguais àquilo contra o qual se quer tomar, tais nomes irredutíveis também parecem rondar como espectros nas fronteiras de racionalidade das quais qualquer *index* dos saberes dispõe. Nesse sentido, eles são *irredutíveis* na medida em que é a filosofia que opera para a criação constante dessa possibilidade de se tocar no verdadeiro, de se reconhecer no ser-múltiplo um sujeito também múltiplo e raro que porta um processo de verdade aberto

---

[27] Schwarz, Roberto. **Um mestre na periferia do capitalismo:** Machado de Assis. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000, p. 137-151.
[28] Badiou, Alain. **Logiques des mondes:** l'Être et l'événement, 2. Paris: Éditions du Seuil, 2006, p. 9-16; Badiou, Alain. **L'immanence des vérités:** l'être et l'événement, 3. Paris: Éditions du Seuil, 2018, p. 11-47.
[29] Arantes, Paulo. **Zero à esquerda**. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2004, p. 25-77; Arantes, Paulo. **Extinção**. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 273-278; Arantes, Paulo. **O novo tempo do mundo:** e outros estudos sobre a era da emergência. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p. 27-97.

às novidades dos eventos advindos, com a possibilidade de que isso aconteça no espaço e no tempo periféricos novos. Esse gesto não poderia inventar alguma outra coisa que pudesse fazer ressurgir a materialidade do pensamento que ainda só tem o nome de periferização para provisoriamente denominar essa circunstância?

2. NAS ORIGENS DE UM PENSAMENTO A RESPEITO DO TEMPO PRESENTE: 1989

O objetivo deste capítulo é mostrar como os principais eixos teóricos de uma época influenciaram sua constituição histórica. Isso se fará por meio da apresentação dos modos de expressão do que denominamos como sequências históricas. Além disso, demonstrar-se-á em que medida tanto Badiou quanto Arantes, participando dos movimentos das ideias de cada intervalo temporal, reconheceram esse movimento e tomaram distância das formas mais ou menos hegemônicas e dominantes que tentaram reduzir essa novidade temporal a seus próprios jargões. Diante de tal objetivo, é possível deduzir a necessidade de reelaboração de um "mapeamento cognitivo" para que as formas hegemônicas de pensamento possam ser reavaliadas de acordo com a crítica de Badiou e Arantes[30].

Esse novo diagnóstico do tempo presente, que denominamos como periferização do mundo, diz respeito a uma mudança tempo-histórica que não acontece em termos lógicos, como se continuasse ou superasse um diagnóstico de tempo anterior. Antes, tal hipótese configura-se como uma aposta em uma nova interpretação do tempo presente[31], enfatizando-se o fato de que já não são notórios os choques geracionais e a divisão epocal cronológica entre o momento presente e

---

[30] Há na consideração de Jameson a ideia de que hoje haveria uma carência de se imaginar totalidades (sociais, no caso). É diante dessa crise do mapeamento cognitivo que surgiria a possibilidade de uma reconstrução estética que sirva para os propósitos de um tipo de socialismo. Jameson, Fredric. Mapeamento cognitivo. **Revista Porto Alegre**, n. 5, jul, 2021. A discussão sobre essa situação de mudança é bastante antiga, basta observar que ela remonta aos inícios da época moderna, a querela dos "antigos" e dos "modernos" serve de alegoria para desenhar nossa intenção. No entanto, a diferença fundamental reside no fato de que não se trata de tomar uma posição ou defender um ponto de vista em disputa. Trata-se antes de construir um campo de observação que seja transversal àqueles dois olhares. Não tomamos partido nem do objetivismo distanciado e desconfiado das urgências do tempo presente que ameaçam cada vez mais a existência da vida social (como os "antigos"), e nem o lado do rechaço da herança tradicional de que seria obsolescência (como os "modernos"). Há, no geral, uma concepção de que a História caminha para a frente, visando certo tipo de progresso, no qual uma etapa seria "melhor" que outra. Ou seja, os "modernos", por virem após os "antigos", seriam uma expressão melhor do tempo presente, visto que o caminho do progresso e da história visa o melhoramento. O esforço aqui é justamente deixar a História fora da teleologia.

[31] Nos primeiros capítulos de *As Razões do Iluminismo*, Sergio Paulo Rouanet estabelece seus argumentos a respeito da discussão da consciência do tempo, de como há muito tempo assumimos que nosso tempo não tem mais ligações diretas com nossa experiência. Rouanet, Sergio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 229-277. Tal perspectiva não é muito diferente daquelas de Giorgio Agamben. Havendo como referencial comum Walter Benjamin, a dissociação entre experiência e vivência cada vez mais aguçadas é um dos pontos cardeais para sua teoria do contemporâneo, em especial no tratamento dado pelas antecipações de um porvir "sem saída". Agamben, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009, p. 55-73.

aquilo que o antecede. O nome periferização representa essa indiscernibilidade epocal, posto que, apesar de ser um fenômeno comum do processo de acumulação capitalista desde seus primórdios, ela adquiriu uma forma distinta da clássica separação geográfica centro-periferia.

Não sendo clara a distinção epocal do intervalo de tempo que compreende o início da década de 1990, podemos tentar reelaborar a história do século XX por meio de sequências históricas, a fim de delimitar essa distinção. Por "sequência história" entendemos um conjunto de atos, discursos, práticas e personagens que, rompendo com um conjunto de atos, discursos, práticas e personagens anterior, dá-lhe sequência, trazendo novidades que serão difundidas e normalizadas ao longo de seu curso de existência[32]. Tomando como conjunto universo o material produzido ao longo do século XX pela filosofia, pode-se dividir esse período em quatro sequências históricas: colonização, liberação, globalização e periferização, sendo esta última uma sequência histórica não completamente formada.

Na medida em que a imagem de época dada pelo progressismo do século XIX se enfraqueceu, dando sinais de esgotamento[33], o esquematismo das sequências históricas torna-se um método adequado para se ilustrar as imagens epocais ao longo das transformações do século XX. A primeira sequência desse longo período é a da colonização, tendo como norteadores a consciência, o humanismo e a liberdade, aspectos fundamentais do existencialismo francês. O primeiro diz respeito à imposição da consciência como ponto de partida de qualquer investigação teórica. O segundo se refere à defesa do humanismo como medida comum dos entes em

---

[32] Evidentemente não é uma definição nossa, ela vem da definição que Lazarus dá (modos históricos da política) e de Rancière (modos de subjetivação política). Rancière, Jacques. **O desentendimento:** política e filosofia. São Paulo: Ed. 34, 1996, p. 35-54; Rancière, Jacques. **Os nomes da história:** ensaio de poética do saber. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 1-14. Por exemplo, em Lazarus, sendo a verdadeira política aquela que leva por nome difuso o marxismo, quais seriam as sequências de sua história? A primeira (modo clássico) vai de 1848-1871. A segunda (modo bolchevique), 1871-1917. A terceira (modo dialético), 1917-1968. Agora estaríamos experimentando a sequência contemporânea. Lazarus, Sylvain. **Antropologia do nome**. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 83-136. A nosso ver, a ideia de sequência histórica está a meio caminho de Lazarus e Rancière. Quanto ao primeiro, aproveito de sua antropologia os termos da sequência em que é possível visualizar e localizar historicamente alguns elementos fundamentais que a determinam. Do lado de Rancière, a importância está nos modos de subjetivação, ou seja, nas maneiras pelas quais vemos aí a emergência (de tempos em tempos) de sujeitos em relação à política. o fundo, a importância desse operador reside no reconhecimento de seu modo de funcionamento que, em algum momento, acaba por inviabilizar a própria sequência histórica em termos de sua saturação.

[33] Heidegger, Martin. **Caminhos de floresta**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2002, p. 95-120. Na medida em que a identificação de problemas presentes por parte dos habitantes do novo tempo do mundo é um desafio, tais problemas tendem a ser abordados pela filosofia com um certo atraso em relação à história.

dado mundo. E o terceiro consiste na promoção da liberdade como atividade orientada para o reconhecimento da situação humana como uma existência autêntica.

A contrapelo da perspectiva da colonização, emergiu uma imagem de mundo que buscou explicitar a suposição implícita de uma condição formal. Tendências como o fascismo, o antissemitismo e o protecionismo das economias nacionais colocaram em dúvida os temas da consciência de classe, do humanismo universal e da liberdade global de trocas, de modo que, se no momento anterior falávamos de colonização (ou descoberta) de mundos, aqui se trata da libertação dos mundos, cuja realização caberia às estruturas e aos formalismos em vez da problemática existencial. Para esta perspectiva, os problemas existencialistas seriam reflexos do problema fundamental do reconhecimento das estruturas, fazendo parte portanto do estruturalismo. Desse modo, a primazia da consciência deu lugar à coerção injuntiva e localizada da estrutura, potencializada por um anti-humanismo intrínseco, elementos que compuseram uma nova forma de universalismo.

À liberação seguiu-se um momento em que se buscou entender as relações intensivas entre estruturas e consciências, por meio dos parâmetros da força e da singularidade. Ainda sob o imperativo do anti-humanismo, a sequência da globalização procurou demonstrar como todos os mundos, colonizados e libertos, estavam em constante intercâmbio. Assim, a continuidade entre consciência e inconsciente, humano e inumano, liberdade e prisão tornaram-se um esquema comum da construção filosófica pós-estruturalista.

O amplo reconhecimento alcançado por nomes da filosofia francesa pós-estruturalista entre as décadas de 1980 e 1990, como Foucault, Deleuze e Derrida, elevou tais orientações a horizontes interpretativos desacoplados da realidade material, produzindo uma filosofia desconstrutivista cada vez mais idealista[34]. Diante desse cenário, aparece uma típica denegação histórica por parte dos *novos filósofos*, como Luc-Ferry, André Glucksmann, Bernard-Henri Lévy e Jean-Paul Dollé, que se empenharam em uma articulação reativa do liberalismo e do humanismo, defendendo uma posição pós-política e pós-ideológica por meio de um estranho resgate da “direita de 68”[35]. Nesse momento, que marca o limiar da

[34] Como um profeta dos fatos, aquilo que a posição de Guy Debord permitia falar em termos de espetacularização nos auxilia a entender a idealização das orientações dos pensamentos, principalmente quando mencionamos as leituras feitas de autores como Deleuze, Derrida e Foucault. Jappe, Anselm. **Guy Debord**. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 18-36.

[35] Boyer, Alain et al. **Por que não somos nietzscheanos**. São Paulo: Ensaio, 1993, p. 9; Ferry, Luc;

periferização contemporânea, tanto Badiou quanto Arantes procuraram escapar a tais perspectivas e inversões idealistas, problematizando esse período não como uma continuação da globalização, mas como um possível novo tempo periférico do mundo.

A filosofia de Badiou busca se afastar das grandes narrativas que tentam reduzir o tempo presente a determinados nomes prefixados. Em *O Ser e Evento*, o filósofo francês toma o universo construtível, teorizado por Gödel, como modelo teórico para a apresentação de uma orientação do pensamento construtivista, isto é, uma orientação do pensamento calcada na construção de um mundo que reduz todo tipo de mudança ou novidade às próprias regras linguísticas, de modo que toda mudança é apreendida como internamente pré-determinada pela linguagem. Essa orientação do pensamento pode ser encontrada nas considerações construtivistas dos filósofos pós-estruturalistas e de seus intérpretes, que fazem uso de categorias filosóficas que privilegiam o discurso e a linguagem como campo de delimitação do ser.

Arantes, por sua vez, vê não o pós-estruturalismo francês em si mas sua absorção norte-americana como um fenômeno que repete alguns problemas do pensamento hegeliano novecentista. Inspirando-se nas reflexões de Marx e Engels em *A Ideologia Alemã* (1845-1846), Arantes apontará as tendências dessa ideologia francesa decorrente da apreensão norte-americana da filosofia pós-estruturalista.

Apesar de temas como Brasil, Sul Global e decolonialismos passarem ao largo da filosofia de Badiou, há um esforço do filósofo francês de orientar o pensamento do tempo presente por meio de uma teoria da organização que enfrente os obstáculos contemporâneos, de modo que sua preocupação com a formalização dos problemas supre seu déficit em relação às análises concretas localizadas. Algo inverso ocorre no caso de Arantes, cujo déficit formalista e organizacional é suprido por suas preocupações com a posição e os problemas do Brasil, com a forma das periferias globais e com a emergência de um modo de vida propriamente periférico, que contrasta com o modo de pensamento tradicional e iluminista na modernidade tardia. A reunião dessas duas visões distintas e contrapostas nos permite apresentar ambos os autores a partir daquilo que há em comum entre eles, estabelecendo-se um esquema de complementaridade entre os dois.

Sobre seus elementos comuns, pode-se destacar que, na formação

---

Renaut, Alain. **Pensamento 68:** ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo. São Paulo: Ensaio, 1988, p. 11-23.

de ambos os autores, há uma forte presença da filosofia francesa do século XX. A formação pelo enquadramento do pensamento francês é um dos elos entre Arantes e Badiou. Já na década de 1960, Arantes foi influenciado pela filosofia francesa, importada para o centro de São Paulo pela escola de filosofia uspiana, de modo que sua aproximação com o hegelianismo francês o levou, na década de 1970, ao doutorado na França. Já Badiou, por ser um dos representantes do pensamento francês, foi diretamente influenciado por Lacan e Althusser. Essa proximidade com o pensamento francês das décadas de 1960 a 1980 propiciou que eles fizessem críticas muito próximas ao relativismo, ao pós-modernismo, à análise dos discursos e à política performativa.

Quanto às questões políticas, existe tanto em Badiou quanto em Arantes a herança comum do marxismo. Do lado de Badiou, trata-se de um marxismo mais político, de ação direta (o seu inegável maoísmo permanente). A orientação marxista de Arantes, por sua vez, procurou adaptar Marx às discussões acadêmicas, pondo à prova sua relação com a filosofia e com outros campos do saber[36]. Assim, enquanto de um lado há um marxismo voltado à organização da luta política, do outro há um marxismo voltado à autocrítica dos saberes da classe intelectual universitária.

Mas apesar dos distanciamentos, haveria uma relação de complementaridade entre os autores que será apresentada nesse trabalho por meio da aproximação de *O Ser e o Evento* de Badiou, e de *Sentimento da Dialética* de Arantes, livros em que oferecem uma hipótese madura daquilo que haviam construído até então. A seção a respeito de *O Ser e o Evento* procurará propor a necessidade de uma reelaboração filosófica, do ser ao sujeito, como condição para a afirmação de um pensamento militante. Já a seção sobre Arantes buscará levantar, a partir de *Sentimento da Dialética*, uma solução para o antigo problema do dualismo na cultura e na identidade brasileiras, sem deixar de afirmar a importância do seu material

[36] É muito conhecido que na década de 1960 na USP houve vários autores (Fernando Henrique Cardoso, Michel Lövy, Roberto Schwarz, José Giannotti, Ruy Fausto, Fernando Novais) que se reuniram no Grupo Marx (Seminários Marx), que na verdade operavam uma desleitura de Marx pelo método estrutural, uma leitura estrita de Marx por Marx. Esse salto do Brasil também explica o porquê de o estruturalismo não ter sido muito bem recebido. Arantes, Paulo. **O fio da meada:** uma conversa e quatro entrevistas sobre Filosofia e vida nacional. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 267-292; Arantes, Paulo. **Um departamento francês de ultramar:** estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência dos anos 1960). São Paulo: [s.n], 2021, p. 238-239; Giannotti, José. **Certa herança marxista**. Rio de Janeiro: Centro Edelster de Pesquisas Sociais, 2010, p. i-xxvi; Schwarz, Roberto. **Sequências brasileiras**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 86-87; Sorj, Bernardo. **A construção intelectual do Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, p. 13-30.

literário. Tais apostas teóricas objetivam evidenciar o grau zero originário da construção de alguns nomes, expondo sua irredutibilidade e assumindo o ponto de vista do comum.

2.1 Colonização, Liberação, Globalização e Periferização: do processo de produção do mundo ao processo de circulação global do mundo

Repetindo o gesto heideggeriano de se formular uma concepção de época que tenha por base uma preocupação latente de superação da metafísica hegemônica, formulamos o conceito de sequência histórica como estratégia teórica para se pensar uma época fora dos parâmetros da metafísica da desconstrução[37]. Os detalhes das épocas do século XX variam de concepções que vão desde as questões existenciais mais banais até a essência da verdade, tudo isso contra a avalanche do tecnicismo da modernidade[38]. Com base nisso, pode-se dizer que uma época é um acumulado de experiências e expectativas cuja resultante acaba sendo reduzida a uma simples imagem do mundo. Concebendo-se o tempo presente (modernidade) como algo autônomo, pode-se apreendê-lo não como uma herança direta do passado, mas como uma imagem que possui uma configuração dada *ex nihilo*[39].

Retomando o que foi anteriormente dito, o século XX pode ser dividido em quatro sequências históricas: a da colonização, a da liberação, a da globalização e a da periferização. Este sobrevoo demarca intervalos históricos que marcam uma sequência do século XIX até os anos iniciais da Segunda Guerra (1801-1939), dos efeitos da Segunda Guerra ao ápice do "momento estruturalista" (1939-1968), das reformulações realizadas pelos efeitos dos 30 anos gloriosos europeus (1968-1980), e do refluxo reativo e relativista liberal operado pela força atrativa dominante estado-unidense (1980-1989)[40]. A seguir, apresentaremos cada um desses momentos.

---

[37] Heidegger, Martin. **Caminhos de floresta**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2002, p. 95-120.
[38] Heidegger, Martin. **Marcas do caminho**. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 189-214.
[39] Koselleck, Reinhart. **Futuro passado:** contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006, p. 21-40; 305-328.
[40] Trata-se de uma paráfrase de *O Capital* de Marx, esses títulos carregam a intenção central de uma possível contribuição para uma teoria da organização militante. Em todas essas sequências históricas está presente uma definição de mundo implícita. Para além de mostrar as sequências históricas, mostramos que na colonização temos um processo de produção de mundo *pelo* humano; quanto à liberação, refiro-me a processos de liberação de mundos *do* humano; já a globalização seria a intercambialização dos mundos colonizados pelos humanos e independente dos humanos postos em circulação. Assim, a periferização seria então a periferização dos mundos globalizados, na qual tais mundos tenderiam a seguir uma regra padronizada. Apesar de oferecer indícios, ainda estamos longe de alcançar uma demonstração mais concisa, o que ficará a cargo de elaboração posterior a esta tese.

No primeiro momento do século XX, está a colonização dos mundos, seu processo de produção, bem como a maneira de agir dentro desse espaço segundo as orientações fenomenológicas e existencialistas. O termo “colonização” não possui aqui o sentido de tomada de espaço, mas sim de produção de espaço e criação de mundo. Esse processo corresponde à sequência histórica do intervalo entre os anos finais do século XIX até praticamente os anos das grandes guerras mundiais. Foi um momento marcado pela “crise dos fundamentos”, que reflete o nome de Heidegger, como também pelo recomeço do marxismo e da psicanálise e pelo impasse teórico brasileiro da fundação, ou formação da nação. Os nomes que articularam essa época são *consciência*, *liberdade* e *humanismo*.

Na medida em que essa colonização se refere a um processo de colonização de mundos *pelos* humanos, ela possui elementos que se estendem por diversas áreas, entre as quais destacamos: 1) um elemento matemático ou científico (Cantor); 2) um elemento filosófico ou ontológico (Heidegger); 3) um elemento prático-organizacional (marxismo e psicanálise); 4) e um elemento propriamente brasileiro (identidade e formação nacionais). Em todos os elementos, pretendemos desenhar um mosaico para compreender quais foram os impasses latentes daquele tempo.

Georg Cantor foi o pensador da matemática que consolidou uma teoria dos conjuntos, vertente da matemática que contribuiu para se pensar uma prática teórica (a própria teoria dos conjuntos) puramente formal, posto que a própria definição de conjunto remete não àquilo que ele é, mas àquilo que ele contém. Em sua teorização, uma das principais descobertas de Cantor foi a do infinito como algo qualitativamente diferente dos números finitos, passando a funcionar como limite da finitude e operador de contagem para a comparação de graus de infinitude[41]. A criação da teoria dos conjuntos e os paradoxos que dela se puderam derivar levou a matemática a padecer de uma crise dos fundamentos no início do século XX, razão

[41] Até esse momento na filosofia havia uma concepção de infinito, infinitamente grande ou pequeno, muito estável. O infinito de Descartes sendo Deus, o infinitesimal de Leibniz e suas mônadas. Havia versões de infinitos que foram postas em xeque, e cujo desafio de compatibilizar essa novidade foi imposto pela novidade cantoriana. Com seu gesto, Cantor desafiou a onipotência da compreensão de Deus, que era visto como o Infinito, e, com sua descoberta, vários infinitos atentaram contra ele mesmo, em uma espécie de criatura que se voltou contra seu criador. Bourbaki, Nicolas. **Eléments d’histoire des mathématiques**. New York: Springer, 1978, p. 9-64; Dauben, Joseph Warren. **Georg Cantor:** his mathematics and philosophy of the infinite. Cambridge: Harvard University Press, 1979, p. 120-148; Dieudonné, Jean. **A formação da matemática contemporânea**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990, p. 213-250; LeGaufey, Guy. **A incompletude do simbólico:** de René Descartes a Jacques Lacan. Campinas: Editora da Unicamp, 2018; Silva, José Jairo da. **Filosofias da matemática**. São Paulo: Editora UNESP, 2007, p. 25-30.

pela qual a fenomenologia alemã e francesa podem ser tomadas como uma resposta filosófica a essa crise, passando a funcionar, em termos husserlianos, como uma "ciência rigorosa das coisas mesmas"[42].

Em outras palavras, o déficit de fundamentos engendrou uma reação espontânea no campo filosófico que passou a mobilizar esforços para fazer aquilo que a matemática já não conseguia: a colonização de campos como modo de criação de mundos. A ontologia fundamental de Heidegger, discípulo e antagonista de Husserl, é um exemplo dessa mobilização. Seus dois principais eixos estavam traçados já desde seu ambicioso projeto de reformulação integral do pensamento (filosófico) ocidental, *Ser e Tempo* (1927): a tentativa de repor a pergunta sobre o sentido de ser (*Seinsfrage*) e a possibilidade de uma destruição da história da ontologia. Desses dois eixos, pode-se derivar uma dupla tarefa: a primeira, a realização de uma analítica do *Dasein* (ser-aí); a segunda, uma releitura da história da tradição filosófica que buscou dar um novo sentido ao ser[43].

Diante de tal ambição, seu projeto foi comumente inscrito no plano de uma certa *virada* da filosofia[44]. Podemos considerar como recorte os escritos de Heidegger compreendidos no período que vai dos anos de 1927 (ou um pouco antes, nas lições preliminares à produção do *Ser e Tempo*) até 1976, o ano de sua morte. É claro que há nesse intervalo os anos de 1951-1953, período em que suas obras foram publicizadas e alcançaram amplo reconhecimento. Dessa forma, Heidegger descobre um Novo Mundo para a filosofia, aquele que, distanciando-se de suas versões idealistas (científicas e metafísicas desde Platão) da tradição filosófica oferecia um novo estilo de pensar.

Foi dentro desse mesmo período que duas práticas extrafilosóficas constituíram seus respectivos objetos. O marxismo e a psicanálise também

---

[42] Husserl, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 21-35; Zahavi, Dan. **Fenomenologia para iniciantes**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019, p. 7-9.

[43] Heidegger, Martin. **Ser e tempo**. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 69-133.

[44] Boutot, Alain. **Introdução à filosofia de Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993, p. 49-66; Giacoia Jr., Oswaldo. **Heidegger urgente:** introdução a um novo pensar. São Paulo: Três Estrelas, 2013, p. 85-95; Nunes, Benedito. **Passagem para o poético:** filosofia e poesia em Heidegger. São Paulo: Editora Ática, 1986, p. 214-248; Rorty, Richard. **Ensaios sobre Heidegger e outros**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991; Safranski, Rüdiger. **Heigegger:** um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. São Paulo: Editora Geração, 2005, p. 191-209. A tentativa de fundo de desmontar a armação ocidental regredindo de Kant, Descartes e Aristóteles seria o objetivo último de Heidegger. No entanto, a segunda parte do seu tratado ficou aberta, ela corresponde ao que os comentadores chamam de segundo Heidegger, depois de 1930.

procuravam, de modo geral, resolver seus impasses de modo materialista. Sendo muito parecidos, cada campo formulou práticas vinculadas aos seus impasses, oferecendo respostas que antagonizavam com a sequência histórica colonialista[45].

De um lado, a consolidação do marxismo-leninismo em defesa dos frutos da Revolução de 1917, e a questão da consciência de classe e da constituição da classe-em-si-e-para-si fizeram que o marxismo clássico do século XIX se tornasse mais amplo, firmando-se como um pensamento de política emancipatória. Entre as questões por ele levantadas, destacam-se os embates internos e as divisões tendenciais, a defesa em prol do Estado e a força organizativo-partidária, o problema da militância e do que é ser um militante, e outras questões envolvendo disciplina, homogeneização e orientações verticais. Para o marxismo, se seguirmos Marx, a pergunta leninista sobre o que se fazer exige pôr em prática uma ação política suficientemente forte capaz submeter o capitalismo à investigação, inclusive para superá-lo[46].

De outro lado, está o nascimento da psicanálise, com o esforço de Freud de criar um continente novo. A psicanálise pode ser entendida, assim como marxismo, como um pensamento sobre o desejo inconsciente. Entre os problemas por ela levantados estão a questão da experiência analítica, da militância freudiana a respeito do que é ser um analista, e os obstáculos para a consolidação de seu campo, tendo que vista não ser uma psicologia, medicina, prática judaica, mística, e nem interpretação sociológica. O impasse freudiano identifica uma relação entre mal-estar social e individual que não sabemos muito bem nomear, e cuja resposta para isso reside na hipótese do inconsciente[47].

Além do marxismo e da psicanálise, há também nesse mesmo período a questão da formação e identidade nacionais. Entre os problemas envolvidos nessa questão, estão o impasse entre administração, Estado e nação, a definição de nação, o problema da inclusão ou não dos escravos e dos portugueses na nação brasileira constituinte, entre outros. No diagnóstico de Antonio Candido, apesar dos

---

[45] Roudinesco, Élisabeth. **História da psicanálise na França:** a batalha dos cem anos. Volume 1: 1885-1939. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989, p. 45-82.

[46] Lukács, Georg. **História e consciência de classe:** estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 63-104; 133-192; Lukács, György. **Lenin:** um estudo sobre a unidade de seu pensamento. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 29-34; 103-114.

[47] Freud, Sigmund. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936).** São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 13-123; Freud, Sigmund. **Obras completas, volume 11:** totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 245-327

antagonismos sociais, a identidade nacional pode ser verificada por meio da formação do sistema literário brasileiro, que permitiu ao Brasil uma abertura ao mundo[48]. Assim, podemos concluir que as primeiras décadas do século XX foram marcadas pela colonização ou descoberta de vários mundos: com Freud, o mundo do inconsciente; com Heidegger, um Novo Mundo para a filosofia; com o marxismo, um aprimoramento do mundo histórico-político; com Cantor, um novo mundo para o universo matemático.

Em segundo lugar, está o processo de liberação dos mundos, que se relaciona com os movimentos de circulação, bem como o modo de agir tipicamente estruturalista. Esse processo corresponde aos anos da segunda guerra até praticamente os anos finais de 1960, marcado pelo objetivismo da "axiomatização" e pelas formalizações constrangedoras e invisíveis (ou até mesmo transcendentais) que dominaram a vida social e humana pela operação da linguagem. Houve também uma renovação do marxismo e da psicanálise pela integração da dialética (hegeliana e não-hegeliana), além de ter sido o momento em que se completou a formação universitária "brasileira", com a criação da Universidade de São Paulo, sendo que os nomes que articulam essa época são *estrutura*, *anti-humanismo* e *universal*.

Normalmente quando falamos de uma sequência histórica, ela opera a contrapelo da sequência anterior justamente para, diferenciando-se da que lhe antecede, tornar-se *outra* sequência. No caso da sequência da liberação de mundos, ela leva esse nome pois muitos foram os mundos que se libertaram das consciências coloniais.

No campo da matemática, essa libertação se deu por meio do programa de pesquisa proposto pelo matemático David Hilbert, que pretendia realizar uma "axiomatização da matemática". Com seu programa, Hilbert pretendia que as áreas da matemática precisavam ser reduzidas a poucos e pequenos axiomas, que funcionam como "fundamentos" aleatórios: a geometria, a álgebra e a própria teoria dos conjuntos passaram por essa axiomatização. Assim, sendo axiomatizados, esses campos de estudo se tornaram mais independentes uns dos outros, sendo portanto

[48] Candido, Antonio. **Literatura e sociedade**. São Paulo: Publifolha, 2000, p. 27-50; 117-146; Hilário, Leomir C. Formação e deformação do Brasil: modelos da tradição crítica brasileira no século XX. **Clínica & Cultura**, v. 6, n. 2, 2017, p. 126-151; Nobre, Marcos. Depois da "Formação": cultura e política da nova modernização. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, XIX, jan-jun, 2012, p. 13-37; Canhada, Júlio. **O discurso e a história:** a filosofia no Brasil no século XIX. São Paulo: Loyola, 2020, p. 10-42; 157-170; Arantes, Paulo; Arantes, Otília Beatriz Fiori. **Sentido da formação:** três estudos sobre Antonio Candido, Gilda de Mello e Souza e Lucio Costa. São Paulo: [s.n], 2021, p. 11-64.

“liberados” da dependência. No que tange à teoria dos conjuntos, apesar de Cantor ter oferecido uma teoria dos conjuntos simplificada no final do século XIX, foi somente na década de 1940 que surgiu a teoria axiomática dos conjuntos, formulada pelos matemáticos Ernst Zermelo e Abraham Fraenkel, que passou a ser denominada como teoria dos conjuntos ZF. Alguns anos após sua formulação, foi proposta uma variação da teoria ZF, com o acréscimo do axioma de escolha (*axiom of choice*), razão pela qual esta variação passou a ser denominada como teoria dos conjuntos ZFC (Zermelo-Fraenkel-Choice), consistindo dez axiomas[49].

Na filosofia, o estruturalismo pode ser identificado como um modo de pensamento preocupado com o formalismo, a integração das ciências humanas, a autonomização das ciências regionais, o valor pela linguagem como estrutura e o anti-humanismo. Sua origem, segundo François Dosse, data de 1945[50], com o resgate do *Curso de Linguística Geral* de Ferdinand de Saussure e a renovação da filologia e da linguística histórica pela linguística geral. Tal resgate foi operado, em primeiro lugar, dentro dos estudos das letras (por linguistas como Roman Jakobson e Émile Benveniste), sendo disseminado, em um segundo momento, para vários outros domínios até alcançar o posto central das ciências humanas[51] (por Claude Lévi-Strauss e Georges Dumézil). Apesar de ser um campo de estudos acadêmico, o estruturalismo também dá nome a uma tendência de época. O cenário francês das ciências humanas girava em torno de reduzir certas ciências a conceitos nucleares (fonema, matema, sintagma, etc.), com base em operações metodológicas determinadas, como a antropologização das ciências humanas; o estudo das formas estruturantes da linguagem para cada campo específico; a crítica ao existencialismo, ao humanismo e às filosofias da consciência por meio da “análise” dos formalismos lógico-formais; e o comparativismo entre estruturas.

Por conta disso, tal maneira epistemológica de abordagem não deixou

---

[49] Hilbert, David. **Fundamentos da geometria**. Lisboa: Gradiva, 2003, p. 1; Bourbaki, Nicolas. **Elementos de historia de las matemáticas**. Madri: Alianza Editorial, 1972, p. 11-70.

[50] François Dosse coloca o estruturalismo como uma atmosfera que iria de 1945 até 1980, com uma turbulência grave entre os anos de 1966-1968 (crise do estruturalismo). Portanto, o estruturalismo seria convergente a essa época da liberação de 1945 até 1968 que propomos. Dosse, François. **História do estruturalismo:** o campo do signo, 1945-1966 – volume I. São Paulo: Editora Unesp, 2018. Dosse, François. **História do estruturalismo:** o canto do cisne, de 1967 a nossos dias – volume II. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

[51] Sendo o porta-voz científico da linguagem, as ciências humanas não seriam assim designadas por serem as ciências “dos humanos” (dos homens, como se dizia antigamente), mas por serem ciências de linguagens. Williams, James. **Pós-estruturalismo**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 10-45.

o marxismo e a psicanálise ilesos[52]. Desde a década de 1950, a psicanálise contou com os esforços teóricos de Jacques Lacan para efetuar aquilo que em seu jargão foi denominado como “retorno a Freud”. Esse retorno consistia em um programa de investigação que buscava desenhar estruturalmente os modos de experiências e relações possíveis indicados por Freud (o gesto freudiano), antes de dar ênfase nos seus escritos literais[53].

Do lado do marxismo, houve a inversão antropológica operada por Louis Althusser (que não se identifica como um estruturalista típico)[54]. De certa forma, sua convicção foi capaz de liberar o marxismo político, deslocando-o para o âmbito epistemológico por sua cientificidade, em textos como *Por Marx* (1965) e *Ler o Capital* (1965). A posição de que o sujeito é um efeito de superfície foi crucial para suas considerações, sendo ele uma estrutura formada pela manipulação da ideologia[55]. Do outro lado, Lacan assumia a psicanálise como a ciência do inconsciente, cujo método é a escuta ligada ao significante[56]. O objetivo tanto do marxismo quanto da psicanálise foi o de promover um formalismo determinado por experiências indeterminadas, ou seja, tratava-se de pensar resultados imprevisíveis por meio de práticas materiais previsíveis[57].

---

[52] Nesse contexto surgem os *Cahiers Marxistes-Leninistes*, espaço privilegiado reservado à discussão rigorosa dos elementos científicos do marxismo em geral; além de apontar a crise da crise do marxismo, o empenho althusseriano se concentrava no problema da organização política como modo de efetivar uma ideia de nova sociedade; de forçar as bases categoriais e conceituais do materialismo histórico, do materialismo dialético e da ideologia proletária que implicava uma renovação das instituições-chave. Althusser, Louis. **Freud e Lacan, Marx e Freud**. Rio de Janeiro: Graal, 1984, p. 75-93; Gillot, Pascale. **Althusser e a psicanálise**. São Paulo: Ideias & Letras, 2018, p. 25-72.

[53] Lacan, Jacques. **Escritos**. São Paulo: Ed. Jorge Zahar, 2003, p. 402-437.

[54] Althusser, Louis. Sobre Lévi-Strauss. **Campos - Revista de Antropologia**, [S.l.], v. 6, p. 197-205, dez. 2005.

[55] Althusser, Louis. **Por Marx.** Campinas: Editora da Unicamp, 2015; Althusser, Louis; Macherey, Pierre; Rancière, Jacques. **Ler O Capital. v. 1**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, p. 7-152; Althusser, Louis; Balibar, Étienne; Establet, Roger. **Ler O Capital. vol. 2.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980 p. 11-76. Em Althusser também há tal diferenciação, do indivíduo sendo mero vivente e, quando interpelado pela Ideologia, torna-se um sujeito posterior. Althusser, Louis. **Iniciação à filosofia para os não filósofos**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019, p. 147-154; 217-222; 233-236.

[56] Quando se fala de lógica do significante, ou teoria do significante, a partir de Lacan e de Lévi-Strauss, deve-se levar em conta a presença de uma herança saussuriana em ambos. Ao se ler Lacan na ordem cronológica, ao menos de 1949 a 1953, percebe-se que esse amálgama de linguística e antropologia é aquilo que o psicanalista francês passa, cada vez mais, a testar em sua teoria. Lacan, Jacques. **Seminário, livro 2:** o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 41-122; Zafiropoulos, Markos. **Lacan e Lévi-Strauss ou o retorno a Freud (1951-1957)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018, p. 13-40; 83-99.

[57] A tensão entre Lévi-Strauss, Sartre, Althusser e Lacan é já bastante conhecida. Entre Sartre e Atlhusser, a oposição se dá entre o engajamento (disposição consciente de tomada de lugar no mundo pela assunção do risco originado pela liberdade, enquanto Althusser veria o engajamento como um conjunto de processos de subjetivação que impõe um mosaico de ações para serem escolhidas com um grau de autonomia relativa baixo) e a ideologia (para Sartre, algo como uma “visão invertida da realidade”, enquanto para Althusser a ideologia que constrói os sujeitos nos termos de luta de classes.

No que concerne à questão brasileira da nação e da formação nacional, houve um desenvolvimento do caso brasileiro na sequência histórica da liberação. No Brasil (mais especificamente, paulistano), os efeitos do estruturalismo não foram sentidos como na França, de modo que as influências teóricas das sequências anterior e posterior tiveram um papel mais importante na filosofia nacional. No entanto, apesar disso, foi durante as décadas de 1950 e 1960 que o processo de institucionalização universitária moderna se completou, estando o Brasil apto para coordenar esforços de intercâmbio cultural com a filosofia francesa vindoura[58].

Em terceiro lugar, está o processo de globalização dos mundos. Trata-se da sequência que corresponde aos anos finais da década de 1960 até praticamente a década de 1980, marcada por uma reavaliação dura do estruturalismo, pelas denúncias severas da dialética e pelo resgate da observação em termos de relações de força e de poder (alguns nomes próprios dessa época são Foucault, Deleuze e Derrida – e seus respectivos distanciamentos de Heidegger). Foi um momento de "crise" dos modelos tradicionais do marxismo e da psicanálise, bem como de aberta recusa da dialética representada pelos variados anti-hegelianismos, além de ter sido a época em que a América Latina esteve submetida a regimes explicitamente ditatoriais[59].

Em um primeiro momento, a sequência histórica da globalização

---

Entre Lévi-Strauss e Althusser, a oposição se dá no formalismo quanto na noção de sobredeterminação. Entre Lacan e Sartre, a oposição se dá entre a liberdade e a consciência (a consciência plena de intencionalidade produz ações de acordo com a condição subjetiva que a liberdade proporciona, enquanto ser livre para a psicanálise lacaniana não é assumir conscientemente os riscos de uma tomada de posição, mas antes interiorizar a dimensão caótica da realidade, transformando o destino em chance). Por fim, entre Lacan e Lévi-Strauss está a oposição entre o sujeito e a estrutura. Esses antagonismos foram cruciais à época, e a continuidade do estruturalismo dependia de seu resultado vetorial.

[58] No caso do Brasil, surgira a questão do "Brasil Moderno". Um traço distintivo foi que o Brasil, em termos de nossa sequência, "pulou uma etapa" (do estruturalismo). Da década de 1960 até a geração da leitura estrutural, ou seja, da época da colonização, houve um salto direto para o momento da globalização. É interessante notar como o Brasil, nessa passagem da liberação para globalização, "acerta os ponteiros do relógio" com a toada intelectual global. Arantes, Paulo. **Um departamento francês de ultramar:** estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência dos anos 1960). São Paulo: [s.n.], 2021, p. 157-179.

[59] Imaginemos essas sequências atreladas aos processos do capitalismo. Colonização: foi quando o capitalismo realmente entrou em circulação global (capitalismo monopolista e imperialismo). Liberação: momento de fraqueza e de bem-estar desafiante para o capitalismo que conseguiu se manter sacrificando uma parcela de si. Globalização: um capitalismo financeiro de baixa resistência, bem como a consolidação de sua vitória (o caso do "fim da história" de Fukuyama). Hoje as categorias básicas não parecem se aplicar integralmente, havendo um sentimento de que há algo diferente, mas que não sabemos o quê. Flusser, Vilém. **Pós-história:** vinte instantâneos e um modo de usar. São Paulo: Annablume, 2011, p. 7-18; Hartog, François. **Regimes de historicidade:** presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 247-260.

corresponde ao período filosófico do pós-estruturalismo francês, termo de definição um pouco incerta, à medida que o próprio estruturalismo não foi uma escola muito bem delimitada. Pós-estruturalismo foi um nome dado tardiamente à filosofia francesa dos anos de 1964 a 1993, tendo se difundido e ganhado notoriedade. Por mais que sua utilização possa gerar controvérsias, queremos apenas pensar esse intervalo de tempo como um momento de saturação da sequência histórica anterior[60].

Assim, na filosofia, a saturação da sequência histórica se deu por meio das críticas internas dos chamados pós-estruturalistas, como Foucault, Deleuze e Derrida[61], especialmente daquelas contidas em seus textos iniciais. Em *As Palavras e as Coisas* (1966), por exemplo, Foucault trabalha com um método em que, diferentemente das construções estruturalistas, o formalismo estrito não faz parte de sua epistemologia norteadora. A relação entre as estruturas e os sujeitos passa a ser central nesse momento, deslocando-se o foco da estrutura para essa relação. Isso fica mais claro em *Arqueologia do saber* (1969), livro em que Foucault se preocupa não apenas com a força-meio que estrutura e garante coesão social a uma dada coletividade, mas também com os discursos que condicionam a existência dessa coletividade. Tomando a função enunciativa como a simples propriedade de os indivíduos serem capazes de enunciar algo, Foucault define uma prática discursiva como "um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiriam [...] as condições de exercício de uma função enunciativa"[62], de modo que o foco maior está na relação entre aqueles que se sujeitam à estrutura e a própria estrutura discursiva.

O mesmo movimento se repete em Deleuze e Derrida, que enfocam mais essa relação. Em *Nietzsche e a Filosofia* (1964) e *Lógica do Sentido* (1969), as ideias de relação, intensidade, jogos de forças, discursos e multiplicidades ganham mais espaço que a preocupação com a estrutura como um conjunto unificado e coeso[63]. Em sua crítica ao escrito de Husserl sobre a origem da geometria, Derrida

---

[60] Angermuller, Johannes. **Why there is no poststructuralism in France:** the making of an intelectual generation. Nova Iorque: Bloomsbury, 2015, p. 1-14.

[61] Essa aproximação de Deleuze, Derrida e Foucault com aquilo que se chama de "pós-estruturalismo" não é apenas nossa. Vitor Gonçalves, por uma via nietzscheana, faz o mesmo: "Escolhemos a recepção francesa próxima do que hoje se chama, por facilidade comunicativa, o "pós-modernismo" (e "pós-estruturalismo"), três autores em particular: Jacques Derrida, Michel Foucault e Gilles Deleuze". Gonçalves, Victor. **Nietzsche, Derrida, Foucault, Deleuze:** para lá de uma hermenêutica do sentido. Tese de doutorado em Filosofia. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2017, p. 4.

[62] Foucault, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019, p. 144.

[63] Deleuze, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p. 21-35; Deleuze, Gilles. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974, p. 25-30; 51-54.

aponta para o fato de que a liberdade de toda objetividade em relação às subjetividades factuais apenas revela a relação íntima entre essa objetividade e uma subjetividade transcendental, não sendo possível desvencilhar estrutura e sujeito. Além disso, nos textos de *A Escritura e a Diferença* (1967), Derrida aponta para a importância da linguagem e do gesto de repetição da escrita como emergência de elementos inconscientes, reprimidos pela instância discursiva, assim como em *A Voz e o Fenômeno* (1967), no qual o filósofo francês atribui importância à suspensão da comunicação discursiva (estrutural) para a emergência da pura expressividade subjetiva[64]. É dessa empreitada "anti-estruturalista" que nasce aquilo que futuramente ficaria conhecido como desconstrução[65].

Em termos matemáticos, é indiscutível a importância dos teoremas de Gödel para o pensamento pós-estruturalista. Em 1931, Gödel publica *Sobre as Proposições Indecidíveis dos* Principia Mathematica *e Sistemas Correlatos*. Tal artigo atacava um dos problemas fundamentais da matemática, afirmando que se a aritmética (ou uma teoria formal que captura a aritmética) é consistente, então ela será necessariamente incompleta, de modo que ela não poderá ser simultaneamente consistente e completa. Isso significa que uma dada teoria formal que contenha o mínimo de aritmética não pode ser ao mesmo tempo consistente e completa, tendo em vista que "consistência" significa que não se pode derivar dessa teoria uma contradição, e "incompletude" quer dizer que há alguma fórmula dessa teoria que não pode ser refutada nem demonstrada no escopo dessa mesma teoria[66]. Ou seja, a

---

[64] Derrida, Jacques. Introduction. In: Husserl, Edmund. **L'origine de la géométrie**. Paris: Presses universitaires de France, 2010, p. 67-68; Derrida, Jacques. **A voz e o fenômeno:** introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994. p. 46; Derrida, Jacques. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Editora Pespectiva, 1995, p. 21-24, 47-81, 102-127, 160-174, 196-247.

[65] Madarasz, Norman. **O realismo estruturalista:** do intrínseco, do imanente e do inato. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, p. 27-28. Outro ponto curioso é certa distância que cada um destes três autores possui de Heidegger. É nesse momento que Heidegger volta a ser lido na França (desde os debates envolvendo Sartre, Merleau-Ponty e até mesmo Lévinas). Heidegger, que não era lido pelos estruturalistas, foi resgatado pelos filósofos do pós-estruturalismo. Poderíamos pensar que a disciplina, a técnica e o cuidado de si são ideias de Foucault que têm alguma relação com Heidegger, de modo que, embora não faça uma ontologia, à maneira de Heidegger, Foucault se apoia em uma certa ontologia heideggeriana. Deleuze seria o anti-heideggeriano: em *Diferença e Repetição* (1968), ele afirma que o livro seria uma crítica a *Ser e Tempo*. Por fim, Derrida seria um contra-heideggeriano Derrida, já que se mantém a meio caminho dos dois anteriores. A partir de suas obras, percebe-se que se trata de um autor íntimo de Heidegger, pretendendo "corrigir" seu pensamento.

[66] "Ele colocou os matemáticos diante da espantosa e melancólica conclusão de que o método axiomático tem certas limitações inerentes que eliminam a possibilidade de que mesmo a aritmética comum dos inteiros possa ser plenamente axiomatizada. Mais ainda, ele provou que é impossível estabelecer a consistência lógica interna de uma amplíssima classe de sistemas dedutivos – aritmética elementar, por exemplo – a menos que adotemos princípios de raciocínio tão complexos que sua

incompletude evita as contradições que tornariam uma teoria inconsistente.

No caso brasileiro, temos o regime militar ditatorial, durante o qual o desenvolvimentismo foi adotado como estratégia ideológica para a modernização da economia brasileira e a promoção do crescimento econômico. A ideia era criar um setor industrial forte e diversificado capaz de competir com os países mais desenvolvidos industrialmente. Para isso, o estado brasileiro investiu pesadamente em infraestrutura (como estradas, portos, energia elétrica e telecomunicações), tendo sido criados incentivos fiscais e financeiros para atrair investidores estrangeiros e estimular o setor industrial. A política desenvolvimentista também teve como objetivo reduzir a dependência do país em relação às exportações de café e açúcar, e aumentar a participação da indústria no PIB. Para isso, o governo incentivou a criação de empresas estatais em setores estratégicos (petróleo, energia elétrica e mineração). Aqui fica evidente a questão da inserção do capital nacional no cenário da globalização[67].

A respeito da sequência histórica da globalização, gostaríamos de propor que ela se bifurca em duas vertentes mutuamente excludentes, de modo que a interpretação a respeito de qual dessas vertentes ponderou historicamente ficaria a critério do intérprete. Isso porque, após a década de 1990, há uma certa indiscernibilidade nos elementos dessa sequência, que podem ser mantidos nela

---

consistência interna fica tão aberta à dúvida quanto a dos próprios sistemas. À luz destas conclusões, é inatingível qualquer sistematização final de numerosas áreas importantes da matemática e é impossível dar garantia absolutamente impecável de que muitos ramos significativos do pensamento matemático estejam inteiramente livres de contradição interna." Nagel, Ernest; Newman, James. **A prova de Gödel**. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 15. Lembrando que é um pressuposto razoável para as teorias matemáticas que tem como lógica subjacente a lógica clássica. Um sistema inconsistente, então, seria trivial. Em linhas gerais, qualquer fórmula dessa teoria seria um teorema. Dado que uma teoria seja consistente, se ela possuir algum vínculo com a aritmética, o teorema dirá que ela é incompleta, ou seja, não se consegue demonstrar todas as verdades expressas nesse sistema.

[67] Em relação a questão da identidade nacional, os militares defendiam uma visão conservadora e nacionalista do país, enfatizando a necessidade de preservar os valores tradicionais e a cultura brasileira. No entanto, essa visão nacionalista era seletiva e excludente, marginalizando grupos sociais que não se encaixam em sua definição de brasileiro. Minorias étnicas foram frequentemente reprimidas e discriminadas durante esse período, enquanto a cultura popular e as expressões artísticas que não se encaixavam nos moldes estabelecidos pelo regime eram censuradas ou proibidas. Além disso, o regime militar também procurou reforçar a ideia de que o Brasil era um país "branco", europeizado e moderno e que deveria se distanciar de suas raízes indígenas e africanas. Essa postura contribuiu para a negação ou minimização da diversidade étnica e cultural do país, implicando uma construção de uma identidade natural menos inclusiva e menos plural. O interessante é que mesmo nesse contexto ditatorial a "cultura brasileira" nos meios intelectuais e universitários sofreu certo *boom*. Schwarz, Roberto. **O Pai de família e outros estudos**. São Paulo: Paz e Terra, 1978, p. 61-92. Livre circulação do capital não tem a ver com políticas econômicas (nacionais ou internacionais). O caso das medidas protecionistas ou das economias planificadas não refutam a reprodução, cada vez mais ampliada. Em um caso, estamos falando de economia política (no sentido mais teórico do terno), no outro, falamos simplesmente de economia (ou ciência econômica).

própria, supondo-se que haveria uma continuidade da globalização por outros meios, ou que podem ser incluídos em um outro registro, tomando-se como pressuposto que haveria outra sequência histórica a partir desse momento. É nessa segunda hipótese que reside nossa aposta de que, a partir da década de 1990, a sequência histórica da globalização seria suprassumida pela sequência da periferização.

Assim como ocorre na periferização geográfica contemporânea, em que centro e periferia se tornam espaços indistinguíveis, a periferização das concepções de mundo é o nome que demos para o fim da prática de se delimitar um "centro", isto é, um eixo em torno do qual se ajustam as categorias da filosofia atual. Depois de 1980, o conjunto dos filósofos do "pós-estruturalismo" foi sendo gradualmente aclimatado nas universidades norte-americanas, que passaram a se referir a ele por meio do nome *French Theory*[68]*.* Essa importação do pós-estruturalismo francês como *French Theory* ressignificou os impasses teóricos das décadas de 1960 e 1970, fazendo uma espécie de releitura das filosofias pós-estruturalistas que, despindo-as de seu materialismo subjacente, as direcionou a um certo idealismo literário. Sendo assim, vemos esse momento como resultado de desvios teóricos dos autores da "globalização", constituindo-se uma crítica à pretensão científica em prol da potência literária e uma deslocalização generalizada no âmbito teórico[69].

Um dos movimentos que emergiram nessa sequência foi o dos novos *soixante-huitards*, os participantes das manifestações de maio de 1968 que se converteram a um pensamento mais conservador e conciliador, propondo substituir o calor revolucionário de 1968 pela sujeição ao funcionamento eficiente das instituições que dele derivaram. A emergência desse momento foi acompanhada de um arrefecimento no âmbito filosófico do estruturalismo e do pós-estruturalismo francês em razão da morte de seus principais atores (Foucault, Guattari, Barthes, Benveniste, Lacan), bem como da morte simbólica da União Soviética e dos movimentos

---

[68] *French Theory* é um termo usado para se referir a um conjunto de ideias e teorias produzidas por filósofos e teóricos franceses nas décadas de 1960 e 1970, que foram posteriormente traduzidas para o inglês e influenciaram profundamente a teoria social e cultural nos Estados Unidos e outros países de língua inglesa. A *French Theory* abrange várias correntes de pensamento, incluindo o pós-estruturalismo, o marxismo, a psicanálise e a teoria feminista. Entre seus autores, destacam-se Félix Guattari, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jean Baudrillard, Louis Althusser, Michel Foucault e Simone de Beauvoir. Sobre isso, conferir Alfandary, Isabelle. Porque a *French Theory* não existe. Tradução de Ivi Fuentealba Villar. **Qorpus**, v. 12, n. 3, p. 57-74, ago. 2022.

[69] Angermuller, Johannes. **Why there is no poststructuralism in France:** the making of an intelectual generation. Nova Iorque: Bloomsbury, 2015, p. 69-82.

revolucionários e radicais. Com esses acontecimentos no âmbito cultural e com a implementação do capitalismo neoliberal, a abertura da ditadura na década de 1980 no Brasil também acenou para uma nova configuração das preocupações brasileiras. A refundação democrática da ordem jurídico-política nacional, mediada pelas lógicas da governança financeira e da juristocracia, despiram a nação dos referentes materiais que delimitavam seu conceito. Como resultado, houve uma reversão idealista das teses materialistas, de modo que as práticas passaram a se vincular cada vez mais à tecnocracia cínica e inerte dos novos tempos[70].

No Brasil, a sequência dessa fase da globalização coincide com o movimento de redemocratização, visto com euforia por quem dele participava. Entretanto, após um balanço crítico, começamos a perceber que algumas dificuldades administrativas se mantiveram sem o devido balanço, como o fato de a reestruturação do ordenamento jurídico pós-ditadura ter permitido que os responsáveis pelo regime não fossem responsabilizados pelos seus atos[71]. Assim, no caso brasileiro, o que mais representa a periferização sequencial é a própria imagem disforme do que comumente se denomina como redemocratização: um novo período que, em razão de

[70] A primeira alteração dessa fase da globalização, que é sua aclimatação pós-estrutural, retira a carga científica desses autores: da gramatologia de Derrida (ciência da escritura), torna-se desconstrução; da concepção materialista de real e virtual de Deleuze (uma crítica das estruturas), deriva-se um floreio poético. O que está relacionado a uma espécie de espírito pragmático norte-americano. Usaram da retórica desses autores para criticar a *New Criticism*, fundando-se *marginal studies* plurais. *New Criticism* era uma escola que estudava os elementos do autor e da obra, o que virava uma apresentação engessada. É preciso enfatizar que se trata de uma reversão idealista de interpretações. Discursos plurais passam a valorizar um modelo poético-narrativo, com suas metaforizações e movimentos saltitantes. O ímpeto de crítica, a valorização do empirismo e a habilitação para pensar a multiplicidade a univocidade são deixados de lado para uma apreciação espetacular a favor da ressemantização identitária de termos. Tais pensamentos começam a servir para indagações abstratas, além de serem usados para a crítica de qualquer dicotomia possível, em uma concepção exacerbada do compromisso de desconstrução em geral, assim como do privilégio da fala sobre a escrita. Tudo isso redundadno em uma visão de mundo a partir de um pressuposto metafísico das relações de poder capaz de revelar os verdadeiros interesses dos atos políticos cotidianos, além de oferecer contribuições fundamentais para a estratégia que ganhará espaço nos movimentos sociais. Tudo se passa como se estivéssemos em um tempo que não é sucessor de nenhum outro. É o que ao menos retrata Cusset a respeito dos usos da teoria: Cusset, François. **Filosofia francesa:** a influência de Foucault, Derrida, Deleuze & cia. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 79-128.

[71] O tema da Identidade retorna de outro modo, não mais pela chave da formação de 1930 (colonização), nem como objetivo (liberação), e tampouco como reforço conservador do Brasil (globalização). Por mais que se tenha esse clima no Brasil, vemos ao mesmo tempo uma melancolia latente no cenário mundial (com a vitória do capitalismo). A preocupação de alguns, principalmente dos críticos do neoliberalismo e uma certa tristeza no mundo. Reconheço que na década de 1990 aconteceu o sucesso pleno e absoluto sem travas e obstáculos do neoliberalismo. O fato curioso é que o Brasil entrou em uma curiosa circularidade: no momento em que as travas foram liberadas e o país enfim poderia se tornar uma nação forte com um programa social inclusivo e democrático, aparece algo no horizonte brasileiro de que poderíamos enxergar um modelo a seguir e tentar implementar. Nunes, Rodrigo. Uma ou duas melancolias? 1917, 1968 e o retorno à questão da organização, **Crise e Crítica**, vol. 1, n. 1, out. 2017, p. 134-153.

agenciamentos da cúpula do poder, manteve em funcionamento a mesma administração e não penalizou os culpados pelas atrocidades do regime militar. Com a anuência da inteligência militar na ditadura, o país passou pela sua transição sem traumas ou grandes sublevações, em um lento e combinado acordo para que não houvesse nenhum esforço mais radicalizado[72].

Enfim, na década de 1990, chegamos a um momento em que o pensamento filosófico passou a sofrer um descolamento idealista de suas condições materiais. Os herdeiros de 1990 construíram correntes de pensamento (biopolítica, filosofia da diferença e desconstrução, por exemplo) que não observaram suficientemente a condição periférica subjacente ao tempo presente. Ao assumirmos que a periferização é uma consequência lógica dessas outras sequências históricas, apostando em sua existência histórica ao lado das demais sequências, podemos tomá-la como um processo dialético que dá continuidade à globalização, mas não se confunde com ela. A consequência da indiscernibilidade desse tempo presente é que sua forma de leitura depende da escolha que o intérprete faz a respeito da sequência histórica atual.

Ao assumir que a periferização é uma consequência lógica de sequências históricas, carrega-se com ela uma teleologia inaceitável. Por outro lado, há um grão de verdade de que a periferização é a consequência lógica dessas outras sequências históricas, porque ela é ainda uma aposta de existência *em relação* a essas sequências. *A periferização seria, então, a síntese dialética disso, mesmo não sendo.* A periferização precisa estar ao lado da continuidade da globalização, não se confundindo com ela. Como resultado, tudo permanecerá igual, a não ser que tentemos ler o tempo presente segundo tal hipótese[73]. Nesse sentido, pretendemos apresentar uma leitura em diagonal desses momentos nos dois tópicos seguintes, por meio das contribuições de Badiou e Arantes. A partir desses dois autores, poderemos "voltar no tempo" antes da grande brecha de 1980-1990 para visualizar a situação de outrora com as lentes da periferização.

---

[72] Safatle, Vladimir; Teles, Edson (org.). **O que resta da ditadura:** a exceção brasileira. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 205-236; Oliveira, Francisco de. **Crítica à razão dualista/O ornitorrinco**. São Paulo: Boitempo, 2003, p. 81-97; Cava, Bruno; Cocco, Giuseppe. **Enigma do disforme:** neoliberalismo e biopoder no Brasil global. Rio de Janeiro: Mauad X, 2018, p. 43-74.

[73] Hartog, François. **Regimes de historicidade:** presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 188.

2.2 ALAIN BADIOU E A DIAGONAL DA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA FRANCESA

Neste capítulo, pretendemos mostrar como o problema da indeterminação histórico-sequencial do tempo presente pode ser lido a partir da filosofia de Badiou, à medida que ela contribui em parte para a construção da hipótese aqui defendida, qual seja, a de que existe uma sequência histórica da periferização. Isso porque há três características na filosofia de Badiou que permitem essa construção: seu classicismo, sua proximidade com a matemática e seu caráter não agonístico. O classicismo diz respeito à preferência, por Badiou, por autores clássicos da filosofia, como Platão, Descartes e Hegel, e por suas respectivas dialéticas. A matemática, por sua vez, cumpre um papel fundamental em sua filosofia, posto que seus campos funcionam como modelos lógicos para suas construções. Além disso, a filosofia de Badiou não trabalha dentro da lógica agonística de que existem modelos certos e errados para apresentar uma situação; ela se assenta na perspectiva de que existem várias posições, e procurar o ponto de divergência deles serviria para propor um modelo mais geral que transformasse esses modelos em casos específicos. A metodologia do inquérito badiouano se produz no encontro do que as vertentes têm em comum para, em um momento posterior, ser traçada uma diagonal desse comum no pensamento.

Sendo um autor ainda pouco conhecido para além das fronteiras francesas e um dos poucos teóricos vivos que conviveu com o ambiente das produções francesas do pós-guerra (existencialismo, fenomenologia, estruturalismo, pós-estruturalismo), Badiou intrapassou essas sequências históricas e pode ser considerado um exemplo de filósofo contemporâneo. Sua abordagem filosófica é estritamente preocupada com as situações atuais, mais do que com o embate sobre terminologias ou sobre um autor em específico. Por essa razão, Badiou atribui grande importância ao conceito de sujeito engajado, tomado por ele como o operador da finitude responsável pela reformulação de uma situação[74]. E por fornecer um

[74] Fábio Vighi o define assim: “O sujeito badiouano está desde sempre subjetivado, implicado no processo de subjetivação em relação ao evento. Esse assunto deve ser entendido em seu sentido mais radical: o evento existe, e é reconhecido em sua potencialidade revolucionária somente por um sujeito engajado, militante, fulgurado “no caminho de Damasco” pela urgência e o caráter indispensável da fidelidade ao mesmo. Para todos os outros sujeitos, incapazes de reconhecê-lo, o evento não existe. A relação entre sujeito e evento é então circular: o evento pressupõe o ponto de vista de uma subjetividade engagé, que em si é legitimada somente por sua fidelidade ao evento” Vighi, Fabio. Dall'evento al sintomo: Badiou e l'ontologia. **International Journal for Badiou Studies**, v. 3, n. 1, p. 24-47, 2014, p. 33-34.

diagnóstico histórico e uma teoria da organização que possibilitam a decisão sobre o impasse do tempo presente, este capítulo exporá sua filosofia por meio de quatro tópicos.

Na primeira parte, mostrar-se-ão as heranças ou as influências que Badiou sofreu ou deu continuidade ao longo de sua carreira, que pode ser seccionada em três momentos: a) um momento mais influenciado por Sartre, com a ênfase na figura do intelectual engajado e envolvido com a potência poética das artes e da criação artística em geral (algo como um momento existencial e crítico); b) um momento influenciado por Althusser e seu entorno, envolvendo a prática marxista e as potências políticas, juntamente com o formalismo dessas prática e potências; c) um momento influenciado por Lacan, em que Badiou procurará oferecer sua teoria do sujeito paralelamente ao psicanalista francês. Seus "três momentos" se ligam às experiências das três primeiras sequências históricas delimitadas nesse trabalho (Sartre como membro da época da colonização, Althusser e Lacan como participantes das épocas da liberação e da globalização).

Na segunda parte, apresentaremos as linhas gerais da crítica feita ao tempo presente por Badiou que o enquadra pelo modelo do *construtível*. O intuito dessa apresentação é expor o construtível como um modelo que padece de uma grande limitação, já que restringe as mudanças possíveis às regras de linguagem do próprio sistema. Se as interpretações usuais a respeito do tempo presente se assemelham à ideia de universo construtível, isso implica que aquilo que escapa às tendências, às expectativas ou às possibilidades de futuro visíveis é marcado por essas interpretações como pura impossibilidade. O problema de tais interpretações é que elas deixam de lado o potencial inventivo de uma organização política, ignorando o olhar que vê o impossível como algo *ainda-não-possível*, e recaindo no puro conformismo que aceita as coisas como são.

Na terceira parte, verificar-se-á como essa apreensão construtível do tempo presente ressoou na abordagem badiouana da política. Ao final da década de 1980, Badiou percebeu que um dos sintomas do tempo da globalização era o do fim dos marxismos, tendo em vista que, naquele momento, as coordenadas políticas começaram a mudar (novos movimentos sociais, novos atores sociais, a aparente insuficiência das categorias clássicas do marxismo, bem como a função do partido, da classe, da consciência, da ideologia). Como a imagem construtível do tempo do mundo passou a ser dominante, seria pouco provável que o modo de política clássico

(de classe ou bolchevique) pudesse ter alguma continuidade. Além disso, o fim dos marxismos abriu a possibilidade de se indagar se uma nova forma política social tinha lugar nesse rearranjo presente.

Na quarta parte, tomando as argumentações de Badiou como um todo coeso e consistente, apresentaremos o que Badiou tem a oferecer como contraponto à situação presente. A contribuição de Badiou para a hipótese da periferização reside em seu apelo a uma nova forma de organização que seja capaz de absorver e trabalhar com as novidades ainda não previstas pelas situações históricas. Para tanto, Badiou deslocou os problemas que estava reconhecendo no campo do marxismo, da psicanálise e da teoria política para outro campo, que tem o pensamento militante como prioridade. Assim, esses quatro tópicos serão expostos adiante de forma mais pormenorizada.

Primeiramente há um consenso entre os comentadores de Badiou de que sua obra poderia ser dividida em três momentos[75]: em um primeiro momento, durante os seus anos de formação na *École Normale Supérieure*, sob a influência de Jean-Paul Sartre, em especial no que concerne ao seu engajamento com a literatura no tema da decisão existencial para a reformulação de um humanismo radical (em compromissos políticos tipicamente sartreanos de *Questões de Método* e o primeiro volume de *Crítica da Razão Dialética*), e às suas críticas laterais ao estruturalismo; essa fase tem seu termo com a publicação da obra *Sobre o Conceito de Modelo*, em 1968. Em seguida, na década de 1970, marcada pelos anos vermelhos oriundos das mobilizações efervescentes do Maio de 68, sua perspectiva se alinhou às considerações tanto de Althusser quanto de Lacan em uma denúncia do humanismo (pela via do "anti-humanismo teórico") e na crítica à categoria de sujeito (pela via ideológica althusseriana, e pela via da fantasia lacaniana): tais reflexões culminaram em 1982 com *Teoria do Sujeito* (ainda sem tradução lusófona). E, por fim, houve um momento de preocupação estritamente filosófica, consolidada na trilogia de *O Ser e o Evento*, *Lógicas dos Mundos* e *A Imanência das Verdades* (ambos sem tradução para o português), de 1988 até o presente[76].

---

[75] Bosteels, Bruno. **Badiou and politics**. Durham: Duke University Press, 2011, p. 1-43; Feltham, Oliver. **Alain Badiou:** live theory. Nova Iorque: Continuum, 2008, p. 1-3; 32-33; 84-87; Hallward, Peter. **Badiou:** a subject to truth. Minneápolis: University of Minnesota Press, 2003, p. 3-80; Madarasz, Norman. **O múltiplo sem um:** uma apresentação do sistema de Alain Badiou. Aparecida: Ideias & Letras, 2011, p. 13-27; Pluth, Ed. **Badiou:** a philosophy of the new. Cambridge: Polity Press, 2010, p. 17-28; Ponzo, Leandro García. **Badiou:** una introducción. Buenos Aires: Quadrata, 2011, p. 15-29.

[76] Badiou, Alain. **Sobre o conceito de modelo:** introdução a uma epistemologia materialista das

Deve-se partir do conjunto da obra de Badiou e perceber que nele há como temática central uma apresentação implícita das formas que compõem tanto os sujeitos quanto as verdades. Partindo-se da divisão convencional em três fases (a fase de *O Conceito do Modelo*, a fase de *Teoria do Sujeito*, e a fase *O Ser e o Evento*), percebe-se do conjunto da obra de Badiou a centralidade, mesmo que implícita algumas vezes, do problema do sujeito e da verdade, de modo que esses problemas fazem parte do eixo explícito de sua tentativa de refazer uma nova teoria do sujeito na última fase de seu pensamento. Assim, a partir dessa última fase, pode-se traçar um plano geral de investigação dos elementos que compõem o processo-sujeito nos termos de Badiou, quais sejam, o evento, a fidelidade, o sujeito e a verdade. Mas algo como um esboço incompleto desse seu projeto final já pode ser encontrado nos escritos de sua primeira fase, em que prepondera sua conceituação sobre o modelo.

O modelo é regido pela lógica organizativa, por meio da sua relação com a descrição e definição dos elementos que compõem organismos próprios olhados por si mesmos. Trata-se de um conjunto de exercícios de autoformação cujo mandamento régio é o respeito de seu modo de se definir internamente ligado a processos de formalização. É por meio dele que se pode pensar a ordenação, classificação e hierarquização de todos os conjuntos que o unem, mirados de um ponto de vista externo a eles. Naquele momento, tornava-se comum o estudo sobre o pensamento de procedimentos e experimentações a respeito das formas de organização sem contudo definir seu conteúdo. Um dos meios de empreender esse estudo é pela investigação do conceito de modelo.

Em busca de uma renovação do materialismo histórico e dos processos de formalização psicanalíticos, Badiou dividiu as diferentes configurações teóricas das ciências humanas de acordo com o domínio do saber, denominando como *noção* as palavras que se restringem às *noções* ideológicas (ideologia burguesa, humanística, ideologia proletária), como *categoria* as palavras ligadas às configurações filosóficas (idealismo especulativo, materialismo dialético), e como *conceito* as palavras próprias dos continentes científicos (matemáticas, física, biologia, teoria do inconsciente e materialismo histórico)[77]. Assim, haveria modelos de

matemáticas. Lisboa: Editorial Estampa, 1972; Badiou, Alain. **Théorie du sujet**. Paris: Éditions du Seuil, 1982; Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996; Badiou, Alain. **Logiques des mondes:** l'Être et l'événement, 2. Paris: Éditions du Seuil, 2006; Badiou, Alain. **L'Immanence des vérités:** l'Être et l'événement, 3. Paris: Éditions du Seuil, 2018.

[77] Como a filosofia seria, no essencial, a cobertura ideológica da ciência, uma categoria denota objetos

ordem ideológica, filosófica e científica, de modo que seu objetivo foi eliminar as considerações ideológicas a respeito da construção dos modelos e propor a utilização de modelos científico-conceituais como modelos filosófico-categóricos. Assim, ao final de seu ensaio, Badiou propõe a utilização de um conceito de modelo que, agregando a sintaxe da lógica formal de primeiro grau e a semântica da teoria matemática dos conjuntos, pudesse ser utilizado como uma categoria filosófica de modelo para uma apresentação dos problemas do materialismo histórico[78].

Na fase seguinte de seu pensamento, Badiou já está mais envolvido com questões políticas e sociais e pretendeu desenvolver uma teoria do sujeito a partir de uma aproximação em relação a dois grandes mestres daquela época: Althusser e Lacan. Portanto, nessa fase, há várias indicações que entrecruzam a psicanálise lacaniana e o marxismo althusseriano, inclusive na própria diferenciação entre o que ele chama de subjetivação e de processo subjetivo[79]. Durante essa fase, a elaboração das teses apresentadas em *Teoria do Sujeito* foi fundamental para toda sua construção filosófica seguinte.

Após a publicação de *O Conceito de Modelo* e tendo se aproximado

---

"inexistentes" nos quais se combinam o trabalho do conceito e a repetição nocional. Por exemplo, a categoria platônica do "número ideal" designa, dentro de um ajuste "inexistente", conceitos da aritmética teórica e das noções hierarquizantes de origem político-moral; as categorias kantianas do tempo e do espaço se relacionam com noções relativas às faculdades humanas dos conceitos da física de Newton; a categoria sartreana da história combina conceitos marxistas e noções metafísico-morais, como a da temporalidade ou da liberdade. Badiou, Alain. **Sobre o conceito de modelo:** introdução a uma epistemologia materialista das matemáticas. Lisboa: Editorial Estampa, 1972, p. 9-16. As matemáticas encontraram um recurso representacional capaz de relacionar unidades existentes e agrupá-las de acordo com certas características, sendo possível somar, multiplicar, dividir e até relacionar uma família de grupos com outras em uma função. Essa teoria dos agrupamentos é chamada teoria dos conjuntos. Sua chegada trouxe novidades que abriram novas perspectivas para se trabalhar formalmente as associações, contá-las e colocá-las em funções tal como pressupunha a teoria dos modelos. Fruto deste entrecruzamento intelectual das aproximações e distanciamentos do marxismo e da psicanálise é certamente o que Badiou pôs à prova a possibilidade de um uso da teoria dos modelos de um ponto de vista científico. Para ele – um modelo é o Conceito – matematicamente construído do poder diferenciador de um sistema lógico-matemático. O filósofo deixa claro que o modelo só será possível como átomo genérico de interpretação das ciências se se souber exatamente diferenciá-lo de outras formas pretensamente teoréticas. Badiou, Alain. **Sobre o conceito de modelo:** introdução a uma epistemologia materialista das matemáticas. Lisboa: Editorial Estampa, 1972, p. 50; 57-59.

[78] Badiou, Alain. **Sobre o conceito de modelo:** introdução a uma epistemologia materialista das matemáticas. Lisboa: Editorial Estampa, 1972, p. 51-93.

[79] Badiou, Alain. **Théorie du sujet**. Paris: Éditions du Seuil, 1982, p. 257-290: "No subjetivação, a certeza é antecipada. No processo subjetivo, a consistência é retroativa. *Colocar em consistência a pressa da causa:* é o todo do sujeito." É um momento bem característico de Badiou conhecido como os anos vermelhos (*les années rouges*). Trata-se de um período em que Badiou critica as posições humanistas de Sartre e se torna aluno de Althusser, abraçando as proposições de renovações epistemológicas do marxismo. Além da participação ativa do partido maoísta, ele também publica vários textos de revisão do marxismo. Badiou, Alain. **The rational kernel of the Hegelian dialectic**. Melbourne: re.press, 2011, p. 85-106; Badiou, Alain. **Les années rouges**. Paris: Les Prairies Ordinaires, 2012, p. 5-8.

de Althusser e de Lacan no início de década de 1970, Badiou realiza uma série de cursos, entre os anos de 1975 e 1978, que o ajudarão a escrever *Teoria do Sujeito*, livro que encerra a segunda fase de seu pensamento. Tomando como influência, mas distanciando-se parcialmente de Althusser e de Lacan, Badiou propõe um conceito de sujeito que, diferentemente de Althusser, não é mero ser assujeitado pelo capital, e diferentemente de Lacan, não irrompe das falhas da própria estrutura. Para Badiou, o sujeito é raro e possui uma estrutura própria capaz de rearranjar as estruturas.

Com a morte de grandes nomes da filosofia na década de 1980, a vitória de François Mitterrand nas eleições presidenciais da França e a emergência dos "novos filósofos" convertidos de Maio de 1968, Badiou dá início à elaboração minuciosa daquela categoria filosófica de modelo proposta em sua primeira fase, construindo modelos filosóficos que têm como base modelos matemáticos. Essa construção, iniciada com o trabalho *Peut-on Penser la Politique?* (*A Política pode se Pensar?*, 1985), mas consolidada com a publicação de *O Ser e o Evento*, inaugura a terceira fase de seu pensamento. Nesse último livro, por meio da teoria axiomática dos conjuntos ZFC, Badiou constrói uma ontologia que o permite passar do problema do ser ao problema do sujeito, atravessando nesse caminho as categorias de evento e verdade.

Nessa terceira fase, Badiou opta por combinar estrutura e sujeito de modo que não haja primazia de uma em relação ao outro. Apesar de as estruturas antecederem a emergência do sujeito, sendo o sujeito a última coisa que acontece, o sujeito não é mero efeito direto ou necessário das estruturas. Badiou entende que, em que pese o formalismo estrutural, existe a possibilidade da emergência de um sujeito raro e efêmero. Mas assim como a estrutura não depende do sujeito, sua emergência não consiste em uma necessidade estrutural, mas em uma simples possibilidade difícil e contingente.

Para avaliar os limites lógicos que uma estrutura impõe para a emergência de um sujeito, Badiou recorre à ideia de "universo construtível"[80], nome

[80] Badiou apresenta a ideia do construtível em alguns momentos de sua obra. Sua versão mais "acabada" por assim e dizer está em *O Ser e o Evento*. Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 211-256. Em *Peut-on penser la politique?*, Badiou apresenta a ideia do construtível pela primeira vez: "O raciocínio construtivo jamais nunca encontra/reencontra a lei. Ele só faz exibir um caso segundo a lei, a qual permanece imanente. O raciocínio não construtivo, ou pelo absurdo, é encontrar/reencontrou, reencontra/encontra a contradição. É preciso então ou ceder sobre a hipótese inicial, ou cede sobre a não-contradição, quer dizer, sobre a lei mesma. Se o encontro da contradição é sempre diferido, o raciocínio não construtivo se move dedutivamente na existência suspensa". Badiou, Alain. **Peut-on penser la politique?** Paris: Éditions du Seuil, 1985, p. 95-98. Por

que Gödel atribui a uma versão mais limitada da teoria dos conjuntos. Essa ideia pode ser representada pela imagem de uma estrutura autopoiética, de modo que o universo construtível consiste em uma construção de mundo que reduz todo tipo de mudança ou novidade às próprias regras linguísticas, fazendo com que toda mudança possível seja pré-determinada pela linguagem interna do sistema. Essa orientação de pensamento pode ser encontrada, segundo Badiou, nas ponderações construtivistas dos filósofos pós-estruturalistas e de seus intérpretes, à medida que suas construções filosóficas utilizam categorias que privilegiam o discurso e a linguagem como campo de delimitação do ser.

Badiou utiliza o construtível para se referir a uma situação em que tudo o que a compõe possui um correspondente nominal, de modo que haveria uma discernibilidade total entre palavras e coisas. Assim, o construtível funciona a partir de um princípio da boa ordem, em que cada elemento desse conjunto corresponde a um, e apenas um, elemento que lhe nomeia, formando um mundo bem-orientado e compacto. Um exemplo fático de universo construtível é o Estado de direito, onde cada cidadão tem um Registro Geral e um Cadastro de Pessoa Física, não se confundindo com qualquer outro, sendo um mundo completamente dominado pela linguagem (jurídica, neste caso). Quando tudo tem o seu lugar e este já é pré-determinado, qualquer tipo de transformação (*changement*) não passa de um pequeno ajuste de lugar, trocando-se elementos de posição, como se isso consistisse em uma mudança/transformação. No caso do estado de direito, isso se dá por meio da troca de representantes políticos, onde os nomes das posições políticas dominantes são substituídos sem que a situação de dominação se altere.

Olhando para as sequências históricas a partir da visão construtivista, se partirmos de um diagnóstico fechado das regras do jogo segundo o qual elas não mudam, não seria possível anunciar uma nova sequência histórica. Com base nisso, pode-se dizer que a interpretação histórica que não vê a emergência de uma nova sequência a partir da década de 1990 toma os acontecimentos dessa época como componentes do momento da globalização, uma vez que lê esse momento por meio de uma orientação do pensamento construtivista. Segundo tal orientação, não há qualquer singularidade que transforme essa situação em algo diverso, de modo que ela é constantemente saturada pelas mudanças e deslocamentos internos.

---

fim, em Badiou, Alain. Six propriétés de la vérité.(à suivre). **Ornicar? Paris**, v. 11, n. 32, p. 39-67, 1985.

A atual situação do capitalismo parece exemplificar bem este ponto: não há mais de onde extrair valor para a reprodução do capital, sendo preciso que se amplie o horizonte daquilo que se entende como valor para outras áreas além do processo de produção de mercadorias, como os trabalhos de gestão de recursos humanos e a rentabilidade genética. Uma das consequências dessa saturação construtivista é a dificuldade de se medir as reais expectativas de uma época, ocasionando a emergência de diversos diagnósticos a respeito do fim do mundo, correlatos à difusão de um sentimento de crise ou esgotamento das mobilizações políticas, fenômeno que provocou um decaimento das energias utópicas do marxismo contemporâneo. Em razão disso, em *A Política pode se Pensar?*, Badiou se propôs a rever a relação entre o pensamento político do marxismo de sua época e as relações socioeconômicas de sua conjuntura histórica subjacente.

Neste texto, Badiou faz o balanço de suas vivências como militante político analisando o cenário atual do marxismo. Desde o século XIX, o marxismo deteve um caráter singular entre as formas de pensamento político, tendo em vista que se apresentava como uma doutrina política revolucionária ligada à história por meio de três referentes: a existência dos Estados do socialismo “realmente existente”, que evocavam a ação socialista; as guerras assimétricas de libertação nacional, baseadas nas forças camponesas; o movimento operário metropolitano, com os sindicatos de classe e os partidos marxistas. No entanto, o fim da União Soviética, o resfriamento dos nacionalismos e a desmobilização neoliberal dos movimentos operários provocaram uma crise dos referentes do marxismo, na medida em que enquanto doutrina ele perdeu a capacidade de estruturar a história. Assim, a partir da década de 1980, houve uma tendencial desmobilização das organizações políticas propriamente marxistas, fenômeno que favoreceu a disseminação de outras tendências, como as pós-marxistas, as neomarxistas (*sic*), as antimarxistas e o retorno ao marxismo tradicional.

Constatando essa crise, Badiou afirma que o fato de os movimentos operários, de massa, de esquerda e progressistas terem deixado de reconhecer o marxismo como uma fonte teórica indispensável às suas práticas não quer dizer que o marxismo tenha deixado de existir[81]. Isso porque o marxismo é não apenas uma

[81] Lênin, Vladimir. As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo. In: Lênin, Vladimir. **OBRAS Completas de VI Lênin.** transcrição Fred Leite Siqueira Campos para The Marxists Internet Archive. 5. ed., 1913, v. 23, p. 40-48. Há o caso do Solidariedade da Polônia, um grupo de militantes operários

doutrina, mas o nome da unificação de uma rede de práticas políticas que sustentam um sujeito político. Em outras palavras, a morte do marxismo tal como ele se apresenta doutrinariamente (isto é, como conjunto construtível preso a um referencial histórico particular) não implica a morte do marxismo como processo de práticas políticas, de modo que é possível pensar e reestruturar os problemas políticos a partir de uma reavaliação marxista dos referentes de uma situação[82].

Essa reavaliação marxista dos referentes faz parte daquilo que aqui propomos como a afirmação da existência da sequência histórica da periferização, posto que aceitar a periferização como nova sequência aberta na década de 1990 implica aceitar que os referentes histórico-materiais de outrora já não correspondem aos referentes atuais, devendo ser atualizados para uma nova composição de mundo. Para que isso se torne pensável, é preciso construir essa hipótese por recursos não inteiramente construtíveis, isto é, aceitando que certas alterações na construção de mundos dependem não apenas de deslocamentos na linguagem de uma estrutura, mas também de mudanças na apreensão do referente real. O modelo dessa construção pode ser encontrado em *O Ser e o Evento*, no qual Badiou propõe uma ontologia que, estando aberta a rearranjos externos, possibilite a afirmação dessa diferença no referente real. Por isso, os termos ser, evento, verdade e sujeito são nomes irredutíveis afirmativos do pensamento de uma hipótese badiouana de periferização.

Na obra de Badiou, sua filosofia apoia as práticas engajadas de domínios tanto do saber quanto da ação capazes de autonomamente pensar sobre si mesmos, colocando-se a filosofia a serviço do pensamento experimental. É por essa razão que a consistência da situação ontológica, núcleo das preocupações de Badiou em *O Ser e o Evento*, é um modelo de pensamento que busca possibilitar a teorização de uma consistência política estrutural capaz de pensar suas próprias formalizações, na tentativa de responder à questão da experiência existencial da militância. Mas, para fazer isso, Badiou precisa ressignificar várias categorias coloquiais, por exemplo, afastando seu conceito de sujeito da ideia de pessoa, seu conceito de verdade da díade verdadeiro/falso, seu conceito de fidelidade da fé religiosa e seu conceito de

---

que fizeram uma greve sem precedentes, mas que entretanto, rechaçavam o marxismo. Esse é um caso emblemático justamente porque, a partir dele, coloca-se a discussão de um movimento político deslocado da ideia de movimentos de partido e classe para movimentos de reinvindicação social.

[82] Badiou, Alain. **Peut-on penser la politique?** Paris: Éditions du Seuil, 1985, p. 52-60.

evento da banalidade dos acontecimentos ordinários. Essa manipulação possibilita a criação de uma teoria formal da militância que sirva para uma organização das intervenções sociais (sejam elas políticas, artísticas ou científicas).

Se a posição da militância é tomada contra as perspectivas hostis que buscam sua determinação prévia, produto de um ímpeto do mundo que pretende controlar e antecipar seus próprios fenômenos, sua perspectiva é oferecer uma postura nesse mesmo mundo que tente reconhecer a potência das novidades até então desconsideradas. Sendo assim, dessa contradição aparente entre o mundo totalizante e a postura militante das novidades singulares derivam os elementos de reflexão para uma filosofia para militantes. Para que seja inaugurada, essa filosofia depende de dois requisitos: o primeiro deles é a possibilidade de distinção *a priori* dessa experiência militante em relação ao fanatismo ou a outras figuras tidas como "patológicas", na maioria dos casos (como a paranoia, a obsessão, a perversão, o autoritarismo etc.); em seguida, é preciso fazer que essa própria distinção seja realizada por meio de um engajamento experienciável militante, de modo que os critérios de diferenciação sejam formulados na própria prática militante[83].

2.3 Paulo Arantes, Ideologia Francesa e o Espírito da Periferia

Paulo Arantes é conhecido pelo seu estilo ensaísta e bastante fragmentado. Vários autores ou comentadores têm certa impressão de que não se trata de um autor sistemático, não percebendo que há ali um sistema próprio de pensamento. Na verdade, seu estilo é justamente seu método: uma mescla de impressões aparentemente espontâneas com alguns lampejos de comentários de conjuntura que parece compor um "sistema ausente", principalmente porque sua filiação à dialética negativa (ou à teoria crítica) exige dele uma recusa ao modo

[83] Em cada uma das fases é possível extrair um modo diferenciado em que Badiou se refere às subjetividades quando lida com as alteridades fracas ou com a fundação de um referencial forte e irredutível, aspectos esses cruciais sobre a determinação do conceito operativo de militância. A figura de um militante do século XXI, a figura do militante engajado de um novo tempo que busca a transformação mundial social pela defesa de uma verdade. Tomado por esse ponto de vista subjetivo, é possível que algumas interpretações de Badiou sejam forçadas para se adequar aos seus próprios interesses. No entanto, curiosamente, a partir dos anos finais do século XX, especialmente nos espaços acadêmicos franceses, houve uma tímida tentativa de um resgate teológico pela filosofia política. Agamben, Giorgio. **O tempo que resta:** um comentário à Carta aos Romanos. São Paulo: Autêntica, 2016, p. 11-30; Badiou, Alain. **São Paulo:** a fundação do universalismo. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 11-24; 125-130; Negri, Antonio. **Jó, a força do escravo**. São Paulo: Record, 2007, p. 25-42; 147-164; Žižek, Slavoj. **A marioneta e o anão**. Lisboa: Relógio d'Água, 2006, p. 9-18; 181-233.

tradicional e idealmente orientado de se fazer filosofia. Por essa razão, é muito mais difícil organizar o pensamento de Arantes que o de Badiou, já que essa organização exige um esforço de perceber nas entrelinhas suas intenções fundamentais[84].

Essa parte não abordará o núcleo do pensamento de Arantes, mas funcionará como uma preparação para esse núcleo, justificando a existência do terceiro capítulo. Por ora, é importante ressaltar que o tema da periferização já aparece explicitamente em Arantes, que o dispõe como um programa de investigação futura[85]. Por essa razão, sustentamos que haveria entre Arantes e Badiou uma série de paralelismos implícitos, imperceptíveis e indiretos que, se colocados lado a lado, funcionariam juntos com certo grau de complementariedade.

Na primeira parte, serão apresentadas as heranças do pensamento de Arantes. Assim como anteriormente expusemos as heranças sartreanas, althusserianas a lacanianas do pensamento de Badiou, na primeira parte desse capítulo exporemos aquilo que influenciou o pensamento de Arantes. Em linhas gerais, as principais tendências que influenciaram o pensamento aranteano foram a filosofia francesa de base, em especial o hegelianismo francês, e a teoria crítica frankfurtiana de primeira geração, que se materializa na sua crítica do capitalismo, no exercício da dialética negativa e nos problemas brasileiros.

Na segunda parte, será apresentada a crítica que Arantes dirige ao tempo presente. Enquanto em Badiou essa crítica tomou forma em suas considerações sobre o construtível como modelo de organização de uma situação, em Arantes essa crítica toma outro rumo. Analogamente à crítica badiouana à orientação de pensamento construtível, Arantes dá atenção àquilo que denomina como Ideologia Francesa, criticando uma certa ideologia que se formou no cenário

---

[84] Caux, Luiz Philippe de; Catalani, Felipe. A passagem do dois ao zero: dualidade e desintegração no pensamento dialético brasileiro (Paulo Arantes, leitor de Roberto Schwarz). **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 74, p. 119-146, 2019; Filho, Silvio Rosa. Especial Paulo Arantes: a teoria crítica em movimento. **Revista Cult**, São Paulo, ed. 272, agosto, 2021; Oliveira, Pedro Rocha de. Gênese e estrutura do "fio da meada": um panorama da obra de Paulo Arantes. **Dissertatio**, Pelotas, n. 53, p. 101-143, 2021; Tupinambá, Gabriel. Um pensador na periferia da História. **Revista Porto Alegre**, v. 1, p. 10-40, 2020.

[85] A "periferização" é um tópico relativamente recente nas letras de Arantes (por mais que estivesse desde muito cedo no espírito), principalmente depois de *O Novo Tempo do Mundo* (2014) e das intervenções gravadas e disponibilizadas para um público mais amplo. No Brasil, há um interesse crescente pelas mais diversas catástrofes para reverter os sinais da tradição filosófica radical. Canettieri, Thiago. **A condição periférica**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2020, p. 61-71; Menegat, Marildo. **A crítica do capitalismo em tempos de catástrofe:** o giro dos ponteiros do relógio no pulso de um morto e outros ensaios. Rio de Janeiro: Consequência, 2019, p. 11-60; Paraná, Edemilson; Tupinambá, Gabriel. **Arquitetura de arestas:** as esquerdas em tempo de periferização. São Paulo: Autonomia Literária, 2022, p. 104-111.

francês dos anos 1980 e 1990 como algo semelhante à ideologia alemã pós-hegeliana da década de 1840.

Na terceira parte, apresentar-se-á aquilo que há de análise política conjuntural em Arantes. No capítulo anterior expusemos referente a esse tema o diagnóstico badiouano do "fim dos marxismos" decorrente da interpretação marxista construtível que desloca o problema da crise dos referentes para o próximo marxismo. No caso de Arantes, há um diagnóstico semelhante naquilo que o filósofo paulista denomina como "descolamento dos referentes", isto é, um momento em que o efeito da perda dos referentes para a política se consolidou graças à Desconstrução ou à deslocalização dos referentes.

Por fim, na última parte, será apresentada a proposição de Arantes para a resolução do impasse por ele identificado. Badiou defende nesse ponto a proposta da "descoberta" do continente do pensamento militante com uma virada ontológica que dê lastro a uma filosofia para militantes, que consiste em uma filosofia alternativa capaz de pensar uma reorganização política que possibilite a existência da sequência histórica da periferização. Arantes, por sua vez, propõe o que entende como um "descobrimento do Brasil", que quer dizer a inserção do Brasil no eixo da história mundial, possibilitando a avaliação de sua posição dentro do mundo a partir de uma relação específica. É no entroncamento do "descobrimento do Brasil" e da "ideia do pensamento militante" que ambos os autores podem se encontrar.

Inicialmente, podemos reunir as três heranças que compõem a raiz do pensamento de Arantes. A primeira delas é a da filosofia francesa: o conhecimento a respeito dos cânones da cultura francesa, seus poetas e movimentos políticos, o estilo engajado e de denúncia das exclusões e desigualdades, tudo o que a crítica literária permitiu e permite aos franceses é aproveitado por Arantes que, de algum modo, foi formado nesse meio cultural, especialmente em razão de sua proximidade com a produção intelectual francesa. A segunda herança diz respeito àquilo que será chamado de tradição crítica brasileira, e que se refere ao conjunto de autores e obras que analisaram o Brasil como uma questão para o pensamento, questão esta que pode ser encontrada em historiografias e em figurações literárias insurrecionais ou estadistas do Brasil[86]. E a terceira herança se deu pelo contato tácito entre a USP e a

[86] Trata-se de uma lista bastante extensa que vai de Joaquim Nabuco a Machado de Assis no século XIX, estendendo-se no século XX de Lima Barreto até os intérpretes do Brasil. Bosi, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. São Paulo: Cultrix, 1970.

Escola de Frankfurt, em especial os autores de sua primeira geração, uma vez que a teoria crítica serviu para orientar o processo de formação da tradição crítica brasileira[87].

Se essas três heranças existem em Arantes, as duas primeiras serão lidas pela terceira, residindo seu esforço em organizar as questões envolvendo da tradição crítica brasileira e da história da filosofia mundial pelas lentes da teoria crítica frankfurtiana. A herança frankfurtiana trazia temas relacionados à vida burguesa e a seus excessos de idealização, tendo o mundo do trabalho como pano de fundo de seu arcabouço textual. O mundo do trabalho está presente no romance, em uma ideia reflexiva da composição material da vida, da reprodução material da vida social, como se nota em *A Teoria do Romance* (1916) e *O Romance Histórico* (1936-1937/1954), de György Lukács[88].

Esse grupo alemão também pretendia reler parte de sua história, em especial o intervalo histórico-filosófico de Kant a Hegel, para possibilitar uma análise mais detida da sociedade. Mas esse projeto precisou ser suspenso com a ascensão do nazifascismo, que fez com que o Instituto tivesse de se marginalizar para, em seguida, mudar-se para os Estados Unidos (sendo que alguns retornaram, com o fim do nazismo, para o território alemão). Após essa época, o Instituto foi adquirindo um estatuto cada vez mais acadêmico, de modo que na década de 1980 a radicalidade marginal de outrora deu lugar a uma linha editorial centrada na figura do professor-pesquisador universitário. Após o período de Adorno, as sucessivas gerações da Escola foram marcadas por uma sequência geracional em que conviviam um ecletismo filosófico mais radical e a valorização de pesquisas acadêmicas cada vez mais especializadas[89].

---

[87] A Escola de Frankfurt tinha por referentes teóricos a tríade Nietzsche, Marx e Freud como bases para uma crítica da modernidade, uma crítica do capitalismo, e uma crítica das relações subjetivas (colonização, nos nossos termos). Jay, Martin. **A imaginação dialética:** história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 83-132; 317-346; Horkheimer, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: Benjamin, Walter, Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W., Habermas, Jürgen. **Textos escolhidos. (Col. Os Pensadores, Vo. XLVIII)**. São Paulo, Abril Cultural, 1983, p. 117-161.

[88] Lukács, Georg. **A teoria do romance:** um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000, p. 23-96; Lukács, György. **O romance histórico**. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 211-306.

[89] Há uma disputa filosófica em torno de leituras da história da filosofia e, talvez, naquela época, na década de 1920, com o surgimento de *Ser e Tempo*, foi se estabelecendo uma perspectiva que é a heideggeriana. Adorno criticava duas posições, que são também parecidas: a fenomenologia e Heidegger. Na introdução de *Dialética Negativa*, Adorno faz algumas críticas a Heidegger e a seu projeto de refundação da filosofia. Uma crítica é que, se há uma ontologia fundamental, ela só existe como uma espécie de fantasia (ontologia do estado falso) – atravessada pelo imperativo do capitalismo,

Em suma, a ideia de dialética negativa professada por Adorno, um dos fundadores do Instituto, consiste na crítica à crítica infinita do materialismo dialético. Na medida em que o capitalismo dominou todas as situações sociais, a própria crítica foi incorporada ao funcionamento do capital, de modo que qualquer iniciativa de subversão passa a ser pré-estabelecida pelo capitalismo, dificultando-se a proposição de modos afirmativos de organização. A fragmentação da crítica decorre do fato de que o pensamento já não encontra saída para fora do alcance da indústria cultural. Desse modo, a teoria crítica frankfurtiana é capaz de descrever muito bem esse cenário niilista de impossibilidade de emancipação política, sendo deficitária em decorrência disso no que diz respeito à proposição política alternativa. Por essa razão, é o sentimento de ausência ou suspensão de todas as alternativas a respeito dos impasses do Brasil o tema que mais chama a atenção de Arantes[90].

Partindo de suas heranças, a produção textual de Arantes pode ser dividida em três períodos. O primeiro momento compreende sua produção entre os anos 1960 até 1992. Em 1971, Arantes defende sua tese *Hegel: a Ordem do Tempo*, um texto acadêmico heterogêneo sobre tempo, história mundial e dialética (passando do conceito de tempo da *Enciclopédia* para o de História). Retornando ao Brasil, entre 1973 e 1979, Arantes produz alguns textos sobre o Iluminismo francês e a figura do intelectual, textos que foram compilados e publicados em *Ressentimento da Dialética* (1996). O segundo momento compreende a produção textual de 1992 a 1996, com

pela subjetividade da modernidade, pela herança do esclarecimento. Portanto, Heidegger seria um melancólico em busca de um objeto sempre já perdido, pelo resgate do ser como forma de contornar os problemas cotidianos. Adorno, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009, p. 59-89.

[90] Há uma razão para essa desconfiança intrínseca. Os imaginários do stalinismo e da União Soviética em uma Alemanha dividida de alguma maneira se relacionam com a ideia de massa e de organização (burocracia). Trata-se do seguinte paradoxo: o capitalismo promove certo tipo de liberdade, só que essa liberdade é aquela da mercadoria. Se se tenta escapar dessa liberdade, recai-se na liberdade comunitarista socialista ou soviética que, a rigor, por este ponto de vista, também não é uma liberdade, pelo fato da anulação da subjetividade (enquanto naquele se trabalha para os patrões e para o capital, nesta o faz pelo partido ou pelo Estado). Em ambos os casos temos a fórmula da esteira de homogeneização do humano. Eis o paradoxo: ou se opta por uma subjetividade "rica" do capitalismo em que os indivíduos consomem suas diferenças (sempre perante o critério da mercadoria), ou se opta por uma subjetividade esvaziada. A liberdade à direita é infantil: o sonho de um paraíso do capital; a liberdade à esquerda também é uma falsa liberdade. Safatle, Vladimir. **O circuito dos afetos:** corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Autêntica, 2016, p. 13-40. Somos comandados por uma ordem simbólica. Até mesmo no sonho, indica Freud, sonha-se com um material produzido pelo social (o sonho deve sua matéria para o social, sendo um espaço intermediário entre o limite individual e o limite coletivo, como uma placenta do individual e do coletivo, sem permitir diferenciar o que é individual e o que é coletivo, porque quem sonha é o individual, mas o material do que se sonha é coletivo). Portanto, ninguém inventa o próprio sonho, se se sonha, o conteúdo e as projeções são dados pelo coletivo. Freud, Sigmund. **Obras completas, volume 4:** A interpretação dos sonhos. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. p. 167-197.

textos que buscaram investigar o Brasil e o problema da formação nacional e intelectual brasileira, como *Sentimento da Dialética*, *Um Departamento Francês de Ultramar* (1994), *O Fio da Meada* (1996), e outros textos que só foram publicados como livro recentemente com o nome de *Formação e Desconstrução* (2021). O terceiro momento compreende a produção textual a partir dos anos 2000, com textos que buscam analisar o tempo presente e integrar o Brasil na história do capitalismo global, como *Zero à Esquerda* (2004), *Extinção* (2007) e *Novo Tempo do Mundo* (2014)[91].

Dentro do primeiro período, podem ser elencados alguns elementos que perfazem a crítica que (de modo semelhante às considerações que Badiou endereça ao construtível) Arantes dirige à Ideologia Francesa e à forma como tal ideologia limita o potencial filosófico das análises de conjuntura. Essa crítica aparece em dois momentos de seu conjunto teórico: primeiramente, entre os anos de 1975 e 1978; em seguida, no ano de 1989[92]. No primeiro desses momentos, Arantes analisa os problemas da ideologia e do intelectual no lugar de uma época da Alemanha da década de 1840. Isso porque a publicação de *A Sagrada Família* e *A Ideologia Alemã*, por Marx e Engels, já permitiram tal análise da presença desses elementos nessa época.

Em razão da implementação do modo de produção capitalista na Inglaterra durante a década de 1830, especialmente após a nova Lei dos Pobres de 1833, o capitalismo passou a se difundir para os Estados que conseguiam acompanhar o industrialismo da época. No entanto, a Alemanha, muito menos

---

[91] Arantes, Paulo. **Hegel:** a ordem do tempo. São Paulo: Hucitec/Polis; Arantes, Paulo. **Ressentimento da dialética:** dialética e experiência intelectual em Hegel: antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996; Arantes, Paulo. **Formação e desconstrução:** uma visita ao Museu da Ideologia Francesa. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2021; Arantes, Paulo. **Zero à esquerda**. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2004; Arantes, Paulo. Extinção. São Paulo: Boitempo, 2007; Arantes, Paulo. **O novo tempo do mundo:** e outros estudos sobre a era da emergência. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014. Além de Arantes, Otília Beatriz Fiori; Arantes, Paulo. **Sentido da formação**: três estudos sobre Antonio Candido, Gilda de Mello e Souza e Lúcio Costa. Rui de Janeiro: Paz e Terra, 1997; Arantes, Otília Beatriz Fiori; Arantes, Paulo. **Ponto cego no projeto moderno de Juergen Habermas**: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas; duas coonferências de Jurgen Habermas. São Paul: Brasiliense, 1992. Arantes, Paulo. **Diccionario de bolso do almanaque philosophico zero à esquerda:** primeira dentição, ano III da era FHC. Petrópolis: Editora Vozes, 1997. A sugestão de nomear essa última fase de Arantes por “Paulo II” se iniciou com Roberto Schwarz e seus colegas, Filho, Silvio Rosa. Especial Paulo Arantes: a teoria crítica em movimento. **Revista Cult**, São Paulo, ed. 272, agosto, 2021, p. 10; 16; Oliveira, Pedro Rocha de. Gênese e estrutura do “fio da meada”: um panorama da obra de Paulo Arantes. **Dissertatio**, Pelotas, n. 53, p. 101-143, 2021, p. 102.

[92] Trata-se da última parte de Arantes, Paulo. **Ressentimento da dialética**: dialética e experiência intelectual em Hegel (antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã) Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 363-413. E da primeira parte de Arantes, Paulo. **Formação e desconstrução:** uma visita ao Museu da Ideologia Francesa. São Paulo: Editora 34, 2021, p. 9-84.

urbanizada que a Inglaterra e a França, encontrou dificuldades para acomodar a produção capitalista ao seu modo de organização social predominantemente camponês. Assim, a mudança forçada na estrutura das relações de reprodução da vida social induziu os intelectuais alemães da década de 1840 a especularem sobre as causas e razões desse processo de modernização, interpretando a conjuntura material e a reduzindo a um conjunto de ideias.

Foi então, no momento intelectual seguinte ao Idealismo Alemão, que alguns pensadores começaram a perceber que houve uma mudança de época em seu tempo presente, o que exigia uma série de novas proposições histórico-temporais[93]. Com essas transformações, o papel do intelectual, do acadêmico e do universitário mudou completamente: ao se profissionalizar, o intelectual deixou de se preocupar prioritariamente com assuntos materiais decisivos, voltando-se para a promoção de si por meio de sua própria produção textual, o que provocou a inserção dos intelectuais como uma classe dentro do mundo do trabalho, razão pela qual deveriam passar a obedecer às regras do trabalho (jornada de trabalho e salário, basicamente). Nesse meio, o espólio do pensamento de Hegel foi disputado entre hegelianos de direita e de esquerda (sendo aqueles os estadistas prussianos, e estes os críticos, corretores e adaptadores dos temas que Hegel não tratou com o devido cuidado).

Essa disputa foi o tema motriz de *A Sagrada Família* e *A Ideologia Alemã*, de Marx e Engels[94], livros que serviram de referência a Arantes para a compreensão de como estes dois autores se colocavam diante dessas correntes, interpretando o tempo presente em um estilo próprio. A crítica de ambos é de que havia uma crítica da sociedade que, invertendo essa sociedade, obscurece seus reais problemas. Como fazem as grandes religiões que invertem o mundo e seu sofrimento por meio da ideia de maldade humana, deixando de lado o mal causado pela propriedade privada, os autores criticados por Marx e Engels também dissimulam as

---

[93] Arantes, Paulo. **Ressentimento da dialética**: dialética e experiência intelectual em Hegel (antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã) Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 21-105. Lukács, Georg. A destruição da Razão. São Paulo: Instituto Lukács, 2020, p. 37-83; Sznajder, André. O discurso da modernidade refratada: presente e periferia em Paulo Arantes. **Dissonância. Revista de Teoria Crítica**, v. 6, Campinas, 2022, p. 315-322.

[94] Marx, Karl; Engels, Friedrich. **A ideologia alemã:** crítica da mais recente filosofia em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). São Paulo: Boitempo, 2007, p. 523-524; Marx, Karl; Eengels, Friedrich. **A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes**. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 15-16.

causas dos problemas sociais.

A ideia da dupla era clara: enquanto trabalhadores, imbuídos na ética do espírito capitalista do trabalho ininterrupto, esses críticos tomavam partido por ideias socialistas e, até mesmo, progressistas. Porém, enquanto intelectuais da classe média alfabetizada, eles não conseguiam abandonar o espírito pequeno burguês, de modo que não ousavam pensar para além dos limites do realismo capitalista de então. Em razão disso, seus recursos retóricos e suas fraseologias vazias não respondiam os problemas nucleares da produção capitalista, tarefa que coube a Marx e Engels realizar, segundo eles próprios.

Compreendendo o materialismo histórico como uma dialética em suspensão entre o passado e o presente[95], podemos tomar o universo crítico da Alemanha da década de 1840 como um cenário ideológico ao qual se pode contrapor uma segunda cena mais recente que faz uma espécie de paródia da primeira: o universo crítico da França da década de 1990. Enquanto na primeira cena houve a denúncia de uma desconexão entre os intelectuais e o cotidiano, resultado de um processo de modernização particular que culminou na ideologia do pós-Idealismo Alemão, na segunda cena, há a denúncia de um processo análogo ocorrendo na França e os Estados Unidos, no período que se seguiu ao auge do pós-estruturalismo francês (e o oficialismo da *French Theory*).

Vivendo na década de 1970 e percebendo a modernização capitalista dos anos de 1945 a 1970, Arantes observou a emergência de intelectuais franceses e norte-americanos que, analogamente aos da Alemanha novecentista, reproduziam uma concepção de mundo que se afastava das condições materiais. Essa semelhança propiciou a Arantes a reconstituição dos detalhes da primeira cena na segunda cena, promovendo uma dialética em suspensão entre a imagem da Alemanha da década de 1840 e a imagem da França e dos Estados Unidos da década de 1990. Arantes, seguindo a sugestão de Cornelius Castoriadis, dá o nome de Ideologia Francesa ao universo crítico dessa segunda cena, na medida em que seus teóricos fazem uso de autores franceses que se destacaram nas décadas anteriores[96].

---

[95] Benjamin, Walter. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 180-189; Agamben, Giorgio. **O tempo que resta:** Um comentário à carta aos Romanos. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 162-166.

[96] Arantes, Paulo. Entrevista: Paulo Arantes. O outro sentido. Uma teoria crítica na periferia do capitalismo. **Passages de Paris**, n. 21, 2021, p. 265-266: “Numa palavra, [...] tomava corpo algo como uma alternativa imaginária de subversão global que poucos anos depois Castoriadis batizaria de Ideologia Francesa, e seria exportada para o EEUU sob a denominação de *French Theory*”.

Assim, enquanto, na primeira cena há uma crítica ao Estado e à religião, na segunda cena prepondera uma crítica ao poder e ao discurso.

Por mais agudas que sejam suas investigações, os referenciais desses autores não tocavam no problema conjuntural central: eles criticavam as relações de poder e o problema da identidade sem atacar diretamente as relações de produção capitalistas. Assim, metafísicas do poder multiforme, mediadas por uma linguagem descolada dos problemas do mundo real, conquistaram aderência da classe intelectual, afastando ainda mais o discurso acadêmico de seus referentes materiais. Se Badiou criticou o construtível como espaço dominante do último quarto do século XX, Arantes tem a Ideologia Francesa como seu objeto de crítica contemporâneo.

Fechando-se o diagnóstico de que essa Ideologia Francesa existe, é preciso verificar seus efeitos conjunturais. Enquanto para Badiou, a manutenção da perspectiva construtível implica o descolamento dos referentes materiais e o fim dos marxismos, para Arantes a operação é semelhante: o resultado da manutenção da Ideologia Francesa é o descolamento dos referentes. A perda da referência nesse tempo da nova ideologia, do ponto de vista de Arantes, é seu traço político mais marcante. Dessa migração do pós-estruturalismo francês para o terreno anglófono, a *French Theory* precisou abandonar seus referentes para poder ganhar um domínio mais amplo em termos de discussões e embates teóricos. Segundo Arantes, esse descolamento dos referentes consolidou-se com a Desconstrução, que é o nome que Arantes dá ao universo estético produzido pela Ideologia Francesa, um universo que, percorrido por uma perda do contato com o referente material, produz relativismos que prescindem cada vez mais da vida concreta social[97].

Nessa repetição dos fenômenos análogos contidos na primeira e na segunda cena, houve um descolamento semelhante de ideias em relação aos respectivos referentes. No entanto, as diferenças teórico-intelectuais indicam que uma transformação análoga se operou no referente material. Para o mundo do trabalho do

[97] Caron, J.-P. Vertigens da referência: sobre *Formação e desconstrução* de Paulo Arantes. In: **Estilhaço**, 2023. O termo Desconstrução no jargão de Arantes aparece para indicar um momento ou conjunto de práticas ou ideias que se coadunam com o tempo presente. Apesar de haver um vínculo com o que Derrida havia estabelecido pelo nome de “desconstrução” (ou “desconstrucionismo”, em uma versão mais informal), Arantes não indica diretamente suas críticas ao pensador argelino. Por mais que possa haver alguma imprecisão na escolha dessa terminologia, tal Desconstrução indicaria uma espécie de “pensamento espontâneo” de um mundo em desorientação. Assim como Ideologia Francesa, *French Theory* e Desconstrução não são sinônimas, ainda assim, haveria certa contiguidade entre elas.

início do capitalismo em que havia a separação clara entre operários e classe média intelectual, o descolamento consistiu na criação de metafísicas da divisão do trabalho que ignoravam os antagonismos da luta de classes. Por outro lado, para o mundo do trabalho do capitalismo tardio em que não há uma separação clara entre as classes, o descolamento consistiu na criação de metafísicas que, amalgamando outros elementos para dentro de suas construções (a relação poder-saber e os discursos de dominação), deslocavam os antagonismos de classe para algumas de suas consequências particulares. Assim, o descolamento dos referentes, além de se conectar com a repetição histórica nos termos descritos por Arantes, é um sintoma da mudança das bases do mundo do trabalho.

Desse modo, na medida em que o mundo do trabalho mudou do início do capitalismo até os anos 1990, é preciso que uma apreensão teórica desse referente fosse capaz de discriminar as diferenças inscritas nessa mudança. A abordagem construtível da Ideologia Francesa tende a reduzir o que realmente existe à dimensão do que se pode falar sobre o realmente existente. Essa ideologia produz uma estética da desconstrução que, por desconhecer a emergência de novos elementos no referente real do mundo do trabalho, ignora esses elementos, lendo o mundo do trabalho pelas lentes das sequências históricas já existentes. Mais claramente, a estética da desconstrução é um sintoma das transformações ainda incertas e desconhecidas do mundo do trabalho. E a hipótese da periferização, por sua vez, nada mais é que a defesa de que vivemos em um novo tempo presente e que, por participarmos dele, não seria possível afirmar claramente seu sentido, sendo preciso antes reconstituir o referente real de que dispomos.

Seguindo essa hipótese, há uma aposta em Arantes análoga à filosofia militante badiouana em um programa para a resolução do impasse dessa época. Esse programa ganha corpo com a publicação de *Sentimento da Dialética*, que consiste em um entroncamento das heranças aranteanas, dividido em duas partes: uma referente a Candido e outra a Schwarz (ambos vistos pela chave da dialética e da dualidade). Porém, essa virada aranteana só foi possível graças à publicação de *Um Mestre na Periferia do Capitalismo*, livro em que Schwarz afirma que o Brasil não pode ser lido como um país atrasado na lógica desenvolvimentista, tendo em vista que seu processo de formação se deu por outros meios alheios à lógica do avanço-

atraso centro-periférico[98]. É em razão desse caráter incerto e indiscernível da formação da nação brasileira que a investigação dos processos capitalistas e intelectuais da história do Brasil podem operar, nas palavras de Arantes, como um verdadeiro descobrimento: o desvelamento e a reorganização dos elementos do referente real que condicionam a filosofia contemporânea. Dito de outro modo, a formulação de uma filosofia brasileira depende, antes de tudo, de um gesto de descobrimento do Brasil[99].

Se em Badiou temos ser, evento, verdade e sujeito como os nomes irredutíveis afirmativos no que diz respeito a uma teoria da organização segundo a hipótese da periferização orientada pelo continente do pensamento militante, em Arantes temos nomes irredutíveis negativos tempo, mundo e Brasil como aqueles que compõem sua nova percepção de mundo (ainda dualista, materialista e dialética) sob o registro da periferização. Estes serão, respectivamente, os temas dos próximos dois capítulos, que pretendem pormenorizar os elementos introdutórios aqui apresentados.

---

[98] Schwarz, Roberto. **Um mestre na periferia do capitalismo:** Machado de Assis. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000, p. 8-11.

[99] Nas primeiras páginas de *Dialética Negativa*, existe uma sugestão de releitura da história da filosofia que tenta identificar esse instante do espanto filosófico como sendo a origem da filosofia. Com isso, Adorno conseguiu habilitar a própria corrente. Acompanhando o autorrelato de Arantes em *O Fio de Meada*, temos essa mesma sensação, de o descobrimento do Brasil seria análogo ao gesto do espanto filosófico para teoria crítica. Então, foi com esse gesto de que Arantes possibilitou uma espécie de releitura da história da filosofia, diferente e distante do modo tradicional da filosofia. Arantes, Paulo. **O fio da meada:** uma conversa e quatro entrevistas sobre Filosofia e vida nacional. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 89-91.

3. NOMES IRREDUTÍVEIS AFIRMATIVOS, ALAIN BADIOU, *O SER E O EVENTO* (1988)

O segundo capítulo consiste em um resumo analítico de *O Ser e o Evento* que servirá para mostrar como Badiou propõe essa operação de renovação do pensamento por meio de sua proposta teórica com base em sua ontologia. Como objetivo geral, busca-se responder à hipótese da periferização mostrando que é possível construir e elaborar formas de organização nos planos do ser, do sujeito e da verdade em uma reconstrução teórica que valorize os horizontes por meio da construção ontológica, assim como demonstrar as questões envolvendo a constituição do processo subjetivo, como também explanar os desdobramentos relativos à infinitude. Tomado então pela sua terceira fase de produção, esse corte diagonal badiouano resulta na tarefa de reconstruir subjetivamente três elementos correspondentes às três grandes épocas da filosofia: um resgate da questão da ciência e do ser, da questão do sujeito e da questão da verdade. É por meio desse núcleo duro que a investigação de *O Ser e o Evento* inicia[100].

A lição central desse livro é de que existem verdades, e de que é possível que existam sujeitos. Com esse minimalismo teórico, a filosofia tem uma missão reduzida. Se algo acontece, podemos absorvê-lo para dentro de uma estrutura da situação, pois esse algo pode ser digno de ser levado em consideração. Mas também podemos apostar que esse algo seja uma ruptura da situação, uma completa novidade. Contudo, confrontando-se com ambos os cenários, como escolher entre os dois? A resposta para essa pergunta depende da construção da ontologia levada a cabo por Badiou. Seus argumentos teóricos o levam a afirmar o ser como múltiplo puro, com o objetivo de que conceituação sirva como entrada para seu objeto teórico, que é a transformação do tempo presente pela prática.

A perspectiva de Badiou atravessa transversalmente quatro outras

[100] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 13. Por essa perspectiva, ao alinhar a tradição filosófica em suas três épocas sobre as posturas subjetivas e as condições para uma filosofia renovada, Badiou se preocupa em fazer um corte transversal tanto dos pensamentos modernos subjetivistas (Descartes, Hegel, Husserl) quanto de um balanço de seus desdobramentos no século XX (Sartre, Lévi-Strauss, Althusser, Lacan), tendo como resultado uma revalorização das questões envolvendo a subjetividade. Pelo projeto “ser e evento”, essa terceira época da ciência trazidas pelo autor visa à uma reconstrução dos horizontes por meio da construção ontológica a partir de Platão, à segunda época da doutrina do sujeito as constituições do processo-sujeito, e ao começo da doutrina da verdade cujos desdobramentos foram interrompidos pelo conjunto das preocupações do século XX.

perspectivas que ele toma como base (Marx, Wittgenstein, Lacan e Heidegger)[101]. Partindo desses autores, ele conclui que só se pode abordar o ser enquanto ser de maneira subtrativa. A abordagem do ser enquanto ser, por sua vez, abre possibilidade de se pensar as inconsistências ontológicas e, consequentemente, o problema da novidade. Essa novidade, porém, depende na filosofia de Badiou da fidelidade a uma verdade e das investigações de um sujeito.

Na primeira seção será exposta a categoria filosófica do ser da filosofia de Badiou. O ser enquanto ser é pura inconsistência, multiplicidade inapreensível, de modo que ele é subtrativo à própria ontologia. Assim, é preciso construir uma ciência que consiga inscrever essa inapreensibilidade, ciência à qual Badiou dá o nome de ontologia. Partindo da pergunta não sobre o que é o ser, mas sobre o que dele é dizível, Badiou adentra em um terreno polêmico, buscando expor sua ontologia a partir da matemática. Esse seu movimento se justifica na medida em que o filósofo francês procura construir uma ontologia que escape às diretrizes da metafísica poética de Heidegger. Seu objetivo é mostrar que é possível falar do ser e definir o conceito de ser sem se sujeitar ao império da linguagem.

Na segunda seção será apresentada a categoria filosófica badiouana do evento. Se a ontologia é a ciência do ser enquanto ser, o evento é aquilo que não é do ser enquanto ser, aquilo que escapa à ontologia. Evento, em Badiou, significa o vir-a-ser de uma novidade em uma situação ontológica. Mas essa novidade não nasce da ontologia, esta é capaz apenas de decalcar seus traços. O evento depende da fidelidade de um interventor à possibilidade de se inscrever os elementos de um sítio evental na situação. Por mais que a ontologia não seja capaz de mediar essa intervenção, ela possui os axiomas necessários para autorizar esse procedimento fiel.

Na terceira seção será demonstrada a categoria filosófica da verdade em Badiou. A verdade consiste em um múltiplo infinito, incomensurável e inapreensível, cuja existência se assenta na crença fiel por parte dos habitantes de

[101] Marx é tomado por Badiou como nome próprio para se pensar o âmbito da política, Wittgenstein é tomado como nome próprio para se pensar o problema da lógica em filosofia, Lacan é tomado como nome próprio para se pensar o problema do amor e do sujeito e Heidegger é tomado como nome próprio para se pensar a metafísica. Em relação ao seu contexto, o esquematismo lembra muito alguns textos de Habermas, quando chama atenção que o pensamento contemporâneo está constituído por quatro grandes tópicos (o materialismo histórico-dialética e a revisão da questão da história, o estruturalismo e a questão da linguagem crítica do sujeito, a questão da linguagem Círculo de Viena até Wittgenstein, e a fenomenologia). Habermas, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico:** estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p. 11-18. Que nesse sentido também habermasiano da discussão tem o fato de que o próprio Habermas vai chamar a atenção de que nosso tempo obriga a filosofia a sair da condição de supremacia (totalitária e universalizante) e se tornar no máximo um guardador de lugar.

uma situação. Uma verdade aparece por meio daquilo que Badiou denomina como procedimento genérico, que é um exercício infinito de investigação dos elementos da situação que são ou não são conexos ao evento. É por meio de procedimentos genéricos que as transformações são possíveis, sendo eles, pois, os veículos do evento e da fidelidade.

Na quarta seção será exposta a categoria filosófica do sujeito badiouano. Enquanto a verdade é um múltiplo infinito que faz parte de uma situação, o sujeito é um subconjunto finito desse múltiplo, de modo que o sujeito faz parte de uma verdade. É o sujeito que realiza as investigações dos elementos conexos ou não conexos ao evento, traçando o trajeto investigativo. Mas esse tracejamento depende de uma fidelidade: como a verdade não existe para a situação, o sujeito deve acreditar nela para que consiga empreender as investigações e dar concretude a essa verdade. O sujeito é ao mesmo tempo parte de uma verdade e o meio finito que força sua concretização material.

3.1 SER: AS IDEIAS INTUITIVAS DE UMA ONTOLOGIA MINIMALISTA

A escrita de Badiou é usualmente marcada por uma preocupação com as formulações formais e axiomáticas dos problemas. É por essa razão que, no início de *O Ser e o Evento*, Badiou se propõe a definir o discurso do ser por meio da matemática, tomando o ser como pura multiplicidade. O empreendimento de Badiou se inicia com a defesa de uma tese de que “o objeto da ontologia, seu campo de investigação, *a contrario sensu*, não se dá pela Filosofia, mas sim pelas matemáticas”[102]. Badiou define a ontologia como a ciência do discurso sobre o ser, ciência essa que esteve ligada à matemática desde a Grécia Antiga, com figuras como Pitágoras, Parmênides, Platão e Aristóteles. A ontologia é matemática, já que esta permite construções do discurso sobre o ser verificando aquelas características de generalidade, universalidade, indeterminação ao qual a história da ontologia sempre fez referência. O problema é que para que se observe essa relação, é necessário haver um pressuposto metaontológico (filosófico) que veja na matemática o domínio do ser. Assim, a partir de uma perspectiva metaontológica, Badiou propõe a construção de um tipo específico de ontologia, aquele construído por meio de modelos

[102] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 20.

matemáticos[103].

A perspectiva de Badiou reside em afirmar que o aparelho formal serve para orientar um pensamento em direção de uma novidade no tempo presente. Como as decisões axiomáticas permitem que se alcance um esquema de pensamento que não restrinja o referente real àquilo que existe, mas o amplie àquilo que é possível, os conjuntos matemáticos e os axiomas a eles correlatos compõem o material usado nessa construção ontológica. Levando a cabo a sentença lacaniana de que o real é o impasse da formalização[104], Badiou quer estabelecer um formalismo que mostre como as práticas experimentais podem reconhecer, alcançar e até mesmo resolver parte desses impasses.

Assim, o objetivo dessa primeira parte é de expor o primeiro nome irredutível (ser) a partir de três subdivisões por meio da ontologia matemática badiouana. No primeiro tópico, será abordado o gesto platônico de Badiou, que, remontando ao *Parmênides*, retoma o debate sobre a relação entre múltiplo e um, rearranjando esses dois termos como as bases da sua ontologia. No segundo tópico, serão expostos os primeiros axiomas matemáticos que fundamentam a ontologia badiouana, além da diferenciação entre pertença e inclusão. No terceiro tópico, será abordada a relação entre estrutura e metaestrutura, relação calcada no axioma do conjunto das partes e que dá abertura para os temas do excesso das partes sobre a estrutura, da construção ontológica a partir do vazio e do estado da situação.

3.1.1 As multiplicidades na ontologia de Badiou

Na introdução, foram trazidos aqueles que são os três principais campos da filosofia em 1988: a fenomenologia, a filosofia analítico-matemática e as teorias do sujeito (marxismo e psicanálise). Por meio desses campos, a filosofia busca organizar o pensamento contemporâneo de sua época, demarcando aquilo que existe, isto é, aquilo que possui estatuto ontológico[105]. Seguindo sua própria definição, a

---

[103] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 17-18.
[104] Lacan, Jacques. **Seminário, livro 20:** mais, ainda, (1972-1973). Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 125. Esses sintomas são impasses do próprio campo da matemática. Eles servem como aparecimento do real como um campo de indeterminação impossível de se ter acesso, diferenciando-se do campo da realidade (elaboração já produzida e simbolizada do real).
[105] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 11-13. O que também pode ser visto em Badiou, Alain. **Para uma nova teoria do sujeito**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 11-38.

ontologia é a ciência do ser enquanto ser, buscando dar nome àquilo que é. Mas apesar de a ontologia ser uma pauta filosófica desde a Grécia antiga, ela pode ser revista e reformulada por meio do ferramental teórico contemporâneo de cada época. E uma das hipóteses de reformulação da ciência do ser enquanto ser foi trazida pelas filosofias analítico-matemáticas, que passaram a atribuir estatuto ontológico às matemáticas. Por meio dessa operação metaontológica, o ser passa a ser visto não como uma entidade claramente demarcada, mas como pura multiplicidade[106].

Tomando essa perspectiva da ontologia como uma ciência do ser enquanto ser que o vê como pura multiplicidade, Badiou dá início à sua empreitada filosófica de definir o que entende como ser, evento, verdade e sujeito. Inicialmente, deve-se compreender que a ontologia é uma ciência que apresenta o ser enquanto ser, ou seja, é uma apresentação. O ser pode-se apresentar em situações diversas, mas todas essas situações podem ser apresentadas por essa ciência chamada ontologia. Assim, a ontologia é uma apresentação de todas as infinitas apresentações possíveis, abarcando a infinidade de formas em que o ser pode se apresentar. E como o ser, para Badiou, é pura multiplicidade inconsistente e, por si só inapresentável, a ontologia é a ciência que apresenta essa multiplicidade de forma organizada como um múltiplo de múltiplos conectados[107].

Feitas essas considerações iniciais, a presente seção busca expor algumas linhas gerais do uso que Badiou faz de Platão como um nome próprio da história da filosofia, com o fim de se chegar à torção platônica do ser e à exposição da relação entre um e múltiplo. Empenhando-se em delinear uma espécie de "platonismo do múltiplo", Badiou defende as teorizações de Platão a partir de sua própria perspectiva ontológica, na tentativa de reverter o idealismo grego em uma espécie de materialismo especulativo. Com isso, o ser desvincula-se do Um e o antecede como pura multiplicidade inconsistente e não apresentável como tal. E o nome próprio dessa inconsistência, a princípio inapresentável, do ser é "vazio"[108].

---

[106] Sobre o estatuto dessa "metaontologia", Badiou comenta "Que a tese ontologia = matemáticas seja metaontológica exclui que ela seja matemática, isto é, ontológica. É preciso admitir a estratificação do discurso. Os fragmentos matemáticos cujo uso a demonstração dessa tese prescreve são comandados por regras filosóficas, não pelas da atualidade matemática". Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 20.

[107] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 30-31.

[108] A respeito do platonismo referido: "Configuração anti-sofística do matema (inaugural), do poema (dispensado), da política (refundada) e do amor (pensado), o gesto filosófico que proponho é um gesto platônico". Badiou, Alain. **Manifesto pela filosofia**. Rio de Janeiro: Aoutra, 1991, p 60; Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 35-39. A respeito do "gesto platônico", Teixeira, Daniel Alves. **Lacan e a psicanálise no gesto platônico de Alain Badiou**.

Partindo da tese de Heidegger de que o diálogo *Parmênides*, de Platão, teria inaugurado a filosofia com sua estrutura ser/não-ser/pensamento, Badiou reavalia a interpretação heideggeriana desse diálogo. Segundo o filósofo alemão, o diálogo platônico permite concluir que, se o ser é um, o múltiplo não é (não existe, não possui estatuto ontológico), de modo que o múltiplo seria apenas efeito do um[109]. No entanto, Badiou desconfia desse ponto de vista, interpretando ao contrário de Heidegger o um como efeito, isto é, como aquilo que é apresentado de forma inteligível a partir da pura multiplicidade sensível do ser[110].

Mas, para Badiou, a pura multiplicidade é inapresentável por si só, devendo ser reduzida e apresentada por meio de uma conta-por-um, que é uma operação que transforma a pura multiplicidade em unidades organizadas e apresentáveis[111]. Desse modo, o que é apresentado é um, não havendo outro acesso à apresentação do ser senão pela operação da conta-por-um. Porém, a apresentação que decorre dessa conta é múltipla, à medida que consiste na organização da pura multiplicidade, isto é, em um modo de apresentá-la de forma consistente como uma multiplicidade contada. E essa apresentação pode ser reorganizada infinitamente por meio de novas contas-por-um que readéquem a pura multiplicidade à multiplicidade apresentada.

Badiou dá o nome de *situação* a uma multiplicidade apresentada, que se apresenta como regime de multiplicidade, mas depende da operação da conta-por-um para a delimitação dessa multiplicidade como múltiplo de múltiplos organizados[112]. Essa apresentação decorrente da conta-por-um tem o efeito estrutural de organizar

---

Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022, p. 24-31.

[109] Heidegger, Matin. **Parmênides**. Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Editora Universitária São Francisco, 2008, p. 13-34. Madarasz, Norman. A superação da ontologia fundamental de Heidegger pela filosofia em sistema de Alain Badiou. **Ensaios Filosóficos**, v. IV, out/2011, p. 94-104.

[110] Segundo Badiou, *Parmênides* divide as coisas em duas (inteligível e sensível) porque aquilo que aparece para o sentido é sempre múltiplo (de algum modo, concorda-se aqui com Heráclito), pois sempre as apresentações vão ser múltiplas. Mas as apresentações apresentam uma essência (ou ideia), que é una – por isso "o que se *apresenta* é múltiplo, e *o* que se apresenta é um". É assim que *Parmênides* inaugura o pensamento filosófico correspondendo o ser ao Um [em português há diferença entre Um/Uno]. Platão. **Parmênides:** da natureza. São Paulo: Loyola, 2002; Leibniz, Gottfried W. **Ensaios de Teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal**. São Paulo: Estação Liberdade, 2015; Regnault, François. Dialectique d'épistémologies. **Cahiers pour l'Analyse**, v. 9: généalogie des sciences, Paris, 1968.

[111] É interessante notar que, no vernáculo original, a "conta-por-um" (*compte-pour-un*) é homofônica a "contemporâneo" (*contemporain*), o que de alguma forma aproxima o regime de conta de uma dada situação com o sentido de contemporâneo e atualidade desse próprio regime. Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 30.

[112] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 30.

as multiplicidades que foram contadas como existentes, de modo que a conta-por-um é fundamental para estruturar situações. No entanto, são as leis organizacionais do múltiplo que obrigam a conta-por-um a considerar a multiplicidade inconsistente e autorizam-na a criar múltiplos de acordo com essa multiplicidade, de modo que a estrutura decorre das leis do múltiplo realiza sua operação de conta por meio dessas leis.

Assim, uma ontologia é uma ciência que organiza a inconsistência do ser a partir dessas leis do múltiplo. Enquanto ciência, a ontologia abarca todas as situações, já que todas as situações são regidas pelas suas leis do múltiplo. Assim, ela pode ser compreendida como uma situação que, apresentando todas as infinitas situações, não possui estrutura, pois não depende de uma conta-por-um[113]. Ela é a apresentação das apresentações estruturadas, na medida em que suas leis se estendem a todas as apresentações. Desse modo, a ontologia é a situação cujas leis obrigam as contas-por-um a reconhecerem a multiplicidade inconsistente e autorizam a criação de múltiplos consistentes, razão pela qual Badiou afirma que a ontologia é uma situação que *in-consiste* em qualquer situação possível[114].

O ser enquanto ser é, portanto, a pura multiplicidade inconsistente, que não pode ser contada enquanto tal, razão pela qual o ser enquanto ser é aquilo que se subtrai a toda situação, o inapresentável por excelência. A ontologia, enquanto ciência do ser enquanto ser, deve marcar positivamente essa subtração como vazio, de modo que o vazio passa a ser o *nome* irredutível da impossibilidade de apresentação do ser enquanto ser. E como essa impossibilidade de apresentação se estende a todas as situações, o vazio está presente em todas as situações, marcando a inconsistência do ser enquanto ser como pressuposto para a apresentação do ser enquanto múltiplo[115]. Assim, a multiplicidade inconsistente (que é por definição a multiplicidade não estruturada e não apresentada em uma situação como um múltiplo de múltiplos organizado) é ontologicamente demarcada como vazio.

---

[113] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 33-34.

[114] "A ontologia, axiomática da inconsistência particular das multiplicidades, capta o em-si do múltiplo pelo tornar consistente toda inconsistência, e a inconsistência de toda consistência. Ela desconstrói, assim, todo efeito de um, fiel ao não-ser deste, para dispor, sem nomeação explícita, o jogo regrado do múltiplo, que não é senão a forma absoluta da apresentação, portanto o modo pelo qual o ser se propõe a todo acesso". Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 34.

[115] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 53-55.

3.1.2 Modelo da ontologia badiouana: a teoria dos conjuntos

Considerando-se que a ontologia é uma ciência que apresenta o ser como multiplicidade consistente e organizada, Badiou optou por tomar como modelo para sua ontologia a teoria axiomática dos conjuntos ZFC, a partir da qual extraiu os axiomas necessários para se pensar o ser enquanto ser. Como muitas áreas da matemática, a teoria dos conjuntos não é capaz de apresentar por meio de seu sistema seus próprios paradoxos, de modo que todo conjunto paradoxal é marcado como inexistente. Um dos mais famosos paradoxos envolvendo a teoria dos conjuntos é o paradoxo de Russell: tomando como objeto uma consideração de Frege baseada em um modelo mais primitivo de teoria dos conjuntos, Russell afirmou que o conjunto de todos os conjuntos que não contém a si mesmo como elemento não poderia existir, pois sua existência levaria a uma contradição. Em razão de suas inconsistências, os matemáticos Zermelo e Fraenkel supriram as falhas da proposta de Cantor, criando sua própria teoria dos conjuntos[116].

Assim, para Zermelo e Fraenkel, não haveria um conjunto de todos os conjuntos que não contêm a si mesmo, pois, para que possa existir, um conjunto deve ser apresentado por um conjunto maior que o contém, de modo que um conjunto de todos os conjuntos só poderia ser apresentado por um conjunto mais amplo (não por ele mesmo), o que elimina seu caráter paradoxal. Essa teoria, que buscou axiomatizar a teoria dos conjuntos de Cantor, possui três características fundamentais: em primeiro lugar, ela só possui múltiplos ou conjuntos como elementos, reduzindo tudo a multiplicidades; em segundo lugar, ela só estabelece um tipo de relação entre seus elementos, a relação de pertença; e, em terceiro lugar, ela possibilita a livre divisão dos conjuntos em subconjuntos. Assim, toda existência é marcada pelo símbolo da pertença ($\in$), de modo que, se um múltiplo existe, isso implica que ele pertença a outro múltiplo. Em termos ontológicos, isso quer dizer que a existência de um múltiplo depende da apresentação desse múltiplo por um outro que o contém. Em termos técnicos, a pertença é a única relação da teoria dos conjuntos. É por essa razão que Badiou faz uso da lógica clássica e da lógica proposicional de primeira ordem para que se evite recair em formulações paradoxais.

---

[116] É dali que surgiu a teoria dos conjuntos e sua pretensão axiomática. Isso pode ser visto em Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 56-63; Halmos, Paul. **Teoria ingênua dos conjuntos**. São Paulo: Editora Polígono, 1973, p. 5-8.

As leis do múltiplo utilizadas por Badiou em sua ontologia são, portanto, as leis da teoria axiomática dos conjuntos, que podem ser divididas em dez axiomas, alguns dos quais serão expostos nessa seção[117]. O axioma da separação diz que a apresentação de um múltiplo B é condicionada pela suposição da existência de um múltiplo A anterior, de modo que, se existe A e seus respectivos elementos, então existe um conjunto B, subconjunto de A, que contém esses elementos. A apresentação dos elementos de A se dá por meio da relação de pertencimento, representada pelo sinal $\in$, de modo que, se x pertence a A, nota-se $x \in A$, e se x não pertence a A, nota-se $x \notin A$. O axioma da separação separa a instância da linguagem (implicada) de seu referente real pressuposto.

O axioma da extensão consiste no fato de que os conjuntos se diferenciam apenas pela sua extensão, isto é, pelo seu "tamanho". Isso porque, dentro de uma apresentação (ou situação), todos os conjuntos apresentados estabelecem uma relação de pertença uns com os outros, os menores pertencendo e sendo apresentados pelos maiores de forma sucessiva. Assim, se existem dois conjuntos de mesma extensão, isso quer dizer que ambos contêm os mesmos elementos, isto é, apresentam os mesmos múltiplos, de modo que são os mesmos um em relação ao outro e, portanto, idênticos.

O axioma dos subconjuntos afirma que todas as partes de um determinado conjunto podem ser apresentadas como um subconjunto distinto, de modo que os elementos (múltiplos) contidos nesse subconjunto também pertencem ao conjunto inicial. O axioma da união afirma que, para cada subconjunto de um conjunto existe um conjunto que contém seus elementos. O axioma da substituição diz que a substituição dos múltiplos de um múltiplo por outros não interfere em sua consistência estrutural, de modo que os conjuntos podem se substituir.

Esses axiomas, porém, não resolvem o problema do vazio como o inapresentável enquanto tal. Diferentemente dos axiomas anteriores, condicionais, o axioma do vazio é um axioma existencial, tendo em vista que sua existência não depende da suposição de um conjunto inicial. Ele afirma que, se a apresentação

---

[117] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 56-63; 73-81; 119-124; 151-156; 181-187; M p. 43-51; Baki, Burhanuddin. **Badiou's Being and Event and the mathematics of Set theory**. Nova Iorque: Bloomsbury, 2015, p. 56-61; Madarasz, Norman. **O múltiplo sem um:** uma apresentação do sistema de Alain Badiou. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2011, p. 43-51; Watkin, William. **Badiou and indiferente being:** a critical introduction to Being and Event. Nova Iorque: Bloomsbury, 2017, p. 61-70.

depende da existência do ser, e se o ser é a pura multiplicidade inconsistente inapresentável, é preciso atestar o inapresentável como existente, ou seja, é preciso demarcar a existência do ser mesmo que esse não se apresente enquanto tal. E como a ontologia trabalha apenas com múltiplos, essa marcação também deve se dar por meio de um múltiplo. Marcando o inapresentável, esse múltiplo dá nome ao vazio decorrente da impossibilidade de apresentação, razão pela qual ele não possui extensão, sendo indiferente às diferenças entre múltiplos. Esse múltiplo é o vazio, marcado pelo símbolo Ø, conjunto que dá nome ao ser enquanto ser que toda situação, incapaz de apresentar, conta como "nada". Em termos de teoria dos conjuntos, pode-se dizer que os elementos do conjunto vazio pertencem a toda e qualquer situação, de modo que o Ø faz parte de toda situação. Não possuindo nenhum elemento, porém, o vazio nada mais é que o nome próprio do ser, contido por subtração em toda situação (inclusão universal)[118].

O fato de o vazio estar contido em toda situação não quer dizer que ele pertença a toda situação, tendo em vista que o vazio é inapresentável como tal, operando apenas como nome do ser. Isso remete à necessária distinção entre pertença e inclusão, a partir da qual é possível pensar a cisão entre os elementos e as partes de um múltiplo. Se um múltiplo pertence à situação, fala-se em *apresentação*, isto é, em um múltiplo que é *elemento* da situação (representado pela fórmula $\alpha \in A$). Se esse múltiplo é apenas incluído ou contido em uma situação, não sendo apresentado, trata-se de um múltiplo que é *subconjunto* (ou que *faz parte*) de uma situação (representado pela fórmula $\alpha \subset A$). A relação de inclusão nada mais é que uma relação de pertença abreviada: quando se diz que o subconjunto $\{\alpha,\beta\}$ está contido/incluído em A ($\{\alpha,\beta\} \subset A$), isso quer dizer que seus elementos pertencem a A ($\alpha \in A$ e $\beta \in A$). No entanto, se houver um conjunto B que apresente todas as partes

[118] O exemplo pela história da filosofia está na meditação 6, em que Aristóteles é tomado como modelo. Ela é composta de três partes. Na parte, há uma distinção entre o que nós e os gregos entendemos por física – nesse ponto, Badiou apresenta alguns argumentos de Aristóteles em relação ao vazio (entre a física moderna e a física grega em relação ao vazio). Na modernidade, a natureza era plena, o vazio não existia, e isso estava em debate entre Pascal e Noël (disputa a respeito do vazio). A segunda parte seria uma imersão à questão do vazio no próprio Aristóteles (indiferença, infinidade e desmedida), que possui uma tríplice determinação específica (errância do vazio). Essas três disposições coordenam o problema em torno do vazio. Dessa forma, assim concebido, o vazio parece estar em outro registro (metafísica). Assim, segundo Badiou, não parece que Aristóteles entenda que o vazio não exista, mas sim que ele não existe *na situação natural* (astros e deuses podem valer para o além-natureza [meta-física]). E, por fim, a conclusão da terceira parte faz uma leitura colocando Aristóteles em seus termos, mostrando como Aristóteles trabalha o vazio não se contradiz dentro do sistema de Badiou. Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 64-69.

do conjunto A, o subconjunto {α,β} será apresentado como um elemento desse conjunto B ({α,β} ∈ B)[119].

3.1.3 O excesso da metaestrutura

Uma metaestrutura é a conta-por-um de um conjunto que apresenta as partes de uma determinada situação estruturada[120]. Essa categoria filosófica decorre do axioma do conjunto potência, ou conjunto das partes, que diz que, para cada conjunto existente, existe um conjunto que apresenta todos os seus subconjuntos, isto é, todas as partes não apresentadas pelo primeiro. Esse axioma pode ser exemplificado pela regra segundo a qual a todo conjunto finito com n elementos (ou seja, que apresenta n conjuntos) corresponde um conjunto das partes com 2^n elementos: para todo α com n elementos, há um *p*(α) (ou conjunto potência de α) com 2^n elementos.

Tomemos um conjunto A que apresenta somente os múltiplos α, β e γ, de modo que sua estrutura conta-por-um apenas α, β e γ. As suas partes são compostas pelas diversas combinações possíveis de seus elementos, de modo que, por exemplo, o subconjunto {α,β} é uma parte de A, assim como o subconjunto {α,β,γ} é outra parte de A (a parte total, que não deixa de ser uma parte). Denominemos o conjunto das partes de A como conjunto B: esse conjunto não conta não apenas α, β e γ, mas todos os demais subconjuntos possíveis de A: {α,β}, {β,γ}, {α,γ}, {α,β,γ}. Desse modo, todos esses novos conjuntos, que apenas fazem parte da situação A, são elementos pertencentes à situação B (conjunto potência de A).

Esse exemplo indica que há um excesso do conjunto das partes de uma situação sobre essa mesma situação: o conjunto das partes é sempre maior que a situação, na medida em que apresenta subconjuntos não apresentados pela situação. Mesmo se optarmos por tomar como exemplo um conjunto C que possua apenas um elemento δ, a regra se mantém. Isso porque o conjunto potência também apresenta a inapresentabilidade do vazio que, fazendo parte de toda situação (ou seja, por inclusão universal), também faz parte do conjunto C, sem ser por ele apresentado.

---

[119] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 73-75.

[120] "Para que o vazio tenha sua apresentação impedida, *é preciso que a estrutura seja estruturada*, que o 'há um' valha para a conta-por-um. A consistência da apresentação exige, por conseguinte, que toda estrutura seja *duplicada* de uma metaestrutura, que a feche a toda fixação do vazio". Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 82.

Assim, o conjunto das partes dá nome ao vazio, de modo que o conjunto potência de C vai apresentar, ao lado de {δ}, o Ø. Logo, retornando ao exemplo anterior, se o conjunto A possui três elementos (α, β e γ), *p*(A) possui $2^3 = 8$ elementos: {α}, {β}, {γ}, {α,β}, {β,γ}, {α,γ}, {α,β,γ} e {Ø}.

Uma regra importante da teoria dos conjuntos é a de que nenhum múltiplo pertence a si mesmo, na medida em que a autopertença levaria ao paradoxo de um conjunto que é capaz de se apresentar, contradizendo o axioma da separação. No entanto, à medida que todos os elementos de um determinado conjunto pertencem a esse mesmo conjunto, pode-se afirmar que todo conjunto é um subconjunto de si próprio, ou que todo múltiplo faz parte de si mesmo. Tomando-se o conjunto {α} como exemplo, percebe-se que ele apresenta apenas α, possuindo como partes os subconjuntos {α} e Ø, de modo que {α} ⊂ {α}. Essa regra também vale para o Ø que, não possuindo nenhum elemento e nomeando o ser inapresentável em todos os múltiplos, também faz parte de si próprio, podendo-se escrever que Ø ⊂ Ø. Disso pode-se concluir que, se Ø possui ao menos um subconjunto, é possível determinar seu conjunto potência, de modo que *p*(Ø) = {Ø}[121].

Isso não quer dizer que o vazio inapresentável do ser seja elemento de {Ø}, mas sim que este conjunto apresenta tão somente o vazio como nome próprio do ser. Em outros termos, a unicidade do vazio enquanto nome próprio do ser, que diferencia esse múltiplo inextensional de todos os outros, não implica que ele seja um elemento extensional de {Ø}, mas apenas que este conjunto dá nome ao vazio único e sem extensão. O múltiplo {Ø}, denominado como singleto de Ø, é um arranjo-em-um do vazio, algo que adquire extensão a partir da nomeação do vazio[122]. E como o conjunto das partes de um múltiplo é sempre maior que o próprio múltiplo, *p*({Ø}) é maior que {Ø}, pois o vazio contido como parte em {Ø} é apresentado como singleto

[121] Badiou faz sua prova a partir do que chama de teorema do ponto de excesso, que postula que "É preciso começar pelo começo e mostrar que o múltiplo dos subconjuntos de um conjunto compreende forçosamente ao menos um múltiplo que não pertence ao conjunto inicial. Chamaremos isso *o teorema do ponto de excesso*". Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 75-76.

[122] Badiou faz questão de precisar a diferença dos termos unidade, conta-por-um, unicidade e arranjo-em-um: "Sob o único significante 'um' se dissimulam quatro sentidos, cuja distinção [...] elucida muitas aporias especulativas, em particular hegelianas. O *um*, como eu disso, não é. Ele é sempre o resultado de uma conta, o efeito de uma estrutura, [...]. Quanto à *unicidade*, ela não é um ser, mas um predicado do múltiplo. [...] Assim, que o nome do vazio seja único, uma vez gerado retroativamente como um-nome para o múltiplo-de-nada, não significa de maneira alguma que 'o vazio é um'. [...] Essa operação pela qual, indefinidamente, a lei sujeito o um que ela produz, contando-o por um-múltiplo, eu a chamo o *arranjo-em-um*. O arranjo-em-um não é *realmente* distinto da conta-por-um". Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 79-81.

em $p(\{Ø\}) = \{Ø, \{Ø\}\}$. Assim, uma sucessão infinita de conjuntos com diferentes extensões pode ser construída por meio do rearranjo das partes dos múltiplos, partindo-se do vazio como nome próprio do ser.

Levando-se em conta que o conjunto das partes de uma situação é sempre maior que a própria situação, a metaestrutura, que conta as partes de uma situação, é sempre excessiva em relação à estrutura, de modo que o conjunto formado pela metaestrutura de uma situação é sempre maior que o conjunto da própria situação. Assim, o conjunto decorrente da metaestrutura de uma situação tem uma extensão que pode variar da própria situação ao seu conjunto potência. Em outras palavras, entre uma situação e o conjunto de todas as partes de uma situação, há uma infinidade de configurações possíveis, de modo que uma metaestrutura pode apresentar desde os elementos de uma situação até os elementos do conjunto das partes dessa situação. O conjunto formado pela metaestrutura de uma situação é sempre maior ou igual que a situação e menor ou igual que seu conjunto potência.

Atribuindo um sentido político à metaestrutura, Badiou dá o nome de *estado da situação* a toda recontagem arbitrária de uma situação que vise dar visibilidade a algumas de suas partes ou apagar alguns de seus elementos, "aquilo pelo que a estrutura de uma situação – de uma apresentação estruturada qualquer – é contada por um, isto é o próprio um do efeito-de-um, [...]"[123]. Enquanto um múltiplo *apresentado* é um múltiplo que pertence a uma situação, um múltiplo *representado* é um múltiplo que pertence ao estado de uma situação. A partir disso, Badiou organiza as quatro configurações possíveis dos termos de uma situação e de seu estado: ele dá o nome de *normal* aos termos que são apresentados e representados, de *excrescente* aos termos não apresentados e representados, de *singular* aos termos apresentados e não representados, e de *vazio* aos termos não apresentados e não representados[124].

Na medida em que a situação ontológica é a apresentação axiomática de todas as apresentações possíveis, ela não possui um estado. É ela que possibilita, porém, por meio da disseminação do vazio como nome próprio do ser, a difusão de uma certa errância do vazio: o perigo constante de que o vazio do ser inapresentável, contido em toda situação, seja nomeado. O estado de uma situação consiste, pois, no conjunto de técnicas que visam impedir a emergência do vazio, barrando certas

[123] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 83.
[124] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 86-87.

singularidades e impondo certas excrescências[125]. Se essas técnicas visam evitar a emergência do vazio, elas se opõem ao nome próprio do ser, impedindo a aparição daquilo que é. E para se investigar filosoficamente o que significa essa emergência, é preciso construir ontologicamente a normalidade das situações e os pontos que escapam a essa normalidade[126].

3.2 EVENTO: UMA FALHA ENTRE NATUREZA E HISTÓRIA

Existem situações em que todos os múltiplos estão organizados em uma certa ordem natural, às quais Badiou denomina como ordinais, sendo situações cujos termos são todos normais, isto é, apresentados e representados. Existem, porém, outras situações em que nem tudo é ordinal, às quais Badiou dá o nome de

[125] Na meditação 9, Badiou busca aproximar sua conceituação com seu marxismo político. Para tanto, ele parte da constatação de que o marxismo mais ortodoxo defende que uma situação histórico-social que não deve ter estado, de modo que o Estado precisa acabar. Mas, como Badiou argumenta, não existe uma situação histórico-social sem estado. É da definição de uma situação histórico-social ter uma singularidade, e para ela existir é preciso uma relação com a situação e com o estado (com exceção da situação ontológica), marcando bem o papel que estado faz como operador. A formulação marxista tradicional de estado como estado *da* classe dominante não teria o efeito de conta, pois o estado não é operador, mas operação. Toda excrescência é aquilo que ele conta, mas ele não conta a si mesmo, não sendo ele próprio excrescente. Essa leitura de Badiou permite uma ideia muito radical da inconsistência que dá lugar ao estado. O proletário é singular, porque ele não conta nem um pouco para o estado, e só aparece na sua situação, na condição, que é parte de parte alguma, daqueles despossuídos. A burguesia é normal, já que possui meios de produção na situação e se representa no estado de direito. Então temos, de um lado, a normalidade e a singularidade nessa desvinculação antagônica e, do outro, o aparelho de estado, de modo que não basta mudar os operadores da luta de classes para mudar a operação. Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 90-95.

[126] Analisando a *Ética* de Spinoza, na meditação 10, Badiou busca enfatizar que até mesmo em Spinoza é possível localizar a errância do vazio, contra o pano de fundo da estabilidade de sua ontologia. Spinoza entende que, ontologicamente, "tudo está em Deus", colocando Deus como operador totalizante que impede a emergência do vazio. Porém, Badiou mostra que Spinoza não conseguiu completar sua tarefa por uma questão estrutural (o problema dos *modos infinitos*), que vai aparecer pontualmente em três momentos (em duas cartas, e um fragmento muito ligeiro mencionado no livro II). Nos termos de Badiou, Spinoza entende que o indivíduo não é a pessoa, é um múltiplo de coisas singulares e cuja conta-por-um é a causalidade. Causalidade aqui é a relação de causa e efeito, se um indivíduo não causa efeito em ninguém, ele não é um indivíduo. Para se falar de efeito e de causa é preciso haver um espaço que permita o efeito: Deus, a Substância spinozana, que causa tudo e não é causado por nada. No entanto, as coisas não são Deus, são modos de Deus, apesar de Deus ser todas as coisas. Portanto, a pertença a Deus decorre da produtividade imanente da Substância, sendo os estados da transcendência e da imanência separados, mas ligados e transitivos, havendo uma ordem conectada de Deus às coisas. Disso, porém, decorre um impasse: o de que essa ampla consistência não é comensurável. O estado da situação Deus, por ser muito excessivo, está em excesso para todas as situações, que, tomadas uma a uma, são infinitamente menores que o estado. Existem coisas finitas, e Deus absolutamente infinito, não havendo uma escala de comensurabilidade entre ambos. A causa infinita está em excesso aos efeitos finitos. O problema, porém, reside na afirmação spinozana de que existem modos infinitos: nesse ponto, na utilização dos modos finitos como transição dos modos finitos a Deus, encontra-se o vazio. Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 96-102.

situações históricas, situações em que se inscreve o evento[127]. Mas como a ontologia não consegue dizer sobre o evento, ela também não consegue ver o que o evento pode produzir. Então tudo o que é produzido a partir do evento passa a ser uma novidade, de modo que o evento é uma abertura pela falha da estabilidade das situações, uma ruptura pela inconsistência do ser.

O evento, portanto, não é pensado pela ontologia porque a ontologia vê o que existe, e o evento é a novidade até então inexistente, algo que está sempre-quase-existindo. O evento é visto pela ontologia como uma coisa impossível, como algo indecidível: se o evento existe ou não existe, não cabe à ontologia decidir. Para que haja uma decisão, é preciso haver uma *intervenção* que aponte que, em alguma parte dessa situação, esse evento exista (já que a própria situação mesma não tem como dizer). Além disso, é preciso provar quais partes da situação estão conectadas com esse evento, processo que o Badiou chama de *fidelidade*. O evento é um furo na situação, algo não visto pela situação mesma. Então é preciso pensar certas orientações para encaixar essa ideia de evento de maneira que uma novidade possa ter algum sentido[128].

A decisão por esse indecidível deve se dar por um efeito de retroação através de uma escolha que distinga os elementos do evento que são conexos à situação, discernindo aquilo que para a situação é indiscernível. Essa escolha depende do tipo de fidelidade do interventor que pode delimitar diferentes modos de

---

[127] Watkin, William. **Badiou and indiferente being:** a critical introduction to *Being and Event*. Nova Iorque: Bloomsbury, 2017, p. 133-188.

[128] O caso da democracia radical na França em 1793 é uma maneira de colocar a ideia da revolução francesa em prática. Os jacobinos estavam ali assumindo que faziam a revolução, sem a menor ideia definitiva do que o termo pudesse significar. Por outro lado, havia aqueles que discordava de que na França estava se passando uma reviravolta. Sendo assim, o evento é virtual e retroativo, ou seja, ele só existirá se ele tiver existido. Ele o é para quem defende sua existência. Somente pelo ponto de vista específico é que se consegue ver algum sentido no evento. Portanto, há uma dimensão subjetiva em afirmar que aquilo que teve lugar pôde ter existido sem que haja uma prova pelos dados de uma determinada situação, além de habitar tal situação *como se* o que supostamente aconteceu tivesse acontecido. É por esse raciocínio que Badiou defenderá tal posição teorico-prática segundo um pensamento militante capaz de lidar com este evento. Voltemos ao caso dos jacobinos (um "partido político"). Eles são participantes de um grande evento político (Revolução Francesa) que propunha transformar substancialmente a situação França do século XVIII por meio da defesa intransigente de uma verdade política (a igualdade radical da emancipação). De início, algo óbvio, "jacobinos" não é "Revolução Francesa". Mas o que é este termo? Seria uma referência à tomada da Bastilha? Ou a promulgação de uma nova Constituição? Ou a proposta de abolição da propriedade privada? Evidentemente, Revolução Francesa só pode ser uma Ela só pode ser uma multiplicidade extraordinária (supranumerária), na medida em que todos os termos que a compõem só fecham um sentido caso ela mesma seja um termo seu – que produz um paradoxo temporal (retroatividade) e linguístico (autopertença). Logo, só se consegue ver o "lugar" da Revolução Francesa retroativamente, pelas mobilizações e militâncias que elaboraram suas próprias experiências de maneira transmissível. A estrutura do evento em Badiou é a estrutura do *futur antérieur*.

conexão do evento à situação. Assim, um evento deve ser trazido à luz por meio de um processo fiel de intervenção que distinga seus elementos e os conecte aos elementos da situação, possibilitando seu rearranjo.

Portanto, esta seção apresenta três subdivisões. Na primeira, procura-se diferenciar dois tipos de modelos de situações (natural e histórica), bem como estabelecer o axioma do infinito como peça fundamental que prepara o conceito de Badiou de evento. Na segunda parte, será exposto o matema do evento, com suas devidas explicações. E na última parte, o objetivo é de demonstrar como que a intervenção e a fidelidade funcionam como dois parâmetros processuais para a articulação do evento com uma novidade em situação.

3.2.1 Situações ordinais e o infinito como ordinal-limite da natureza

Para construir ontologicamente a ideia de normalidade, Badiou parte da noção de natureza como uma multiplicidade consistente, de modo que um múltiplo é natural se ele for consistente. Para que tenha essa consistência, ele deve ser normal, isto é, deve ser apresentado pela situação e representado pelo estado da situação, ou, em outros termos, deve pertencer e fazer parte da situação. Além disso, essa condição deve se repetir para todos os múltiplos que esse múltiplo apresenta, de tal modo que seus múltiplos, os múltiplos de seus múltiplos, e assim sucessivamente, devem pertencer e estar incluídos da situação. Assim, Badiou define uma situação natural como aquela em que todos os termos por ela apresentados, bem como todos os múltiplos apresentados por seus termos, são normais[129].

Um conjunto em que todos os elementos também são partes é denominado matematicamente como conjunto transitivo, em razão da transitividade entre a situação e o estado da situação e da transitividade interna de seus elementos. Partindo do vazio, nome próprio do ser, podemos construir um conjunto transitivo por meio de sua potencialização: se {Ø} é o arranjo-em-um que, nomeando e singletizando o vazio, adquire extensionalidade, seu conjunto potência $p(\{Ø\}) = \{Ø,\{Ø\}\}$ já possui todas as características de transitividade, já que tanto {Ø} quanto Ø são elementos que também fazem parte de $p(\{Ø\})$, sendo apresentados e representados. Além disso, seus próprios elementos também são múltiplos transitivos,

[129] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 110-111.

já que {Ø} possui como único elemento o nome do vazio, que é parte universal, e Ø não apresenta nenhum elemento – logo, todos os seus elementos (o nada) também fazem parte de *p*({Ø}).

Um conjunto transitivo (ou normal) cujos elementos também são transitivos (ou normais) é denominado matematicamente como natural. De sua perspectiva ontológica, Badiou denomina os múltiplos naturais como *ordinais*[130]. Os múltiplos ordinais se apresentam em uma transitividade sucessiva na qual os conjuntos menores pertencem aos maiores, todos eles fazendo parte da situação que os apresenta. Nessa cadeia, há sempre um conjunto ordinal mínimo que detém a propriedade da transitividade, abaixo do qual existem múltiplos que, por não serem transitivos, são contados como inexistentes, isto é, marcados como Ø. Desse modo, pode-se dizer que esse conjunto ordinal mínimo é o {Ø}, responsável por nomear o vazio.

A esse elemento atômico da cadeia dos ordinais, Badiou dá o nome de ∈-minimal (átomo), já que é a menor pertença apresentada e representada em uma situação. Toda multiplicidade abaixo dele é desprezada pelo ordinal, de modo que não há nada separado ou independente dentro de um conjunto ordinal: tudo aquilo que ele apresenta em uma situação ou é apresentado pelo próprio conjunto ou pelos múltiplos que ele apresenta, de forma que o conceito matemático de natureza consiste em algo universalmente conexo, sem separações internas, como o conjunto dos números naturais. A única separação consiste na obediência ao axioma da separação, que exige que um conjunto seja apresentado por um conjunto maior e pressuposto, proibindo-se a autopertença (um múltiplo ordinal jamais apresenta a si mesmo).

Assim, a apresentação ontológica da natureza que corresponde matematicamente à apresentação do conjunto dos números naturais depende de uma ordinalidade na qual todos múltiplos são transitivos, havendo sempre entre os múltiplos um ponto mínimo, um átomo, que limite a cadeia para baixo[131]. No entanto, para que seja consistente, também é preciso delimitar a natureza para cima, sendo preciso determinar qual múltiplo funciona como seu limite. A primeira observação que

---

[130] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 112-116.

[131] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 116: "O esquema ontológico dos múltiplos naturais explica que se vá sempre, inclusive na física, determinar o conceito do último componente capaz de 'portar' uma propriedade explícita. A unicidade de ser do mínimo é o fundamento da unicidade conceitual desse componente. O exame da natureza pode se ancorar, como numa lei de seu ser puro, na certeza de um ponto de parada único da 'descida' rumo aos elementos últimos".

se deve fazer a esse respeito é sobre a finitude ou infinitude de um múltiplo ordinal: um conjunto natural pode ser finito, apresentando uma quantidade finita de elementos, ou infinito, possuindo infinitos elementos. Um conjunto ordinal finito é claramente limitado pelo maior múltiplo que, apresentando todos os demais, não apresenta a si mesmo. Um conjunto ordinal α = {β,γ,δ}, por exemplo, é limitado por α, que representa a totalidade. O conjunto dos números naturais, porém, é um ordinal infinito, não possuindo um múltiplo finito que englobe todos os demais[132].

Na tentativa de explicar como se pode pensar a existência do infinito, Badiou diz que são necessários três termos: um ponto de ser inicial, uma regra de produção de outros ordinais, e um segundo selo existencial (além do ponto de ser inicial). Na sua ontologia matemática, o ponto de ser inicial é o Ø, nome próprio do ser[133]. A regra de produção está dada pela combinação dos axiomas do conjunto potência com o axioma da substituição, que permitem construir novos conjuntos sucessivos a partir do Ø. Nessa construção, portanto, os conjuntos sucedem a partir do Ø por meio de uma transitividade na qual cada ordinal se une ao seu singleto. Badiou utiliza a forma *S*(α) para representar a sucessão, de modo que a sucessão infinita a partir do Ø seria representada pela sequência Ø, *S*(Ø), *S*(*S*(Ø))..., e assim sucessivamente[134].

Para que essa infinitude possa ser pensada, porém, é preciso que haja uma decisão ontológica que possibilite a existência de ordinais não sucessores,

---

[132] A argumentação aqui reside em mostrar como o operador do infinito ganha autoridade nas argumentações de Badiou, isso porque tanto em situações naturais quanto em situações históricas, a infinitude é fundamental. Quanto a essa primeira parte, Badiou levanta a polêmica resumida na proposição “a natureza não existe”. Repetindo o estilo lacaniano (“a mulher não existe”, “não há Outro do Outro”, etc.), Badiou afirma sua proposta justamente levando em conta que, se a natureza é uma situação ordinal, a natureza deveria ser o conjunto que se compõem de todos os ordinais, mas, sendo um ordinal (e a autopertença estar proibida), ela não pode fazê-lo: “Ora, segundo um novo teorema da ontologia, tal conjunto não é compatível com os axiomas do múltiplo, e não pode ser admitido como existente no quadro da onto-logia. A Natureza não tem ser dizível. Não há nela senão *seres* naturais”. Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 317.

[133] Badiou procura usar como referência o caso de Hegel. Para Hegel, quando algo se transforma, transforma-se em outro de si mesmo. É sempre já de si mesmo, nunca um agente externo. O problema é que, nessa mudança, não há uma verdadeira alteridade, do que decorrem duas consequências: primeira, há certo determinismo, já que sempre mudar passa a ser sempre permanecer o mesmo; segunda, a verdadeira alteridade, para Hegel, estaria no Um. Assim, a boa infinitude, que seria aquela do Outro, seria impedida pelo infinito do Um, o que implica que separar o bom do mau infinito é rejeitar o bom e manter o mau. O que importa, para Hegel, é o infinito do Um, dentro do qual os outros vão se negativando. Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 133-139.

[134] Segundo Badiou, isso já estava presente nas formulações dadas por Lacan a respeito das regras de formação de sucessão e das teorias a respeito dos respectivos termos de Lei, outro e Outro. Lacan, Jacques. **O seminário, livro 16:** de um outro ao outro. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 44-60; 119-134; 361; 376.

isto é, de ordinais que provoquem uma descontinuidade na subestrutura ontológica dos múltiplos naturais. Assim, Badiou recorre à história das matemáticas não apenas para apontar para o caráter infinito da natureza, como também para demonstrar o axioma do infinito, segundo o qual *existe infinito da natureza*. Sendo o vazio, nome próprio do ser, o primeiro selo existencial, Badiou afirma que o infinito é o segundo selo existencial[135]. O axioma do infinito toma o infinito não como a mera infinidade incontável dos números finitos, mas como um múltiplo propriamente dito: um ordinal-limite.

Os números infinitos possuem suas próprias regras de sucessão, ordenada pela comparação de infinitos com cardinalidades diferentes, isto é, com diferentes tamanhos. Assim, os múltiplos infinitos são dispostos em sucessão, como os finitos, e possuem seus próprios ordinais-limites. Porém, para a explicação do conjunto dos números naturais, basta a utilização do primeiro ordinal-limite regular, representado pelo símbolo ω_0, o infinito de menor cardinalidade. O ordinal-limite ω_0 é o infinito que representa a descontinuidade da sucessão dos números finitos: a ele pertence a infinidade dos ordinais finitos, mas ele não os sucede, apenas os limita. Percebe-se, pois, que o ordinal-limite possui uma qualidade distinta dos ordinais que se sucedem, já que operando como segundo selo existencial ele nomeia a incomensurabilidade da natureza por meio do emblema da infinitude.

3.2.2 Na borda do vazio: evento e sítio evental

A exposição ontológica do múltiplo ordinal e do infinito como um ordinal-limite permite que Badiou defina seu conceito de situação ordinária, opondo-a ao que ele denomina como situação histórica. Para tanto, o filósofo francês retoma a categorias do ser-como-ser para afirmar que um evento se define como o-que-não-é-o-ser-enquanto-ser, estando na ordem daquilo que não é apresentado ontologicamente. A partir de sua conceituação, Badiou busca se afastar da ideia de ruptura poética da ontologia heideggeriana, que vê na *poiesis* (na obra de arte) uma

[135] "O 'existe um ordinal limite' é nossa segunda asserção existencial, depois da asserção do nome do vazio. Ela não introduz, no entanto, uma segunda sutura do dispositivo das Ideias do múltiplo ao ser enquanto ser. [...] Não há senão vazio, e Ideias. Em suma, o axioma 'existe um ordinal limite' é uma Ideia escondida sob uma asserção de existência, a Ideia de que uma repetição sem termo – ainda-um – convoca a um segundo selo existencial a fusão de seu lugar e de seu um, [...]". Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 130.

abertura para o pensamento do ser[136]. No entanto, Badiou se alinha a Heidegger no sentido de mostrar que o pensamento do nada (d'o-que-não-é-o-ser-enquanto-ser) não é coextensivo ao pensamento da natureza. Se, para Heidegger, pensar ontologicamente o nada implica a ruptura poética que acarreta o desabrochar da natureza, para Badiou, pensar ontologicamente o nada implica a ruptura matemática que acarreta o rearranjo dos múltiplos ordinais.

Uma situação natural, ou ordinária, é aquela composta por múltiplos ordinais, aquela situação em que há uma transitividade entre todos os seus elementos que são normais (apresentados e representados). Uma situação histórica, por sua vez, é uma situação matematicamente impossível, à medida que se trata de uma situação que possui um paradoxo, nela existem elementos não apresentados pela ontologia. Assim, Badiou define uma situação histórica como aquela que contém ao menos um sítio evental, um múltiplo que está na borda do vazio[137].

Um sítio evental é um múltiplo cujos elementos (ao menos um) não são apresentados pela situação, ou seja, são singulares: trata-se de um múltiplo que, por não ser contado *como tal* pelo estado da situação, não é representado como uma parte da situação. Assim, esse múltiplo é apenas apresentado e representado como aquilo que a situação ordinária vê dele, como um múltiplo ordinal que, não possuindo nada abaixo dele, é um elemento mínimo e indecomponível da situação à qual pertence. Em outras palavras, para que o sítio evental possa ser visto como tal, e para que seus elementos singulares apareçam, é preciso que esse múltiplo seja olhado por um ponto de vista que apreenda a situação não como natural, mas como histórica.

Para uma situação ordinária, o sítio evental é visto como o elemento fundacional, isto é, como o Ø que, nomeando o inapresentável, possibilita construções ontológicas a partir de sua nomeação. Não há nada abaixo do vazio senão o próprio vazio, de modo que o sítio evental e seus elementos singulares são todos contados como vazio pela situação ordinária. O axioma de fundação diz que há sempre um múltiplo na borda do vazio sendo apresentado por um múltiplo ordinal qualquer

---

[136] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 105-109; 143-146; Heidegger, Martin. **Caminhos de floresta**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2002, p. 5-94.

[137] "Chamarei de sítio eventural um múltiplo como esse totalmente a-normal, isto é, tal que nenhum de seus elementos é apresentado na situação. O próprio sítio é apresentado, mas, 'abaixo' dele, nada do que o compõe o é, de modo que o sítio não é uma parte da situação. Direi também de um múltiplo como esse (o sítio eventural que ele *está na borda do vazio*, ou é *fundador* (explicarei estas designações)". Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 144.

diferente do nome do vazio[138]. Em outras palavras, se β, que pertence a α, é um átomo de α que não possui nenhum elemento normal, ele é naturalmente um elemento na borda do vazio, de tal modo que não há nenhum elemento comum entre os elementos de α e de β (α ∩ β = Ø). Visto da perspectiva das situações históricas, porém, β pode ser contado como um sítio evental, um múltiplo que possui elementos que não são apresentados ordinariamente, de modo que, havendo um γ evental em β, a intersecção entre α e β é não vazia (α ∩ β = γ).

É verdade que, em razão do fato de toda situação natural possuir um elemento fundacional na borda do vazio, há um mínimo de historicidade em toda situação natural, que teve que decidir que determinado múltiplo normal seria sua ∈-minimal. Às situações que não decidiram se determinado múltiplo que bordeia o vazio possui ou não elementos supranumerários, Badiou dá o nome de situações neutras[139]. A neutralidade de uma situação expressa o impasse da indecisão, podendo tal múltiplo ser naturalizado ou historicizado. Quando há uma decisão de que determinado múltiplo minimal faça parte de uma situação histórica, pode-se apreendê-lo como sítio evental, como um múltiplo que, contendo elementos singulares, pode dar lugar a um evento.

Um evento é algo que, disjunto do ser, pode ser pensado de maneira localizada dentro de situações. Ele é paradoxal por apresentar a si próprio como elemento: Badiou representa o matema do evento de um sítio evental X pela fórmula $e_x = \{x \in X, e_x\}$, segundo a qual um evento é composto pelos elementos (singulares) de um sítio evental X e por ele próprio[140]. O reconhecimento de um evento consiste basicamente em notar algum múltiplo que funciona como mínimo existencial como sendo um sítio evental, cujos elementos fazem parte e são nomeados por esse evento. Trata-se, em suma, de tomar a situação ordinária como não sendo necessária, isto é, como podendo ser rearranjada a partir dos novos elementos singulares apresentados pelo sítio evental sob o nome do evento.

O evento, portanto, localiza-se no sítio evental, ou seja, em um múltiplo que está na borda do vazio, sendo algo entre o vazio e o átomo de uma

---

[138] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 152-153.

[139] Pode passar certa impressão de que decisão aqui quer dizer uma consciência tomada por um interveniente "de fora". Não é esse o caso. Decisão aqui para Badiou se refere a um conjunto de determinados dados objetivamente segundo os critérios de pensamento da matemática (teoria dos conjuntos). Decisão não se refere à mera escolha ou juízo feita ou feito por *alguém*.

[140] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 147-150.

situação. Para que ela venha a ser, ele depende de uma decisão. Foi apenas por uma decisão histórica de seus próprios agentes, posteriormente naturalizada pelos historiadores, que a série nada homogênea dos eventos que tiveram lugar em Paris de 1789 a 1799 foi tomada como um evento. A "Revolução Francesa" nomeou os múltiplos republicanos, estranhos à situação ordinária da monarquia cristã, como elementos da situação francesa, historicizados e, em seguida, naturalizados.

Como em razão do paradoxo a ontologia não permite a contagem de múltiplos que pertençam a si mesmos, ela não tem nada a dizer sobre o evento. Enquanto os múltiplos singulares de um sítio não existem em uma situação, o evento é uma simples impossibilidade lógica. Na medida em que os múltiplos de um sítio são normalizados na situação, o evento *como tal* continua marcado pela inexistência, já que a ontologia não é capaz de estruturá-lo, estruturando, porém, os elementos singulares pelo nome do evento. Portanto, o evento se encontra no âmbito não-ontológico das situações históricas, espaço do inexistente e de tudo aquilo que in-consiste, ou "não há nenhuma matriz ontológica admissível do evento"[141]. É preciso verificar como se dá a decisão acerca da existência de seus elementos[142].

3.2.3 Intervenção e fidelidade: a escolha dos indiscerníveis

À medida que os elementos do sítio evental como tais não fazem parte

---

[141] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 156. E Badiou conclui da seguinte forma: "Que significa este ponto, que é a consequência de uma lei do discurso sobre o ser-enquanto-ser? É preciso tomá-lo ao pé da letra: do evento, a ontologia nada tem a dizer. Ou, mais exatamente: ela demonstra que ele não é, porquanto é um teorema da ontologia que toda autopertença contradiz uma Ideia fundamental do múltiplo, [...]".

[142] Interpretando *Um Lance de Dados*, de Mallarmé, Badiou deriva três características que podem definir suas formas: a primeira diz respeito à leitura da multiplicidade de formas de leitura (ocidentalmente, página a página, da esquerda para a direita, de cima para baixo; ou ler na ordem que se quiser – por tamanho, por linha, inversamente); segunda consiste na forma das páginas e letras (a tipografia e o tamanho das fontes); e a terceira, que é atinente ao conteúdo e à semântica (que vai implicar na sintaxe, como se joga um lance de dados), um jogo entre acaso, destino, sorte e chance. Badiou começa sua explicação afirmando a poesia de Mallarmé como a inscrição do traço do evento: a imagem do abismo (*Ab-grund*) representa o paradoxo do sítio evental. O evento é determinado a partir do momento em que é determinado, sendo impossível sua antecipação (antecipação é apenas pós-evental). A figura representável do evento é a encenação de sua indecidibilidade, como mostra a parte central do poema. Aqui entra em cena o conceito do indecidível, metaforizado por várias imagens: a vela, a pluma solitária, a errância da pluma, até alcançar a contraposição da sereia e do rochedo. Enquanto o rochedo representa os elementos da situação, sua existência material, a sereia representa algo de mitológico. Nesse encontro, a sereia é forte o suficiente para colocar em xeque a situação, transformando o rochedo em bruma. Se é o caso de decidir que o evento pertence à situação, seria possível criar uma "metaestrutura" que pudesse apresentar seus elementos na situação. Esses momentos são evanescentes. O evento é tudo menos um milagre de calorosa presença, devendo ser, antes de tudo, decidido. Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 157-162.

da situação, para que haja evento é preciso que eles sejam contatos como partes e que passem a pertencer à situação. Isso depende de uma decisão a respeito do caráter histórico do múltiplo que bordeia o vazio, de modo que ele seja apreendido como um sítio evental. Essa decisão, por sua vez, depende de uma *intervenção*, que consiste em um duplo movimento: primeiramente, o reconhecimento da existência de um múltiplo extraordinário, isto é, de um múltiplo que pertence a si mesmo, que é o matema do evento; em segundo lugar, a decisão de que os elementos desse múltiplo pertencem à situação, podendo ser estruturados ordinariamente. A intervenção, por sua vez, se assenta na *fidelidade* do interventor em relação ao evento, isto é, em sua crença de que os elementos do evento fazem parte da situação e devem ser rearranjados ordinariamente[143].

Badiou afirma que a fidelidade pode ser definida a partir de três teses, que correspondem a três orientações do pensamento: a espontaneísta, a dogmática e a genérica. A tese esponteneísta toma o evento como o único termo necessário para uma ruptura com a ordinariedade: não é preciso rearranjar os elementos do evento na situação material e concreta, já que seu próprio advento já reconstrói a situação. A tese dogmática inversamente se propõe a readequar universalmente todos os elementos da situação ao evento, sem qualquer discriminação entre elementos mais ou menos conexos ao evento. A categoria badiouana da fidelidade, por sua vez, se assenta na tese genérica, segundo a qual há uma cisão entre os elementos da situação que são conexos ou não conexos a um evento, sendo preciso discernir as conexões para que haja um rearranjo[144].

Assim, a fidelidade é o procedimento de discernimento dentro de uma situação do que tem a ver com o evento ou não, de modo que, reunindo e distinguindo elementos, a fidelidade discirna o indiscernível. Da perspectiva ontológica, não é possível discernir os elementos de um átomo da situação, já que nada há abaixo do elemento mínimo senão o vazio. A fidelidade do interventor tendo ele decidido pela pertença dos elementos do sítio à situação, discerne quais são esses elementos e de que modo eles se ordenam e se ligam à situação. A fidelidade não é um múltiplo, mas uma estrutura que, contando partes até então inexistentes na situação, cria um contraestado da situação que discerne e conecta os elementos do evento à situação.

---

[143] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 165-172; 188-193.
[144] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 191-192.

Assim, a fidelidade é a operação de conta-por-um dos efeitos de um evento, ligando ou não ligando um átomo α a um evento e_x pela afirmação ou negação da fórmula $\alpha \square e_x$, em que □ representa a conexão de um átomo α ordinário e do múltiplo paradoxal do evento.

Enquanto estrutura, a fidelidade é uma operação infinita que discerne os elementos de um evento. No entanto, na medida em que a fidelidade é vista pelo estado da situação a partir dos elementos que ela discerne, ela possui também um aspecto finito, que diz respeito aos rearranjos finitos que ela provoca na situação. A partir de seus próprios critérios, a fidelidade institui um contraestado resultante de sua conta-por-um que conecta a situação aos elementos de um evento. Em termos ontológicos, esse rearranjo a partir do átomo da situação (que está na borda do vazio) se dá por meio de recorrências, de modo que a fidelidade ontológica possui a forma da dedução: ela consiste em uma série de deduções que, partindo de um evento, conecta ou não seus elementos à situação, trazendo-os ou não à existência. Quando conectados, o rearranjo da situação pode ser deduzido a partir dessa conexão, deduzindo-se os termos que se sucedem a partir do ∈-minimal.

Essa série de deduções a partir daquilo que está ou não conectado ao evento se assenta em uma escolha prévia a respeito da discernibilidade ou não dos elementos de um evento. Matematicamente, essa escolha tem como modelo o axioma de escolha da teoria dos conjuntos ZFC, que formaliza ontologicamente os predicados da intervenção. Em sua axiomática original, a teoria dos conjuntos ZF, que tem esse nome em homenagem aos seus criadores Zermelo e Fraenkel, não admite o axioma de escolha como uma de suas regras. No entanto, entre as décadas de 1900 e 1930, o axioma de escolha foi acrescentado a essa teoria, produzindo-se o que ficou conhecido como teoria ZFC. A aceitação da teoria ZFC por parte dos matemáticos (em especial, os intuicionistas) possibilitou que a novidade pudesse ser pensada ontologicamente, isto é, em termos matemáticos.

O axioma de escolha consiste no reconhecimento de que, dentro de um múltiplo, existe uma função que pode ser representada por um determinado conjunto de elementos que não era, previamente, representado como um subconjunto determinado. Por exemplo, dentro do conjunto α, que compreende todas as frutas vermelhas, o axioma de escolha possibilita encontrar uma função *f* representada pela cor vermelha, isto é, pela vermelhidão presente em cada uma dessas frutas, função que pode ser representada pelo conjunto β, de modo que, se $\beta \in \alpha$, então $f(\beta) \in \beta$. Em

outras palavras, o axioma de escolha afirma a existência de uma nova forma de se contar os ordinais de um conjunto, delegando-se a minimalidade atômica a uma outra função, o que possibilita o rearranjo dos múltiplos a partir dessa função. Isso revela que o axioma de fundação tem como pressuposto uma escolha prévia, ou seja, uma delimitação de qual função irá reger a ordinalidade, permitindo a atribuição da minimalidade atômica (que bordeia o vazio) a um múltiplo específico[145].

Os problemas desse axioma começam a aparecer, porém, quando se trata de conjuntos infinitos, já que não é possível discriminar a função *f* dentro de cada elemento de um conjunto infinito, posto que esse conjunto é incomensurável e seus elementos são incontáveis. A escolha nos conjuntos infinitos depende, portanto, do uso de ferramentas matemáticas que possibilitem distinguir a infinitude, de modo a se rearranjar a situação a partir dessa distinção.

3.3 VERDADE: O GENÉRICO E O INDISCERNÍVEL

Na medida em que sua ontologia se assenta na multiplicidade e na existência de múltiplos de diferentes tamanhos, Badiou denomina como impasse da ontologia um impasse não de qualidade, mas de quantidade em como quantificar o incomensurável[146]. Já se sabe que a incomensurabilidade dos múltiplos ordinais é grafada pelo símbolo do infinito, que sela e limita o conjunto dos sucessores finitos. Portanto, o infinito ω_0 é um múltiplo qualitativamente diferente dos múltiplos finitos, já que ele delimita sua existência. Desde Cantor, porém, a matemática admite a existência de diferentes infinitos, uns maiores que outros, de modo que isso ressoa como um problema na ontologia de Badiou: sendo o infinito incomensurável, como saber qual infinito limita e sela a existência da natureza?

Pelo axioma do conjunto potência, se consideramos que $p(\omega_0) = \omega_1$, pode-se deduzir que há ao menos um conjunto infinito ω_1 que é maior e sucede ω_0. A mesma regra se aplicaria a ω_1, tal que $p(\omega_1) = \omega_2$, e, assim, sucessivamente. Além disso, dentro da teoria matemática dos infinitos, o conjunto que reúne ω_0 e todos os

---

[145] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 181-187. "O que o axioma de escolha nos ensina de mais profundo é, portanto, que é exatamente do *par* do evento indecidível e da decisão interveniente que resultam o tempo e a novidade histórica. Apreendida na forma isolada de seu ser puro, a intervenção, a despeito da aparência ilegal de que se reveste, por ser inefetiva, funciona finalmente a serviço da ordem, e até, como veremos, da hierarquia". Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 187.

[146] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 213-224.

seus sucessores é grafado como $\omega_{(\omega 0)}$, múltiplo que, não sucedendo ω_0, funciona como limite para aquela sucessão de infinitos. E $\omega_{(\omega 0)}$ e seus sucessores são limitados, por sua vez, por $\omega_{(\omega 0)(\omega 0)}$, e, assim, sucessivamente. Desse modo, os infinitos possuem suas próprias regras de sucessão e limitação, como ocorre com ω_0 em relação aos ordinais finitos.

Nesse momento, Badiou separa o problema da ordinalidade do da cardinalidade: enquanto o primeiro diz respeito à ordem da pertença dos múltiplos, o segundo diz respeito ao seu tamanho[147]. O filósofo francês dá o nome de *cardinal* a todo ordinal que é ∈-minimal, isto é, que está na borda do vazio, não mantendo relação com os múltiplos que contém. Um ordinal finito α que tem como função ser o múltiplo ∈-minimal da quinta ordem em uma dada sucessão, por exemplo, possui cardinalidade equivalente à da quinta ordem dos números naturais (ou, equivalente ao número 5). Ele é cardinal para essa função específica que diz respeito ao seu tamanho, de modo que, para que haja um cardinal maior nessa série, é preciso que se determine entre os ordinais sucessores de α aquele que possui cardinalidade equivalente à da sexta ordem dos números naturais (ou, equivalente ao número 6).

A denominação “cardinal”, porém, é mais utilizada por Badiou para se referir aos conjuntos infinitos que são ∈-minimal de uma ordem[148]. É o caso, por exemplo, do ordinal-limite ω_0, que limita mas não sucede os ordinais finitos. O sucessor de ω_0 é ∈-minimal para a função “ser sucessor de ω_0”, de tal modo que ω_1, sucessor de ω_0, é cardinal, assim como o são seus sucessores, cujos tamanhos se distinguem conforme a sucessão. Já o ordinal $\omega_{(\omega 0)}$, que limita a ordem de ω_0 e seus sucessores, possui uma cardinalidade maior que a de todos os sucessores de ω_0, sendo, pois, incomensuravelmente maior que eles. Isso quer dizer que existem infinitos maiores e menores, de modo que não apenas o infinito representa aquilo que há de incomensurável, como também há diferentes graus de incomensurabilidade.

É por essa razão que o Teorema de Easton diz que não é possível deduzir a cardinalidade do conjunto das partes de um múltiplo infinito a partir dele próprio[149]. Dado ω_0, não se pode deduzir, a partir desse múltiplo, que a cardinalidade de $p(\omega_0)$ coincida com ω_1, isto é, que o conjunto das partes de ω_0 seja seu sucessor. A única coisa que se pode deduzir é que, sabendo-se que há um excesso do conjunto

[147] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 213-214; 216.
[148] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 216-218.
[149] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 223-224.

das partes de uma situação em relação a essa situação, $p(\omega_0)$ é maior que ω_0. Mas a avaliação do quão maior ele é em relação a ω_0 depende de uma decisão arbitrária, devendo o axioma de escolha ser usado para se reestruturar e recontar a situação. Em outras palavras, é preciso escolher quais das infinitas partes de ω_0 serão contadas, decidindo-se a respeito de seu estado da situação e determinando-se, a partir desse estado, a cardinalidade de seu conjunto potência (ou: o quão incomensurável ele é).

Diante disso, Badiou aponta três modelos possíveis para se pensar esse excesso ontológico: o transcendente, o gramatical e o genérico. O primeiro modelo busca fixar um ponto de parada da errância dos múltiplos, listando um infinito gigantesco que consiga prescrever as regras hierárquicas de cima abaixo. Seus recursos remontam à busca teológica de Cantor pelos grandes infinitos, sendo um caminho para se estruturar grandes situações. Esse modelo, porém, não faz parte das preocupações de Badiou em *O Ser e o Evento*, razão pela qual ele é preterido em relação aos outros dois.

Segundo o modelo gramatical, o estado da situação conta como parte apenas o que os recursos linguísticos da situação permitem distinguir. Nessa orientação reside a doutrina dos conjuntos construtíveis (de Gödel e Jensen), que desdobra o ser das configurações do saber em termos de sua discernibilidade. Para essa visão, tudo o que existe é discernível pela língua, não havendo parte indiscernível nem evento. O saber da estrutura linguística de uma situação é o que determina como são contadas as partes dessa situação. E como nada há além do saber, essa visão toma o saber como verdade de toda situação.

Já o modelo genérico, inverso do primeiro, busca nomear os indiscerníveis que fazem parte de uma situação. Para essa visão, é preciso decidir a respeito das partes anônimas e nomear seus elementos para lidar com o excesso. Tendo como base o conjunto genérico de Cohen, o modelo genérico não vincula saber e verdade, apesar de ambos serem indiscerníveis. É possível, de acordo com essa perspectiva, nomear multiplicidades desconhecidas dentro da própria situação, por mais que o caminho dessa nomeação não possa ser previsto pelas regras do saber. Além disso, o conjunto genérico é aquilo que abre caminho para o que Badiou denomina como sujeito, uma categoria filosófica que não só depende de tal conjunto

como também é responsável por sua emergência concreta[150].

Assim, o presente tópico pretende apresentar as linhas gerais do que Badiou nomeia por verdade e a sua importância para seu pensamento militante. A distância do ser promovido pela orientação do genérico é de suma importância para podermos estabelecer uma formalização precisa a respeito das verdadeiras novidades em detrimento do conjunto dos saberes verídicos de dada situação. Ao lado deste, está o universo da determinação, calcado em um processo de naturalização e em um afastamento da ideia do excesso. Ao lado do genérico, está a diagonalização dos resultados dos saberes determinantes, processo que evita a utilização dos termos da enciclopédia da língua da situação para a construção de critérios. Sendo assim, podemos afirmar que o terceiro dos nomes irredutíveis afirmativos é justamente o genérico. E a partir de sua orientação que é possível atravessar o horizonte estipulado pelo universo construtível em direção de uma novidade (verdade) que seja correspondente ao inominável de dada situação.

Dessa forma, este tópico é dividido em duas seções. Na primeira, apresentar-se-á o que foi chamado por Badiou de “pensamento construtível”, suas características e dinâmicas lógicas, seus respectivos fiadores intelectuais e as possíveis transformações ocorridas dentro de seu campo de atuação. Na segunda, será apresentado o conceito de genérico e sua relação com a categoria badiouana da verdade. Com essa exposição, objetivamos deixar claro que o pensamento de Badiou é orientado pela militância, ou seja, pela insistência em algo cujo caminhar abre margem para sua própria reflexividade.

3.3.1 O pensamento construtível e o discernível

O pensamento construtível consiste em uma forma específica de construção matemática da teoria axiomática dos conjuntos. Tendo como um de seus

[150] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 225-227. Os fiadores das tentativas implicam certo *tipo inteligível de ser*. Leibniz para o modelo construtível; Rousseau para o genérico, e toda metafísica clássica (até mesmo a escatologia comunista) para o modelo transcendente. Isso esclarece o porquê de a primeira tentativa se relacionar com uma orientação dogmática, pois bloqueia qualquer emergência de reconhecimento de um evento. Por outro lado, há a tese espontaneísta de pensar a ontologia em função do evento, ou seja, que as multiplicidades não dependam do evento não porque toda multiplicidade depende dele (fazendo coincidir ser e evento). Nem dogmático, nem espontaneísta, mas uma orientação fiel a uma verdade genérica, fiel a um tipo específico de procedimento. Como resultado, tem-se um pensamento à contrapelo do ser.

protagonistas Gödel, a orientação de pensamento construtível busca construir um *universo construtível*, isto é, um universo bem formado e consistente por meio das regras da teoria axiomática dos conjuntos. Para tanto, essa perspectiva matemática exclui o axioma de escolha da coleção de axiomas da teoria dos conjuntos, visando evitar a emergência de multiplicidades que escapem ao seu universo bem formado[151]. Contudo, a decisão pela exclusão do axioma de escolha do rol dos axiomas pelos construtivistas depende, em última instância, da escolha fundamental de se negar qualquer evento. Isso quer dizer que, da perspectiva do ontologista, pode-se perceber que o axioma de escolha permanece negativamente no universo construtível.

Esse universo se pauta pela construção de uma estrutura de gramática lógica dividida em níveis hierárquicos, um espaço em que o nominalismo radical possa operar permanentemente, sem o perigo de uma errância do excesso do ser. Para essa perspectiva, quando se fala de algo, já se fala de algo qualificado pela linguagem, de modo que ela pressupõe a existência de um conjunto bem formado e estruturado por uma língua[152]. Reduzindo os axiomas de escolha e de fundação a teoremas, isto é, a consequências dedutíveis dos demais axiomas, o pensamento construtível necessariamente rejeita a existência do evento[153]. Ele parte do pressuposto de que há uma linguagem bem formada que subsume toda a situação, ordenando-a de acordo com suas regras. Assim, a intervenção perde seu caráter propriamente interveniente, sendo reduzida a mudanças internas operadas pela linguagem[154].

O universo construtível jamais assume o olhar das situações históricas, não vendo um sítio evental como tal, mas como mero elemento na borda do vazio. Esse universo nega a existência de todo ser que desafie a autoridade da língua, inscrevendo toda errância do excesso e toda ameaça de vazio como partes normais de seu conjunto bem formado e consistente. A imanência da linguagem não deixa que nada escape ao seu império. Assim, são seus próprios mecanismos linguísticos que evitam o evento ao nomearem como elementos desse conjunto bem

---

[151] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 228.
[152] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 228-229.
[153] Conforme Badiou aponta: “Inconstrutível, o evento não é. Excedendo a imanência da língua à situação, a intervenção é impensável. A orientação construtivista *edifica* um pensamento imanente da situação; ela *não* lhe *decide* a ocorrência”. Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 231.
[154] Como recorrência pelo uso dos ordinais, essa “trapaça” teórica, que define o mesmo nível construtível como operação de medida (normalização, legalização, absolutização). Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 230.

formado e consistente múltiplos que ameaçam a emergência do vazio.

A orientação construtível leva a um nominalismo das concepções dominantes, como no caso das normas neoclássicas da arte, das epistemologias positivistas da ciência e das políticas programáticas. Na arte neoclássica do século XVIII, por exemplo, havia certo conservadorismo em não se considerar determinados elementos disruptivos como eventos que indicam a emergência de uma nova forma artística. A ciência positiva do século XIX, ao delimitar certo conjunto de problemas como pseudoproblemas não propriamente científicos, impõe uma noção de ciência reduzida e bem formada que necessariamente exclui diversos elementos. Já a política programática do século XX, que passa a predominar especialmente após a Segunda Guerra, cria seu próprio universo dos possíveis inscrevendo qualquer ameaça disruptiva para dentro de seu programa[155].

O construtível é um modelo da teoria axiomática dos conjuntos, modelo este que restringe a axiomática aos conjuntos construtíveis, isto é, àquilo que se pode definir e apresentar a partir da linguagem do próprio universo. Um de seus teoremas é o da absolutez, que diz que, dentro do universo construtível, todo conjunto é construtível, o que impede qualquer refutação da construtibilidade de um múltiplo por meio do ferramental construtível. Inversamente, tudo aquilo que escapa ao construtível necessariamente não existe para esse universo: a escolha pela manutenção da hipótese construtível implica a rejeição do evento. Percebe-se, portanto, que o axioma de escolha não desapareceu completamente, mas foi apenas convertido em um teorema da boa ordem universal: escolhe-se, em cada nível construtível, a menor parte definível para funcionar como $\in$-minimal no nível seguinte[156]. Assim, o $\in$-minimal dos múltiplos construtíveis diz respeito necessariamente a determinado elemento que já é apresentável pela regra da construtibilidade.

O universo construtível se constrói pelo símbolo L a partir de uma hierarquia de níveis que vai do Ø até conjuntos mais complexos. Nessa construção, o nível sucessor de α é construído sempre a partir do conjunto das partes *definíveis* de α, denominado *D*(α). Diferentemente do que ocorre com *p*(α), o conjunto *D*(α) diz respeito tão somente às partes definíveis de uma situação, excluindo-se, portanto, as partes indiscerníveis ou inomináveis. Assim, a construção construtível constrói cada

[155] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 231-233.
[156] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 235-236.

um de seus níveis apenas a partir das partes definíveis do nível anterior, isto é, das partes explicitáveis e discerníveis na língua formal. Se no nível L_0 temos apenas Ø, no nível L_1 temos o conjunto construído pelas partes de Ø, isto é, {Ø}, e, assim, sucessivamente. Por ser construído gradativamente de baixo para cima, o conjunto construtível apresenta apenas aquilo que se pode deduzir pela potencialização do nível anterior. O nível do ordinal-limite dessa série, porém, não pode ser construído por meio de sucessão, pois não há sucessão nos níveis finitos ao infinito limitador. Assim, nessa série que parte do Ø, a construção de um ordinal-limite como ω_0 pode ser representada pelo conjunto $L_{\omega 0}$, que reúne e apresenta toda a série de níveis construtíveis finitos.

No entanto, partindo-se de ω_0, é possível construir a série dos cardinais infinitos. O conjunto das partes de ω_0 é, com certeza, maior que ω_0, do que se pode inferir que $p(\omega_0)$ possui uma cardinalidade maior que $L_{\omega 0}$. No entanto, não há nenhuma regra matemática que exija que $p(\omega_0)$ tenha a mesma cardinalidade que $L_{\omega 1}$, nível sucessor de ω_0. Isso porque, entre os cardinais ω_0 e ω_1, há uma série de ordinais que não cumprem a função de funcionar como $\in$-minimal para a cardinalidade ω_1, e o múltiplo $p(\omega_0)$ pode ser qualquer um deles. O que se pode deduzir do esquema do construtível é apenas que todas as partes *definíveis* de ω_0 são elementos de $L\omega_1$, e que, portanto, $D(\omega_0)$ possui uma cardinalidade menor ou igual a ω_1. Como o cardinal antecessor de ω_1 é ω_0, e como $D(\omega_0)$ é necessariamente maior que ω_0, então é possível inferir que $D(\omega_0) = \omega_1$. A partir disso, pode-se concluir que o universo construtível obedece à hipótese do contínuo, segundo a qual o conjunto das partes construtíveis de um nível possui a mesma cardinalidade que o nível sucessor[157].

Desse modo, o universo construtível consegue manter um estreito controle do excesso ontológico, sempre igualando o conjunto das partes dos múltiplos infinitos aos seus sucessores na linha de produção construtível. Com isso, todas as partes que podem ameaçar a emergência de um sítio evental são imediatamente reduzidas, pelo estado da situação, a elementos já dedutíveis pelas regras da construtibilidade[158]. Essa hipótese de construtibilidade depende evidentemente de um axioma homônimo, em uma demonstração dual em que o universo construtivel é um

[157] Há portanto pertença e inclusão por *compressão*, um controle lógico-imanente. Disso resulta que o evento não é construtível, pois não é possível. Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 236-238.
[158] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 238-240.

modelo dos axiomas da ontologia e que isso explicaria a sucessão dos níveis construtíveis. Com isso, chega-se à afirmação de que tudo pode ser construtível, por ser paralelo ao esquema dos ordinais. Há uma absolutização do construtível para o universo construtível[159]. O conjunto construtível é absoluto para o construtível, mas esse conjunto não o é para a ontologia. Logo, se todo múltiplo é construtível, o evento não o é. Se a escolha não é um axioma, a fundação também não o é. Tem-se por meio disso a demonstração do não-ser absoluto do evento, ou em outros termos, a legalização da intervenção. Mas, ao reduzir todas as partes àquilo que é capaz de construir pela própria linguagem, a perspectiva construtível deixa de lado a aleatoriedade do processo de construção do conjunto das partes de uma situação infinita. Existem infinitas formas de se apresentar as partes de um múltiplo infinito, razão pela qual Badiou recorre ao procedimento genérico para elucidar essa empreitada[160].

3.3.2 O indiscernível e o procedimento genérico

Em termos ontológicos, toda situação tem uma linguagem que veicula o saber e ignora o evento, de modo que o evento não recai sob nenhum determinante do saber. O saber diz respeito a toda estruturação pré-programada de uma situação, a seu modo de discernir as partes e suas regras de nomeação e de classificação, razão pela qual ele tem um vínculo muito forte com a orientação do pensamento

---

[159] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 242-245.

[160] Conforme destacado, o fiador filosófico dessa orientação de pensamento para Badiou é Leibniz. Na meditação 30, Badiou defende a tese de que Leibniz seria o pensador mais radical da orientação construtível, e o é porque sua posição reside no fato de que procurou submeter o ser (e o que envolve o ser) à língua. Sendo assim, para Badiou, são dois os princípios que garantem ao pensamento leibniziano tal submissão: o primeiro, o ser-possível (não-contradição), ou seja, a possibilidade como essência da existência; e o segundo, o ser-existente, mundo (razão suficiente). Logo, como síntese, o ser-enquanto-ser está duplamente submetido às nomeações e às explicitações: como essência, nos termos de sua possibilidade; como existência, global e localmente. Dessa forma, Deus designa o lugar das leis do nomeável, a região das verdades eternas, Ele é a construtibilidade do construtível, o programa do Mundo (princípio de contradição e o princípio de razão suficiente). Diante desse resultado, Leibniz se pergunta a respeito do fundamento disso na questão do princípio dos indiscerníveis. Reconhecemos assim Leibniz em um duplo impasse: primeiro, ou o evento é impossível, no entanto, ainda há fundamento; ou a intervenção também não é possível, mas, como tal, é preciso uma intervenção (nominalismo lógico). Levando em conta a capacidade de discernimento a partir das insuficiências apontadas, seria possível pensar em uma orientação não-construtível. A diferença entre pensamento e pensamento do pensamento, depois de se fazer algo nomeável, de discernibilidade, parece extrair uma lição reflexiva. É assim que Leibniz procurará a glória da língua bem-feita, bem como sua relação com o conceito de vazio através dos mobilizadores da possibilidade e da efetividade. Assim, Leibniz chega em seus pontos de parada: as mônadas como puros nomes. Como interioridade pura (sem janelas) e como sujeitos (sujeito lógico, tautologia prática), elas revelariam a frase do mundo. Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 250-256.

construtível. O saber funciona como uma enciclopédia da situação, discernindo e classificando as partes de acordo com aquilo que já é conhecido pela situação. A fidelidade, por sua vez, não depende do saber, tratando-se de um trabalho militante que se relaciona com a aposta de colocar ou não o evento em circulação, investigando suas conexões[161].

Por meio da investigação, a fidelidade efetua uma forma de discernimento das partes que difere daquela realizada pelo saber. A investigação é um procedimento finito de que algo está ou não conexo com a circulação do nome do evento. Aquele elemento da situação que a fidelidade entende como conexo ao evento é notado como $x(+)$ e aquele que ela entende como não conexo é notado como $x(-)$. No entanto, como do ponto de vista do saber não há evento, o saber inscreve toda investigação finita para dentro de sua gramática. E como toda parte finita de uma situação já é controlada pelo saber, uma investigação só poderá conectar a situação a um evento se ela fizer parte de um conjunto infinito de investigações, isto é, de um conjunto que escape ao controle da enciclopédia. A esse conjunto infinito, Badiou dá o nome de verdade, tomando a verdade como uma parte infinita da situação[162].

Vista do ponto de vista da enciclopédia, uma investigação e seus resultados são cunhados como verídicos, sendo imediatamente controlados pela linguagem da situação. Vista do ponto de vista da verdade, porém, uma investigação e seus resultados são cunhados como verdadeiros, fazendo parte de seu próprio processo de nomeação, ao qual Badiou dá o nome de procedimento genérico, e que é o processo por meio do qual um evento pode ser conectado a uma situação. Mas o verídico e o verdadeiro, o saber e a verdade, são indiscerníveis do ponto de vista enciclopédico, que retira todo sentido militante da investigação[163]. Apenas o ponto de vista da verdade, ou do procedimento genérico, é capaz de discernir o verídico do verdadeiro, reorganizando os termos da situação e inscrevendo a novidade em sua tessitura.

Badiou opta por apresentar Rousseau como o fiador da orientação genérica, mais especificamente anunciada em seu recorte para a política. Figurando como um dos últimos contratualistas clássicos, Rousseau inaugurou uma tradição radical da política na França. Além disso, há de se destacar sua influência nos

---

[161] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 260.
[162] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 260-267.
[163] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 267-268.

cenários da modernidade, desde Kant no debate sobre republicanismo e democratismo até o anarquismo francês de Proudhon, do pensamento de Hegel até as mais variadas vertentes marxistas. Segundo Badiou, Rousseau foi aquele quem colocou para si o desafio de seguir um pensamento orientado sob o imperativo de pensar o ser da política. Sua notável ontologia política, em termos tanto antropológico-materiais quanto jurídico-formais, tocou no núcleo mais íntimo das relações sociais, pensadas como disputas antagônicas, como análise de conjuntura e modelos de ação coletiva, assim como um diagnóstico do presente em termos da decadência social, e do passado em termos da origem das desigualdades com a instauração da ordem econômica da propriedade privada. É por isso que existe uma genuína legitimidade de tal pensamento[164].

[164] É também por isso que Rousseau foi absorvido pelas mais variadas formas: como pensamento da democracia em termos radicais; como política autoritária e antidemocrática; como um teórico da linguagem. Pelo modo em que se tome como ponto de partida, haverá um personagem Rousseau diferente. De maneira geral, poderíamos separar o conjunto dessas leituras em três grupos que instrumentalizaram a obra de Rousseau. O primeiro deles é o estruturalismo, mais especificamente Lévi-Strauss (diz-se que duas grandes influências foram Marx e Rousseau), tomado pelo *Discurso sobre a Desigualdade.* Ou seja, não se misturam o Rousseau político com o Rousseau antropólogo – se há alguma conexão, nada se tem para sabê-la. O segundo grupo é do próprio Derrida (na *Gramatologia*). Uma contraposição de leituras tomando distância de Lévi-Strauss com base em *Discurso sobre a Origem das Línguas*. E o terceiro grupo, do marxismo de Althusser, ao qual Badiou poderia ser enquadrado. Trata-se de uma leitura política com base em *O Contrato Social*. Com esse mosaico, percebemos como Badiou se encontra entre essas divergências. Em relação à concepção de Badiou, Rousseau seria defensor de que a política deve ser entendida como um procedimento de um evento. Sendo *criação*, a política se opõe ao estado de necessidade. E como tal, sua existência depende de uma decisão a seu respeito, decisão possível por meio de um esforço de defesa de que ela existe. Com as analogias do seu próprio jargão, Badiou sublinha a importância da "fórmula" do pacto social, aquela inventada por Rousseau sob o nome de *vontade geral*. Sob muitas analogias, a vontade geral nada mais é que a resultante suplementar da averiguação das vontades particulares como investigações finitas com a unidade formada pelo corpo social. Sendo assim, não haveria espaço para se pensar em uma leitura construtivista de Rousseau, o que seria a defesa de um democratismo intransigente se qualquer diferença qualitativa entre esses tipos de vontade. Para trilhar a pista do sujeito (cidadão) na política, Badiou sustenta que há na vontade geral um problema de articulação com a maioria (que envolve o número e a discernibilidade) e a própria vontade geral como conjunto genérico (indiscernível). É como estar em dois lugares ao mesmo tempo, de um lado, estamos com um pé submetido às leis estatais construtíveis, e de outro, com um pé no indiscernível dessa situação (a divisão *subjectum* e *subjectus*). A vontade geral está ligada ao indiscernível, e sua norma é a igualdade. Ou seja, a verdade política está ligada com a política igualitária. Se ela é assim, seu oposto não se identifica como política. Disso resulta duas observações: a primeira, a vontade geral não é uma vontade individual ("transcendental"); a segunda, isso explica o porquê de conservadores, reacionários e liberais repugnarem Rousseau (pois a ideia de desigualdade é que é defendida por excelência, seja pelo elitismo dos liberais, seja pelo moralismo dos conservadores e reacionários). A democracia radical que Rousseau propõe está vinculada à figura do terror. Mesmo assim, a ideia da revolução permanente foi afirmada não porque ela seria perene, mas sim por estar sempre disponível para uma transformação. Portanto, a distinção do poder (transmissível) e da vontade (irrepresentável) é fundamentação para Rousseau. Enquanto procedimento de um evento, a vontade não pode ser rebaixada às delegações ou a quaisquer representações, ela deve estar presente em todos, mas sem ser um atributo de alguém. O que Badiou chama de corpo político é um sujeito político de uma situação política (não haveria uma situação com dois corpos políticos). Diante da recusa dos atributos da indivisibilidade e da infalibilidade da vontade geral, haveria o seu contrário não fiel ao evento-pacto, uma orientação que prefere discernir

Como a verdade tem a ver com o evento, a intervenção e a fidelidade, ser e verdade são disjuntos, na medida em que o processo infinito de uma verdade escapa à ontologia. No entanto, o *ser da verdade* é ontologicamente pensável como um subconjunto que, mesmo fazendo parte da situação, é subtraído ao saber enciclopédico[165]. Em outras palavras, a verdade é ontologicamente pensável como uma parte infinita da situação que não é discernível pela própria situação. E para se referir a esse subconjunto infinito indiscernível, Badiou utiliza os nomes "genérico", ou "múltiplo genérico", representado pelo símbolo ♀. O nome deriva do conjunto genérico do matemático Paul Cohen, que provou que a hipótese do contínuo e o axioma de escolha são independentes da teoria dos conjuntos ZF[166].

Para demonstrar esse múltiplo genérico, Badiou parte de sua definição de uma situação fundamental quase completa. Uma situação fundamental

---

tal figura. Como resultado, estaríamos no domínio do individualismo moderno, e das tentativas cada vez mais explosivas de se criar sociedades parciais. Rousseau em sua crítica ao parlamentarismo inglês enfatiza que isso não é suficiente de fazer política. No entanto, para pôr em prática tal operador de conexão que é a vontade geral, há ao menos duas dificuldades: primeira, só há evento nomeado por uma intervenção (a questão do legislador); segunda, se o pacto é unânime, é preciso afastar a "quantidade", uma vez que as leis e os julgamentos não o são. Como resultado, Rousseau reconheceu um impasse, e para tanto, teve de recorrer à figura do *legislador*. Não sendo a vontade geral a vontade de todos, para medi-la, deve-se ter por parâmetro a regra da maioria. O "legislador", portanto, é o invocador do vazio (figura do interveniente). Eis o problema do sentido político da *maioria*, que não passaria de um fetichismo do sufrágio universal, um indício do indiscernível, excesso da vontade geral pela suplementação da simples contagem da maioria. Como conclusão, Badiou aponta para o paradoxo de Rousseau, o pioneiro ao afirmar o procedimento, mas que não alcançou a formalização do indiscernível, ele não capaz de afirmar que a política pensa por si mesma. Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 271-278.

[165] Dessa dialética dos saberes e da fidelidade pós-evental, Badiou propõe uma separação entre a verdade e a veridicidade. Quando os efeitos são finitos, o verdadeiro só pode distinguir do verídico se for infinito. Aí reside o ser da verdade, em uma clara diferença entre meditância e militância. A diferença de Badiou do mesmo e do outro é quantitativa, e a meditância e a militância só são diferentes qualitativamente. A verdade tem que ser infinita. Mas isso seria suficiente para que a verdade seja infinita? Certamente não. Há um critério suficiente para isso? Sob que condições podemos ter certeza que estamos "fora" da enciclopédia? Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 259.

[166] O que justifica o termo genérico é ser uma parte, uma inclusão indiscernível da verdade (diferentemente da inclusão universal do vazio), que pertence a um referente real da situação, mas escapa ao saber. Ele é indiscernível porque não se conhece identificar, e cujo o procedimento fiel junta a verdade de toda a situação (uma-verdade da situação). Portanto, não há verdade senão genérica. Por uma questão de fato, esses procedimentos podem se dar no âmbito da situação *do indivíduo* (no caso da condição do amor, em que o evento configuraria o encontro amoroso, o operador variável e as investigações como os episódios existenciais cotidianos, e cuja expressão vemos no sujeito-casal-amoroso); também pode ocorrer no caso das situações *mistas* (no caso da arte e da ciência, em que as grandes mutações estéticas ou as novas deduções em conjunto com regras variáveis podem exprimir um sujeito-artístico ou um sujeito-científico); por fim, nos casos das situações *coletivas*, como é o caso da política revolucionária (o caso do marxismo já comentado anteriormente). Disso resulta que a filosofia não gera nenhuma verdade, ela é condicionada pelos procedimentos de seu tempo, assim como amor, arte, ciência e política, entendidos como procedimentos genéricos, transformam as situações mais pelo que indiscernem do que pelo que são capazes de discernir. Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 268-270.

quase completa, ou *S*, é uma situação que funciona como modelo da teoria dos conjuntos, verificando todos os seus axiomas, sua transitividade e sendo infinita (com cardinalidade ω_0)[167]. O conjunto das partes dessa situação, porém, não é absoluto: por mais que o ponto de vista do ontologista consiga ver partes que não são contadas pela situação, um habitante de *S* só consegue ver as partes que a própria situação apresenta. Assim, o olhar da situação fundamental quase completa é limitado por aquilo que um habitante de *S* consegue ver.

A situação *S* é composta de condições π, que são múltiplos destinados a pertencer ao indiscernível. Um conjunto de condições é grafado como ©, de modo que © ∈ *S* e, pela transitividade, π ∈ *S*. O processo de investigação de quais múltiplos da situação são conexos ou não ao evento consiste em verificar essas condições, traçando um trajeto das condições menores às maiores que são e não são conexas ao evento (e, portanto, ao genérico). O múltiplo genérico é uma parte de ©(♀ ⊂ ©) e, consequentemente, uma parte de *S*(♀ ⊂ *S*). As condições se relacionam, entre si, por uma ordem de inclusão, em que as condições maiores dominam e contêm as menores.

O trajeto investigativo, porém, não é pré-determinado: ele é aleatório e incerto, de modo que, a todo momento, é preciso escolher uma das condições dominantes em detrimento das demais. Tomemos como exemplo um determinado trajeto investigativo que marca com 1 os múltiplos conexos com o evento e com 0 os múltiplos não conexos. Em um determinado momento, esse trajeto apresenta a seguinte configuração: <*1, 1, 0*>. Em sua próxima investigação, ele deverá optar por conectar ou não conectar a condição π ao evento, devendo escolher ou pela configuração <*1, 1, 0, 1*> ou pela configuração <*1, 1, 0, 0*>. Assim, o procedimento investigativo consiste em uma série de escolhas a respeito das diferentes partes da situação e de sua possível relação com o indiscernível.

O trajeto investigativo consiste, portanto, em constituir dominações, passando-se das condições dominadas para as condições dominantes e investigando, nesse caminho, quais delas são ou não conexas ao evento. Tomemos um conjunto δ que contenha todas as propriedades corretas, discerníveis e bem formadas pela língua de *S*. Essas propriedades são formadas por certos conjuntos de condições não conexas ao evento (como, por exemplo, <*0,0,0*>). No entanto, todos esses conjuntos

[167] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 281-284.

são dominados por conjuntos de condições maiores, que não são apresentados pela situação *S* (como, por exemplo, *<0,0,0,0>* e *<0,0,0,1>*). Badiou dá o nome de *Dominação*, grafado com *D*, ao subconjunto de © que contém todas essas condições que, dominando as condições apresentadas por δ, negam suas propriedades[168]. E se o conjunto δ intersecta o conjunto *D* em algum ponto, isto é, se ambos têm, ao menos, um elemento comum, isso quer dizer que existe ao menos um elemento indiscernível em *S*, que, ao mesmo tempo, afirma e nega determinada propriedade.

O múltiplo genérico ♀ consiste, pois, na apreensão desse indiscernível como algo que faz parte da situação *S*. Essa apreensão se dá através da aposta no fato de que é possível mudar determinadas propriedades da situação por meio de um rearranjo de suas próprias condições. Uma investigação que determina que certos elementos da situação são conexos ao evento é vista de diferentes modos pelo saber enciclopédico e pela verdade genérica. Confrontado por essa investigação, a enciclopédia reestrutura a situação, nomeando a investigação a seu modo, contornando o evento, e enviando a situação ao *status quo ante*. Assim, pelo olhar do saber, o evento é neutralizado pelo estado da situação. Já o procedimento genérico busca apresentar as partes da situação que são conexas com o evento, nomeando-as e discernindo aquilo que há de indiscernível na situação[169].

Mas como múltiplo genérico ♀, ou indiscernível, apenas faz parte da situação *S*, não sendo por ela apresentado, o único recurso do habitante da situação *S* é acreditar em sua existência. Na prática, isso consiste na criação, pelo habitante de *S*, de uma extensão genérica da situação, grafada como *S*(♀). *S*(♀), ou extensão genérica de uma situação quase completa, é a situação em que se acredita na existência do múltiplo genérico, de modo que é a fidelidade a essa verdade infinita que possibilita a aposta na reorganização local de *S*. Como o conjunto genérico é infinito, infinitas são as possibilidades de reorganização que ele autoriza, de modo que são incomensuráveis as partes da situação (*p*(*S*)) que ele pode contar. Desse modo, a verdade em Badiou consiste nesse conjunto infinito e incomensurável, que só pode ser materialmente referenciado por meio da fidelidade em sua existência por parte de um habitante da situação. Para tanto, será preciso uma política do *futur antérieur*. A resposta está na importância da manipulação dos nomes[170].

---

[168] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 284-286.
[169] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 288-291.
[170] A prova está no âmbito da existência do indiscernível está na meditação 34. Apenas deixaremos a

seguir aqui a linha de raciocínio das difíceis argumentações e manipulações matemáticas de Badiou. Como *p*(©) não é absoluto, mesmo que seja suposto para um ontologista, apenas em *S* não é possível afirmá-la. Logo, para um habitante de *S* não é possível pensar o ♀. Não conseguimos partir da investigação do indiscernível se não for pela situação. Se *S* é um modelo para isso, Badiou precisará mostrar o que é absoluto para *S* e o que é absoluto para qualquer situação. Se ♀ ∈ *S*, então (© - ♀) ∈ *S* → (© - ♀) domina ♀. Mas ♀ sendo genérico, isso seria absurdo. Portanto, é impossível que ♀ ∈ *S*, se for genérico, restando ao habitante de *S* apenas acreditar (fora-do-mundo). Aqui vai contar a diferença de habitante de *S* que tem sua certeza no saber, mas que terá de apostar no risco. Se há um indiscernível, ele corresponde a seu nome, e, portanto, não dá para reconhecê-lo em outros termos que não do saber. Assim, teríamos que construir uma "nova" situação que é *S*(♀) – extensão genérica. E precisaremos provar que o que há em *S* há em *S*(♀), sem que isso implique outra situação. É possível formar uma parte correta de ♀ sob a condição de que para isso ser válido será preciso tratar em termos de *S*(♀). Nesse momento já sabemos que o indiscernível existe, mas é preciso de algumas suposições. Um conjunto do nome das dominações, se ele é correto, ele é discernível. Se for assim, o nome dele é igual ao que a dominação dele representa. A ideia geral é construir uma situação em que o genérico faça parte, inclusão feita apenas com os recursos de *S*. Badiou no entanto quer tentar nomear o que é impossível de discernir (uma língua para ♀). Segundo sua definição, um nome é marcado por outro nome e suas condições (por exemplo, se μ_1 é um nome, $(\alpha \in \mu_1) \rightarrow \alpha = <\mu_2, \pi>$). Sendo assim, podemos montar uma ordenação dos nomes em termos de hierarquia, a começar pelos nomes elementares (de categoria nominal 0): se <Ø, π> ∈ μ é categoria nominal 0 ↔ [(γ ∈ μ) → γ = < Ø, π>], se ∃β < α → β ⊂ α / $<\mu_1, \pi>$, "μ é categoria nominal α" ↔ [(γ ∈ μ) → γ = <μ, π> & "μ_1 é categoria nominal β < α"]. Logo, categoria nominal 0 = <Ø, π>, categoria nominal 1 = $<<Ø, \pi_1>, \pi_2>$, etc. Resta examinar se os nomes que estão em *S* restringem os nomes que existem na ontologia geral. Com isso, Badiou quer provar que o conceito de nome não é absoluto, ou seja, "ser um nome" é equivalente a "ser um nome que ∈ a *S*". Se é esse o caso, será preciso partir de *S* (dos seus nomes) para *S*(♀), ∈ *S*. Partimos de uma suposta parte ♀: para o ontologista, a suposição é uma certeza; para um habitante de *S*, a suposição é uma fé teológica. O valor referencial dos nomes precisa ser examinado. Se $R_{♀}(\mu)$ = valor referencial de um nome pela suposição da parte ♀, então: [$R_{♀}(\mu)$ = { $R_{♀}(\mu_1)$ / <μ1, π> ∈ μ & π ∈ ♀}]. Para a categoria nominal 0, tem-se ou que ∃μ [<Ø, π> ∈ μ ∈ ♀] ↔ $R_{♀}(\mu)$ = {Ø}(1), ou que ~(1) → $R_{♀}(\mu)$ = Ø. Para a categoria nominal < α, tem-se: $R_{♀}(\mu_1)$ = { $R_{♀}(\mu_2)$ / (∃π) ($<\mu_2, \pi> \in \mu_1$ & π ∈ ♀)}. Sendo assim: *S*(♀) = {$R_{♀}(\mu)$/ μ ∈ *S*}, isto é, "ser um elemento da extensão é ser o valor de um nome de *S*". Disso resulta imediatamente três problemas: será isso uma *extensão*?; o indiscernível ♀ pertence à S(♀)?; o ♀ continua indiscernível em *S*(♀)? O próximo passo é provar que a situação fundamental quase-completa é uma parte de toda extensão genérica, e o indiscernível é sempre um elemento seu. A preocupação está nos nomes canônicos (singularidade nominalista). Trata-se de uma estratégia para que *S*(♀) seja uma extensão de *S*. Para notar o que há em *S*(♀), é preciso dividir os nomes canônicos e provar do lado de *S* que a *S*(♀) existe; repetir esse raciocínio com o genérico (nome canônico de uma parte indiscernível). No primeiro caso, o acesso se dá apenas por seus nomes, que são elementos de S. Se *S* ⊂ *S*(♀), então ∀α ∈ *S* → (∀α*S*) ∈ *S*(♀). É preciso que α ∈ *S*, ∃μ / $R_{♀}(\mu)$ = α. Para tanto, é preciso começar por Ø. Portanto, o nome canônico de um elemento α de *S*: esse nome é composto de todos os pares <μ(β), Ø>, sendo μ(β) o nome canônico de α ("o nome canônico de α é definido a partir do nome canônico de seus elementos"). Para romper a circularidade, tem-se μ(α): – se α é Ø: μ(Ø) = Ø; – se α ~ é Ø: μ(α) = {<μ(β), Ø> / β ∈ α}, chega-se a definição μ(α): o valor referencial do nome canônico μ(α) é o próprio α ($R_{♀}(\mu(\alpha))$ = α). Agora a recorrência está completa: para α ∈ *S*, ∃μ / $R_{♀}(\mu(\alpha))$ = α, sendo ♀-referente p/ ♀-extensão de *S*, (∀α*S*) ∈ *S*(♀). Logo *S* ⊂ *S*(♀). No segundo caso, é preciso mostrar que ♀ ∈ *S*(♀). Para saber se ♀ ∈ *S*(♀), deve-se demonstrar que ♀ tem um nome em *S*: (I) π ∈ *S* → μ(π) (tem um nome); (II) μ(♀) = {<μ(π), π> / π ∈ ©} (∈ *S* por absolutez); (III) $R_{♀}(♀)$ = ♀ (o nome da indiscernibilidade); (IV) tendo um nome (indiscernível), ♀ ∈ *S*(♀); (V) portanto: *S*(♀) / *S* ⊂ *S*(♀) & ♀ ∈ *S*(♀). Isso acontece porque eles estão descritos em *S*. No caso de *S*(♀), a única diferença entre S é a presença do indiscernível. Não há passagem de *S* para *S*(♀). Retomando, ♀ ∈ *S*(♀): *S* ⊂ *S*(♀), é uma extensão; ♀ ∈ *S*(♀), é uma extensão estrita (não uma nova situação), pois ~(♀ ∈ *S*). Mas há uma diferença, e ela é estrita porque possui uma condição a mais: o genérico existe nessa extensão, e essa extensão existiria em *S* (caráter de suplemento). Assim, podemos suplementar essa não-relação pelo genérico. Dada a proximidade entre *S*(♀) ∈ *S*: *S*(♀) não tem nenhum ordinal suplementar, e se os ordinais são o que há de mais natural, os múltiplos genéricos não. Se a categoria nominal de um nome é maior que um nome, ela tem que ser a próxima maior, como nos ordinais. O problema é que não há fórmula da língua de *S*. Diante da suposição da *discernibilidade* de ♀, uma impossível suposição (resultaria que o ♀ seria discernível), o centro da argumentação é que não há fórmula possível. Suponhamos uma discernibilidade especifica o múltiplo ♀ (que o torna discernível), temos que ∃λ(π,

3.4 UMA NOVA CONCEPÇÃO DE SUJEITO

Essa última parte procurará apresentar os elementos que compõem aquilo que para Badiou estruturam-se em uma doutrina do sujeito. O conceito de sujeito foi reelaborado por Badiou nas diversas fases de seu pensamento[171]. Para a verificação do conceito de sujeito em *O Ser e o Evento*, serão retomadas as lições contidas nas meditações finais do livro, de modo que elas contribuam para uma possível reorganização dos pilares da filosofia[172].

Este tópico está dividido em apenas duas partes. Na primeira, serão apresentadas algumas considerações sobre a relação do conceito de sujeito em Badiou com o sujeito contido em Lacan, ao mesmo tempo em que afirma a tradição da filosofia desde Descartes para em seguida distanciar-se dela. Lacan retoma a ideia de sujeito de Descartes para elaborar o seu conceito de sujeito da psicanálise fundamental para Badiou. No entanto, há uma diferença importante entre ambas: enquanto Lacan toma o sujeito a partir da recorrência estrutural, Badiou afasta o sujeito da estrutura, garantindo-lhe um caráter positivo, organizativo, raro e militante.

Na segunda parte serão apresentadas a categoria badiouana de sujeito e suas operações vistas da perspectiva ontológica. Trata-se, portanto, de mostrar como o sujeito, apesar de desvinculado do ser, é responsável pela

---

$\alpha_1, ..., \alpha_n) / (\alpha_1, ..., \alpha_n) \in S(♀) = ♀$ ou $\pi \in ♀ \leftrightarrow \lambda(\pi, \alpha_1, ..., \alpha_n)$. É impossível porque $♀ \in ©$, pois $\sim(♀ \in ©)$ nesse caso um habitante de *S* separaria ♀ de ©. Consequentemente, n-upleto $<\alpha_1, ..., \alpha_n> \in S(♀)$, mas $\notin S$: $\pi \in ♀ \leftrightarrow \exists\lambda(\pi, R_{\forall ♀}(\mu_1), ..., R_{\forall ♀}(\mu_n))$. Conclusão, não existe fórmula inteligível capaz de discernir ♀. Logo, $♀ \in S(♀) \in$ e é indiscernível aí, ou seja, em $S(♀)$ há pelo menos um múltiplo que tem um ser, como nome genérico. Em $S(♀)$ há um múltiplo que tem um ser, mas não um nome. No indiscernível, na primeira situação (*S*), ele inexiste sob o signo supranumerário ♀, marca puramente formal do evento cujo ser é sem ser (marca vazia do evento). Na segunda situação ($S(♀)$), ele existe indiscernivelmente, reconhecimento cego pela ontologia de um ser possível da verdade (indiscernibilidade intrínseca). Aqui se misturam mais uma vez a existência de indiscerníveis nas situações. Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 292-303.

[171] Em cada uma das fases de seu pensamento, Badiou procura formalizar sua concepção de sujeito de modo diferente. No primeiro caso, o esforço residiu em discutir as polêmicas questões envolvendo certa filosofia da linguagem no que diz respeito àquilo que Frege denominava de sujeito, isso em relação com as próprias proposições de Lacan a esta respeito. No segundo caso, Badiou procurou reavaliar o sujeito segundo os parâmetros da política e da tradição dialética. Dessa forma, sua perspectiva era de construir alternativamente uma doutrina sobre o sujeito ao que vinha sendo implementado tanto pelo marxismo quanto pela psicanálise franceses. Por fim, no terceiro caso, Badiou procurou conectar a questão do sujeito a partir de sua problemática com a ontologia. Assim, diferentemente do primeiro caso, o sujeito não se conecta com as discussões sobre a linguagem, e à distância do segundo caso, não é possível assumir política e dialeticamente a formação de um sujeito – será preciso reconhecer a ontologia e seus limites, para apontar os limites que lhe cabe e aquilo que lhe escapa.

[172] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 305-339. É o momento de conclusão do livro em que o que foi apresentado serve para esclarecer a necessidade de um pensamento (prático) que possa construir/inventar/criar novos sujeitos.

investigação das conexões possíveis entre o evento e a situação em que determinado evento tem lugar. O sujeito, sendo a parte finita de uma verdade infinita, é fiel a essa verdade, o que implica que ele crê na existência de seus múltiplos e na possibilidade de estruturá-los da situação. Desse modo, o sujeito rearranja determinada situação por meio da vinculação de seus elementos aos termos contidos na verdade em que ele se apoia.

Portanto, o sujeito de Badiou se insere no rol de seus nomes irredutíveis afirmativos, nomes pelos quais é possível repensar os termos da tradição filosófica em direção à defesa de uma prática de pensamento militante. Se a tradição filosófica pode ser tomada como uma situação determinada, seria possível encontrar por meio dos nomes irredutíveis afirmativos determinados nomes que, alheios à tradição, possam ser a ela conectados, reestruturando seus termos. Em outras palavras, é possível pôr em prática a filosofia de Badiou utilizando-a como modelo para uma prática filosófica militante segundo o imperativo formal.

3.4.1 O sujeito de Badiou, após Descartes e Lacan

A categoria badiouana do sujeito tem uma grande importância para a concretização daquilo que Badiou entende como verdade. Sem ela, não seria possível uma abertura para o pensamento militante em geral. A definição que o filósofo francês dá ao conceito de sujeito tem lastro na psicanálise de Lacan aparentemente em dois momentos longínquos de sua obra. No primeiro caso, trata-se de uma enunciação de Lacan a respeito de um possível "retorno a Descartes", em "Formulações sobre a Causalidade Psíquica", de 1946 (anos antes de seu reconhecido retorno freudiano, iniciado por volta de 1953), em que o psicanalista diz "Antes de fazer os fatos falarem, convém, com efeito, reconhecer as condições de sentido que os dão a nós como tais. Por isso é que penso que a palavra de ordem de um retorno a Descartes não seria inútil"[173]. O segundo momento faz alusão à aula inaugural do seminário lacaniano dos anos de 1965-1966 (que corresponderia ao seminário 13) que foi recolhida sob o título de "A ciência e a verdade", texto no qual Lacan reafirmará sua posição frente à Descartes, bem como se apoiar nele para defender sua tese de que o estatuto do sujeito da psicanálise é o sujeito da ciência[174]. Em síntese, Lacan propõe um retorno

[173] Lacan, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 163.
[174] Note-se: "Assim, não esgotei o concerne à vocação de ciência da psicanálise. Mas foi possível notar

a Descartes para se pensar o problema do sujeito, sugerindo que o sujeito da psicanálise é o sujeito da ciência com vistas a continuar o trabalho cartesiano atualizando-o.

Retomando essa sugestão de Lacan, Badiou busca sustentar por meio da díade Descartes-Lacan a existência de uma relação entre ser e sujeito para a filosofia. No entanto, para fazê-lo, deve antes se distanciar do conceito de sujeito da psicanálise presente em Lacan, apontando ao que esse conceito se diferencia de sua categoria filosófica de sujeito. Sua diferença basicamente reside no problema dito por Badiou da *localização do vazio*, ou seja, da intrínseca identificação do sujeito com o "lugar" ou a "função" do vazio[175].

Por mais que tanto Descartes quanto Lacan tenham afastado o sujeito da consciência, ou igualando-o com o indivíduo, esse ganho teórico encaminhou os dois pensamentos para o campo do sujeito como o lugar do vazio. Enquanto a verdade, em Descartes, tem um sentido de algo teológico e objetivo que pode ser conhecido conscientemente pelo sujeito, em Lacan ela adquire um sentido inconsciente, sendo que o sujeito seria a instância que diz sobre sua verdade[176].

Lacan sutura seu pensamento com a ciência, de modo que seu conceito de sujeito se torna excessivamente transcendental e passivo, um efeito de superfície da objetividade abstrata do saber: o sujeito como a verdade por trás do saber objetivo. Entre sujeito e verdade, Badiou propõe um deslocamento. Primeiramente, afasta o sujeito da consciência aproximando-se da interpretação lacaniana de Descartes que conecta o sujeito imediatamente ao científico, tomando um sentido mais próximo de sujeito do inconsciente e, consequentemente, da verdade. Em seguida, retira do conceito de sujeito o excesso de negatividade que Lacan lhe atribui, deixando de apreender o sujeito como algo por trás da superfície do saber e que lhe revela a verdade, mas compreendendo o sujeito como imanente ao saber, com um processo que organiza o saber imanente por meio de sua vinculação com a verdade "inconsciente" de que faz parte.

---

que tomei como foi condutor, no ano passado, um certo momento do sujeito que considero ser um correlato essencial da ciência: um momento historicamente definido, sobre o qual talvez tenhamos de saber se ele é rigorosamente passível de repetição na experiência: o que foi inaugurado por Descartes e que é chamado *cogito*." Lacan, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 870.

[175] Farrán, Roque. El concepto de sujeto en Badiou y Lacan. **Rev. Filos., Aurora**, Curitiba, v. 26, n. 38, p. 101-130, jan./jun. 2014, p. 114-117; Groisman, Daniel. **Fagocitar Lacan:** sujeito e verdade na obra de Alain Badiou. Porto Alegre: Editora Fi, 2019, p. 87-93.

[176] Lacan, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p.417; 883-891.

Assim, para Badiou, a relação sujeito e vazio é estranha ao seu pensamento, uma vez que o vazio indica o campo do ser, o material com o qual a ontologia trabalha. No vocabulário ontológico de Badiou, o sujeito lacaniano seria o efeito de uma estrutura, de uma conta-por-um, havendo uma recorrência estrutural necessária entre o sujeito lacaniano e a estrutura, de modo que o sujeito é pensado como a localização de um vazio em uma estrutura, confundindo-se com o vazio. Em Badiou, porém, a verdade se torna uma instância desconhecida e infinita que pode ser investigada, descoberta e concretizada ontologicamente por meio do sujeito, que é sua redução finita e imanente. Assim, na medida em que o vazio faz parte da situação estruturada e o sujeito é o responsável por conectar e estruturar aquilo que não faz parte da situação estruturada, o sujeito não é o vazio de uma estrutura, adquirindo uma dimensão positiva e organizativa na filosofia de Badiou[177].

Enquanto Lacan, por meio de Descartes, busca mostrar que sempre há sujeito, Badiou aponta para o fato de que o sujeito é raro. A interpretação, por exemplo, do proletariado marxista como equivalente à classe trabalhadora, corresponderia à ideia lacaniana de que o sujeito faz parte da estrutura, ao passo de que a interpretação que vê o proletariado como algo raro e que se assenta em uma organização corresponderia à ideia badiouana de que o sujeito não faz parte da estrutura. O movimento de Badiou consiste em deslocar o sujeito para o momento em que o ser-em-situação encontra o evento separador do vazio, sendo ele o sujeito de uma verdade infinita que suplementa a situação, ou seja, “por uma espécie de inversão das categorias, disporei assim o sujeito do lado do ultra-um, [...], o vazio do lado do ser e a verdade do lado do indiscernível”[178].

Assim, Badiou absorve o aspecto inconsciente do sujeito lacaniano, negando, porém, sua recorrência estrutural e conectando-o à doutrina da verdade, ou do genérico, mais próxima dos marxismos, o que o leva a atribuir ao sujeito um caráter positivo, participativo e organizativo. A categoria filosófica do sujeito badiouano dá abertura para construções que escapam às situações estruturadas, fazendo com que a filosofia de Badiou possa ser usada como modelo de organizações militantes extrafilosóficas que pensem a si mesma autonomamente. Isso porque o sujeito é

---

[177] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p.337: “A escolha aqui é entre uma recorrência estrutural, que pensa o efeito-sujeito como conjunto vazio, portanto detectável pelas redes uniformes da experiência, e uma hipótese sobre a raridade do sujeito, que põe sua ocorrência na dependência do evento, da intervenção e dos caminhos genéricos da fidelidade, [...]”.
[178] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 337.

aquele que, investigando as possíveis conexões entre um evento e uma situação, consegue concretizar imanentemente a verdade em que acredita.

3.4.2 Definição de sujeito em Badiou

Apesar de sua rigidez, o conceito de sujeito se torna um elemento muito diverso de Badiou em comparação com outros pensadores, que tendem a ver o sujeito como substância, vazio, organização de um sentido da experiência, invariante da apresentação, algo qualificado, ou resultado ou a origem da objetividade. Badiou denomina como *sujeito* toda configuração local de um procedimento genérico, isto é, todo ponto finito de uma verdade (infinita)[179]. Trata-se de um conceito desempoderado, possibilitando-se mensurar o sujeito pela sua localidade e finitude. Isso porque, apesar de o sujeito ser o agente interventor que reconhece a existência de um evento e é fiel à verdade que contém seus elementos, sua obstinação não basta para reverter, a favor do evento, a fidelidade que busca conservar a situação[180].

A subjetivação traça o devir do verdadeiro a partir, primeiro, da ideia de um evento; a seguir, de seu nome próprio; e, por fim, dos resultados dos efeitos do evento com a referência do nome próprio. A subjetivação tem como ponto central a intervenção, conectando uma instância totalmente fora da ontologia (evento) a uma situação, por meio do reconhecimento do evento. Trata-se do movimento de um evento de uma situação para a intervenção, ou seja, é o momento que se concretiza com a decisão de que houve um evento. Já o processo subjetivo em sentido estrito consiste no movimento que vai da intervenção à fidelidade, tratando-se da decisão de provar que o evento aconteceu pela insistência aleatória do pensamento militante segundo um processo de investigação[181].

---

[179] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 307-308: "No tocante ao que ainda há de metafísica moderna associado ao conceito de sujeito, farei seis observações preliminares: *a.* Um sujeito não é uma substância. [...] *b.* Um sujeito não é, tampouco, um ponto vazio. [...] *c.* Um sujeito não é em absoluto a organização de um sentido da experiência. [...] *d.* O sujeito não é um invariante da apresentação. [...] *e.* Todo sujeito é qualificado. [...] *f.* Um sujeito não é um resultado [...]". Madarasz, Norman. **O múltiplo sem um:** uma apresentação do sistema de Alain Badiou. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2011, p. 65-68

[180] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 308; Baki, Burhanuddin. **Badiou's *Being and Event* and the mathematics of Set theory**. Nova Iorque: Bloomsbury, 2015, p. 195-242; Watkin, William. **Badiou and indiferente being:** a critical introduction to *Being and Event*. Nova Iorque: Bloomsbury, 2017, p. 221-245.

[181] Vale notar que tal distinção entre subjetivação e processo subjetivo está presente desde os primeiros textos de Badiou, e ganhou acepções diversas ao longo do tempo. No caso presente, basta apenas referir a subjetivação àquilo que envolve a decisão a respeito do evento, de seu nome e logo de sua existência; enquanto que processo subjetivo diz respeito ao momento de verificação do evento, ou seja,

Badiou denomina como *matéria do sujeito* os termos da situação que são submetidos a uma investigação do decorrer do procedimento genérico, podendo ser inscritos aleatoriamente como conexos ou não-conexos com o evento[182]. A subjetivação nomeia o vazio pelo nome próprio do evento, colocando-o em situação[183]. O nome próprio contém a nomeação interveniente e a regra de conexão fiel, sendo a subjetivação o momento da decisão de um indecidível, de maneira que a intervenção e a fidelidade são dois momentos que devem se efetivar como produção subjetiva. A ideia central desse "sujeito" é de que ele deve ter um sentido, um material, de modo que ele se apresenta como o conjunto de investigações dos termos conexos ou não conexos ao evento, buscando evitar o determinante da enciclopédia dos saberes[184].

O sujeito possui regras de conexão e de continuação próprias, concretizando na própria situação uma dominação que é extrínseca a ela. Visto da perspectiva de um habitante de uma situação ordinal qualquer, o sujeito não existe, já que os determinantes enciclopédicos de uma situação ordinária não prescrevem qualquer mudança por fatores extrínsecos: para ela, o evento não existe e, portanto, o sujeito também não, contando-os como Ø. Da perspectiva do ontologista, porém, o sujeito pode existir, tendo em vista que o ponto de vista da ontologia vê não apenas a situação natural infinita, mas também seu conjunto potência, isto é, o infinito de cardinalidade maior que ω_0 que inscreve dentro de si todas as infinitas possibilidades extraordinárias atinentes à situação ordinária. Em outras palavras, a perspectiva ontológica permite apreender a situação tanto como natural quanto como histórica.

O trajeto do sujeito não é pré-determinado por nenhum determinante enciclopédico, de modo que ele encontra sua matéria independentemente do nome do evento e do operador de fidelidade. Assim, a ordem que um sujeito constitui depende de seu trajeto e dos múltiplos que ele avalia, investigando a conexão ou não desses múltiplos com o evento. Por mais que o sujeito seja um objeto possível do

---

os múltiplos processos que envolvem a fidelidade e a produção subjetiva.

[182] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 309.

[183] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 308.

[184] É dessa matéria do sujeito que se pode conectar com as definições de materialismo e idealismo na introdução deste trabalho para uma interpretação nova do próprio materialismo. O sentido de materialismo se afasta de ao menos dois outros sentidos comuns: um de que o que é material é somente aquilo que tem propriedades físicas (um cavalo ou uma árvore, por exemplo, mas não uma ideia ou um processo), outro que contrapõe materialismo ao espiritualismo, no sentido de aquele estar vinculado às coisas mundanas (dinheiro e bens, por exemplo, em detrimento do cultivo da alma).

saber do ontologista, seu trajeto não pode ser previsto[185]. Separando-se do saber e mantendo uma relação com a verdade, o sujeito está entre os termos constituídos por sua trajetória contingente. Ele não conhece a verdade infinita de que faz parte, que é incomensurável para sua finitude, consistindo apenas em sua trajetória investigativa local e aleatória: o sujeito seria uma tentativa de concretização de uma verdade na qual ele crê, expressando uma ideia que não existe nas situações.

Assim, o sujeito crê em uma verdade, crença esta que pronuncia materialmente seu porvir, posto que o sujeito acredita que o acaso dos encontros realiza concretamente essa verdade, confiando em si mesmo e afirmando-se subjetivamente por meio de uma língua vazia para a situação que *gera nomeações*[186]. Apesar de os nomes gerados pelo sujeito buscarem sustentar sua crença em uma verdade, essas nomeações, vistas como utópicas e não realistas pelos habitantes da situação, por não se conectarem ordinariamente ao referente real, são descartadas por esses habitantes como desprovidas de sentido[187]. Um sujeito é aquilo que se serve dos nomes para fazer hipóteses sobre a verdade, ou, como configuração finita, o sujeito se serve dos nomes para fazer hipóteses sobre si mesmo: “o infinito do qual ele é o finito”[188].

O sujeito é, ao mesmo tempo, o real finito e a etapa local da verdade infinita, havendo, pois, uma relação da verdade com o sujeito: em termos lógicos, a verdade é anterior, sendo o suporte do sujeito, isto é, sua condição de possibilidade. À medida que é infinita, ao se imanentizar uma verdade na situação, só é possível inscrever a existência daquilo que a situação é capaz de apresentar, isto é, o sujeito finito e suas investigações dos termos conexos ou não ao evento em seu processo de fidelidade à verdade infinita. Para um habitante de uma situação, porém, a língua-sujeito é um significante sem nenhum significado, algo sem sentido. Para que o enunciado dessa língua seja verídico, é preciso que haja ao menos um termo da situação que pertença à verdade e, portanto, se ligue ao enunciado em questão,

---

185 Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 310.
186 Assim como explicamos que o termo decisão carrega um sentido diferente do seu uso comum, com o termo crença aqui se passa o mesmo. Segundo Badiou, a crença se refere à uma convicção após a decisão de que um evento teve lugar (ocorreu). Sendo uma circunstância automaticamente indecidível, a decisão pelo evento gera um afeto de “certeza antecipada” (para tomar emprestado o termo do jovem Lacan). Por essa razão, a crença também carrega um sentido relativamente objetivo (assim como na decisão) e totalmente disjunto do sentido teológico.
187 Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 312.
188 Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 313.

impondo sua veridicidade à situação[189].

Tomemos uma situação natural infinita S, o conjunto infinito dos ordinais, como exemplo de situação na qual um sujeito verifica a conexão de seus termos aos elementos de um múltiplo evental. Essa situação apresenta infinitos elementos, sendo, portanto, incomensurável. Existem, porém, elementos que não são apresentados pela situação, mas que dela apenas fazem parte, sendo contados como Ø. Esses elementos, contados como vazio pela situação natural, pertencem a um de seus átomos α, que está na borda do vazio, sendo um ∈-minimal. Olhando-se para esta situação da perspectiva da situação histórica, porém, α é um sítio evental, e possui elementos singulares que podem ser conectados à situação. Isso quer dizer que o conjunto das partes de S(*p*(S)) é maior que S, já que apresenta partes não apresentadas por S, o que implica que a infinitude de *p*(S) é maior que a de S, ou, em termos matemáticos, o infinito de *p*(S) possui uma cardinalidade maior que o infinito de S. Assim, um sujeito pode inscrever partes não contadas pela estrutura da situação para dentro da situação, ao verificar que há conexão entre essas partes e a verdade infinita de que é sujeito[190].

A esse fenômeno, Badiou dá o nome de *forçamento*, que consiste no fato de, em suas investigações, o sujeito determinar que determinado múltiplo π, contido em um conjunto α da situação S, é conexo ao evento e_x, de modo que, para todo α, existe um π, tal que (π ⊂ α) e (π □ e_x). Por mais que esse múltiplo π não seja apresentado pela situação natural, ele possui elementos singulares vistos pela perspectiva da situação histórica, de modo que, pelo axioma de escolha, é possível determinar que esse múltiplo represente uma função *f* que conecte seus elementos aos termos singulares de um evento, forçando a nomeação destes termos para dentro da situação. Desse modo, o trajeto investigativo do sujeito possibilita, por meio da decisão de que determinados múltiplos são conexos ao evento, a inscrição da verdade na situação, reorganizando a situação a partir da novidade.

O impasse do ser é o passe do sujeito, havendo, pois, duas fontes para a veridicidade: a do ser e a do evento. Na medida em que o pensamento, para

---

[189] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 313-314.

[190] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 333: "Reconhecemos nisto o *princípio subjetivo dos inexistentes*: numa verdade (uma extensão genérica), há em geral existentes suplementares, mas o que inexiste (como puro múltiplo) já inexistia na situação. O efeito-sujeito pode *desqualificar* um termo (ele era um cardinal, não o é mais), não o pode suprimir *em seu ser*, ou como puro múltiplo. Um procedimento genérico pode atestar a errância da quantidade, não rescindir o ser do qual há avaliação quantitativa".

Badiou, é uma forma de prática, o trajeto do verdadeiro é prático, estando fora das elucubrações poéticas da linguagem e das preocupações ontológicas da matemática – ele está em interioridade si mesmo. A verdade exige o alicerce apresentativo do múltiplo e o ultra-um, sendo o ser do Sujeito um sintoma-(*do*)ser que conecta essas duas instâncias. Não se trata simplesmente de enumerar o enumerável, mas de se reconhecer o sujeito como ponto de apoio do enumerável: apesar de sujeito e verdade não se comunicarem, o sujeito indica as limitações da axiomática do ser.

4. NOMES IRREDUTÍVEIS NEGATIVOS, PAULO ARANTES, *SENTIMENTO DA DIALÉTICA* (1992)

Este capítulo funciona como o duplo análogo do capítulo anterior, nele se tratará de Arantes. Assim como o capítulo antecedente, os objetos serão os nomes irredutíveis negativos. Busca-se, portanto, apresentar o teor, o conteúdo e a matéria de *Sentimento da Dialética*, texto ensaístico composto por dois breves capítulos. Na verdade, seu título é *Sentimento da Dialética na Experiência Brasileira. Dialética e Dualidade, segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz*.

Para que possamos reconstruir ou nos organizar de modo a começar a entender esse processo do mundo chamado de periferização, é preciso dar primazia a certos nomes irredutíveis. No caso dos nomes irredutíveis afirmativos, quem nos dá é Badiou (ser, evento, verdade, sujeito). E no caso de Arantes, os nomes irredutíveis são negativos (tempo, mundo, Brasil). São nomes irredutíveis negativos porque são termos pelos quais a afirmação desses nomes não implica uma reformulação, ou seja, eles são irredutíveis negativos porque são avessos às suas próprias afirmações, porque não é pela afirmação desses nomes que desenvolveremos um pensamento diferente (não é por conta da afirmação do tempo, do mundo e do Brasil que encontraremos caminhos para percorrer o sentido da periferização).

No primeiro caso, a questão do tempo. Qualquer filosofia do tempo, seja ela autêntica ou inautêntica, no sentido de Heidegger, não é afirmativa. O tempo é aquilo que está constantemente não sendo, é exatamente essa assombração que persegue a nossa vida e que, portanto, não tem nenhum tipo de capacidade de se incorporar em uma substancialidade, um agora ou em certo presente. Desde o *Timeu* de Platão até a questão do tempo abstrato em Marx passando por Agostinho, a concepção do tempo se configura como um consumo de si mesmo, uma espécie de autonegação permanente (aquilo que deixou de ser e ainda não está sendo), esse intervalo sempre instantâneo da negatividade pura. Sendo assim, a afirmação ou a constatação da periferização não deve passar por uma afirmação do tempo ou por uma "síntese negativa": basta saber que estamos em um presente no qual não sabemos do que se trata.

Em segundo lugar, a questão do mundo. Desde muito cedo, na filosofia moderna, mundo é um tipo específico de espaço, de lugar, que não se confunde com os objetos ou as extensões. Estar ou viver em um mundo não quer

dizer simplesmente que habitamos o planeta (como objeto ou uma coisa), mas sim que o mundo é um espaço dentro do qual as experiências são possíveis, sendo paralelo ao tempo. Assim, quando falamos de um novo tempo do mundo, estamos falando de um novo espaço-tempo. Por essa razão é que o mundo não pode ser afirmado, na medida em que sua plasticidade não imporia limites, ele extrapolaria a si mesmo.

E por fim, a questão do Brasil. A posição estratégica e periférica do capitalismo no Brasil chama nossa atenção. No caso de nossa perspectiva da periferização, também não se trata de afirmar um Brasil, como se passou na primeira metade do século XX que buscava uma identidade, ou uma preocupação a respeito das suas origens, ou que procurava as implicações das passagens brasileiras (do antigo regime brasileiro, do período colonial, imperial, ou até mesmo do período republicano). O Brasil também tem certa negatividade, ainda porque tudo isso seja um problema nosso.

Cada nome irredutível será tratado em um tópico. No primeiro deles, a respeito do tempo, o objetivo é mostrar os antecedentes de Arantes, principalmente o problema central envolvendo Hegel. Em *Hegel: a ordem do tempo* existe um embaraço a respeito da formulação hegeliana sobre o tempo que aparece em vários momentos, desde a *Fenomenologia* até os livros sobre a natureza e o espírito da *Enciclopédia*. O interessante é que há um salto curioso, um deslocamento do tempo na física (espaço, tempo) para a história.

Nesse salto, duas notas são interessantes. A primeira é que Hegel constrói uma filosofia da história. Ele culmina uma época em que comprova a tese da temporalização da história, ou seja, a tese de que a história agora é vista como algo histórico. Hegel se encontra em um momento privilegiado para poder assumir esse pressuposto. Assim, pode-se dizer que a história é feita por todos e não está ligada ao destino individual dos nobres nem a quaisquer forças transcendentes. Nela existe uma lógica que se dá de forma imanente, ao passo que também ela é seu produto. Se existe tal lógica imanente na história universal, do progresso e do desenvolvimento, não há lição prévia a se tirar (a lição da história é que não há lição, ela não tem uma função pedagógica primordial), essa é a abertura para uma história de um ponto de vista universal. Em segundo lugar, na elevação para a história universal, muitos ficaram para trás. Apesar de ela recolher todos, alguns não fizeram ou ainda não fazem parte da história. Ou seja, existe um desafio envolvendo Hegel e os povos.

Aqueles que dela não participam, evidentemente, seriam aqueles que não alcançaram a modernidade capitalista, seja porque estavam nas colônias, seja porque não se agrupavam no Sistema central.

No segundo tópico, a respeito do mundo, trata-se do problema da concepção de mundo que iniciou a preocupação de Arantes nos idos dos anos de 1960, certamente alertado por Candido (e em seguida por Schwarz). Como existe a impressão de que os povos periféricos estão atrasados, de que são tidos como estando com o destino fechado, restava a eles a opção forçada de se submeterem ao coração do capital para participar da grande aliança histórica da razão histórica. Arantes propõe que existe no Brasil uma longa tradição que pensa algo como uma *experiência brasileira*. Ou seja, existe uma tradição desse pensamento que envolve o tema da experiência brasileira que se resumiria em um "sentimento de dialética", ou melhor, em um "sentimento de dualidade". Há um jogo no Brasil de sentimento de contrários, um jogo de opostos que faz que tal experiência seja uma experiência dual, de desconforto e de desajuste. Para isso, haveria as mais diferentes razões. Na maioria dos casos, uma das razões era que o Brasil estava atrasado, pois não completou seu ciclo de modernização e de aburguesamento. Por conta desse atraso, haveria tal sensação de viver em um país capitalista, mas que guarda fortes heranças do colonialismo.

Recorrendo a Candido, Arantes defenderá que o Autor foi quem passou a limpo essa tradição, tanto na denominação dos "intérpretes do Brasil", quanto da revisão de nossa tradição literária. A essa sequência histórica de pensamento, que reúne de José de Alencar, Joaquim Nabuco, até Florestan Fernandes é comumente denominada de tradição crítica brasileira. Em *Formação da Literatura Brasileira*, Candido narrou uma história de como se deu o processo de formação de nosso sistema literário (antes desse processo, não havia qualquer sistema literário, por mais que tenha havido escritores e poetas). Tal formação se deu em duas etapas (os seus momentos decisivos): o arcadismo e o romantismo. Então, Candido mostra, usando as referências externas e internas, os jogos de poder, os jogos políticos, sociais, que se formou no Brasil no final do século XIX uma literatura, um campo literário. Se Candido conseguiu mostrar essa história de formação, Arantes procurou realizar o mesmo gesto. Com a mesma metodologia (intuitiva), Arantes procurou alargar esse exercício de pensamento a respeito da experiência brasileira e

não da literatura (em termos de formação nacional).[191]

No terceiro tópico será abordado o nome Brasil. O segundo capítulo de *Sentimento da Dialética* mostra como Schwarz deu um passo além de Candido, porque aquele vai partir da completude da formação do sistema literário, fazendo uma mescla entre literatura e vida social completamente inovadora. Para tanto, Schwarz mira o contemporâneo, mas, para fazer isso, precisou utilizar-se do exemplo de Machado de Assis. Então, tanto em *Ao Vencedor das Batatas* quanto em *O Mestre na Periferia do Capitalismo* se desenvolve uma perspectiva de que Machado de Assis seria o resumo da literatura brasileira. E isso foi possível justamente pelo jogo de contrariedades da dialética da infração e da norma: de um lado, a arcaica relação (da escravidão) do mando e do favor; por outro lado, todo um ferramental de valores burgueses (trabalho e mérito). Esse conjunto se choca no Brasil, não no sentido de que um prejudica o outro, mas sim em uma desautorização recíproca, sem síntese. Portanto, segundo Schwarz, aqui está a dialética negativa no sentido mais puro do termo. Ou seja, o Brasil é esse horizonte vazio de absoluta desorientação.[192]

Desse modo, o horizonte desenhado ao longo do capítulo foi possível porque a crítica literária nos permite interpretar a história com outros recursos mais inventivos, sem se pautar em disputas de interpretação concretas e reais. Com esse mesmo ímpeto, podemos concluir que Arantes estabeleceu outro universo em torno do qual a experiência brasileira pudesse ser enquadrada. E, para nosso caso, esse caminho pode ser possível por conta da defesa dos nomes irredutíveis negativos.

Sobre o nome tempo, a identificação da preocupação histórica em termos de formação (nacional ou literária) nos encaminhou para a exposição no

---

[191] Em momento algum Candido chega a afirmar ou a indicar que o que havia eram cópias artísticas oriundas de nosso atrasa. Os sistemas literários são incomparáveis. Não é possível comparar a literatura francesa com a literatura brasileira sob esse ponto de vista (da Formação). Ora, se Arantes quer fazer o mesmo em termos de formação nacional, ele antecipa chegar no mesmo resultado: de que a relação de atraso e avanço não se sustenta da maneira como se havia colocado esse dualismo.

[192] Essa é uma tese bem conhecida de Reinhart Koselleck, de que praticamente a experiência do tempo presente é nada mais que o encontro de dois planos: um, que é o espaço de experiências acumulado (passado e memória); e o horizonte de expectativas (futuro e projeção). Há uma espécie de equação que quanto mais experiências conseguimos acumular no decorrer do tempo, mais clara e realista é nossa projeção do futuro. No entanto, todo esse esquema presente-passado-futuro depende por excelência de um progressismo. Uma vez que não conseguimos nos vincular com o próprio espaço de experiência, como resultado, o espaço de experiência começa a minguar, e assim, com esse espaço cada vez menor, não conseguimos projetar o futuro (sua sombra fica cada vez mais curta). Se pensarmos no valor do espaço de experiência tender a zero, o que seria a própria glória do capitalismo, reduzimos também toda a projeção futuro. Isso quer dizer que nos tornamos incapazes de, primeiro, elaborar nossas experiências com os recursos que temos (déficit organização), e também de sequer imaginar uma alternativa à nossa condição. Koselleck, Reinhart. **Futuro passado:** contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 305-327.

pensamento de Arantes em sua origem. Hegel e as questões envolvendo o tempo (tanto do ponto de vista natural quanto histórico) abriu a linha investigativa de se pergunta do porquê de a imbricação de certa concepção se ligava a um projeto político imperial de dominação, culminando com a padronização das experiências do tempo presente resumidos na experiência da modernidade. Diante disso, Arantes parece ter percebido que o caminho seria por aí, de que para se analisar o que se passava no Brasil e no mundo, era preciso reconsiderar as primeiras indicações hegelianas.

Sobre o mundo, uma vez cumprida a etapa de pesquisa hegeliana, estava à disposição dada zona de investigação para retornar aos problemas envolvendo o progresso da modernidade em relação ao que se passava em território nacional. Portanto, em primeiro lugar, o que o balanço crítico operado pelo *Sentimento da Dialética* permitiu foi procurar rearranjar o "tempo brasileiro" com a "prosa do mundo".

Sobre o Brasil, por fim, o que se deduziu como segunda lição foi que, por mais que Candido e Schwarz tenham contribuído para tal radiografia brasileira, as camadas sociais no sentido geral pareciam se mobilizar em alguma outra direção não percebida. A mudança de terreno talvez possa ser entendida como um ponto de origem do processo de periferização do mundo. A tradição crítica se consolidou, mas ainda está aquém daquilo que é possível perceber do presente, como é normalmente o caso. Mesmo assim, com essa tríade, esperamos dar um passo para caracterizar e esclarecer os enigmas remanescentes do contemporâneo.

4.1 TEMPO: NAS MARGENS DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA

Como já destacado, a concepção de história vista por uma perspectiva universal e até mesmo "histórica" data de uma época relativamente recente, na qual a temporalização na modernidade fez com que sua relação com o universalismo fosse possível. Nesse sentido, esta seção funciona como uma espécie de antessala para indicar como esse problema do tempo e da história, apresentado de maneira desenvolvida nos itens subsequentes, foi se formando ao longo da produção intelectual aranteana.

No primeiro caso, seria de se pensar a respeito dos textos que Arantes produziu a respeito da experiência intelectual no Idealismo Alemão, e do que Hegel analisava em termos da sua época contida nos capítulos de *Ressentimento da*

Dialética. Nessa primeira parte, o objetivo será de mostrar que já em Hegel, ou na modernidade, há certo tipo de dualismo, um sentimento paradoxal, dialético no caso, para a política e para o intelectual. Isso se dá com a exposição de *Hegel: a ordem do tempo*, uma versão monográfica preliminar dos ensaios de *Ressentimento da Dialética* a respeito do que são tempo e experiência do tempo para Hegel.[193]

Na segunda parte, como balanço dessa trajetória de Arantes, considerando que suas investigações abordaram os processos sociais, econômicos e subjetivos que permeiam a era da modernidade, bem como os intrincados meandros do Idealismo Alemão, junto com seus paradoxos e os processos de modernização correlatos, o enfoque ganha destaque no contexto em que a modernidade, notadamente forjada do confronto entre as perspectivas de Hegel e Marx, instigou o desafio à reflexão acerca de uma filosofia da história, ou até mesmo uma teoria historiográfica que transcendesse o âmbito convencional, em virtude de sua enraizada conexão com a história mundial.

Depois de passar por essas duas escolas (da escola hegeliana histórica do tempo, e da escola marxista política socialista crítica do capital), Arantes levanta a oportunidade de se fazer uma avaliação a respeito de nossa posição enquanto participantes do processo de formação de um capitalismo periférico e colonialista, que cria para si outros tipos de impasse que não são aqueles ocidentais comumente elegidos. Essa busca de um referente próprio foi o *insight* necessário que Arantes precisou realizar para poder fazer surgir esse interesse de escrever o *Sentimento da Dialética*. Em resumo, há entre nós uma espécie de experiência própria, na medida em que o Brasil é capaz de constituir uma produção própria da sua experiência, que evidentemente não se ajusta àquelas características padronizadas mundialmente estabelecidas pelas forças hegemônicas dos pensamentos.

4.1.1 Hegel e a ordem do tempo histórico

De maneira geral, os antecedentes se relacionam com um conjunto de mudanças estruturais: uma mudança da estrutura universitária, uma mudança da estrutura econômica com a emergência do capitalismo e uma mudança das estruturas

[193] Arantes, Paulo. **Ressentimento da dialética**: dialética e experiência intelectual em Hegel (antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã) Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 21-62; 363-370; 371-386; 387-404; Arantes, Paulo. **Hegel:** a ordem do tempo. São Paulo: Hucitec/Polis, 2000, p. 19-32.

sociais e políticas com a emergência dos estados-nações, com as implementações das primeiras modernizações na Alemanha, por exemplo, ou as mudanças no tipo de relações jurídicas oriundos da forma do direito moderno[194].

Da virada do século XIX restou que fizeram que a filosofia e o pensamento sobre as grandes causas fossem diminuídos por conta da sua situação empregatícia[195]. Ou seja, a filosofia se tornou uma profissão como qualquer outra dentro do capitalismo. O que implica é que a filosofia universitária como trabalho intelectual exercido naqueles lugares tem seus títulos próprios, suas dinâmicas e seus troféus. Mas, por outro lado, há uma parcela de filósofos que não se sentiam satisfeitos com essa situação. E esse é um dilema do intelectual moderno[196]. O intelectual que precisava se ocupar das grandes coisas, agora precisa resolver problemas burocráticos, encontrar respostas rápidas e resolutivas, e deixar de lado as questões metafísicas e altamente especulativas. Trata-se de uma difícil relação de lidar com esse intelectual que, ora fica no âmbito da sobrevivência nua e crua, ora deseja por transcendência quanto ao papel da filosofia.

Esse dilema se estende ao menos desde o momento pós-hegeliano, segundo Arantes. Então é ali, em *Ressentimento da Dialética*, que vai aparecer a questão da Miséria Alemã, dos hegelianos de esquerda e os de direita, as rixas envolvendo o idealismo e materialismo, desde a crítica à religião contundente nas figuras de Feuerbach, Stirner e irmãos Bauer de um lado, até Marx e Engels de outro, sendo estes aqueles que fizeram tal separação no painel das ideias pós-hegelianas (o que inclusive se apontou no primeiro capítulo)[197].

---

[194] Arantes, Paulo. **Ressentimento da dialética**: dialética e experiência intelectual em Hegel (antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã) Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 21-29.

[195] Mais uma vez, essa é uma decorrência da profissionalização do trabalho filosófico, que deixou de seguir uma linha "autonôma" para se vincular como mais um posto útil para a futura sociedade do trabalho. Arantes, Paulo. **Ressentimento da dialética**: dialética e experiência intelectual em Hegel (antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã) Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 40-48.

[196] Dilema que Arantes notou historicamente “Quando passamos do ciclo francês para o ciclo alemão da inteligência europeia, passamos também do *radicalismo* à *ironia* – e por assim dizer invertemos o curso das observações precedentes, remontando, na galeria moderna dos letrados, do *homo ideologicus* ao intelectual refratário”. Arantes, Paulo. **Ressentimento da dialética**: dialética e experiência intelectual em Hegel (antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã) Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 109.

[197] No fundo, era um pensamento complexo e avançado que conseguiu chegar testar suas conceituações empíricas da maneira mais radical possível (em termos de forma de vida, crítica demolidora da religião, pedidos de revoluções sociais, econômicas e políticas, por exemplo), mas que, por outro lado, estava assentado em uma visão proporcionada pelo próprio tempo histórico romântico do pensamento burguês. A sugestão de Arantes é que os autores mencionados tinham intenções radicais, porém, suas subjetividades dependiam da posição social e da concepção valorativa que eram dadas por uma herança burguesa, o que resultava que eles fossem vistos como indivíduos separados do cotidiano (“privilegiados”, nos nossos termos atuais). Arantes, Paulo. **Ressentimento da dialética**:

O que Marx e Engels queriam, além de concordar, reformar e radicalizar a ideia desses autores da filosofia alemã, era também superar a forma do pensamento burguês, uma vez que todos os valores, concepções, ideias, posições sociais burguesas se apoiavam em referente algum. Então, existe ali, como antecedente, esse momento específico, que é o momento da consolidação do capitalismo, no sentido amplo do termo, e seus rebentos nos âmbitos da subjetividade, da intelectualidade, das questões sociais, políticas e econômicas. O alvo da crítica era de que não havia ali referentes concretos, o que deixava tais perspectivas aéreas e se tornavam meras fraseologias[198].

E o que Hegel tem a ver com isso? Como ponto de inflexão da modernidade ocidental, Hegel cumpre a função de expor paradoxalmente tanto o lado da metrópole quanto o das colônias. Por mais que não seja usual seu uso para fins periféricos, o dialético reflexe de um lado os afetos modernizantes de uma população ansiosa pelas inovações de um novo tempo presente, ao mesmo tempo em que expõe cruamente as sórdidas estratégias de dominação da camada marginal do mundo.

Em Hegel há a assunção de que seus temas se constroem pelo exercício da liberdade, sendo este pensado material e universalmente a partir de uma construção de relações na história, diferentemente da perspectiva anterior como uma ideia regulativa transcendental sem demonstração empírica possível. Por essa via, Hegel busca o desenvolvimento do conceito efetivo de liberdade.

Diante disso, seu pensamento enfatizou a importância da emancipação, ao mesmo tempo em que se esforçou para investigar as novas conjunturas e suas correspondentes transformações institucionais. Para tanto, Hegel percebeu muito cedo que a “história da humanidade”, em seu sentido amplo, não

---

dialética e experiência intelectual em Hegel (antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã) Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 285-289. Lukács, Georg. **A destruição da razão**. São Paulo: Instituto Lukács, 2020, p. 37-61.

198 Já mencionamos esses argumentos no primeiro capítulo. Segundo Arantes, o último quarto do século XX passou por uma “recapitulação histórica” dessa condição: em sua visão, os autores da filosofia francesa (do assim chamado “pós-estruturalismo”) trouxeram novidades e radicalizaram suas próprias teorias, mas também facilmente foram espetacularizados e rebaixados a adornos e frases prontas. Na concepção de Arantes, o Idealismo Alemão foi suficientemente ambíguo a ponto de ser considerado uma simples ideologia, seu caráter bifronte indicava, ao mesmo tempo, potência subversiva e pacto conservador, pode ser sumarizado na postura de Hegel, reitor da Universidade de Berlim e relativo defensor da monarquia constitucional prussiana, não apenas porque isso lhe era pragmaticamente favorável, mas também porque suas ideias o levavam a essa postura conservadora. Essa ambiguidade latente foi a norma do progresso moderno que se balanceou pelo progresso da técnica dos avanços tecnológicos e da otimização da exploração capitalista. Arantes, Paulo. **Ressentimento da dialética:** dialética e experiência intelectual em Hegel: antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 363-386.

poderia ter apenas uma direção, constatação segundo seu modo de entender a filosofia da história do mundo. A cultura, no decorrer histórico oscila, segundo Hegel, entre conquistas e suas respectivas aniquilações: cada ganho cultural é seguido de seu desfazimento, e a permanente reconstrução leva em conta as ruínas e os tesouros deixados pelas diversas civilizações[199].

É a partir daí que Hegel concebe o pressuposto por excelência da história: a Razão. A Razão hegeliana é construída não apenas como uma substância em que subsiste idealmente a realidade, mas como forma infinita, princípio de formalização da própria realidade. A Razão é a figura filosófica que engloba toda a extensão histórica bem como suas múltiplas potencialidades[200].

A filosofia, segundo Hegel, deve ser uma espécie de afirmação do pensamento a partir do seu tempo. Com isso, não se trata simplesmente de assumir com resignação o estado atual de coisas para confirmar o já sabido. Hegel apreende a realidade de seu tempo por meio de especulações dialéticas sobre os pressupostos materiais, buscando instituir uma compreensão da história que a visualize por múltiplos pontos de vista. Isto implica que sua perspectiva filosófica se assenta na realização de um movimento retroativo. Mesmo em Hegel, um autor que se preocupava muito com a questão do tempo presente, já era possível identificar a importância do agora na consolidação da expressão da Ideia de Espírito. Mesmo não levando em conta que em Hegel há uma abordagem utópica dos movimentos da história, ainda assim é possível captar, em seus parágrafos, algo como um "sentimento do mundo"[201].

---

[199] Arantes aponta para o liame que há, em Hegel, entre as ruínas e a história universal, na medida em que não há nada mais universal que a corrosão pelo tempo: "A contemplação das ruínas ilustra bem essa função que Hegel atribui à História, de constituir um meio empírico da produção do geral, pois aquilo que se anuncia à visão das ruínas remete a uma imediata identificação ao universal, pois se o desaparecimento afeta mesmo nesse nível de indeterminação, é porque estamos perto de nós, em casa; por isso mesmo, as ruínas tornam-se a alegoria da degradação temporal, da irreversível supressão das coisas corroídas pela História". Arantes, Paulo. **Hegel:** a ordem do tempo. São Paulo: Hucitec / Polis, 2000, p. 208.

[200] Hegel, Georg. **A Razão na história:** uma introdução geral à filosofia da história. São Paulo: Centauro, 2001, p. 45.

[201] Cada exercício que se rearranja faz com que a liberdade se atualize em um conceito bastante plástico que pouco a pouco se alarga. Essa liberdade desemboca no seu correspondente, que é a cultura. Barbosa, Alexandre de Moura. **Ciência e experiência:** um ensaio sobre a Fenomenologia do espírito de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, p. 67-71. Sobre isso, Fábio Nicolau aponta o caráter não propositivo ou imputativo, mas descritivo da *Bildung* hegeliana: "Frente a essa concepção, a perspectiva hegeliana da *Bildung* é inovadora ao ser identificada ao próprio processo história de formação humana. Para Hegel a *Bildung* é histórica, tratando-se de um processo em execução: ela é um fato, não um projeto. Isso implica na compreensão de sua perspectiva, não como formulação de uma proposta educativa, mas como descrição de um processo educativo em vigência. Assim, não prevê como deveria ser, pautase em algo que é, ou seja, Hegel não propõe uma *Bildung*, na verdade, a

Sobre a sua tese de doutorado, Arantes apresenta que Hegel tem um conceito interessante de espaço e de tempo, com várias camadas desse tipo de conceito – quando Hegel trata da filosofia da natureza (física) há uma definição de espaço e de tempo, por exemplo, diferença de sua concepção histórica de tempo e espaço.[202] Por outro lado, já no terceiro volume de sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, chamado de filosofia do espírito, trata exatamente do deslocamento do conceito a partir da passagem da filosofia da natureza para a filosofia da história[203]. O que há é uma nova conceptualização de tempo, pois se trata de um tempo humano (histórico) diferente da métrica do tempo natural como mera contagem/passagem de tempo. Não é um tempo do crescimento de uma árvore, do cronômetro, mas sim é tempo da narrativa, da prosa, da experiência e da elaboração.

Isso chama a atenção de Arantes na medida em que na História a ideia de tempo exige uma espécie de narrativa como construção, tanto imaginária quanto simbólica, sobre algo real. A História teria uma dinâmica, um objetivo, um curso, vinculada à acumulação (história progressiva) na qual caminharia para frente sem juízos morais de valores cuja direção não pode retroagir (não volta para trás, não se repete). Nesse sentido, a História não nos ensina a prever situações, mas nos ensinaria a encontrar elementos cujos padrões se adequam ao que aconteceu e que não se repetem[204].

---

universalidade do conceito hegeliano de Bildung está no fato de ser a descrição de um processo que já se deu e está se dando na história humana". Nicolau, Fábio Alexandre. **O conceito de *Bildung* em Hegel**. Sobral: Sertãocult; Edições UVA, 2019, p. 175. É por essa razão que Hegel nomeará essas três instâncias, respectivamente, como sendo a Lógica, a Filosofia da Natureza e a Filosofia do Espírito. Hegel, Georg. **A Razão na história:** uma introdução geral à filosofia da história. São Paulo: Centauro, 2001, p. 61-63.

[202] Arantes, Paulo. **Hegel:** a ordem do tempo. São Paulo: Hucitec/Polis, 2000, p. 21-32; 53-64.

[203] Hegel, Georg. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio:** 1830. São Paulo: Loyola, 1995. O primeiro volume da *Enciclopédia* é chamado de lógica (pequena lógica), o segundo volume de filosofia da natureza, e o terceiro de filosofia do espírito. Este último também é dividido em três partes: filosofia do espírito subjetivo (fenomenologia, antropologia, psicologia), filosofia do espírito objetivo (direito abstrato, moralidade, eticidade), e filosofia do espírito absoluto (religião, arte, filosofia).

[204] A este respeito, no primeiro capítulo da segunda parte de sua tese, Arantes reconstrói as argumentações hegelianas a respeito da necessidade que tinha Hegel de considerar a Europa como a sociedade histórica civilizada padrão, em detrimento de outras sociedades, para as quais não seria possível qualquer inclusão no movimento da História. Ainda, Arantes faz uma exposição interessante sobre como Hegel assume a "teoria da passagem" do primitivo ao moderno por sua própria filosofia. Arantes, Paulo. **Hegel:** a ordem do tempo. São Paulo: Hucitec / Polis, 2000, p. 187-212. Há também críticas recentes que buscam apontar as ambiguidades e paradoxos de Hegel sobre a história universal e a questão colonial, por exemplo: "Sem paradoxos e sem recuos às posições racistas, as posições eurocêntricas nunca foram abandonadas por Hegel, a defesa de que determinados povos não fariam parte da História universal também não". Piza, Suze. O paradoxo de Hegel: liberdade e escravidão nas colônias. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**. Ano. 16. n. 27. p. 41-69, 2019, p. 62. Essas considerações se contrapõem à própria definição tardia hegeliana: "O Tempo é o elemento negativo no mundo dos sentidos. O Pensamento tem a mesma negatividade, mas em sua forma mais profunda,

Sobre a questão da experiência histórica, o núcleo da filosofia do direito de Hegel é a ideia de liberdade (e suas correspondências: vontade livre, vontade, desenvolvimento da vontade). Hegel faz dessa ideia uma travessia específica ao deduzir logicamente sua expansão, deslocando as noções mais imediatas e banais (de um “tudo poder fazer”) em direção a um conceito de liberdade amplo capaz de resumir o espírito do tempo presente. Curiosamente, na última parte da Filosofia do Direito, Hegel retorna à temática da história universal. Parece haver uma necessidade de encerrar o assunto das especulações acerca do direito para alinhá-lo com a história universal. Nos últimos vinte parágrafos, Hegel faz um balanço do que foi exposto em seu presente histórico, com vistas à uma avaliação desde outros tempos passados. Para fazê-lo, Hegel recorre à imagem do Tribunal da Razão. A História passa a ser entendida como o lugar da verificabilidade das formas sociais que tiveram sucesso e daquelas que não se realizaram nos seus respectivos tempos (diferentemente do tribunal da razão kantiano, que estaria ligado a uma instância da consciência subjetiva, este tribunal hegeliano parece avaliar a própria histórica objetivamente). Considerando os momentos da história universal, Hegel afirma que a história do espírito é o conjunto de seus próprios atos (atos que oscilam entre a necessidade e a contingência). O espírito, personificado a partir de uma perspectiva que o avalia como sujeito absoluto, é a permanente tensão entre necessidade e contingência que atravessa toda a história universal. De certo modo, tudo o que está no porvir da história é entendido, segundo sua perspectiva, como contingente. Porém, ao se realizar, cada ato é tomado retrospectivamente como pura necessidade[205].

Ao final, a questão da experiência na modernidade traduz no tempo moderno a época da temporalização da história. Que modernidade tem a ver com o processo de modernização de uma modernidade cindida, isso é evidente. Depois disso, permanece um embate entre o pensamento pró-sistema (o pensamento burguês) e aquele pensamento autenticamente revolucionário. O compromisso reside em alcançar a ideia de uma filosofia do tempo presente[206].

---

infinita. A existência em geral é determinada e também objetiva. Portanto, ela surge como dada e imediata, como autoridade, é finita e limitada tanto como conteúdo quanto como forma – esta última, como o elo para o sujeito pensante e sua reflexão infinita sobre si mesmo". Hegel, Georg. **A Razão na história:** uma introdução geral à filosofia da história. São Paulo: Centauro, 2001, p. 128-129.

[205] A este respeito, Hegel, Georg. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e essência do estado em compêndio**. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, p. 306-314.

[206] O campo conceitual dessa perspectiva meta-histórica foi produzido pela sedimentação histórica da matéria concreta e pela projeção de futuro, que espremeram o tempo presente no conjunto dos dados da situação como potência de reconfiguração. O século XIX estabeleceu um novo horizonte de

Comparados com a História singular progressista, os intervalos históricos anteriores ao século XIX considerados processos lentos e mediadores de um processo mais amplo conduziram por efeito retroativo ao progresso. Essa fraqueza do tempo histórico, que caminha do improvável desconhecido para o desconhecidamente inesperado poderia estar muito próxima da imagem dada por Hegel da “astúcia da razão”. Mas o que Hegel defendia (não negando essa primeira concepção de ideia) era que as ideais, em si mesmas, adaptam-se e se transmutam a ponto de também preparar o terreno social para que seu lugar tenha lugar: um efeito retroativo (*Nachträglich*) que transforma o universo virtual contingencial como devir histórico necessário em mutação permanente.

4.1.2 Em busca de um referente próprio

Depois de entender que existe uma história mundial que cria para si uma separação entre quem está dentro e quem não está dentro da história, entre o núcleo duro do capitalismo e a sua periferia, entre a época moderna e outras épocas pré-modernas, podemos nos indagar a respeito do que a modernidade tem a ver com o capitalismo. A saída de Arantes não poderia ser outra a não ser voltar os olhos ao Brasil, ou seja, foi preciso perceber em que ponto o Brasil se encontrava na constelação mundial histórica, e como se dava a experiência histórica situadamente no Brasil. Diante disso, houve a necessidade de se fazer um resgate da tradição crítica brasileira para perceber uma experiência brasileira específica que se mobiliza por um sentimento de dualidade (algo diferente do que acontece no centro do capitalismo).

Tal sentimento é composto por dois elementos. Em primeiro lugar, está a questão do intelectual (ou acadêmica) como elemento. De acordo com os parâmetros que o próprio Arantes disponibiliza, o recorte paulista foi realizado por meio de um enxerto intelectual, um empreendimento “colonial” cuja missão era de consolidar um campo de pensamento em São Paulo pela aposta e pelo investimento

---

expectativas, decorrente da nova apreensão das experiências passadas. Koselleck, Reinhart. **Crítica e crise:** uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999, p. 11; Koselleck, Reinhart. **Estratos do tempo:** estudos sobre história. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014, p. 310; Koselleck, Reinhart. **Futuro passado:** contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 23; Hartog, François. Tempo, história e a escrita da história: a ordem do tempo. **Revista de História**, n. 148, p. 9-34, 2003, p. 20; Monteiro, Renato. A. Hartog leu Koselleck: breves reflexões sobre Tempo Histórico e História do Tempo Presente. **História em Revista**, Pelotas, v. 21/22, p. 172-185, dez. 2016.

"franceses" (aliada ao desejo dos paulistanos de ter uma "literatura"/"filosofia")[207]. Os quadros deveriam ser inicialmente importados para depois dar lugar a uma primeira geração de professores que poderiam reproduzir à moda francesa aquela dinâmica de pensamento. O objetivo também foi de instaurar certa tradição. O resultado foi que ao longo desse processo, os intelectuais e professores das novas gerações conseguiram deslocar aquela primeira iniciativa, ao corporificar algo até então novo, principalmente quando inseriram o Brasil com ponto-objeto das especulações de pensamento, algo que os habitantes tradicionais ocidentais estavam, por princípio, impossibilitados de adentrar, com uma metodologia que seria um misto de tradição francesa com novidade brasileira[208].

Tentando escapar da tradição, por conta da inserção do Brasil como matéria a ser estudada, havia ainda uma espécie de retorno do recalcado na posição do intelectual depois da década de 1960, que se assemelhava com aquela descrição de Arantes feita nos termos do contexto alemão do novecentista, ou seja, do intelectual que vive com a cabeça no mundo especulativo, mas com os pés em uma nação miserável[209].

O segundo elemento envolve os temas trabalhados na década de 1960 e 1970 em relação ao marxismo (em um sentido amplo). Na primeira, houve o Seminário Marx no qual se debatiam releituras de Marx, questões de método e a inquisição das leituras estruturais; no segundo caso, houve a consolidação dessa

---

[207] Após apresentar os componentes da literatura como sistema, Antonio Candido encerra a introdução de *Formação da Literatura Brasileira* dizendo que a obra apresenta simplesmente uma "história dos brasileiros no seu desejo de ter uma literatura". Candido, Antonio. **Formação da literatura brasileira:** momentos decisivos. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Ltda., 2000, p. 25. Esse foi deixado solto foi a justificativa para Arantes mais uma vez parodiar o mestre da literatura segundo a fórmula de *Um Departamento Francês de Ultramar* como "uma história dos paulistas no seu desejo de ter uma filosofia". Arantes, Paulo. **Um departamento francês de ultramar:** estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência dos anos 1960). São Paulo: [s.n], 2021; Arantes, Paulo. **O fio da meada:** uma conversa e quatro entrevistas sobre Filosofia e vida nacional. São Paulo: Paz e Terra, 1996, p. 267-291.

[208] Essa talvez tenha sido a herança dessa localidade paulistana para o pensamento brasileiro. A história da formação da USP passa pela tentativa de enxertar nesse território algo praticado em outro lugar. Arantes narra a biografia da formação do projeto universitário paulista ao expor que, ao longo do processo de formação, o Brasil se torna um tópico de ensino, um problema, uma matéria universitária. Não se trata de um simples distanciamento da tradição ocidental, mas de superar a visão tradicional por dentro (algo muito parecido com o empreendimento heideggeriano da destruição da história da ontologia, diga-se de passagem). Arantes, Paulo. **Um departamento francês de ultramar:** estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência dos anos 1960). São Paulo: [s.n], 2021.

[209] O grau dessa similaridade entre os contextos ainda precisa ser discutido. Trata-se de um trabalho por se fazer. O que por ora se pode apontar é relação tricotômica entre inteligência, modernização e periferia, quer dizer, a formação da inteligência especulativa parece ser um índice das preocupações trazidas pela modernização capitalista, modernização central vista com certa distância pela periferia.

prática que se chocava com certo tipo de marxismo brasileiro específico, o que fez com que a adesão ao marxismo fosse de uma heterodoxia que teria alguma proximidade com o Partido Comunista (no caso de Caio Prado Jr.), sem ser uma adesão plena (podemos dizer de uma “adesão por sentimento”). Esse pensamento não dogmático recortado por Arantes se preocupa com a Crítica das sociedades capitalistas em geral, defendendo uma convicção de que a crítica as formas sociais abstratas de dominação têm prevalência sobre os indivíduos, os entes e as coisas. Há também outro traço distintivo desse marxismo, que é sua essência intelectual e de classe média, que pode ser sintetizado em um ditado: "os limites do meu marxismo são os limites da minha conveniência". Tal marxismo é a favor de justiça social, a favor de correção das desigualdades econômicas e políticas, mas sem reconhecer que a cada um há um quinhão de culpa e responsabilidade formado por essas formas sociais que travam o sistema de modo de que todos são culpados e endividados, sem exceção. Essa ambiência de boa parte da inteligência brasileira que, no momento da ação direta, tende naturalmente a se arrefecer[210].

É interessante perceber que esses dois caracteres – a questão do intelectual e a forma de um certo marxismo – misturam-se no debate prévio de Arantes até *Sentimento da Dialética*, já que em *Hegel*, uma vez descrita a História, a existência de povos de que não fazem parte (ao passo que paradoxalmente todos já façam parte Dela), a história só existe como instância espaço-temporal porque existe um pedaço ainda não colonizado, não escravizado e não subjugado de onde se extrai a potência da civilização florescente[211]. Somado a isso, naquele momento, estava em voga uma frutífera discussão a respeito das formações pré-capitalistas[212]. Se o capitalismo chegou ao Brasil no instante de seu “descobrimento”, empreendido um regime extrativista colonial, então no Brasil há capitalismo desde o nascimento do capitalismo mundial. Por outro lado, outros dirão que foi somente no século XVIII que se consolidou uma forma de extração organizada, tanto do ponto de vista da extração do

---

[210] Douglas Barros apresenta com muitos detalhes tanto o pensamento de Hegel quanto a recepção e os comentários feitos pela tradição brasileira dos hegelianismos (nas figuras de Ruy Fausto, José Arthur Giannotti e Paulo Arantes), isso segundo um pano de fundo marxista hetedoroxo bem ciente de que a forma do tempo (tempo abstrato) e a forma do trabalho (o trabalho abstrato) amarram os jogos políticos de forma não determinista, criando uma realidade dentro da qual os espaços de decisão e de hegemonização sejam possíveis. Barros, Douglas. **Hegel e o sentido do político**. São Paulo: Lavrapalavra, 2022, p. 166-233.

[211] Buck-Morss, Susan. **Hegel e o Haiti**. São Paulo: n-1 edições, 2017, p. 144-155; Mbembe, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 40-42.

[212] Marx, Karl. **Salário, preço e lucro**. Marxists Internet Archive. 1865; Marx, Karl. **Formações econômicas pré-capitalistas**. São Paulo: Paz e Terra, 1985, p. 13-64.

cana-de-açúcar (com equipamentos, população, pequena estrutura administrativa), quanto do ponto de vista também da extração do ouro e outros metais. Sendo a Colônia a extensão da Metrópole, sua comunicação se dá por relações capitalistas[213].

Diante do exposto, foi preciso um esforço em busca de um referente construído materialmente que pudesse servir de base para que as significações das experiências em nosso território tivessem algum lugar. Dessa forma, foi pelo contorno dos processos de modernização que Arantes chegou à posição de que seria necessário *pensar* efetivamente o sentido da experiência brasileira. Portanto, a história da formação do cenário paulista da filosofia, o paradoxo do intelectual, e a maneira como certo tipo de marxismo foi se consolidando formaram os pilares para que se pudesse ter chegado em *Sentimento da Dialética.*

4.2 MUNDO: A DIALÉTICA DA EXPERIÊNCIA BRASILEIRA

Dentro da tradição crítica brasileira, enfrentar os desafios de identificar e compreender o pensamento crítico nacional é uma tarefa complexa, muitas vezes dificultada pela falta de clareza nas categorias usadas, como tradição crítica brasileira, pensamento brasileiro ou pensamento crítico brasileiro. A complexidade desse cenário é acentuada pela notoriedade de teóricos da tradição uspiana, exemplificados por Candido e Schwarz. Partindo dessas considerações, a presente seção busca ressaltar alguns elementos dessa tradição crítica, em especial aqueles trazidos por Candido, para em seguida demonstrar como esses elementos são usados por Arantes em sua proposta filosófica contida em *Sentimento da Dialética*.

Inicialmente, partimos de uma certa tentativa de identificação daquilo que é adotado pelo nome de tradição crítica brasileira, ou pensamento brasileiro, ou pensamento crítico brasileiro. Trata-se de uma denominação bastante vaga, mas que ganhou destaque com os nomes da teoria crítica de tradição uspiana. Em razão disso,

---

[213] Havia ainda quem contestasse o capitalismo, em termos de modo de produção, pois segundo sua definição clássica, ele é formado como um sistema que precisa de mão de obra livre, algo que predominantemente apareceu no Brasil nos fins do século XIX (logo, não haveria como o Brasil ter sido capitalista antes dessa época), ou seja, é só com o fim formal da escravidão que o Brasil se tornou integralmente capitalista (enquanto houvesse escravidão legalizada, aquilo não poderia ser capitalismo). Um planetário de desentendimentos no qual se revela uma história assimétrica entre a Europa e o Sul, uma que não houve uma “passagem” do feudal para o capital, como se o fato de não termos um momento feudal fazia que todo o esquema da história mundial, em relação ao Brasil, fosse isento de sentido.

a seguir será realçada a importância de Candido e sua contribuição a respeito da experiência brasileira e do sentimento de dualidade. Em sua crítica, Candido oferece diversas formas de dialética (dialética da metrópole e colônia, dialética do centro da periferia, dialética do local e do global, dialética da ordem e da desordem), que foram tomadas por Arantes em sua tentativa de transição da crítica literária para uma concepção mais alargada de história. Arantes filtra Candido para os problemas políticos e históricos à luz do contexto pós-1989, abrindo uma perspectiva nova para revisar uma literatura que até então tinha sido desconsiderada ou criticada erroneamente.

A seguir, serão expostos alguns elementos contidos no primeiro capítulo do *Sentimento da Dialética*, momento em que Arantes retoma Candido para delimitar aquilo que entende como *experiência brasileira*. Essa sua contribuição abre um horizonte de perspectiva que nos permite ler as relações brasileiras pelas lentes de uma teoria da história que traga consigo a possiblidade de uma reorganização política. Assim como Badiou após 1989, Arantes trouxe algumas ferramentas para uma reorientação do pensamento, partindo de indícios de que nessa época se iniciava um novo tempo do mundo. A crítica de Candido busca demonstrar que há um incessante movimento dialético subjacente aos processos sociais, isto é, que existe uma dialética que deve ser decalcada no próprio referente material. Assim, sua crítica revela a necessidade de uma reconstrução do referente material para que haja a devida análise conjuntural do problema da formação nacional

4.2.1 Tradição crítica brasileira e as dialéticas de Antonio Candido

O nome “tradição crítica brasileira” não foi algo criado autonomamente pelos próprios membros dessa tradição do pensamento, mas foi uma denominação tardiamente posta por espectadores externos desse modo de pensamento. Trata-se de uma denominação que só aparece no século XX, tendo se originado no cenário paulistano e que tem a ver com um punhado de pensamentos, autores e orientações que deram destaque à questão brasileira. Como essa questão envolve problemas atinentes à nação, à formação e ao Iluminismo, a tradição crítica brasileira pode ser entendida como uma sequência histórica bastante elástica, que se estende desde Antônio Vieira e José de Anchieta até Paulo Arantes.

O movimento que começou a colocar isso em prática foi o

romantismo, uma escola literária oriunda do centro europeu que teve uma função fundamental de criar de uma certa tradição literária brasileira. Foram os românticos, como José de Alencar, que participaram a criação da Academia Brasileira de Letras, ocupando os grandes lugares e tendo como ideal a formação de um cânone literário no Brasil[214]. Essa tradição crítica recebeu uma nova coloração no início do século XX, momento dos grandes intérpretes do Brasil, como Sérgio Buarque e Caio Prado Junior, que se preocuparam com os elementos fundacionais brasileiros. Após isso, ela ganhou outras feições com as heranças da dialética negativa e com outros tipos de horizontes e de atuação. Em suma, o que é importante é que a tradição crítica coloca em perspectiva o Brasil no mundo, ora vendo o Brasil como estando isolado do mundo, ora como dependente do mundo, ora sendo o seu próprio mundo.

Entre os autores da tradição crítica brasileira, Arantes destaca a importância de Candido, escritor e crítico literário de meados do século XX que tem como preocupação demonstrar que a crítica literária, a produção artística, as criações dos romances, o romance moderno, o romance burguês e o romance histórico nada mais são que modos de reprodução da vida social capitalista burguesa. Haveria, segundo Candido, uma comunicação entre a produção crítica literária dos romances históricos modernos e a reprodução da vida social do cotidiano capitalista, havendo, pois, uma convergência de ambos os campos nas questões envolvendo política, exploração, dominação e opressão, que se amarram umas nas outras, promovendo-se uma passagem do literário para o real, ou para a realidade[215].

E assim, dissecando pensadores e romances e verificando a estrutura das suas narrativas, Candido conseguiu reconstruir parte desse objeto enorme de pesquisa que é o Brasil. Já em sua tese de doutorado, Candido se preocupou com a leitura que Silvio Romero fez da obra de Machado de Assis, questionando seu método e propondo sua própria visão. Em termos cronológicos, Machado de Assis seria um realista, por conta dos detalhes, do desenvolvimento psicológico dos personagens, das questões um pouco mais complexas e do foco na subjetividade. Mas é difícil enquadrá-lo nessa escola, principalmente porque, segundo Candido, Machado de Assis foi quem descobriu e registrou a engrenagem nacional brasileira. Em outros

---

[214] Candido, Antonio. **Formação da literatura brasileira:** momentos decisivos. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Ltda, 2000, v. 2, p. 200-211; 310; 316.
[215] Auerbach, Erich. **Mimesis:** a representação da realidade na literatura ocidental. São Paulo: Editora Perspectiva S/A, 2021, p. 486-489.

textos, como “Esquema de Machado de Assis”, “Dialética da Malandragem” e “De cortiço a cortiço”, Candido aprofunda sua crítica opondo duas visões de mundo: a visão romântica representada, por exemplo, por José de Alencar, e a visão realista, representada por Machado de Assis[216].

Na primeira parte de *Sentimento da Dialética*, Arantes rende homenagem a Candido, reconstruindo parcialmente a tradição crítica brasileira. Arantes parte da constatação de que há um sistema de pensamento implicado em Candido, mobilizado por um sentimento da dialética que possui dois sentidos. Em uma primeira acepção, essa dialética formaliza o movimento espiritual próprio do dilema de que partimos, encontrando-se em uma tensão. Por exemplo, há uma dialética entre o Brasil e o mundo, entre a vanguarda e o atraso, ou entre o capitalismo e o pré-capitalismo. Em uma segunda acepção, a dialética é o nome da solução: a dialética do Brasil e do mundo não é só um par de contradição de que se parte os problemas, mas é também o nome da forma de solucionar esse dilema, de modo que o Brasil precisa ter seu mecanismo de dialética de Brasil e mundo para poder funcionar.

Candido notou que ambos os sentidos ocorrem concomitantemente em uma relação ortogonal. Nessa retomada de Candido, Arantes busca demonstrar como todas essas dialéticas estão presentes em seu pensamento nas díades do centro e da periferia, do mesmo e do outro, do local e do universal. E com esse movimento, Arantes infere que, se existem dois sentidos em uma dialética, ela costuma ser tomada apenas pelo primeiro (tensão antítese e síntese), ficando o segundo pouco tratado.

4.2.2 Os sentimentos da “experiência brasileira”

No início de *Sentimento da Dialética*, Arantes parte do pressuposto de que, em Candido, há uma abordagem exageradamente dialética da literatura brasileira. Em *Formação da Literatura Brasileira*, por exemplo, Candido realiza uma dialética entre o universal e o particular, na qual estaria em jogo a penosa construção da nação brasileira. Dessa dialética do universal e do particular, pode-se deduzir uma lei geral da evolução mental nacional a partir dos dois momentos formativos da literatura brasileira, o arcadismo e o romantismo. Em *Tese e Antítese*, a dialética diz

[216] Candido, Antonio. **Vários escritos**. São Paulo: Duas Cidades, 1977, p. 13-32; Candido, Antonio. **O discurso e a cidade**. São Paulo: Duas Cidades, 1993, p. 19-54; 123-152.

respeito às contradições das personagens analisadas, o que evidencia que há uma espécie de subjetividade literária que se enquadra nesse modelo da dialética[217]. No prefácio que escreveu para *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque, Candido apresenta uma tipologia de pares antitéticos[218]. Também em sua tese de doutorado, Candido apresenta a dialética do método de Romero[219]. Além disso, Arantes menciona ainda a dialética das paradas e dos movimentos (presente na crítica de Candido a *Caramuru*), a dialética da malandragem (presente na crítica de Candido a *Memórias de um Sargento de Milícias*) e a dialética da ordem e a desordem (presente da crítica de Candido a *O Cortiço)*.

Como aponta Davi Arrigucci Júnior, a dialética de Candido deriva de seu espírito crítico, isto é, de sua capacidade de variar os ângulos da abordagem, ou de criar perspectiva, jogos de contrários, jogos espelhados. Trata-se de um pensamento que se orienta pela máxima “ondular e variar”, deslocando seus ângulos de abordagem e de visão e esbarrando necessariamente em contradições. A esse deslocamento de oposições binárias, Arrigucci dá o nome de *módulos de leitura* (parada e movimento, ordem e desordem, localismo e cosmopolitismo, espontâneo e dirigido), sendo módulos que balizam e animam o movimento do espírito do autor[220].

Tendo demonstrado a importância da dialética para Candido, Arantes compara a visão de Candido com a de Romero, com o objetivo de mostrar que há certa continuidade no modo como a dialética de Romero é enxergada por Candido. Candido foi fascinado pela dialética de Romero, e dizia que a escrita do crítico sergipano era um verdadeiro turbilhão, na medida em que Romero teria conseguido mostrar uma imagem nervosa do país. Haveria, segundo essa dialética, um nexo fundamental entre processo cognitivo e evolução mental de um povo[221].

Essa dialética tem como ponto de partida uma sensação de desconforto muito comum nas análises literárias da época de Candido, que afirmariam

---

[217] Candido, Antonio. **Tese e antítese**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964, p. 111-130.
[218] Candido, Antonio. O significado de *Raízes do Brasil*. In: Holanda, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 9-21.
[219] O texto de Candido sobre o Sílvio Romero a respeito de suas contribuições, sua personagem, sua condição no mundo, suas relações de poder. Candido, Antonio. **O método crítico de Sílvio Romero**. São Paulo: EDUSP, 1988.
[220] Arrigucci Jr., Davi. Movimentos de um leitor. In: **Folha de São Paulo**, 23 de novembro de 1991.
[221] É uma citação de Antônio Cândido. "[...] O socialismo não tem sequer o alto sentido filosófico do positivismo. O romantismo transformado é uma fórmula van e finalmente o idealismo metafísico equivale aos sonhos de um histérico. Eis aí o extrato de três páginas" Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 13.

que há uma certa falta de atrito da literatura com relação à realidade. Isso quer dizer que, para essa visão, as preocupações literárias seriam deslocadas da vida social, de modo que, não contendo essa cola com a vida social, elas perderiam seu referente real específico. No entanto, Candido constrói uma forma de ensaio diferente, já que sua visão deriva da natureza específica de um objeto também diferente: um objeto que está sendo rodeado, visado e exposto às várias contradições. Trata-se da *experiência brasileira*, o objeto de estudo primordial de Candido e que diz respeito à experiência intelectual do país.

O nervo desse objeto de estudo reside “numa certa sensação de dualidade que impregnaria a vida mental numa nação periférica"[222]. Essa dualidade está presente, por exemplo, em *Minha Formação*, de Joaquim Nabuco, mais precisamente na sensação de estar em um lugar diferente daquele de nossa ambiência: quando se está no Brasil, esquece-se da carga histórica da Europa; quando se está na Europa, falta o país da pátria[223]. Trata-se, pois, desse não-lugar, desse desencontro, que não é algo exclusivo do século XIX, mas que atravessa toda a história da formação brasileira, como mostra Schwarz sobre o Brasil de 1964 em suas *Ideias fora do lugar*. Segundo Paulo Emílio, no Brasil há uma dialética rarefeita entre o não ser e o ser outro[224].

Desde Parmênides, a história, a cultura e a filosofia ocidentais sempre respeitaram uma ontologia ou a uma forma muito específica de se estar no mundo, qual seja, a do entrelaçamento dual entre o mesmo e o outro[225]. No caso do Brasil, essa relação do mesmo e do outro tem a ver com uma condição dessa experiência brasileira, que Arantes chama de dupla fidelidade. Segundo Arantes, a experiência brasileira estaria vinculada a uma dupla fidelidade: de um lado, uma fidelidade estética à norma intelectual, fiel ao que a cultura ocidental produz; do outro lado, uma fidelidade colonial, fiel ao meio rústico. Ou seja, a dialética brasileira do mesmo e do outro consiste na incorporação da norma culta do ocidente ao meio rústico, colonial ou imperial, o que resulta em um "certo sentimento íntimo de inadequação. Esse o drama do intelectual brasileiro situado entre duas realidades, condenado a oscilar

---

[222] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 14.
[223] Nabuco, Joaquim. **Minha Formação**. Brasília: Senado Federal, 1988, p. 53-66.
[224] Emílio, Paulo. **Cinema, trajetória e subdesenvolvimento**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980, p. 77.
[225] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 16.

entre dois níveis de cultura"[226]. E o meio rústico, representado principalmente pela literatura árcade mineira, exprimiria melhor que o romantismo o diálogo entre civilização e primitivismo colonial[227].

Assim, entendendo a dialética como uma integração progressiva intercalada por uma tensão que se renova em cada etapa cumprida, Arantes afirma que a ideia de formação nacional é eminentemente dialética. Haveria uma dialética entre o rústico-colonial e o civilizado-metropolitano, de modo que o *desrecalque localista* promovido por Candido teria a ver com o fato de que a distinção entre civilizado e primitivo no Brasil ser um fato real, produzido materialmente no tecido social. Diferentemente da Europa, em que o polo do primitivo é tomado como um outro exterior, esses dois polos estão coligados no Brasil. Enquanto, em uma sociedade moderna assalariada o primitivismo rústico e bruto da violência colonial estaria muito longe, na configuração brasileira o primitivismo seria um fato real. E na dialética da formação nacional, o cumprimento das etapas rústica e moderna é atravessada pela formação do sistema literário brasileiro[228].

Já que tudo está implicado nesse desenvolvimento argumentativo, temos então os dois sentidos da dialética. No primeiro sentido, ela tem a ver com a formalização de um movimento espiritual, ou seja, a formalização de um movimento contraditório em processo que se renova a cada "etapa" cumprida (sentido mais ordinário). Porém, o segundo sentido tem a ver com o nome de uma solução para os impasses contraditórios. Por exemplo, tomemos a dialética do espontâneo e do dirigido: na primeira acepção, ela se liga com o movimento de espontaneidade e dirigibilidade das coisas, mas, em uma segunda acepção, ela é o nome da resolução sempre precária de um processo histórico, formativo, progressivo. Em outras palavras, a dialética pode ser tomada em um primeiro sentido, mais negativo, de báscula

---

[226] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 16.

[227] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 16. No próprio Drummond já se vê essa sensação de dualidade. Ele escreve assim em "Explicação": "[...] Ah, ser filho de fazendeiro!/ À beira do São Francisco, do Paraíba ou de qualquer córrego vagabundo,/ é sempre a mesma sen-si-bi-li-da-de./ E a gente viajando na pátria sente saudades da pátria./ Aquela casa de nove andares comerciais/ é muito interessante./ A casa colonial da fazenda também era.../ No elevador penso na roça/na roça penso no elevador". Andrade, Carlos Drummond. **Alguma poesia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 74-75.

[228] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 17-18.

incessante e em um segundo sentido, mais afirmativo, de síntese integradora[229].

Segundo Schwarz, como não há dialética sem tentativa de síntese, o caso da formação nacional brasileira traz à baila a seguinte aporia: era preciso realçar a originalidade do país moderno e culto, mas sem recorrer ao complexo colonial de sua fundação. Em outras palavras, era preciso inventar uma "brasilidade"[230]. E a imagem que melhor representa essa invenção nacional pode ser encontrada, de acordo com Schwarz, na obra de Machado de Assis. Segundo o crítico paulistano, ao invés de realizar a síntese integradora entre modernização culta e passado colonial inculto, a obra de Machado perfaz uma síntese negativa em que há uma desautorização recíproca das duas tendências. Assim, a dualidade é restaurada de outro modo por meio da manutenção da administração do antigo regime em um país em que o capital é reproduzido de novas formas[231].

Seguindo a intuição de Candido em "Literatura de Dois Gumes", Arantes utiliza uma metodologia de sentimento de contrários para analisar a dinâmica cultural específica de um país periférico como o Brasil. A partir dessa metodologia, Arantes consegue realçar toda uma tradição do pensamento que se pauta na dualidade, na ideia de que existem duas ordens culturais simultâneas no Brasil. Essa ideia, reproduzida na imagem dos *Dois Brasis* de Jacques Lambert, pode ser encontrada na tipologia que Sérgio Buarque faz em *Raízes do Brasil* quando escreve sobre o homem cordial, cuja cordialidade é uma via para se manter no terreno individual e rústico e evitar todo convencionalismo social. Uma das bases teóricas utilizadas por Sérgio Buarque para empreender tal tipologia é a divisão que Carl Schmitt faz entre *hostis* e *inimicus*: enquanto o primeiro diz respeito ao adversário público e político, o segundo se restringe ao âmbito privado e individual. Em outras palavras, haveria, de um lado, a rivalidade pública e institucionalmente ambientada, e, de outro, a pura inimizade privada disfarçada de cordialidade[232].

Além disso, esse modo de interpretação dual também pode ser

---

[229] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 18-19.
[230] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 19.
[231] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 20.
[232] Candido, Antônio. **A educação pela noite**. São Paulo: Ática, 1987, p. 164; Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 21-23; Lambert, Jacques. **Os dois Brasis**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967; Holanda, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 126.

encontrado em *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre, em que há um esquema de dualidade entre o capitalismo comercial e o capitalismo latifundiário, no sistema metrópole-colônia; e em *Formação do Brasil Contemporâneo*, de Caio Prado Júnior, em que estava em jogo um raciocínio dualista que cindia a história do Brasil entre o núcleo orgânico, o sistema colonial de produção, e a periferia inorgânica[233]. Essa dualidade foi melhor desenvolvida, em termos econômicos, por Ignácio Rangel, a partir de cujas considerações Arantes afirma que "o latifúndio escravista era pré-capitalista da porteira para dentro e capitalista da porteira para fora"[234]. Ademais, tal dualidade se estendeu tanto para as sociologias funcionalistas (que separam as sociedades em desajustadas e funcionais) quanto para as teorias econômicas desenvolvimentistas (guiadas pelo par desenvolvimento e subdesenvolvimento). Há, pois, uma tendencial interpretação da experiência brasileira pelo aspecto da dualidade, isto é, uma série de interpretações que tomam essa dualidade como expressão direta de uma experiência coletiva[235].

> Nessas condições o Brasil sociológico vinha a ser de fato um elenco de atores que teimavam em não cumprir os papéis que, por definição, eles estavam destinados. Uma curiosa coleção de ausências comprometendo pela raiz a instituição entre nós de uma ordem social competitiva plena. [...] De um lado, o mando consagrado pela tradição, cuja base produtiva permanecia intacta, e de outro, as formas de poder exigidas pela ordem legal do novo país soberano[236].

No entanto, Arantes aponta que havia uma certa tensão entre Experiência Estética e Teoria Social, isto é, um certo desarranjo entre a maneira como

---

[233] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 25; Freyre, Gilberto. **Casa-grande & senzala:** a formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2003, p. 29-55; Prado Jr., Caio. **Formação do Brasil contemporâneo:** colônia. São Paulo: Editora Brasiliense, 1961, p. 13-26.; Dias, Maria Odila Leite da Silva. Impasses do inorgânico. In: D'Incao, Maria Angela (org.). **História e ideal:** ensaios sobre Caio Prado Júnior. São Paulo: Editora UNESP, Editora Brasiliense, 1989, p. 1-15.

[234] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 25.

[235] Esse dualismo sempre presente criou, em especial no imaginário Europeu, a figura de um Brasil dúplice: por possuir uma tradição colonial e por ser, ao mesmo tempo, um país que se modernizou aos moldes europeus a partir do século XIX, o Brasil seria um exemplo ideal de como lidar com os problemas decorrentes das desigualdades sociais em um processo de modernização. Tendo este ponto de vista como base, obras como *Brasil, o país do futuro*, do alemão Stephen Zweig, e *Os dois Brasis*, do francês Jacques Lambert, ajudaram a criar essa imagem de um Brasil cujos dualismos seriam as lentes para se pensar o futuro do mundo. Zweig, Stefan. **Brasil, um país do futuro**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013, p. 194-239; 400; Lambert, Jacques. **Os dois Brasis**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967, p. 101-126.

[236] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 29-30; Fernandes, Florestan. **A Revolução Burguesa no Brasil:** ensaio de interpretação sociológica. 5. ed. São Paulo: Globo, 2006.

as teorias sociológicas em geral compreendem a questão da dualidade e a maneira como as críticas literárias, as formas artísticas e as organizações descrevem o sentimento dos contrários[237]. Em sua crítica dirigida ao tropicalismo, por exemplo, Schwarz não vê, nesse movimento, uma simples cisão direta do moderno e do colonial, mas um misto, fomentado pelo golpe de 1964, de remissão do atraso por uma vanguarda que retoma as origens tropicais e de exposição do circuito moderno e internacional ao qual o Brasil se subordina. Disso resulta uma dialética da instabilidade, em que o atraso é mitigado por uma construção moderna das origens constituintes, ao passo que ele retorna na forma de uma subordinação às leis mercadológicas internacionais[238].

Desse modo, na primeira parte de *Sentimento da Dialética*, Arantes retoma a ideia de experiência brasileira de modo a revelar que há uma dialética intrínseca nos processos sociais brasileiros e que atravessa toda a formação do Brasil. Com esse gesto, Arantes consegue resgatar o elemento da dualidade da tradição brasileira para recolocá-lo em observação crítica. Essa dialética pôde ser parcialmente exposta pela crítica literária uspiana, em especial por Candido, que remontou o referente real das sociologias através da história da literatura. Diferindo das muitas concepções que repisam o elemento do atraso, ou do passado imemorial escravagista, a recuperação da lâmina crítica de Candido nos oferece tanto uma possibilidade de reinterpretação dos impasses brasileiros ainda inacabados, como também um novo modo de entender a posição mundial em termos políticos, econômicos e literários. Portanto, para que essa dialética possa ser exposta, é preciso reconstruir o referente material subjacente às teorias sociológicas e às críticas literárias, revelando os movimentos pendulares, as contradições e as sínteses integradoras da formação nacional[239].

---

[237] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 31.

[238] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 32-34. O que o tropicalismo revela, pois, é a ambiguidade fundacional do drama nacional brasileiro: por mais que seja um movimento que pretenda exaltar as origens tropicais à moda modernista, essas origens já se inserem na longa estrutura histórica da vanguarda colonial do capitalismo, de modo que a exaltação se converte em elemento da indústria cultural, isto é, em algo já autorizado (mesmo que pelo véu da censura) por uma sociedade totalmente administrada. É por essa razão que Arantes afirma que, mesmo com o decaimento das teorias sociais da dualidade após os anos 1940, a dualidade continuava a se renovar por meio da experiência estética. Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 37-39.

[239] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e

4.3. BRASIL: A DESAUTORIZAÇÃO RECÍPROCA DA DIALÉTICA BASCULAR

Como mostra Arantes, Schwarz se atentou ao se aprofundar na questão deixada por Candido, afirmando que aquilo que parecia ser um atraso brasileiro (o capitalismo "escravista"), era na verdade a forma mesma que o Brasil encontrou para se reproduzir. Sem as lentes da "explicação pelo atraso", Schwarz reconheceu que a situação brasileira não pode ser vista dessa forma, na medida em que a nossa formação tomou essa configuração a despeito de suas mazelas sociais. Em outras palavras, não se trata do fato de as coisas no Brasil terem funcionado errado, posto que "funcionar errado" é o próprio funcionamento normal do capitalismo nacional.

Inicialmente, será apresentada nessa seção a contribuição que Schwarz faz por meio de sua releitura inovadora de Machado de Assis, levando adiante aquilo que Candido havia lançado como programa de pensamento. Em seus escritos, Schwarz promove uma leitura de Machado de Assis que revela neste autor a presença de uma espécie de dialética brasileira do esclarecimento (inicialmente chamada de paternalismo esclarecido[240]). Os textos de Machado denunciam, por meio de uma volubilidade narrativa, a estranha dualidade acomodada do capitalismo brasileiro, que amalgama elementos de tradição liberal com elementos de tradição colonial-oligárquica. Essa denúncia ganha a forma de uma dialética narrativa basculante, em que contradições são incessantemente pronunciadas e negadas.

A seguir, será apresentado o segundo capítulo de *Sentimento da Dialética*, trazendo-se as conclusões de Arantes a partir das descobertas de Schwarz. Partindo da volubilidade narrativa observada por Schwarz e de outras críticas de Schwarz (como a que o crítico endereça ao romance *Senhora*, de José de Alencar), Arantes infere que há uma dialética negativa da acomodação no referente material da formação nacional brasileira. Colônia e metrópole se alternam em uma báscula incessante das relações sociais, que ganha corpo no liberalismo autoritário que funciona como ideologia das elites até o final do primeiro terço do século XIX. Desse modo, Arantes conclui que tanto Candido quanto Schwarz colaboraram para a criação desse sentimento da dialética próprio da crítica literária.

---

dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 41-45.

[240] Schwarz, Roberto. **Ao vencedor as batatas:** forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000, p. 70-71.

4.3.1 O sentimento da dialética nacional brasileira

Tomada como profecia, a ideia do Brasil como um país do futuro tende a atribuir certo protagonismo ao Brasil no horizonte de expectativas internacional. No entanto, profecias à parte, o que importa destacar dessa ideia é como a subjetividade, as formas políticas e sociais brasileiras (bem como sua expressão em forma estética) representam uma diferença em relação àquele moderno modelo importado ocidental. Antes de ser um espaço dentro do qual nos sentimos em desencaixe, somos forjados por um desconforto intrínseco por estarmos fora dos padrões mundiais[241].

Nem ocidental moderno e europeu suficiente, nem totalmente arcaizado: o meio do caminho parece ser aquilo que define a condição brasileira. Foi isso que Schwarz buscou demonstrar com seu notável resgate de Machado de Assis, um autor capaz de sismografar essas sutilezas e descrever essas relações. Contudo, com esta pista aberta, até mesmo Schwarz encontrou um impasse de que talvez agora, depois da década de 1990, algo tenha estruturalmente se alterado.

Na segunda parte de *Sentimento da Dialética*, Arantes procura mobilizar uma argumentação diversa da seção anterior. Se, na primeira parte, ele empreendeu uma revisão bibliográfica do pensamento de Candido, das aberturas de seu pensamento (de conectar a crítica literária, a forma estética e a forma social), na segunda parte sua preocupação é mostrar, assim como fez com Candido, a importância, a inovação, a postura crítica e a interpretação inédita da crítica literária de Schwarz. E ele o faz expondo o que Schwarz alcançou ao produzir e mobilizar certa posição contrária à tradição. Assim, nas primeiras duas seções, Arantes reconstitui algumas críticas que se fizeram a Schwarz ao longo da sua produção[242].

Inicialmente, Arantes ponta para algumas críticas endereçadas a *Ideias Fora do Lugar*, em que Schwarz faz menção a uma certa dualidade na gênese literária nacional. Em *As Ideias estão no Lugar* (1976), Maria Sylvia de Carvalho Franco identifica Schwarz como mais um autor que tentou resgatar a velha explicação

---

[241] Schwarz, Roberto. **Ao vencedor as batatas:** forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000, p. 11-31.

[242] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 46-50. Em 1973, tem início o chamado ciclo machadiano de Schwarz, seu programa de pesquisa envolvendo Machado de Assis, com a publicação de *Ideias Fora do Lugar*. Trata-se de um longo arco que se inicia em 1973 até a publicação de *Machado de Assis: um mestre na periferia do capitalismo*.

dualista do Brasil[243]. O próprio Francisco de Oliveira à época também era partidário dessa posição em *Crítica da Razão Dualista*, razão pela qual Arantes faz o seguinte comentário: "Eu não sei de mal entendido mais inspirados que abrem uma porta certa. De resto, uma porta que se abre para a dialética. Seria o caso, então, de fazer a demonstração por outro caminho"[244]. Segundo essa indicação, a aposta de Arantes era de que talvez Schwarz tenha aberto a possibilidade de uma reconstrução do sentimento de dualidade no Brasil, e o fez pelo entrecruzamento, primeiro, da experiência literária, segundo, da percepção social, e terceiro, do sentimento da dialética.

A ideia de dualidade tende a enaltecer noções bipolares como metrópole e colônia, atraso e progresso, desenvolvimento e subdesenvolvimento, tradicionalismo e modernização, hegemonia e dependência. Essa dualidade, porém, deriva materialmente da combinação de diferentes modos de produção no processo de acumulação brasileiro[245]. Por essa razão, Carvalho Franco afirma que não há dualidade a se perseguir, tendo em vista que o pensamento que divide Brasil em periférico e desenvolvido, ou em colonial e capitalista, nada mais é que o resultado de misturas e sobreposições. Logo, o que caracterizaria nossa singularidade seria uma questão de mistura que, por ser sempre singular, formata certo tipo de capitalismo[246].

Além da crítica de Carvalho Franco às *Ideias Fora do Lugar*, Arantes destaca a crítica de Sérgio Paulo Rouanet a *Um Mestre na Periferia do Capitalismo*, publicado em 1977[247]. Trata-se de um balanço crítico de certa recepção de Schwarz, mas já no fim da fase do ciclo machadiano. Rouanet diz que Schwarz seria uma vítima do esquema binário do nacional e do importado, isto é, do dualismo e da dialética, razão pela qual Schwarz seria, na concepção de Rouanet, um historicista de categoria inferior em termos intelectuais. O argumento de Rouanet se pauta na tentativa de aproximar Schwarz do campo do mito nacionalista de que haveria um privilégio cognitivo das nações periféricas, insinuando que, por conta disso, Schwarz teria uma

---

[243] Franco, Maria Sylvia de Carvalho. As ideias estão no lugar. **Cadernos de Debate**, n. 1, São Paulo: Brasiliense, 1976.
[244] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 46.
[245] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 47.
[246] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 49-50.
[247] Rouanet, Sérgio Paulo. Contribuição para a dialética da volubilidade. **Revista USP**, n. 9. 1991, p. 183.

visão dualista do Brasil, dividindo-o em dois[248].

Todas essas críticas à suposta dualidade de Schwarz indicariam, segundo Arantes, um fato muito mais obscuro de sua teoria: o de que elas próprias se inserem naquilo que Schwarz presente demonstrar, que é a dialética do sociológico e do estético, do analítico e do sentido. Desde seus primeiros textos, Schwarz percebeu que a produção literária no Brasil até Machado de Assis não tinha lastro na matéria social brasileira, isto é, que o problema da literatura no Brasil pré-machadiana é que ela não possuía um sistema de mediações historicamente dado. Por mais que a forma fosse cumprida na literatura brasileira, ela não possuía um endereçamento social, como, por exemplo, os romances de Honoré de Balzac, que são estruturados e ambientados na França da primeira metade do século XIX. E as literaturas que buscavam delimitar socialmente e historicamente seu objeto eram consideradas esteticamente pobres[249].

Assim, cabe à crítica literária reconstituir o referente material e histórico de seu objeto, dando-lhe endereçamento social. No entanto, eis o paradoxo profundo: se a crítica literária reconstrói o sistema de mediações históricas de sua literatura, ela escapa ao âmbito da forma e adentra o âmbito do conteúdo, tornando-se precária em termos artísticos. Por outro lado, se a crítica cumpre sua forma, ela não cumpre seu conteúdo, por conta da ausência de seu referente material, de modo que o texto suspende sua própria transição para os processos sociais, girando em falso. Um dos pontos nevrálgicos, para Schwarz, dessa reconstituição do referente material pode ser encontrado no texto de Candido, de 1964, sobre *Amanuense Belmiro*, de Cyro dos Anjos[250].

A publicação desse texto funcionou como a primeira manifestação do raciocínio crítico brasileiro para o qual Schwarz se atinou, escrevendo, em seguida, o texto *Cultura e Política, 1964-1969*, em que, pela primeira vez, aparece o fenômeno social da *belmirização*. Belmirização, ou mistura belmiriana, diz respeito a uma ambiguidade muito comum à classe literária brasileira que amalgamava uma vida privilegiada pela tradição latifundiária, e, ao mesmo tempo, uma crítica democrática

---

[248] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 51; Rouanet, Sérgio Paulo. Contribuição para a dialética da volubilidade. **Revista USP**, n. 9, 1991, p. 183.
[249] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 52-55.
[250] Candido, Antonio. Estratégia. In: Anjos, Cyro dos. **Amanuense Belmiro**. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1971, p. 8-15.

às desigualdades sociais. Isso dá lugar a um fenômeno que Arantes denomina como *estética da acomodação*, que consiste na coabitação de contradições no meio literário[251].

Essa *mistura belmiriana dos incompatíveis* pode ser lida em conjunto com as considerações de Candido a respeito da *fala volúvel* presente em Machado de Assis: a constante contradição presente na fala do narrador funciona como uma espécie de dialética da norma e da infração, em que o dito é sucessivamente negado. Essa contradição permanente tem lastro material, segundo Arantes, na acomodação entre tradição colonial e sua tentativa de continuidade em termos modernos. Como afirmam Carvalho Franco e Prado Junior, a existência do escravismo colonial não anula o fato de que a produção escravista se inscrevia no modo de produção capitalista, de modo que a economia brasileira amalgamava escravidão e produção para o mercado. É essa estranha acomodação que a literatura machadiana consegue expressar em termos dialéticos, revelando as contradições da formação nacional[252].

No entanto, não se trata da dialética clássica da contradição pura e simples que exige crise e superação. Trata-se, segundo Arantes, de uma dialética negativa, cujos termos são coexistência e reversibilidade constantes. Isso porque, conforme Schwarz, havia um esquema de favor que organizava as relações de trabalho no Brasil Imperial, de modo que preponderava um sistema bipolar em que gravitava o favor praticado pelas classes proprietárias da ordem escravocrata[253]. Por meio desse sistema, o trabalho livre metropolitano era bloqueado e contornado na colônia, prevalecendo as relações de parceria e de subordinação privada, o que colocava os indivíduos à mercê dos mandos dos proprietários, que poderiam desligá-

---

[251] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 56-59; Safatle, Vladimir. **Dar corpo ao impossível:** o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 249-271.

[252] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 59-71.

[253] Arantes troca em miúdos aquilo que é o núcleo da argumentação do livro: a aplicação metodológica, conceitual, e explicativa do que representa Machado de Assis. Em primeiro lugar, Schwarz parte da inspiração materialista entre forma e conteúdo: visto por seus dois momentos, a passagem do primeiro Machado de Assis para o segundo se dá por meio de um módulo de leitura chamado de dialética da forma e do conteúdo, contrariando o lugar comum da leitura de Machado. O primeiro momento de sua crítica é de revisão, de distanciamento da forma mais canônica. E o segundo é a versão consolidada, propriamente exposta por Schwarz do próprio Machado. Disso se cria uma convicção que explicaria ou contribuiria para entender o objeto rodeado da experiência brasileira: a dialética entrevista por Machado é uma dialética negativa, sem síntese, em que elementos contraditórios se acomodam na marcha do Brasil para o mundo moderno, em um movimento basculante em direção ao nada. Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 92-93.

los da sociedade em um simples ato de renúncia. Isso converte a ética protestante do trabalho como meio de manutenção de uma sociedade de classes, presente no capitalismo europeu, em uma ética da cordialidade como meio de conservação das relações privadas. E esse sistema de organização no qual o senhor pode agir como patriarca benevolente ou homem de negócios frio é, segundo Arantes, “o referente da unidade contraditória na qual nos reconhecemos”[254].

> Há um só tempo estava identificada a fonte da dualidade da fala volúvel e da correspondente dialética da norma e da infração. Para nomeá-la com uma das fórmulas empregadas por Roberto, a infração além de infração é norma e a norma além de norma é infração. Assim, o vai e vem entre arbítrio e discurso esclarecido, metodicamente praticado pelo narrador, estilizava a vontade imprevisível e caprichosa de um proprietário. O desplande tranquilo dos abastados. O mecanismo cujo funcionamento dual depende do vínculo ambíguo com a escravidão numa economia capitalista. Duas esferas sociais, portanto. Uma dimensão histórica própria. De um lado a obrigação paternalista, de outro a norma burguesa. Por onde se vê que um não era resíduo, nem o outro apenas horizonte virtual[255].

Em *Ao Vencedor as Batatas*, Schwarz descreve que: "Antes de seguir uma variante terminológica, trata-se do caso em que dualidade venha a ser a expressão de um déficit"[256]. É o que ocorre, por exemplo, em *Senhora*, de José de Alencar, romance em que a rede de personagens secundários verossímil à realidade nacional se sobrepõe ao conflito central entre Aurélia e Fernando. Nessa obra, o molde europeu do enredo romântico das elites é articulado por uma realidade em que reside o escravismo colonialista, mesmo que mitigado pela narrativa central. Mais uma vez, o romantismo não erra por insuficiência, mas por excesso: é por ele retratar

---

[254] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 72-73.
[255] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 74-75.
[256] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 75-76. Schwarz comenta *Senhora*, e *Memórias de um Sargento de Milícias*. "De um lado, um realismo miúdo, fiel ao varejo das aparências, à galeria carioca dos personagens de toda hora. [...] Do outro, a trama extremada do enredo romântico. [...] A primeira mandava aderir ao nosso cotidiano sem relevo, a fim de lhe dar o verdugo que tanto carecia. A segunda exigia o padrão poético elevado da peripécia romântica. Roberto deve ter reconhecido naqueles dois esteios convencionais da obra de [...] as marcas literárias muito frouxas da nossa dúplice fidelidade aos padrões europeus de comportamento e o seu complemento local, o dia-a-dia do abafado do patriarcado. Resultado não inconveniente. Esse enorme passo adiante, dado por Roberto, assinalando a presença da mesma disparidade em notação realista na obra do Alencar, reconhecia-lhe o caráter estrutural, não só como traço de composição comum a vários autores, mas como expressão ainda desajustada de uma forma elementar da vida brasileira. Alencar compunha igualmente um mundo literário fraturado" Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 76.

demais a realidade brasileira que a forma do texto fica desconexa, à medida que essa forma foi moldada para a realidade europeia. Então, por retratar demais a questão das origens escravistas dos ricos no Brasil, o texto perde a sua essência romântica, entrando em um impasse formal[257].

Esse mesmo impasse pode ser entrevisto no drama vivido pelas heroínas do primeiro Machado, em que o autor desejava civilizar o paternalismo em um cenário escravista que bloqueia, de saída, a abertura das carreiras ao talento do *self made man* da ética burguesa. O efeito desse impasse é a volubilidade narrativa, que espelha a dialética bascular do centro e da periferia que ocorre no referente material. Percebendo como as ideias gravitam em torno do cotidiano prático, Schwarz pôde dar continuidade ao programa dialético traçado por Candido, conjugando a forma estética da fala volúvel com a forma social da ambivalência prática, centrada no favor, das elites proprietárias[258]. Essa é, segundo Arantes, "a origem do sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira"[259].

Tendo estabelecido essa sua chave de leitura, Schwarz se propôs a retomar a literatura brasileira do liberalismo autocrático do primeiro terço do século XX, concluindo que esse liberalismo funcionou não apenas como uma ideologia das elites patrimonialistas, mas como uma utopia que decalcava um movimento autônomo da sociedade civil que, na prática, se mantinha inócua frente às dinâmicas do Estado Nacional. Reduzindo a participação social e política ao mínimo, o liberalismo oligárquico assegurava, por meio do sistema de favores e da conservação da esfera privada, a exploração econômica capitalista mediada pelo mercado externo. Aceitando a presença da escravidão e de seus prolongamentos durante o Brasil Imperial, o liberalismo oligárquico representa a ideologia mais condizente com o processo de acumulação capitalista, à medida que requer uma atuação estatal autoritária contrária à participação política da população[260].

Uma vez entendida a lógica da acomodação, a fala volúvel, a dialética

---

[257] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 76. Schwarz, Roberto. **Ao vencedor as batatas:** forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000, p. 35-79.

[258] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 77-79.

[259] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 79.

[260] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 80-82.

da norma e da infração, a posição do narrador, a questão do favor e a releitura ou o resgate da importância do problema do liberalismo em nosso terreno, Arantes conclui que há uma contradição entre Esclarecimento e Favor. Só que essa contradição não é uma contradição de eliminação, ou seja, não é o impasse dos personagens, da subjetividade brasileira que precisa permanentemente decidir entre Ilustração e Favor. Ela é o impasse de que não é possível escolher entre os dois polos, porque ambos promovem uma *desautorização recíproca*. E essa é a girada em falso da dialética periférica brasileira: Esclarecimento e Favor se manifestam "na cabeça de nossos antepassados na forma de uma conciliação amistosa"[261], como uma reversibilidade permanente de um mesmo processo dialético[262].

Partindo de uma dialética semelhante entre colônia e metrópole no capitalismo mundial, em *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)* (1979), Fernando Novais trouxe uma inovação na leitura da relação do capitalismo com a escravidão. Para Novais, o problema da escravidão deve ser lido contra o pano de fundo do tráfico negreiro, de modo que a economia colonial não pode ser entendida apenas por meio da análise das relações de produção, devendo-se analisar também a relação entre colônia e metrópole. Isso porque o capitalismo escravista brasileiro, da maneira como foi montado, era mais rentável que capitalismo do trabalho livre, de modo que, tendo sido colonizada pelo capitalismo, foi a escravidão que ganhou um sentido capitalista, e não o inverso. Dessa maneira, a mistura entre capitalismo e escravidão não se tratava de um atraso, mas sim da manutenção de uma forma de exploração que era mais rentável do que a do trabalho assalariado[263]. É por essa razão que Schwarz entende que não há nada de idiossincrático na dualidade brasileira: trata-se de uma báscula entre colônia e metrópole já mundialmente orquestrada pelo capitalismo global, mas com reflexos

---

[261] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 82-83. Schwarz, Roberto. **Um mestre na periferia do capitalismo:** Machado de Assis. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000, p. 21-23; 33-40; 123.

[262] Haveria em Machado uma espécie de crítica da dialética do Esclarecimento *avant la lettre*, no sentido de que o autor teria conseguido propor tal dialética em um terreno periférico. Isso quer dizer que sua formulação é diferente daquela dos amigos de Frankfurt: trata-se de um programa de como seria *nossa* dialética do Esclarecimento. Isso ainda está por fazer. A pista, porém, talvez esteja nas *Memórias Póstumas* e nas lições de Schwarz em seus dois livros. Schwarz, Roberto. **Ao vencedor as batatas:** forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000, p. 105-107; Schwarz, Roberto. **Um mestre na periferia do capitalismo:** Machado de Assis. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000, p. 139-151.

[263] Novais, Fernando A. **Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)**. São Paulo: Hucitec, 1989, p. 3-15; 299-303.

sociais[264].

O que Schwarz conseguiu fazer com Machado de Assis foi justamente criar um ponto de vista próprio, havendo em suas formulações uma teoria da organização das situações históricas: "E por aí firma a carreira da dialética negativa em questão, na qual se poderá enfim entrever a paródia involuntária de um certo ensaísmo que vê tudo em tudo, utopia intelectual dos descendentes de Brás Cubas"[265]. Do ponto de vista de Arantes, a apreensão da história por meio da dialética bascular Candido-Schwarz abre a possibilidade de se reformular a história da literatura e a história das relações sociais durante o tempo do mundo, derivando-se uma nova semântica das teorias sociais, das relações artísticas e das relações políticas. Com esse novo sistema de comparações, como descendentes de Brás Cubas, conseguimos rearranjar a historiografia da formação nacional, medindo e inscrevendo nosso grau de implicação e responsabilidade nesse mesmo processo.

[264] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 85-86, 89.

[265] Arantes, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 107.

5. A AFIRMAÇÃO DE UM PENSAMENTO PÓS-1989

Retomando a argumentação dos capítulos anteriores, podemos compreender o atual momento histórico como uma sequência indiscernível que pode ser apreendida tanto como um período de transição dentro da globalização quanto um novo tempo periférico do capitalismo. Após 1945 (ou 1968), vemos um movimento diferente do capital que, mantendo seu processo de homogeneização em torno do dinheiro, passa a valorizar ou incentivar certa pluralidade, especialmente em razão da proliferação do trabalho de gestão e da deslocalização do trabalho manual fabril pela lógica de organização pós-fordista[266]. Com o fim dos trinta anos gloriosos do capitalismo do século XX, a partir da crise do petróleo de 1973, o capitalismo parece alcançar uma gradativa força de dissociação, sendo capaz de adequar seus processos de produção a formas cada vez mais desorganizadas de trabalho, impactando nas próprias construções sociais. A mediação estatal da sociedade civil e a reprodução linear de sua comunidade subjacente começam a dar sinais de fraqueza, primordialmente após a sujeição dos governos do mundo às transações e especulações do mercado financeiro, criando-se o modelo das governanças globais submetidas às decisões dos órgãos financeiros dos Estados Unidos, centro financeiro do mundo desde o fim da Segunda Guerra[267].

No fim da Segunda Guerra, Carl Schmitt afirmara que a guerra aérea teria dado lugar a um novo tipo de espaço qualitativamente separado dos planos das guerras marítimas ou terrestres. Isso porque ela não funciona como uma guerra propriamente dita, mas como pura aniquilação de populações por meio de bombardeios, não havendo o antagonismo de forças horizontal das guerras por terra ou por mar. Em razão disso, a guerra aérea não teria horizonte, provocando um descolamento vertical entre as populações e as potências beligerantes[268]. Com o novo capitalismo de matriz financista da década de 1980, essa mesma separação vertical se dá entre as populações e as potências financeiras: já não há vínculo claro entre as relações materiais entrincheiradas e as decisões tomadas nos altos gabinetes e

---

[266] Antunes, Ricardo. **Adeus ao trabalho?:** Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 11. ed. São Paulo: Editora Cortez; Unicamp, 2006, p. 24-26, 28-29, 31-34; Mills, Charles W. **A nova classe média (white collar)**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969, p. 97-130.
[267] Arrighi, Giovanni. **O Longo Século XX:** dinheiro, poder e as origens de nosso tempo. Tradução de Vera Ribeiro. 1. ed. 9. reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 311-325.
[268] Schmitt, Carl. **O *nomos* da Terra no direito das gentes do *jus publicum europæum***. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2014, p. 349.

escritórios de Wall Street, de modo que o capital se torna cada vez mais indiferente às organizações de seu referente material. Esse estado de coisas produziu uma estética da desconstrução da plasticidade das relações materiais que foi absorvida e replicada por pensadores que, desde a década de 1990, passaram a utilizar as filosofias pós-estruturalistas como ferramenta para a reprodução de uma ideologia correspondente à estética em que estavam imersos.

Enquanto os capítulos anteriores buscaram mostrar como Badiou e Arantes respondem a esse estado de coisas, este capítulo tem como escopo fazer um balanço de algumas críticas que foram endereçadas às propostas de Badiou e de Arantes contidas em *O Ser e o Evento* e *Sentimento da Dialética*, mostrando-se também como cada autor procura responder tais críticas em suas produções posteriores. Na medida em que, da publicação desses livros até hoje houve muitas mudanças conjunturais e textuais, é preciso contabilizar as publicações posteriores, tanto de Badiou (com *Lógicas dos Mundos* e *A Imanência das Verdades*) quanto de Arantes (com *Zero à Esquerda*, *Extinção* e *O Novo Tempo do Mundo*). O objetivo é mostrar que as insuficiências apontadas decorrem parcialmente desse estado de indiscernibilidade do contexto que perpassa ambas as obras, à medida que os fracassos na difícil compreensão do tempo presente influenciavam suas teorizações. Assim, este capítulo se divide em duas partes: na primeira parte, foram reunidas críticas dirigidas a Badiou a respeito da aparente insuficiência teórica de seu livro de 1988; na segunda, o mesmo se passa com Arantes e seu livro de 1992.

Na primeira parte, são reunidas três conjuntos de críticas diversas ao projeto inicial de Badiou. A primeira das críticas diz respeito ao uso que Badiou fez das matemáticas para sua ontologia. Em linhas gerais, Jean-Toussaint Desanti acusa Badiou de ter simplificado a ontologia por fazer uso da lógica de primeira ordem e das teorias dos conjuntos ZFC, além de haver outras notações possíveis, bem como outras lógicas possíveis, caso Badiou as tivesse explorado, ele teria resultados diferentes. Essa crítica é interessante, principalmente porque o próprio Badiou reconhece sua importância para seu pensamento. E é inclusive em razão disso que, segundo Badiou, Desanti abriu seus olhos para o problema do "aparecer", abrindo um caminho mais amplo para seu projeto, seja com o uso da teoria das categorias, seja com o uso das proposições de segunda ordem, seja pela inclusão das lógicas intuicionista e paraconsistente. A segunda crítica diz respeito a uma perspectiva interna a *O Ser e o Evento* que é ausência de um conceito de mundo, o problema do

evento e do seu nome correlativo. A terceira crítica encara o problema da “fidelidade”, pois este termo poderia dar a entender que há alguma mistificação de seu pensamento com esses termos, ou seja, de que em Badiou haveria algo como uma fé ou boa vontade que enviesaria o uso de seu pensamento para fins políticos.

Já na segunda parte, três críticas a Arantes foram recolhidas. A primeira delas reside no tema da brazilianização do mundo, tese posterior de Arantes (contida em *Zero à Esquerda*), que pareceria haver uma armadilha de acreditar que *realmente* a brazilinização do mundo estava em curso, sem se considerar uma leitura situada, o que resultaria em uma espécie de "ilusão paulista”. A segunda crítica aborda a questão da decomposição do mundo do trabalho pela chave de interpretação chamada de militarização do cotidiano (em *Extinção*). Por fim, a terceira crítica trata do problema do pessimismo em seu pensamento que, à primeira vista, Arantes não parece oferecer uma alternativa à situação caótica e terminal do presente. No entanto, ele mesmo levantou uma pista fundamental que seria algo como a "grande espera".

5.1 Ampliação das lógicas, a fraqueza das situações, crítica ao evento e o problema da fidelidade

Apesar de a publicação de *O Ser e o Evento* poder ser considerado um momento de renovação na obra de Badiou, ela é apenas um ponto inicial da última fase de seu pensamento. Entre sua publicação e os dias de hoje, a abordagem feita em *O Ser e o Evento* foi alvo de inúmeras críticas, oriundas dos mais diferentes campos do saber, envolvendo seus usos matemáticos ou lógicos, filosóficos e políticos. De certa forma, essas críticas contribuíram para que ele pudesse repensar ou recolocar em outros termos algumas de suas prospecções intelectuais. Apesar de já ter em mente em 1988 um projeto de continuação de seu programa filosófico[269],

[269] Alguns elementos presentes em *O Ser e o Evento* já prenunciam o que viria a ser sua trilogia, como as três grandes orientações do pensamento (construtivista, genérica e transcendente) presentes na meditação 27 ou a meditação 24 sobre a dedução como operador de fidelidade para a matemática. Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 194-204; 225-227. Essa é uma das razões pelas quais Badiou precisou publicar o *Manifesto pela Filosofia*, já no ano seguinte à obra de 1988. Badiou, Alain. **Manifesto pela filosofia**. Rio de Janeiro: Angélica, 1991. Além disso, em *Condições*, de 1992, o compilado de textos compunha esse mosaico prospectivo que Badiou precisaria anunciar como um trabalho para os anos vindouros. Badiou, Alain. **Conditions**. Paris: Éditions du Seuil, 1992, p. 55-90. A década de 1990 toda foi utilizada por Badiou para fazer alguns outros testes, para aprimorar a questão das condições para uma filosofia, para aprimorar principalmente o tratamento matemático ou metaontológico que estava ou precariamente apresentado ou ausente em *O Ser e o Evento*, como Badiou, Alain. **Breve tratado de ontologia transitória**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

muitas das ideias que se seguiram a *O Ser e o Evento* não estavam em seu horizonte especulativo à época, tendo sido integradas em razão das críticas.

A escolha, por exemplo, do título *O Ser e o Evento* foi posteriormente reavaliada pelo autor, que percebeu que o conectivo "e" não fazia jus à disjunção do ser e do evento, além de que a categoria de evento tem uma importância menor, nesse livro e nos subsequentes, que categorias como "verdade" ou "genérico", que dariam mais consistência ao título[270]. Isso porque Badiou parece assumir a possibilidade de um pensamento articulável que possa, ao mesmo tempo, fazer uma análise do presente e incluir certas novidades. Evitando o narcisismo das pequenas diferenças em filosofia, ele procurou estabelecer um pensamento militante que colocasse suas próprias balizas sendo capaz de pensar a si próprio.

As críticas que aqui elencamos a *O Ser e o Evento* podem ser divididas em três conjuntos: o primeiro diz respeito à crítica matemática (ou lógica), que enfatiza a escolha lógico-matemática feita por Badiou; o segundo se refere à crítica filosófica a termos como verdade e mundo; o terceiro concerne à crítica política à questão da organização. No primeiro caso, trata-se da crítica de Desanti que, além de criticar a escolha por Badiou da lógica clássica para sua formulação ontológica, também aponta para a confusão, presente em *O Ser e o Evento*, entre elementos matemáticos e coisas. No segundo caso, trata-se de crítica dos seus comentadores ao conceito de "mundo", tal como aparece em *O Ser e o Evento*, e a necessidade de uma melhor definição desse conceito para se abordar o problema das transformações eventais. No terceiro caso, trata-se da crítica de Daniel Bensaïd que questiona por que não haveria organização política na concepção badiouana em toda e qualquer manifestação concebida usualmente como política (como é o caso dos fascismos de todo gênero).

A crítica lógico-matemática consiste na polêmica levantada por Desanti (que, curiosamente, foi supervisor de Arantes em seu doutorado na França) em relação ao uso das matemáticas por Badiou, questionando o que o motivou a utilizar apenas a lógica clássica (ou lógica de primeira ordem, que não possibilita a quantificação de predicados). O uso da lógica de primeira ordem e da teoria dos

[270] Badiou, Alain. **Sometimes, we are eternal**. Praga: Suture Press, 2019, p. 65-93. No entanto, sendo uma trilogia sobre teoria da organização da militância, o título se justifica, já que desde o início Badiou anuncia sua empreitada de formular uma perspectiva mais ampla que consiga juntar os campos do pensável/possível (ser) e do impossível/impensável (evento).

conjuntos como modelos para se avaliar situações causa uma confusão entre teoria e materialidade, provocando certa substancialização das idealidades matemáticas. Isso ocasiona composições extremamente simplificadas de mundos, já que seus elementos são lidos pelo esquema inquantificável da existência e da inexistência. Assim, Desanti sugere ao filósofo francês que utilize outra lógica, mais abrangente, para tratar dos problemas concretos[271].

No entanto, deve-se observar que o modelo proposto em *O Ser e o Evento* é simplificado e categórico por ser estritamente ontológico. A ontologia requer uma leitura de mundo pela chave binária da existência e da inexistência, exigindo uma conexão biunívoca entre os elementos de uma situação e aquilo que existe no referente real. No entanto, em alguns momentos, pode-se notar que há uma confusão nas próprias formulações de *O Ser e o Evento* entre as ideias de situação ontológica e de mundo concreto, o que justifica a proposta de Desanti de se utilizar de outras lógicas para tratar da concepção de mundos concretos[272].

Em *Lógicas dos Mundos*, a teoria dos conjuntos substancializada é substituída pela teoria das categorias[273]. Basicamente, trata-se de uma teoria que enxerga relações de relações, de modo que se no primeiro caso temos uma lógica de primeira ordem (por exemplo, se um elemento pertence à situação, tal elemento existe – a conta-por-um), no segundo caso, esse substancialismo é pulverizado. Ainda permanecendo no terreno das multiplicidades puras, em *Lógicas do Mundos*, Badiou se desloca da questão da simples pertença de algo a uma situação para a questão do *grau de aparecimento* daquilo que pertence a um mundo. Trata-se de um modelo filosófico baseado em uma lógica de segunda ordem, que quantifica o grau de pertencimento de multiplicidades (supondo que α pertença a β com grau q, e λ pertença a β com um grau s, se q > s, então α aparece mais que λ em relação a β). A mudança de perspectiva é das relações das relações: o que importa é o grau de

---

[271] Hallward, Peter. **Alain Badiou and the future of philosophy**. Nova Iorque: Continuum, 2004, p. 59-66; Badiou, Alain. **Mathematics of the transcendental**. Nova Iorque: Bloomsbury, 2014, p. 1-10; 13-16.

[272] Badiou, Alain. **Breve tratado de ontologia transitória**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 131-138; 163-174; Badiou, Alain. Conferência de Liubliana. **Lacuna:** uma revista de psicanálise, São Paulo, n. -7, p. 2, 2019. Badiou, Alain. **Metafísica da felicidade real**. São Paulo: Martins Fontes – Selo Martins, 2019, p. 71-107.

[273] Badiou, Alain. **Breve tratado de ontologia transitória**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 175-194; Badiou, Alain. **Logiques des mondes:** l'Être et l'événement, 2. Paris: Éditions du Seuil, 2006, p. 44-49; Badiou, Alain. **Manifesto pela filosofia e segundo manifesto pela filosofia**. São Paulo: Lavrapalavra, 2022, p. 123-128; Madarasz, Norman. **O múltiplo sem um:** uma apresentação do sistema de Alain Badiou. Aparecida: Ideias & Letras, 2011, p. 149-180.

aparecer e não o simples pertencimento, escapando da lógica clássica. Sendo esta uma lógica mais abrangente que a lógica de primeira ordem, a pertença clássica pode ser lida em termos de grau: se a lógica de primeira ordem diz que um elemento pertence a outro, a lógica de segunda ordem entende que esse elemento possui um grau máximo de pertença; e, ao contrário, se a lógica de primeira ordem diz que um elemento não pertence a outro, a lógica de segunda ordem entende que ele possui um grau mínimo de pertença, podendo ser marcado como Ø. Entre o máximo e o mínimo de pertença existem infinitos graus de aparecimento, de modo que para o modelo filosófico de *Lógicas dos Mundos* os graus de pertencimento são inúmeros.

Em *A Imanência das Verdades*, terceiro livro da trilogia, esse tema também está presente: dependendo do ponto de vista escolhido, pode haver ou não determinados pertencimentos na verdade. No entanto, por tomar como base outra lógica, denominada paraconsistente, há uma fragilidade em relação à indicação dessas lógicas nesse terceiro livro, pois, se nos dois primeiros as relações entre pertencimento e aparecimento são expostas com propriedade, há um déficit expositivo nesse ponto no terceiro[274]. Em razão disso, resta a dúvida sobre se o modelo filosófico apresentado em *Imanência das Verdades* está dentro da fenomenologia objetiva de *Lógicas dos Mundos*, sendo apenas uma continuação desse modelo, ou se não faz parte da fenomenologia objetiva e busca estabelecer um modelo lógico próprio. Naquele livro, Badiou quer provar ao mesmo tempo que é possível haver uma categoria de verdade que seja absoluta, eterna, ontologicamente determinada e universal, de modo que todo seu trajeto é baseado nessas provas e contraprovas[275].

---

[274] Costa, Newton C. A. da. Psicanálise & Lógica: entrevista histórica com Newton C. A. da Costa falando sobre a lógica paraconsistente e sua contribuição na teoria lacaniana. **Leitura Fluturante**, n. 6, v. 2, p. 51-77, 2014.

[275] Logo no início do livro é anunciada a tarefa: Badiou, Alain. **L'immanence des vérités:** l'être et l'événement, 3. Paris: Éditions du Seuil, 2018, p. 15-16. O objetivo é de superar as formas de finitização abrindo espaço para um horizonte da infinitude das verdades: "O movimento geral dessa trilogia é de qualquer forma classicamente dialético. Parte-se de uma ontologia, aquela da multiplicidade pura, ou multiplicidade sem-um. Essa ontologia se divide no que se distingue pelos sutis meios matemáticos tirados da teoria dos conjuntos, as multiplicidades ordinárias, incorporadas no saber e nas opiniões de uma época, e as multiplicidades genéricas, forma de ser dos processos de verdades. Somente essas últimas, tecidas de uma ruptura evental, podem suportar aqui que, do ser enquanto ser, aparecerá em sua universalidade. No entanto, as verdades se dividem por seu turno, disso que os eventos que lhes dão nascimento são necessariamente situados nos mundos singulares. Uma forte teoria dos mundos, largamente indexados à teoria dos Topoï, e da qual à orientação matemático-lógica que formaliza a teoria das Categorias, permite precisar o que é exatamente uma singularidade, e compreender aí a singularidade de uma verdade universal. Resta se perguntar como uma verdade, simultaneamente universal quanto ao seu ser e singular quanto a seu processo em um mundo, pode pretender a uma forma de absolutez. Tal foi o labor do presente livro." Badiou, Alain. **L'immanence des vérités:** l'être et l'événement, 3. Paris: Éditions du Seuil, 2018, p. 681.

À medida que são eternas (infinitas), as verdades devem ser não-todas, aparecendo nos mundos sob a forma do sujeito finito.

Por meio dessas diferentes lógicas, é possível ler o problema da periferização a partir de perspectivas diversas. A leitura por meio de *O Ser e o Evento* é de que a sequência histórica da globalização representa um tempo histórico que contém um sítio evental que se abre para uma reinterpretação histórico-temporal. Isso quer dizer que um deslocamento de perspectiva poderia revelar que os elementos dessa sequência histórica se aproximam de elementos antes desconsiderados, ligando-se a eles e compondo uma nova sequência histórica, a da periferização, segundo a qual o centro está se tornando cada vez mais periferia. Ou seja, a periferização do centro existe ou ela não existe. No entanto, ao lermos esse problema a partir de *Lógicas dos Mundos*, pode-se concluir que não se trata categoricamente de o centro estar se tornando periferia, mas de determinados elementos que antes apareciam com maior intensidade nos espaços mais próximos da periferia, passarem a aparecer com maior frequência nos espaços intermediários e nos espaços mais próximos do centro.

A crítica filosófica consiste nos questionamentos de alguns comentadores em relação ao uso dos termos *mundo* e *evento* em *O Ser e o Evento*, bem como à delimitação dos adversários de Badiou em cada um dos livros de sua trilogia. Isso se deu porque em *O Ser e o Evento* o termo mundo aparece pouquíssimas vezes, servindo apenas para representar algo muito vago e coloquial, à medida que, no campo de sua proposição da década de 1980, a palavra mundo não tem um estatuto valorativo e nem chama a atenção de Badiou. Afastando-se do problema do mundo em *O Ser e o Evento*, Badiou também se afasta das concepções ontológicas e fenomenológicas de Husserl e Heidegger, para quem o conceito de mundo tem grande importância filosófica[276]. Isso dificulta a empreitada de pensar a novidade em construções concretas de mundo, já que a perspectiva ontológica de Badiou se restringe a apreender as coisas existentes como situações naturais, em que há uma sequência linear de pertencimentos com um mesmo grau de aparecimento[277].

---

[276] Bartlett, A. J.; Clemens, Justin (ed.). **Alain Badiou:** key concepts. Durham: Acumen, 2010, p. 185-190; Corcoran, Steven (ed.). **The Badiou dictionary**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2015, p. 59-66; 115-120; 395-399; Hallward, Peter. **Badiou:** a subject to truth. Minneápolis: University of Minnesota Press, 2003, p. 255-316.

[277] Badiou, Alain. **Logiques des mondes:** l'Être et l'événement, 2. Paris: Éditions du Seuil, 2006, p. 9-17; Badiou, Alain. **Manifesto pela filosofia e segundo manifesto pela filosofia**. São Paulo: Lavrapalavra, 2022, p. 101-112 ; 199-210.

É por essa razão que anos depois o filósofo francês propõe seu *Lógicas dos Mundos*, repensando o problema da novidade em termos de mundo.

Além disso, há também críticas à terminologia presente no matema do evento. Durante a meditação 17, mas também por toda parte 4 e 5 de *O Ser e o Evento*, Badiou defende (com o auxílio da lógica clássica somente) que o evento, para se efetivar, para ter um substrato real, necessita de "dois eventos" (o pensamento sobre o Dois é bastante evidente nesses trechos). Dito de outro modo, seria preciso duas nomeações: primeiro, a propósito da decisão sobre a existência do evento ou não, se ele tem valia; e, em um segundo momento, para traçar um caminho possível que repense a referida situação, um momento de suporte desse evento. Por isso inclusive é que é preciso fazer a distinção entre intervenção e fidelidade (ou subjetivação e processo subjetivo). Assim, a área da intervenção praticamente reconhece que um evento teve lugar e a área da fidelidade pensa o que dá para ser feito a partir disso, isto é, pensa uma novidade a partir daquilo que já teve lugar. Desse modo, há uma dicotomia e uma dualidade que torna o evento redobrado[278].

Nos períodos seguintes, para evitar um substancialismo e um apego aos nomes, Badiou reformula sua concepção de nominação, evocando-a somente a partir da perspectiva de um conjunto de relação de relações. Em *Lógicas dos Mundos*, isso é parcialmente resolvido, na medida em que o seu propósito se resume a analisar como as verdades aparecem no mundo, não se elas têm um valor ontológico (ponto já resolvido pelo primeiro volume da trilogia). Portanto, todas as transformações e mudanças dentro de um mundo estão sob esse prisma. Ao final, Badiou apresenta sua teoria das mudanças/transformações (*changements*), que podem ser reduzidas a quatro formas (fatos, singularidades fracas, singularidades fortes e eventos). Em *A Imanência das Verdades*, o evento passa a ser visto pela lógica paraconsistente, que atribui a ele um grau de escala de participação, de modo que o evento pode ser válido para alguns campos e pode não ser válido para outros, não deixando porém de ser. Em resumo, no caso de *O Ser e o Evento*, o evento é ou não é; em *Lógicas dos Mundos*, o evento aparece ou não aparece; e no caso de *A Imanência das Verdades*, o evento aparece e não aparece[279].

---

[278] Fischer, Mariana P. Evento ou ato? Sobre as críticas de Žižek a Badiou. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 44, n. 3, p. 317-336, jul./set. 2021; Veliq, Fabiano. Comentário a "Evento ou ato? Sobre as críticas de Žižek a Badiou". **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 44, n. 3, p. 337-342, jul./set. 2021.

[279] Badiou, Alain. **Logiques des mondes:** l'Être et l'événement, 2. Paris: Éditions du Seuil, 2006, p. 114-118; Badiou, Alain. **L'immanence des vérités:** l'être et l'événement, 3. Paris: Éditions du Seuil,

Por fim, o terceiro ponto da crítica filosófica diz respeito à diferença entre as discussões e os teóricos de referência dos quais Badiou gostaria de tomar distância em cada um dos livros de sua trilogia. No primeiro livro, tratava-se, como expresso na introdução, de marcar uma posição da época, distanciando-se do nome de Heidegger e dos pós-heideggerianos (franceses). Badiou também pretendia se distanciar de um certo tipo de marxismo mais tradicional, ainda voltado para as questões políticas institucionais clássicas e oficiais, além de tomar certa distância da filosofia analítica, que também começou a dominar as áreas do saber na França. Todo esse distanciamento, porém, foi contrabalançado por um resgate da psicanálise posterior à Lacan, momento em que a psicanálise lacaniana sofria mudanças sensíveis e o lacanismo começou a ser usado como ferramenta de crítica social, um sociologismo que explicaria temas como globalização, sociedade de consumo e novas tecnologias[280].

Em *Lógicas dos Mundos*, o jargão anterior foi alterado, pois naquele momento havia se criado uma outra ambiência. Logo na introdução deste livro, Badiou faz questão de apresentar adversários bem diferentes do momento antecedente. Em uma espécie de retomada, houve a tentativa de dispor as coordenadas do tempo presente em duas linhas de pensamento opostas: o *materialismo democrático* e a *dialética materialista*[281]: de um lado, as leituras indicativas operadas sob o signo nietzscheano, os monismos e vitalismos tipicamente franceses do século XX; de outro, o resgate àquelas formas tradicionais da filosofia de Platão, Descartes e Hegel, os dualismos e os classicismos, sendo que a defesa de uma dialética materialista perfazia seu "gesto platônico" por excelência[282].

2018, p. 124-130.

[280] Isso fica muito evidente ao se comparar os dois manifestos. Badiou, Alain. **Manifesto pela filosofia e segundo manifesto pela filosofia**. São Paulo: Lavrapalavra, 2022, p. 13-18; 33-38;55-64; 199-208.

[281] Badiou, Alain. **Logiques des mondes:** l'être et l'événement, 2. Paris: Éditions du Seuil, 2006, p. 9-12.

[282] Badiou, Alain. **Manifesto pela filosofia**. Rio de Janeiro: Angélica, 1991, p. 59-62. A dialética materialista será aquele pensamento que assume que só há corpos e linguagens, exceto que a verdade. Nesse momento, Badiou se alinha com Žižek na crítica do pós-modernismo, aos derridianos e conjugados. Žižek, Slavoj. **O sujeito incômodo:** o centro ausente da ontologia política. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 145-188; Žižek, Slavoj. **Em defesa das causas perdidas**. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 379-414; Žižek, Slavoj. **Menos que nada:** Hegel e a sombra do materialismo dialética. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 33-82. Vertentes antissistêmicas, mais ecológicas, e às vezes antimarxista montam um ideário democrático, ou materialista democrático, que podemos ver entre 1980 até 2006. O *materialismo democrático* pode ser dividido em uma vertente que enfatiza o *materialismo* (dos corpos) e outra que enfatiza o *democrático* (das linguagens), ambas possuindo um certo impulso vitalista. Além disso, há o seu contrário, o *idealismo aristocrático*, representado pelos ideais legalistas e elitistas sem qualquer compromisso político e social. Seja materialista ou democrático, Badiou vê essa relação de mundo como completa, já não fazendo outra coisa senão reproduzir a si mesma, sem

E em *A Imanência das Verdades*, há inúmeros embates (implícitos) com autores como Donna Haraway, Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro e Peter Sloterdijk. A disputa é de outra ordem: Badiou seleciona adversários cujas teorizações têm elementos ou se mobilizam na defesa de um pensamento de vertente teológica e transcendente. Nota-se, porém, que apesar da grande diferença no contexto filosófico de cada um desses livros, os termos *ser*, *evento*, *verdade* e *sujeito* se mantiveram[283].

A crítica política consiste nos questionamentos de Bensaïd ao problema da fidelidade como meio político. Ela parte de uma premissa política de que à medida que Badiou defende a existência de verdades em termos de engajamento e fidelidade, toda a questão política se reduz a um simples problema de engajamento e de confiança. Com base nisso, Bensaïd afirma que esse tipo de redução permitiria pensar o movimento dos fascismos históricos, sustentados pela crença no líder, como algo orientado politicamente por uma espécie de fidelidade e engajamento próximos aos conceitos propostos por Badiou. Contra essa perspectiva, Bensaïd entende que Badiou estaria promovendo um discurso barato para conquistar as massas, proposta que deveria ser rejeitada como meio político[284].

Se essa crítica atingisse o que Badiou propõe como verdade, certamente não haveria serventia para seu pensamento. A grande novidade de Badiou, porém, foi a proposição de uma categoria de verdade que escape à conceituação usual desse nome. Segundo seu ponto de vista, a verdade é aquilo que um sujeito pressupõe em sua verificação dos elementos que se conectam ou não ao nome do evento. A fidelidade entra justamente nesse ponto: o sujeito é fiel a uma verdade na medida em que é fiel à possibilidade de conexão de certos elementos de uma situação a elementos desprezados por ela, rearranjando a situação a partir

---

qualquer abertura para uma novidade, ou, em seu jargão, para um evento. Ao materialismo democrático, Badiou contrapõe sua *dialética materialista*, que o suplementa, nele incluindo as novidades. Assim, o materialismo democrático é abordado como uma totalidade do mundo que possui uma exceção imanente ligada às verdades, de modo que o discurso cristão de Paulo funciona como um análogo desse discurso da dialética materialista de Badiou: uma lei sem identidade, uma antepredicação formal que não predefine, mas que é a condição de possibilidade do aparecimento de verdades. Badiou, Alain. **São Paulo:** a fundação do universalismo. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 7-8; Badiou, Alain. **Logiques des mondes**: l'Être et l'événement, 2. Paris: Éditions du Seuil, 2006, p. 9-12.

[283] Badiou, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996, p. 133-139; Badiou, Alain. **Logiques des mondes**: l'Être et l'événement, 2. Paris: Éditions du Seuil, 2006, p. 153-164 ; Badiou, Alain. **L'immanence des vérités:** l'être et l'événement, 3. Paris: Éditions du Seuil, 2018, p. 561-577.

[284] Bensaïd, Daniel. Elogio da política profana como arte estratégia. **Outubro**, n. 20, p. 11-25, 2012, p. 13-16; Bensaïd, Daniel. **Marx, o intempestivo:** grandezas e misérias de uma aventura crítica (séculos XIX e XX). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, p. 281-495.

desses novos elementos, cuja normalização evidencia a emergência de um evento. Em outras palavras, a fidelidade concerne a uma possível mudança material no referente real de um dado contexto. E como o ideal fascista de um autogoverno das massas é dissociado de sua prática material (a de um governo protecionista que dirige discursos próximos das massas para se sobrepor à socialdemocracia partidária, evitar sublevações comunistas e manter a reprodução capitalista), a fidelidade fascista a esse ideal difere qualitativamente da fidelidade badiouana a uma verdade[285].

Assim, as críticas lógica, filosófica e política buscam evidenciar pontos aparentemente deficitários presentes em *O Ser e o Evento*. Esse déficit, porém, decorre mais de uma confusão conceitual-interpretativa que de inconsistências internas ao sistema badiouano, fato revelado pela reorganização de sua filosofia com *Lógicas dos Mundos* e *A Imanência das Verdades*. Apesar disso, muitas dessas críticas foram fundamentais para a própria avaliação de Badiou de seu sistema nesse processo de reformulação filosófica.

5.2 A REAL POSIÇÃO DO BRASIL NA PERIFERIA DO CAPITALISMO, MILITARIZAÇÃO DO MUNDO E O PROBLEMA DO PESSIMISMO

Seguindo a mesma lógica e estrutura da seção anterior, esta seção está dividida em três partes, cada uma delas correspondente a um conjunto crítico, que correspondem respectivamente aos livros *Zero à Esquerda* (2004), *Extinção* (2007), *O Novo Tempo do Mundo* (2014). O primeiro, do livro *Zero à Esquerda*, diz respeito à crítica de Giuseppe Cocco à ideia de que a imagem do Brasil é a que melhor representa os processos de periferização global. O segundo fala da militarização do cotidiano contida no livro *Extinção*, que busca trazer elementos para compreender a nova sociedade do (não)trabalho brasileira. O terceiro trata do pessimismo e da grande espera, temas presentes em *O Novo Tempo do Mundo*.

O primeiro tópico diz respeito ao livro *Zero à Esquerda*, que contém em seus capítulos “A Fratura Brasileira do Mundo”, no qual Arantes realizou sua interpretação do fenômeno da brazilianização do mundo, dando continuidade a algumas intuições presentes em *Sentimento da Dialética*[286]. Se em *Sentimento da*

[285] Badiou, Alain. **Ética:** um ensaio sobre a consciência do mal. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 69-96.
[286] Arantes, Paulo. **Zero à esquerda**. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2004, p. 25-78.

Dialética o tema é o problema da formação do Brasil, implicando o Brasil no dualismo da orientação nacional ou internacional, em “A Fratura Brasileira do Mundo” há um pequeno deslocamento da posição de Arantes em relação a esse dualismo. Portanto, o primeiro tópico tratará do tema da real posição do Brasil na periferia do capitalismo, que se relaciona com a tese da brazilianização do mundo.

O segundo tópico tem a ver com a linha de pensamento de *Extinção*, cujo núcleo consiste na apresentação de elementos para compreender a nova sociedade brasileira do (não) trabalho. Entre as polêmicas desse assunto, está o tema da militarização da vida cotidiana, ou militarização do mundo, algo bastante difundido no mundo dos anos 2000 com os debates sobre terrorismo, globalização, sobre os primeiríssimos indícios de uma sociedade em decomposição de um mundo em crise[287]. Nesse momento, a estrutura da sociedade brasileira já não era a mesma daquela dos anos finais da ditadura ilustrada em *Sentimento da Dialética*, nem daquela da abertura econômica neoliberal ilustrada em *Zero à Esquerda*. Ela mudou sua configuração, e os efeitos de perturbação dessas mudanças se deve a essa militarização do mundo.

E, por fim, o terceiro tópico se relaciona às conclusões por ele apresentadas em *O Novo Tempo do Mundo*. Em razão dos textos desse livro, formou-se duas críticas vulgares ao pensamento de Arantes: a de que ele é um pessimista e a de que ele não possui uma proposta de alternativa aos seus diagnósticos pessimistas. A partir dessas críticas, pretende-se mostrar que é possível avaliar a filosofia de Arantes como menos pessimista e mais projetista do que ela aparenta ser[288].

No que tange à brasilianização, em 1995, Michael Lind descrevia as elites, suas relações financeiras, de propriedade, políticas, estadistas e como um novo fenômeno ocorria no Texas. O que estava acontecendo ali era algo como uma apropriação, ou uma grilagem, semelhante aos processos de colonização e de acumulação primitiva. Ou seja, em razão de uma grande desmobilização estatal, algumas poucas famílias passaram a controlar várias áreas empresariais, políticas e estratégicas do Estado. Um empresário conseguia benefícios para outro, e nesse mútuo benefício o estado do Texas estava sendo pilhado, fenômeno ao qual Lind deu

[287] Arantes, Paulo. **Extinção**. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 25-30; 235-245; 279-284.
[288] Arantes, Paulo. **O novo tempo do mundo:** e outros estudos sobre a era da emergência. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 27-97.

o nome de brazilianização[289], em razão de seu aspecto semi-colonialista.

Em 1999, Ulrich Beck publicou *Admirável Mundo Novo do Trabalho*, no qual Beck rende elogios ao Brasil (espantado com os dados da questão do trabalho e do emprego no Brasil, que flexibilizava as leis trabalhistas de modo a resolver o problema do desemprego), dizendo que o país saía naquele momento de uma condição de atraso alcançando crescimentos e perspectivas surreais[290]. Adiante com os elogios, Beck afirmou que o Brasil seria a regra da situação mundial, ou seja, que os países ocidentais tenderiam a seguir a regra brasileira de reajuste e resolução de problemas trabalhistas. Uma regra paradoxal, à medida que o crescimento da empregabilidade é acompanhado de um aumento da insegurança alimentar, com trabalhos cada vez mais instáveis e salários cada vez menores. A partir de então, portanto, a brazilianização adquire um sentido positivo[291].

Assim, em "A Fratura Brasileira do Mundo", Arantes leu essas propostas pela sua perspectiva crítica. Ele aponta para o fato de que, apesar de Beck se referir ao Brasil como o país do futuro, a formação da nação brasileira tem uma dualidade insanável: seu passado colonial, cujas estruturas se mantêm. Sendo o Brasil, de um lado, empurrado para o futuro e, do outro, puxado pelo passado, resta em sua formação um antagonismo estrutural ao qual Arantes dá o nome de fratura brasileira[292]. Isso porque é como se essa tensão entre um passado colonial particular e um futuro estagnado universal abrisse uma fratura no processo de formação da nação brasileira, cujo progresso à frente é constantemente marcado por idiossincrasias que remontam a uma tradição colonial, de modo que a formação nacional adquire os contornos de uma decomposição social.

Em *MundoBraz*, Giuseppe Cocco critica a opção de Arantes em levantar as teses da brasilianização, afirmando que essa visão que atribui centralidade ao Brasil decorre de um certo bairrismo da tradição paulistana uspiana[293]. Para Cocco, o Brasil não pode ser visto como essa configuração social perversa que os demais países tendem a emular, pois o Brasil se conecta com o mundo assim como o mundo se conecta com o Brasil (existiria, ao mesmo tempo, uma brazilianização do mundo e

---

[289] Lind, Micheal. **The next American nation:** the new nationalism and the Fourth American Revolution. Free Press, 1995, p. 216.
[290] Beck, Ulrich. **The brave new world of work**. Cambridge: Polity Press, 2014, p. 1-9; 92-109.
[291] Oliveira, Francisco de. **Crítica à razão dualista/O ornitorrinco**. São Paulo: Boitempo, 2003.
[292] Arantes, Paulo. **Zero à esquerda**. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2004, p. 30-45.
[293] Cocco, Giuseppe. **MundoBraz:** o devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo. Rio de Janeiro: Record, 2009, p. 21-59; 93-110; 272-273.

uma mundialização do Brasil). O que teóricos como Lind e Beck chamam de brazilianização nada mais é que um aspecto particular da relação global entre mundo e nação[294]. Assim, após a crítica de Cocco, Arantes se afasta do tema da brazilianização, esclarecendo que sua proposta jamais fora afirmar que o Brasil é um modelo de sociedade que antecipa fenômenos do capitalismo global, mas apenas que há uma relação intercambiável entre o Brasil e o mundo que perfaz a dialética da periferização[295].

No que tange à compreensão da nova sociedade do (não)trabalho brasileira, trata-se mais de uma constatação sociológica, antropológica e social do que a formatação da sociedade e do estado brasileiros se alteraram entre a década de 1990 e 2000. Desde o início do período da redemocratização até a data de *Extinção*, essa mudança estrutural foi percebida por vários autores. Nesse intervalo, houve uma intensa modernização no arranjo federativo brasileiro e um intenso aumento da demografia urbana e periférica nos grandes centros acompanhado de um aumento real da condição de vida média da população brasileira. O otimismo da Copa do Mundo de 2002 e da implementação de programas sociais como o Fome Zero e o Bolsa Família marcaram positivamente a forma como Brasil era visto internacionalmente.

Essa atmosfera positiva, porém, foi marcada por uma desagregação interna: apesar de os programas sociais terem ajudado na ascensão das camadas mais baixas para a classe média, a camada mais alta disparou em relação às demais, estabelecendo-se como uma *overclass* totalmente separada do referente real do mundo do trabalho. Com a estagnação da ascensão social, as camadas baixa e média voltaram a sofrer com a inflação, o congelamento salarial e o desemprego estrutural, situação que, por gerar deflação, foi cada vez mais sanada por meio da flexibilização das leis do trabalho formal e do aumento do trabalho informal (legal e ilegal). Em contrapartida, o aumento da informalidade e da ilegalidade no âmbito do trabalho provocaram uma reação das diversas camadas sociais, que passaram a investir cada vez mais em controle e segurança. Assim, enquanto as camadas mais baixas passaram a ser isoladas externamente pela força policial, ficando à mercê de

---

[294] Cocco, Giuseppe. **MundoBraz:** o devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo. Rio de Janeiro: Record, 2009, p. 42-59

[295] Cocco, Giuseppe. **MundoBraz:** o devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo. Rio de Janeiro: Record, 2009, p. 60-110.

organizações ilegais, como os cartéis de drogas, os policiais afastados passaram a exercer a função miliciana de segurança dos condomínios de luxo das classes mais altas, que com isso conseguiam se isolar do restante da sociedade. Nisso consistiu a militarização da vida cotidiana: o ofuscamento das barreiras que separam a polícia, o exército e a sociedade civil, fenômeno que tem como consequência a mobilização total de uma sociedade securitária que favorece e promove a disseminação do tipo social do miliciano[296].

No que diz respeito ao terceiro ponto, destaca-se a crítica ao pessimismo de Arantes e à sua suposta ausência de propostas concretas para os problemas apresentados. Essa crítica tem como base, por exemplo, o principal argumento de Arantes em *O Novo Tempo do Mundo* de que estaríamos em uma transição de uma estética progressista a um novo tempo que impede toda e qualquer concepção de futuro[297]. Isso não configura, porém, um pessimismo em sentido estrito: trata-se apenas da constatação de que as condições atuais do capitalismo causaram uma crise nas expectativas sociais. Assim, seu diagnóstico costuma ver esse estado de coisas atual como o de um mundo em que tudo é reproduzido instantaneamente em um aglomerado de informações, formando um universo absoluto e administrado que impede qualquer alternativa.

Há, porém, em Arantes uma linha de fuga que consiste justamente em apontar para a existência desse estado de expectativas decrescentes. A esse estado da situação, Arantes dá o nome de Grande Espera[298], fazendo uma referência implícita ao texto “Quatro Esperas”, de Candido, presente em *O Discurso e a Cidade*. Nesse texto, Candido delimita quatro tipos diferentes de espera, a partir da temporalidade de quatro diferentes textos: “À Espera dos Bárbaros”, de Constantino

---

[296] Arantes, Paulo. **O mundo como alvo:** uma genealogia da militarização contemporânea. São Paulo: [s.n], 2021, p. 41-44; 59-65. Daí vem a ideia de militarização da vida cotidiana. O exemplo pontual é o caso das UPPs. No cenário internacional também parecia haver esse tipo de tendência de contenção das grandes populações inúteis, fúteis. Ao menos desde 2005, é possível estabelecer que houve uma guinada mundial em defesa da militarização do mundo. Brito, Felipe; Oliveira, Pedro Rocha de; et al (org.). **Até o último homem:** visões cariocas da administração armada da vida social. São Paulo: Boitempo, 2013; Graham, Stephen. **Cidades sitiadas:** o novo urbanismo militar. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 121-156.

[297] Em *Colapso da Modernização*, há uma tese subentendida de que quando a URSS acabou, o capitalismo acabou junto. Se essa tese tem algum lastro, estamos sobre um cadáver/morto-vivo que muito se distancia de qualquer visão capitalista que Marx foi capaz de visualizar. E o pior é que as lentes que nos ajudavam a interpretar o mundo parecem agora ou serem insuficientes ou desnecessárias. Kurz, Robert. **O colapso da modernização:** da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, 165-197.

[298] Arantes, Paulo. **O novo tempo do mundo:** e outros estudos sobre a era da emergência. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 141-198.

Cavafis; “A Construção da Muralha da China”, de Franz Kafka; “O Deserto dos Tártatos”, de Dino Buzzati; "O Litoral das Sirtes", de Julien Gracq. Isso permite a Candido construir sua posição a respeito de uma transformação social possível para a sua conjuntura[299].

Em linhas gerais, o discurso atual pensa o futuro em suspensão à medida que a imaginação política geral de alternativas tende a zero, dificultando a constituição de vínculos diferentes daqueles formados pela mercadoria. Ou seja, quanto menos imaginação política temos, menor é a capacidade de organização frente à estrutura do capital. A grande espera é oposta ao “tédio profundo”: ela é a espera por uma transformação social radical. Existe, então, uma espécie de esforço sentimental pela espera de uma transformação radical. Em um texto sobre o papel da moeda, Marcel Mauss afirma que a força social que mobiliza internamente uma comunidade é a da expectativa coletiva[300]. Não se trata, porém, da soma das expectativas coletivas, mas de uma conjugação das esperas individuais análoga à vontade geral de Rousseau: uma aposta comum no genérico, isto é, a fidelidade a uma verdade que contabilize as transformações sociais radicais. A Grande Espera, portanto, não é uma espera passiva, mas uma espera ativa dependente de engajamento e mobilização política[301]. Desse modo, aceitar a hipótese da periferização não consiste em mero pessimismo niilista, mas na delimitação das diretrizes conjunturais que possibilite a Grande Espera de uma organização política.

---

[299] Candido, Antonio. **O discurso e a cidade**. São Paulo: Duas Cidades, 1993, p. 155-202; Carone, Modesto. O discurso e a cidade: quatro esperas. **Literatura e Sociedade**, [S. l.], v. 14, n. 12, p. 164-175, 2009.

[300] Mauss, Marcel. [Débat sur les fonctions sociales de la monnaie]. Intervention à la suite d’une communication de François Simiand : « La monnaie, réalité sociale ». **Annales Sociologiques**, Série D, Sociologie économique, n. 1, p. 59-62, 1934, p. 61.

[301] Dean, Jodi. **Camarada:** um ensaio sobre pertencimento político. São Paulo: Boitempo, 2021p. 84-125.

6. CONCLUSÃO

Diante do problema apontado na introdução a respeito da deslocalização do aparato crítico contemporâneo, este trabalho buscou colocar em evidência dois caminhos que podem servir como alternativas para um deslocamento de perspectiva sobre as questões envolvendo a periferização do mundo. Badiou e Arantes funcionam como dois exemplos de teóricos que, afastados das vertentes da desconstrução, da filosofia da diferença, da biopolítica e da orientação puramente frankfurtiana, podem ser entendidos como pensadores materialistas que invocam dois tipos de materialismos distintos: um mais afirmativo e outro mais negativo. Do lado de Badiou, questões envolvendo o Brasil passam despercebidas em sua teoria, as especificidades regionais não têm atenção pelo seu ponto de vista, apesar de ele poder oferecer ferramentas úteis à orientação de pensamento para um entendimento desse tema. Do lado de Arantes, não há uma disputa rigorosa por categorias filosóficas de reorganização ou rearranjo situacional, já que seus diagnósticos dão predileção aos elementos estruturais e às tendências do tempo presente.

O percurso filosófico geral do século XX contém grandes impasses e incompletudes no que diz respeito à tensão imanente entre idealismo e materialismo. A oposição concreta e existencialista de Sartre ao idealismo de seu tempo, bem como a crítica estruturalista à falta de materialidade da fenomenologia francesa, são exemplos da dialética do material e do ideal no nascedouro da recente filosofia francesa. Desse choque intelectual, surgiu o pós-estruturalismo, que tentou resolver as antinomias estruturalistas conjugando estrutura e existência, sujeito e evento, linguagem e experiência. Foi assim, por exemplo, que Foucault investigou a arqueologia das ciências humanas ou a formação dos enunciados, discursos e conceitos sob a perspectiva do saber-poder. De modo semelhante, Deleuze tentou resolver as aporias filosóficas de seu tempo aprofundando-se na questão da diferença presente em seu empirismo transcendental mediado pela díade do atual e do virtual. E Derrida, por sua vez, retrabalhou toda a tradição da metafísica para separar do falologoteocentrismo o indiscernível da letra.

É no contexto dessas categorias filosóficas que se inserem as filosofias de Arantes e Badiou, sendo preciso resgatar os principais elementos dessa cultura filosófica para se compreender as críticas endereçadas por esses dois autores. Uma das principais características dessa cultura pós-estruturalista é a banalidade que

seus autores atribuem à construção e à desconstrução de mundo, deixando de observar o caráter raro da novidade. Assim, afastando-se dessa perspectiva, Badiou cria um modelo filosófico que possibilita o rearranjo dos elementos que compõem uma dada situação, mas apenas por meio de investidas militantes que têm como escopo uma reorganização sistêmica desses elementos. Já Arantes viu nessa cultura pós-estruturalista um conjunto de sistemas de pensamento que se distanciou de seu referente material, aceitando como novidades disruptivas as mudanças internas triviais e poéticas da própria estrutura. A partir de seus pontos de vista, essas tendências francesas promoveriam uma espécie de retorno ao idealismo por meio de um jargão materialista.

O núcleo da filosofia de Badiou se preocupa com o deslocamento da perspectiva ontológica para a perspectiva militante do sujeito de uma verdade. Partindo da ontologia poética heideggeriana, Badiou inicia seu percurso filosófico propondo uma ontologia matemática que não reduza todos os fenômenos à linguagem. O ser da ontologia matemática é alheio a toda forma de contagem, sendo desvinculado das ideias de unidade e de unificação. Ele é um múltiplo de múltiplos, um múltiplo não apresentável como tal, posto que não pode ser contado. Por essa razão, seu nome próprio e irredutível é o vazio (notado matematicamente pelo símbolo Ø). De tudo o que é pensável sob a égide dos axiomas do ser, o evento é um múltiplo não apresentado na situação, de modo que seus elementos não são vistos pela situação. Portanto, trata-se de uma localização indecidível, não existindo para a situação na medida em que esse múltiplo não lhe pertence. A questão resgata o antigo problema que reside em como fazer que aquilo que não existe passe a existir, ou, de outro modo, em como ocorre uma mudança que carrega uma novidade.

Em seguida, partiu-se de Badiou para perceber que nele havia como temática central uma apresentação implícita das formas de práticas militantes. A partir da convencional divisão em três fases, tomando como referente a última fase, foi possível traçar um plano geral de investigação dos elementos que compõem o processo-sujeito nos termos de Badiou. Em primeiro lugar, isso se deu pela análise da conjuntura predominante no século XX chamada por Badiou de “era dos poetas”, ao qual foi possível opô-la seu “gesto platônico”. O ser, segundo os desenvolvimentos da ontologia matemática e minimalista, é um múltiplo de múltiplos, não apresentável. No intervalo do ser e do evento, a verdade funciona como um conjunto que excede os campos dos saberes apontando o furo da situação, apoiada e defendida por meio de

uma intervenção em um campo do indiscernível e do inominável pela nomeação e pela fidelidade ao seu nome, aquele outro que pode nunca aparecer, mas que eternamente estará lá. Diante desse caráter ambíguo, uma verdade aparece apenas vinculada ao suporte-sujeito de uma dada situação. Não sendo uma substância, um ser, uma alma, uma *res cogitans*; não sendo um nada, um vazio, um intervalo; não sendo uma consciência, uma experiência; não sendo uma invariante necessária; e não sendo uma origem, o sujeito é algo raro, porém uma irredutibilidade do pensamento militante. Logo, uma verdade é comprovada pela existência local de um nome novo construído como seu suporte, resultado de um processo genérico que retroativamente garante o engajamento e a perspectiva prática por meio da insistência militante materialista.

O cerne da filosofia de Arantes inscreve a formação da nação brasileira nos processos materiais de um capitalismo organizado para a inclusão total em uma ordem planetária. Nesses processos, aquilo que era um entrave, ou seja, as formas pré-capitalistas e coloniais do Brasil novecentista, favoreceram a emergência de uma formação social em que conviviam o atraso e o avanço, a escravidão e o patrimonialismo, o lado burguês intelectual filosófico e o lado aristocrático político das capitanias. Tudo aquilo que fez a nação brasileira avançar foi impulsionado pela vazão dos processos de acumulação primitiva. Em suma, a forma de organização social no Brasil foi sustentada pela progressiva desorganização total: os processos de informalização e a decomposição necessários do mundo do trabalho foram condições fundamentais para a composição socialmente precária e tecnologicamente avançada do capitalismo periférico.

Tardiamente a questão brasileira aparece para Arantes como a questão fundamental e, segundo ela, é possível entender o Brasil dentro das proposições filosóficas dos anos de 1980 da longa *démarche* brasileira. Vimos que o problema da inscrição da formação literária brasileira no tempo mundial foi acompanhado por processos materiais de um capitalismo organizado para a inclusão total em uma ordem planetária. Nesse cenário, o problema do tempo (e da história) parecia estar resolvido. Foi assim que *Sentimento da Dialética* propunha ser um balanço crítico dessas duas (ou três) experiências: um reparo sobre a questão da formação nos quadrantes de uma Cultura marginal no seu esforço de alcançar a história mundial; a conquista do feito com o diagnóstico brasileiro do tempo mundial, fazendo que o dilema se reformulasse em termos de qual o grau de atraso ou avanço

conseguiríamos aplicar nesse movimento dual do capitalismo contemporâneo; e uma tímida sensibilidade prognóstica de que o arranjo brasileiro expressava sinais para tendências futuras.

Posteriormente a *O Ser e o Evento*, muitas críticas foram feitas a Badiou. Dentre elas, estão a crítica a uma possível concepção "substancialista" das idealidades matemáticas, pois residiria no jogo apresentado das multiplicidades em termos de teoria dos conjuntos por Badiou certa confusão entre o modelo matemático e a referência material; em decorrência disso, a definição de situação dada por Badiou também pareceria fraca demais, não sendo possível distinguir o que seria do plano do intelecto (situação propriamente dita) e do plano real (a quase ausência do termo "mundo" em seu trabalho); a construção do matema do evento e de sua operalidade também foi vista como precária, uma vez que, a rigor, pareceu ter de haver dois eventos, dois nomes indicando um e mesmo evento (ou seja, um evento que aconteceu, e outra organização em torno do que aconteceu); há também fortes críticas sobre se a fidelidade é o operador de conexão com o evento capaz de declarar uma verdade da situação e por sua vez seu sujeito, ela seria semanticamente aberta demais; há ainda fortes críticas sobre a restrição da lógica clássica nos argumentos dedutivos de Badiou, deixado de lado outras lógicas (como a intuicionista ou a lógica de segunda ordem) que poderiam refinar os casos; por fim, o livro de 1988 estava muito centrado em se distanciar de Heidegger e de seus derivados franceses.

Não pareceu ser diferente o que aconteceu com *Sentimento da Dialética*. Naquele momento, não poderia ter lugar as consequências dos governos pós-ditatoriais com o advento da Nova República, deixando um amplo espaço de investigação sobre as novas configurações sociais brasileiras. Sendo assim, foi possível recolher ao menos quatro grandes críticas ao trabalho de Arantes: a crítica sobre a real posição do Brasil como periferia do capitalismo, pois haveria em seus termos uma espécie de "última esperança" de que enfim o Brasil cumpriria sua promessa de ser o futuro do mundo; faltavam elementos para compreender a nova situação brasileira em termos de relações de trabalho e de exploração capitalista, bem como, após ter mostrado a nova crítica do valor, faltou um desenho melhor aparente da guerra e da militarização do cotidiano; careceu a Arantes também uma exposição teórica dessa nova época; e ainda estava ausente uma teoria da organização suficientemente capaz de ler a conjuntura com o objetivo de intervenção e transformação organizacionais diante da tendência de desintegração e extinção dos

horizontes (“a grande espera”).

Com a exposição de ambas as filosofias, demonstrou-se que existem preocupações paralelas nas filosofias de ambos os autores, de modo que a hipótese da presente pesquisa se sustenta. Ressalte-se que não pretendíamos propor qualquer imbricação teórica ou modelo filosófico conjuntivo das filosofias de Badiou e Arantes, mas apenas expor as preocupações em comum que mobilizaram suas respectivas filosofias. E como suas preocupações consistem em críticas ao pensamento filosófico que serviu como modelo para as teorias biopolíticas, as filosofias da diferença e as teses decoloniais contemporâneas, seria possível ler retroativamente essas vertentes do pensamento a partir da afirmação dos nomes afirmativos de Badiou (do ser ao sujeito) e da suspensão dos nomes negativos de Arantes (do centro à periferia, e de volta). Essa *grande retroação* possibilitaria não apenas amalgamar as diferentes vertentes a partir de um eixo crítico comum, como também evitaria saltos idealistas que tendem a nomear como novidade as mudanças internas da estrutura inerte. Voltar no tempo, mudar as lentes, e perceber o que se passou: se a via tomada não for produtiva, ao menos abrirá caminho para investigações futuras.

7. REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rev. téc. Eduardo Soares Neves Silva. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

ADORNO, Thedor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. **O tempo que resta:** um comentário à Carta aos Romanos. Trad. Davi Pessoa, Cláudio Oliveira. São Paulo: Autêntica, 2016.

ALFANDARY, Isabelle. Porque a *French Theory* não existe. Trad. Ivi Fuentealba Villar. **Qorpus**, v. 12, n. 3, p. 57-74, ago. 2022.

ALLIEZ, Eric. **Da impossibilidade da fenomenologia**: sobre a filosofia francesa contemporânea. Trad. Raquel de Almeida, Bento Prado Jr. São Paulo: Editora 34, 1996.

ALTHUSSER, Louis. Freud e Lacan, Marx e Freud. Trad. e introdução crítico-histórica Walter José Evangelista. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

ALTHUSSER, Louis. **Iniciação à filosofia para os não filósofos**. Texto estabelecido e anotado por G. M. Goshgarian. Prefácio de Guillaume Sibertin-Blanc. Trad. Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

ALTHUSSER, Louis. **Por Marx.** Trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. Rev. téc. Márcio Bilharinho Naves, Celso Kashiura Jr. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

ALTHUSSER, Louis. **Solitude de Machiavel**. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

ALTHUSSER, Louis. Sobre Lévi-Strauss. **Campos - Revista de Antropologia**, [S.l.], v. 6, p. 197-205, dez. 2005.

ALTHUSSER, Louis; MACHAREY, Pierre; RANCIÈRE, Jacques. **Ler O Capital. v. 1**. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; ESTABLET, Roger. **Ler O Capital. vol. 2.** Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

ANDRADE, Carlos Drummond. **Alguma poesia**. Posfácio Eucanaã Ferraz. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

ANGERMULLER, Johannes. **Why there is no poststructuralism in France:** the making of an intelectual generation. Nova Iorque: Bloomsbury, 2015.

ANJOS, Cyro dos. **Amanuense Belmiro**. Prefácio de Antonio Candido. 7. ed. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1971.

ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao trabalho?:** Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 11. ed. São Paulo: Editora Cortez; Unicamp, 2006.

ARANTES, Paulo. **Diccionario de bolso do almanaque philosophico zero à esquerda:** primeira dentição, ano III da era FHC. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

ARANTES, Paulo. **Extinção**. São Paulo: Boitempo, 2007.

ARANTES, Paulo. **Formação e desconstrução:** uma visita ao Museu da Ideologia Francesa. Posfácio de Giovanni Zanotti. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2021.

ARANTES, Paulo. **Hegel:** a ordem do tempo. Trad. e prefácio Rubens Rodrigues Torres Filho. 2. ed. São Paulo: Hucitec/Polis, 2000.

ARANTES, Paulo. **O fio da meada:** uma conversa e quatro entrevistas sobre Filosofia e vida nacional. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

ARANTES, Paulo. **O mundo como alvo:** uma genealogia da militarização contemporânea. São Paulo: [s.n], 2021.

ARANTES, Paulo. **O novo tempo do mundo:** e outros estudos sobre a era da emergência. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

ARANTES, Paulo. Entrevista: Paulo Arantes. O outro sentido. Uma teoria crítica na periferia do capitalismo. **Passages de Paris**, n. 21, 2021, p. 261-275.

ARANTES, Paulo. **Ressentimento da dialética:** dialética e experiência intelectual em Hegel: antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

ARANTES, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira:** dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

ARANTES, Paulo. **Um departamento francês de ultramar:** estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência dos anos 1960). São Paulo: [s.n], 2021.

ARANTES, Paulo. **Zero à esquerda**. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2004.

ARANTES, Paulo; ARANTES, Otília Beatriz Fiori. **Sentido da formação:** três estudos sobre Antonio Candido, Gilda de Mello e Souza e Lucio Costa. São Paulo: [s.n], 2021.

ARANTES, Otília Beatriz Fiori; ARANTES, Paulo. **Ponto cego no projeto moderno de Juergen Habermas**: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas; duas coonferências de Jurgen Habermas. São Paul: Brasiliense, 1992.

ARRIGHI, Giovanni. **O longo século XX:** dinheiro, poder e as origens de nosso tempo. Trad. Vera Ribeiro. Rev. trad. César Benjamin. Rio de Janeiro, São Paulo: Contraponto, Editora UNESP, 1996.

ARRIGUCCI JR., Davi. Movimentos de um leitor. In: **Folha de São Paulo**, 23 de

novembro de 1991.

AUERBACH, Erich. **Mimesis:** a representação da realidade na literatura ocidental. Trad. George Bernard Sperber. São Paulo: Editora Perspectiva S/A, 2021.

BADIOU, Alain. **A aventura da filosofia francesa no século XX**. Trad. Antônio Teixeira, Gilson Iannini. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

BADIOU, Alain. **A metafísica da felicidade real**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

BADIOU, Alain. **Breve tratado de ontologia transitória**. Trad. Filipe Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

BADIOU, Alain. **Conditions**. Paris: Éditions du Seuil, 1992.

BADIOU, Alain. Conferência de Liubliana. **Lacuna:** uma revista de psicanálise, São Paulo, n. -7, p. 2, 2019.

BADIOU, Alain. **Ética:** um ensaio sobre a consciência do mal. Trad. Antônio Trânsito e Ari Roitman. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

BADIOU, Alain. **Les années rouges**. Paris: Les Prairies Ordinaires, 2012.

BADIOU, Alain. **L'immanence des vérités:** l'être et l'événement, 3. Paris: Éditions du Seuil, 2018.

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

BADIOU, Alain. **Manifesto pela filosofia**. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Angélica, 1991.

BADIOU, Alain. **Manifesto pela filosofia e segundo manifesto pela filosofia**. Trad. Círculo de Estudos da Ideia e da Ideologia. São Paulo: Lavrapalavra, 2022.

BADIOU, Alain. **Mathematics of the transcendental**. Nova Iorque: Bloomsbury, 2014.

BADIOU, Alain. **O ser e o evento**. Trad. Maria Luiz X. de A. Borges. Rev. téc. Márcio Souza Gonçalves, Ieda Tucherman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996.

BADIOU, Alain. **Para uma nova teoria do sujeito:** conferências brasileiras. Trad. Emerson Xavier da Silva, Gilda Sodré. Rev. téc. Ari Roitman, Paulo Becker. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

BADIOU, Alain. **Peut-on penser la politique?** Paris: Editions du Seuil, 1985.

BADIOU, Alain. **São Paulo:** a fundação do universalismo. Trad. Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2009.

BADIOU, Alain. Six propriétés de la vérité, **Ornicar? Revue du Champ freudien**, Paris, n. 32, jan-mar 1985, p. 39-67.

BADIOU, Alain. **Sobre o conceito de modelo:** introdução a uma epistemologia materialista das matemáticas. 2. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1972.

BADIOU, Alain. **Sometimes, we are eternal**. Praga: Suture Press, 2019.

BADIOU, Alain. **Théorie du sujet**. Paris: Éditions du Seuil, 1982.

BADIOU, Alain. **The rational kernel of the Hegelian dialectic**. Trad. Zhang Shiying. Melbourne: re.press, 2011.

BAKI, Burhanuddin. **Badiou's Being and Event and the mathematics of Set theory**. Nova Iorque: Bloomsbury, 2015.

BALIBAR, Etienne. **A filosofia de Marx**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

BARBOSA, Alexandre de Moura. **Ciência e experiência:** um ensaio sobre a Fenomenologia do espírito de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

BARROS, Douglas. **Hegel e o sentido do político**. São Paulo: Lavrapalavra, 2022.

BARLETT, A. J.; CLEMENS, Justin (ed.). **Alain Badiou:** key concepts. Durham: Acumen, 2010.

BECK, Ulrich. **The brave new world of work**. Cambridge: Polity Press, 2014.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Org. e trad. João Barrento. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

BENJAMIN, Walter, HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W., HABERMAS, Jürgen. **Textos escolhidos. (Col. Os Pensadores, Vo. XLVIII)**. São Paulo, Abril Cultural, 1983.

BENSAÏD, Daniel. Elogio da política profana como arte estratégia. **Outubro**, n. 20, p. 11-25, 2012.

BENSAÏD, Daniel. **Marx, o intempestivo:** grandezas e misérias de uma aventura crítica (séculos XIX e XX). Trad. Luiz Cavalcanti de Menezes Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Trad. Myriam Avila, Eliane Livia Reis, Glauce Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BRITO, Felipe; OLIVEIRA, Pedro Rocha de; et al (org.). **Até o último homem:** visões cariocas da administração armada da vida social. São Paulo: Boitempo, 2013.

BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. São Paulo: Cultrix, 1970.

BOSTEELS, Bruno. **Badiou and politics**. Durham: Duke University Press, 2011.

BOURBAKI, Nicolas. **Elementos de historia de las matemáticas**. Versão espanhola de Jesús Hernández. Madri: Alianza Editorial, 1972.

BOURBAKI, Nicolas. **Eléments d'histoire des mathématiques**. New York: Springer, 1978.

BOUTOT, Alain. **Introdução à filosofia de Heidegger**. Trad. Francisco Gonçalves. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

BOYER, Alain et al. **Por que não somos nietzscheanos**. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ensaio, 1993.

BUCK-MORSS, Susan. **Hegel e o Haiti**. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2017.

BUSCH, Willian Perpétuo; CLUNESS, Robert. Nas portas do pandemônio: Cybernetics Culture Research Unit e a invenção da tradição mágica. **Revista Relegens Thréskeia**, [S.l.], v. 10, n. 1, p. 237-250, jun, 2021.

CANDIDO, Antonio. **A educação pela noite**. São Paulo: Ática, 1987.

CANDIDO, Antonio. **Formação da literatura brasileira:** momentos decisivos. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Ltda, 2000, 2. vol.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. São Paulo: Publifolha, 2000.

CANDIDO, Antonio. **O discurso e a cidade**. São Paulo: Duas Cidades, 1993.

CANDIDO, Antonio. **O método crítico de Sílvio Romero**. São Paulo: EDUSP, 1988.

CANDIDO, Antonio. O significado de *Raízes do Brasil*. In: Holanda, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CANDIDO, Antonio. **Tese e antítese**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.

CANDIDO, Antonio. **Vários escritos**. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

CANETTIERI, Thiago. **A condição periférica**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2020.

CANHADA, Júlio. **O discurso e a história:** a filosofia no Brasil no século XIX. São Paulo: Loyola, 2020.

CARON, J.-P. Vertigens da referência: sobre *Formação e desconstrução* de Paulo Arantes. In: **Estilhaço**, 2023.

CARONE, Modesto. O discurso e a cidade: quatro esperas. **Literatura e Sociedade**, [S. l.], v. 14, n. 12, p. 164-175, 2009.

CAUX, Luiz Philippe de; CATALANI, Felipe. A passagem do dois ao zero: dualidade e desintegração no pensamento dialético brasileiro (Paulo Arantes, leitor de Roberto Schwarz). **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 74, p. 119-146, 2019.

CAVA, Bruno; COCCO, Giuseppe. **Enigma do disforme:** neoliberalismo e biopoder no Brasil global. Rio de Janeiro: Mauad X, 2018.

CCRU: Writings 1997-2003. Time Spiral Press, 2015.

COCCO, Giuseppe. **MundoBraz:** o devir-mundo do Brasil e devir-Brasil do mundo. Rio de Janeiro: Record, 2009.

CORCORAN, Steven (ed.). **The Badiou dictionary**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2015.

COSTA, Newton C. A. da. Psicanálise & Lógica: entrevista histórica com Newton C. A. da Costa falando sobre a lógica paraconsistente e sua contribuição na teoria lacaniana. **Leitura Fluturante**, n. 6, v. 2, p. 51-77, 2014.

COUTINHO, Carlos Nelson. **O estruturalismo e a miséria da razão**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

CUSSET, François. **Filosofia francesa:** a influência de Foucault, Derrida, Deleuze & cia. Trad. Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2008.

DAUBEN, Joseph Warren. **Georg Cantor:** his mathematics and philosophy of the infinite. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

DEAN, Jodi. **Camarada:** um ensaio sobre pertencimento político. Trad. Artur Renzo. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2021.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. Ruth Joffily Dias, Edmundo Fernandes Dias. São Paulo: n-1 edições, 2018.

DELEUZE, Gilles. **Proust e os signos**. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. Rev. Mary Amazonas Leite de Barros. Produção Ricardo W. Neves, Adriana Garcia. São Paulo: Editora Pespectiva, 1995.

DERRIDA, Jacques. **A voz e o fenômeno:** introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994

DESCOMBES, Vincent. **Le même et l'autre:** quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978). Paris: Éditions de Minuit, 1979.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Impasses do inorgânico. In: D'INCAO, Maria Angela (org.). **História e ideal:** ensaios sobre Caio Prado Júnior. São Paulo: Editora UNESP, Editora Brasiliense, 1989.

DIEUDONNÉ, Jean. **A formação da matemática contemporânea**. Trad. J. H. von Hafe Perez. Rev. téc. J. C. Thiago de Oliveira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

DOLAR, Mladen. The Owl of Minerva from Dusk till Dawn, or, Two Shades of Gray. **Filozofija I Društvo: Philosophy and Society**, v. 26, n. 4, p. 875-890, 2015.

DOSSE, François. **História do estruturalismo:** o campo do signo, 1945-1966 – volume I. Trad. Álvaro Cabral. Rev. téc. Marcia Mansor D'Alessio. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

DOSSE, François. **História do estruturalismo:** o canto do cisne, de 1967 a nossos dias – volume II. Trad. Álvaro Cabral. Rev. téc. Marcia Mansor D'Alessio. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

DOSSE, François. **Renascimento do acontecimento:** um desafio para o historiador: entre Esfinge e Fênix. Trad. Constancia Morel. São Paulo: EDUNESP, 2013.

EMILÍO, Paulo. **Cinema, trajetória e subdesenvolvimento**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

FARRÁN, Roque. El concepto de sujeto en Badiou y Lacan. **Rev. Filos., Aurora**, Curitiba, v. 26, n. 38, p. 101-130, jan./jun. 2014.

FELTHAM, Oliver. **Alain Badiou:** live theory. Nova Iorque: Continuum, 2008.

FERNANDES, Florestan. **A Revolução Burguesa no Brasil:** ensaio de interpretação sociológica. 5. ed. São Paulo: Globo, 2006.

FERRY, Luc; RENAUT, Alain. **Pensamento 68:** ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo. Trad. Roberto Markenson, Nelci do Nascimento Gonçalves. São Paulo: Ensaio, 1988.

FILHO, Silvio Rosa. Especial Paulo Arantes: a teoria crítica em movimento. **Revista Cult**, São Paulo, ed. 272, agosto, 2021.

FISCHER, Mariana P. Evento ou ato? Sobre as críticas de Žižek a Badiou. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 44, n. 3, p. 317-336, jul./set. 2021.

FLUSSER, Vilém. **Pós-história:** vinte instantâneos e um modo de usar. São Paulo: Annablume, 2011.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. As ideias estão no lugar. **Cadernos de Debate**, n. 1, São Paulo: Brasiliense, 1976.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936).** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 4:** A interpretação dos sonhos. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 11:** totem e tabu, contribuição à história

do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala:** a formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Apresentação Fernando Henrique Cardoso. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.

GARBOZA JR., José Mauro. **Crítica do progresso como fundamento do direito:** ontologia do dever-ser, regimes de historicidade e lento cancelamento do jurídico. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Estadual do Norte do Paraná, Centro de Ciências Aplicadas, Programa de Pós-Graduação em Ciência Jurídica, 2022.

GIACOIA JR., Oswaldo. **Heidegger urgente:** introdução a um novo pensar. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

GIANNOTTI, José. **Certa herança marxista**. Rio de Janeiro: Centro Edelster de Pesquisas Sociais, 2010.

GILLOT, Pascale. **Althusser e a psicanálise**. Trad. Pedro Eduardo Zini Davoglio, Fábio Ramos Barbosa Filho, Marie-Lou Lery-Lachaume. São Paulo: Ideias & Letras, 2018.

GONÇALVES, Victor. **Nietzsche, Derrida, Foucault, Deleuze:** para lá de uma hermenêutica do sentido. Tese de doutorado em Filosofia. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2017.

GRAHAM, Stephen. **Cidades sitiadas:** o novo urbanismo militar. Trad. Alyne Azuma. São Paulo: Boitempo, 2016.

GROISMAN, Daniel. **Fagocitar Lacan:** sujeito e verdade na obra de Alain Badiou. Trad. José Mauro Garboza Junior. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade:** doze lições. Trad. Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico:** estudos filosóficos. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HALL, Stuart. **Da diáspora:** identidades e mediações culturais. Org. Liv Sovik. Trad. Adelaine La Guardia Resente et al. Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HALLWARD, Peter. **Alain Badiou and the future of philosophy**. Nova Iorque: Continuum, 2004.

HALLWARD, Peter. **Badiou:** a subject to truth. Minneápolis: University of Minnesota Press, 2003.

HALMOS, Paul. **Teoria ingênua dos conjuntos**. Trad. Irineu Bicudo. São Paulo: Editora Polígono, 1973.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade:** presentismo e experiências do

tempo. 1. ed. 3. reimp. Trad. Andréa Souza de Menezes, Bruna Beffart, Camila Rocha de Moraes, Maria Cristina de Alencar Silva, Maria Helena Martins. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

HARTOG, François. Tempo, história e a escrita da história: a ordem do tempo. **Revista de História**, n. 148, p. 9-34, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de floresta**. Trad. Irene Borges-Duarte, Filipa Pedroso, Alexandre Franco de Sá, Hélder Lourenço, Bernhard Sylla, Vítor Moura, João Constâncio. Rev. trad. Helga Hoock Quadrado, Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Marcas do caminho**. Trad. Enio Paulo Giachini, Ernildo Stein. Rev. trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. org., nota prévia, anexos e notas Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HEGEL, Georg. **A Razão na história:** uma introdução geral à filosofia da história. Introdução de Robert S. Hartman. Trad. Beatriz Sidou. 2. Ed. São Paulo: Centauro, 2001.

HEGEL, Georg. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio:** 1830 - v. 2. A filosofia da natureza. Trad. Paulo Meneses, com colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, Georg. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio:** 1830 - v. 3. A filosofia do espírito. Trad. Paulo Meneses, com colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, Georg. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e essência do estado em compêndio**. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

HEGEL, Georg. W. F. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HILÁRIO, Leomir C. Formação e deformação do Brasil: modelos da tradição crítica brasileira no século XX. **Clínica & Cultura**, v. 6, n. 2, 2017.

HILBERT, David. **Fundamentos da geometria**. Ed. rev. e coordenada por A. J. Franco de Oliveira. Trad. Paulino Lima Fontes, A. J. Franco de Oliveira. Lisboa: Gradiva, 2003.

HOLANDA, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

JAMESON, Fredric. Mapeamento cognitivo. **Revista Porto Alegre**, n. 5, jul, 2021.

JAPPE, Anselm. **Guy Debord**. Trad. Iraci D. Poleti. Petrópolis: Vozes, 1999.

JAY, Martin. **A imaginação dialética:** história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950. Trad. Vera Ribeiro. Rev. trad. César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise:** uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo:** estudos sobre história. 1. ed. Trad. Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado:** contribuição à semântica dos tempos históricos. 1. ed. Trad. Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rev. trad. César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

KURZ, Robert. **O colapso da modernização:** da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial. Trad. Karen Elsabe Barbosa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

LACAN, Jacques. **Escritos**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

LACAN, Jacques. **Seminário, livro 2:** o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de Maria Christine Laznik Penot com a colaboração de Antonio Luiz Quinet de Andrade. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 3:** as psicoses. Trad. Aluisio Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 6:** o desejo e sua interpretação. Trad. Claudia Berliner. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 16:** de um outro a outro. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. **Seminário, livro 20:** mais, ainda, (1972-1973). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LAMBERT, Jacques. **Os dois Brasis.** Trad. Clotilde da Silva Costa. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

LAZARUS, Sylvain. **Antropologia do nome**. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

LEIBNIZ, Gottfried W. **Ensaios de Teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal**. Trad., intro. e notas William de Siqueira Piauí, Juliana Cecci Silva. 2. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2015.

LEGAUFEY, Guy. **A incompletude do simbólico:** de René Descartes a Jacques

Lacan. Trad. e notas Paulo Sérgio de Souza Junior. Rev. téc. Maria Rita Salzano Morais. Campinas: Editora da Unicamp, 2018.

LÊNIN, Vladimir. Lênin, Vladimir. **OBRAS Completas de VI Lênin.** transcrição Fred Leite Siqueira Campos para The Marxists Internet Archive. 5. ed., 1913, v. 23, p. 40-48.

LEVY, Tatiana Salem. **A experiência do fora:** Blanchot, Foucault e Deleuze. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

LIND, Micheal. **The next American nation:** the new nationalism and the Fourth American Revolution. Free Press, 1995.

LUKÁCS, Georg. **A destruição da razão**. Trad. Bernard Herman Hess, Rainer Patriota, Ronaldo Vielmi Fortes. Rev. Ester Vaisman e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

LUKÁCS, Georg. **A teoria do romance:** um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. Trad., posfácio e notas José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe:** estudos sobre a dialética marxista. Trad. Rodinei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUKÁCS, György. **Lenin:** um estudo sobre a unidade de seu pensamento. Trad. Rubens Enderle. Apresentação e notas Miguel Vedda. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, György. **O romance histórico**. Trad. Rubens Enderle. Apresentação Arlenice Almeida da Silva. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARCHART, Oliver. **Post-foundational political thought:** political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2007.

MADARASZ, Norman. A superação da ontologia fundamental de Heidegger pela filosofia em sistema de Alain Badiou. **Ensaios Filosóficos**, v. IV, out/2011.

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

MADARASZ, Norman. **O realismo estruturalista:** do intrínseco, do imanente e do inato. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Trad. Rubens Enderle, Leonardo de Deus. Supervisão e notas de Marcelo Backes. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã:** crítica da mais recente filosofia em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). Supervisão editorial de Leandro Konder. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes**. Trad., org. e notas Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**. Trad. Álvaro Pina, Ivana Jinkings. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. **Salário, preço e lucro**. Marxists Internet Archive. 1865.

MARX, Karl. **Formações econômicas pré-capitalistas**. Trad. João Maia. Rev. Alexandre Addor. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1985.

MAUSS, Marcel. [Débat sur les fonctions sociales de la monnaie]. Intervention à la suite d'une communication de François Simiand : « La monnaie, réalité sociale ». **Annales Sociologiques**, Série D, Sociologie économique, n. 1, p. 59-62, 1934.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MENEGAT, Marildo. **A crítica do capitalismo em tempos de catástrofe:** o giro dos ponteiros do relógio no pulso de um morto e outros ensaios. Rio de Janeiro: Contraponto, 2019.

MIDDELAAR, Luuk van. **Politicídio:** o assassinato da política na filosofia francesa. Trad. Ramon Gerrits. São Paulo: É Realizações, 2015.

MILLS, Charles W. **A nova classe média (white collar)**. Trad. Vera Borda. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

MILNER, Jean-Claude. **Os nomes indistintos**. Trad. Procópio Abreu. Ed. José Nazar. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2006.

MONTEIRO, Renato. A. Hartog leu Koselleck: breves reflexões sobre Tempo Histórico e História do Tempo Presente. **História em Revista**, Pelotas, v. 21/22, p. 172-185, dez. 2016.

NABUCO, Joaquim. **Minha Formação**. Brasília: Senado Federal, 1988.

NAGEL, Ernest; NEWMAN, James. **A prova de Gödel**. Trad. Gita K. Guinsburg. Rev. Paulo de Salles Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2009.

NEGRI, Antonio. **Jó, a força do escravo**. Trad. Eliana Aguiar. Rev. téc. Giuseppe Cocco. São Paulo: Record, 2007.

NICOLAU, Fábio Alexandre. **O conceito de *Bildung* em Hegel**. Sobral: Sertãocult; Edições UVA, 2019.

NOBRE, Marcos. Depois da "Formação": cultura e política da nova modernização. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, XIX, jan-jun, 2012, p. 13-37.

NOVAIS, Fernando A. **Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)**. 5. ed. São Paulo: Hucitec, 1989.

NUNES, Benedito. **Passagem para o poético:** filosofia e poesia em Heidegger. São Paulo: Editora Ática, 1986.

NUNES, Rodrigo. Uma ou duas melancolias? 1917, 1968 e o retorno à questão da organização, **Crise e Crítica**, vol. 1, n. 1, out. 2017, p. 134-153.

OLIVEIRA, Francisco de. **Crítica à razão dualista/O ornitorrinco**. São Paulo: Boitempo, 2003.

OLIVEIRA, Pedro Rocha de. Gênese e estrutura do "fio da meada": um panorama da obra de Paulo Arantes. **Dissertatio**, Pelotas, n. 53, p. 101-143, 2021**.**

PARANÁ, Edemilson; TUPINAMBÁ, Gabriel. **Arquitetura de arestas:** as esquerdas em tempo de periferização. São Paulo: Autonomia Literária, 2022.

PIZA, Suze. O paradoxo de Hegel: liberdade e escravidão nas colônias. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**. Ano. 16. n. 27. p. 41-69, 2019.

PLATÃO. **Parmênides:** da natureza. Trad. José Gabriel Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002.

PLUTH, Ed. **Badiou:** a philosophy of the new. Cambridge: Polity Press, 2010.

PRADO JR., Caio. **Formação do Brasil contemporâneo:** colônia. 6. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1961.

PONZO, Leandro García. **Badiou:** una introducción. 1. ed. Buenos Aires: Quadrata, 2011.

RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento:** política e filosofia. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: Ed. 34, 1996.

RANCIÈRE, Jacques. **Os nomes da história:** ensaio de poética do saber. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

REGNAULT, François. Dialectique d'épistémologies. **Cahiers pour l'Analyse**, v. 9: généalogie des sciences, Paris, 1968.

ROSA, Samuel Santos da; D'AGORD, Marta. Leitura sintomal: aproximações entre psicanálise e materialismo histórico dialético em Althusser. **Deslocamentos/Déplacements: revista franco-brasileira interdisciplinar de psicanálise e ciências sociais**, [s.i.], v. 2, p. 94-129, 2021

RORTY, Richard. **Ensaios sobre Heidegger e outros**. Trad. Eugénia Antunes. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

ROUANET, Sergio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ROUANET, Sérgio Paulo. Contribuição para a dialética da volubilidade. **Revista USP**, n. 9. 1991.

ROUDINESCO, Élisabeth. **História da psicanálise na França:** a batalha dos cem anos. Volume 1: 1885-1939. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

SAFATLE, Vladimir. **Dar corpo ao impossível:** o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos:** corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Autêntica, 2016.

SAFATLE, Vladimir; TELES, Edson (org.). **O que resta da ditadura:** a exceção brasileira. São Paulo: Boitempo, 2010.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heigegger:** um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Trad. Lya Luft. São Paulo: Editora Geração, 2005.

SALDANHA, Rafael Mófreita. **O fim do futuro | o tempo das metamorfoses:** o que pode a filosofia? Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Rio de Janeiro, 2018.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada:** ensaio de ontologia fenomenológica. Trad. e notas de Paulo Perdigão. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

SCHMITT, Carl. **O *nomos* da Terra no direito das gentes do *jus publicum europæum***. Trad. Alexandre Guilherme Barros de Matos Franco de Sá et al. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2014.

SCHWARZ, Roberto. **Ao vencedor as batatas:** forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.

SCHWARZ, Roberto. **O Pai de família e outros estudos**. São Paulo: Paz e Terra, 1978.

SCHWARZ, Roberto. **Sequências brasileiras**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SCHWARZ, Roberto. **Um mestre na periferia do capitalismo:** Machado de Assis. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.

SILVA, José Jairo da. **Filosofias da matemática**. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

SORJ, Bernardo. **A construção intelectual do Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Crítica da razão pós-colonial:** por uma história do presente fugidio. 1. ed. Trad. Lucas Carpinelli. São Paulo: editora filosófica politeia, 2022.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Regina Goulart Almeira, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SUBSET OF THEORETICAL PRACTICE (STP). Disponível em: theoreticalpractice.com. Acesso em: 16 jun. 2022.

SUBSET OF THEORETICAL PRACTICE (STP). Working through political organization: current results of the Subset of Theoretical Practice (2021-2022). **Crisis and Critique**, v. 9, n. 1, p. 328-371, 2022.

SZNAJDER, André. O discurso da modernidade refratada: presente e periferia em Paulo Arantes. **Dissonância. Revista de Teoria Crítica**, v. 6, Campinas, 2022, p. 315-322.

TEIXEIRA, Daniel Alves. **Lacan e a psicanálise no gesto platônico de Alain Badiou**. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

TUPINAMBÁ, Gabriel. Freeing thought from thinkers: a case study. **Continental Thought and Theory**, v. 1, n. 1, p. 243-289, 2016.

TUPINAMBÁ, Gabriel. Um pensador na periferia da História. **Revista Porto Alegre**, v. 1, p. 10-40, 2020.

VELIQ, Fabiano. Comentário a “Evento ou ato? Sobre as críticas de Žižek a Badiou”. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 44, n. 3, p. 337-342, jul./set. 2021.

VIGHI, Fabio. Dall'evento al sintomo: Badiou e l'ontologia. **International Journal for Badiou Studies**, v. 3, n. 1, p. 24-47, 2014.

WATKIN, William. **Badiou and indiferente being:** a critical introduction to Being and Event. Nova Iorque: Bloomsbury, 2017.

WILLIAMS, James. **Pós-estruturalismo**. Trad. Caio Liudvig. Petrópolis: Vozes, 2012.

WORMS, Frédéric. **La philosophie en France au XX^{e} siècle:** moments. Paris: Gallimard, 2009.

ZAFIROPOULOS, Markos. **Lacan e Lévi-Strauss ou o retorno a Freud (1951-1957)**. Trad. Clóvis Marques. Rev. téc. João Rocha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

ZAHAVI, Dan. **Fenomenologia para iniciantes**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

ŽIŽEK, Slavoj. **A marioneta e o anão**. Trad. Carlos Correia Monteiro de Oliveira. Lisboa: Relógio d'Água, 2006.

ŽIŽEK, Slavoj. **Em defesa das causas perdidas**. Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.

ŽIŽEK, Slavoj. **Menos que nada:** Hegel e a sombra do materialismo dialética. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

ŽIŽEK, Slavoj. **O sujeito incômodo:** o centro ausente da ontologia política. Trad. Luigi Barichello. São Paulo: Boitempo, 2016

ZWEIG, Stefan. **Brasil, um país do futuro**. Trad. Kristina Michahelles. 1. ed. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.