Alain Badiou e Paulo Arantes, ou a Dupla Articulação Materialista e Dialética do Pensamento de um Novo Tempo do Mundo

Ivan de Oliveira Vaz

Resumo:
Ao comunicar Alain Badiou e Paulo Arantes, esboça-se um novo modo de fazer incidir o materialismo e a dialética sobre o local e sobre o universal: confrontando certos momentos decisivos de suas respectivas trajetórias intelectuais, mantém-se no horizonte a necessidade de criticar a totalidade do sistema capitalista ao mesmo tempo em que a ideia de uma história mundial se vê subvertida de tal maneira que a ela deixam de associar-se quaisquer aspirações emancipatórias.

Palavras-chave: formação; ideologia; materialismo; dialética; universalidade.

Abstract:
By adopting the expedient of communicating Alain Badiou and Paulo Arantes, a new way of applying materialism and dialectics to the local and the universal is outlined: by confronting certain of the decisive moments in their respective intellectual trajectories, the need to criticize the entirety of the capitalist system remains on the horizon at the same time that the idea of a world history is subverted in such a way that any emancipatory aspirations are no longer associated with it.

Keywords: formation; ideology; materialism; dialectics; universality.

Introdução: movimentos contraditórios que explicitam a verdade de seu oposto

É de se conceder que raras são as ocasiões em que se tira verdadeiro proveito de colocar lado a lado os nomes de dois pensadores de tal maneira distantes entre si: qual seria então a desculpa para deslocá-los tão violentamente de suas posições habituais? A princípio, a distância por nós aludida é a mais prosaica que se possa querer, comparecendo antes de qualquer coisa em sua acepção geográfica, como se a alertar para o fato de que as ideias, muito embora façam voto de universalidade, aparentam estar fora de lugar dependendo da latitude e da longitude em que porventura resolvam dar o ar da graça: vamos nos atrever a equivaler uma das maiores celebridades da filosofia contemporânea a um teórico da periferia do capitalismo, arriscando-nos a ignorar que a modéstia deste último serviria melhor como um contraponto ao *star-system* da *French theory* que em grande medida poderia ser considerado o responsável pela fama do primeiro? Acresce que, para-além da querela relativa à divisão entre centro e periferia na produção filosófica mundial, pode-se referir também a uma distância de propósitos teóricos, se é que saímos assim do lugar: um deles terá publicado em 1989 um *Manifesto pela filosofia*, enquanto o outro haveria de anunciar, sete anos mais tarde, que "a filosofia como forma era coisa do passado", tudo "o que veio depois" de Kant e Hegel não sendo nada de outro senão "boato universitário"[860]. De sorte que, antes de prosseguir, se torna aconselhável perguntar: qual medida comum poderia haver entre os dois, um deles sendo um auto-declarado platônico, e o outro, um teórico de tal modo adstrito à situação local encalhada no desengano da (de)formação nacional que parece entregar de bandeja a sua posição no mapa das disciplinas acadêmicas ao falar de uma "fratura brasileira do mundo"? Afora a pertença atestada pelos nomes genéricos "materialismo" e "dialética",

[860]Arantes, 2021e, p. 34.

estando ambos bem carimbados em seus respectivos passaportes de marxistas, haveria uma real convergência entre Alain Badiou e Paulo Arantes? Em sã consciência, quase ninguém se arriscaria a responder com uma afirmativa; mas, indo na contramão das mais razoáveis expectativas, é o evidente contraste entre esses dois nomes que permite depreender a sua dupla relevância. Em verdade, não há necessidade de forçar os dois a nenhum deslocamento violento, porque a confrontação de suas trajetórias, se bem que explicite dissimetrias óbvias, possibilita assinalar como cada um deles toma parte na qualidade que o outro exacerba, revelando assim entrecruzamentos imprevistos de suas ideias.

Um tempo de divergências seguido de uma convergência a propósito do tempo, ou de como a dialética hegeliana pensa uma nova topologia conceitual através da divisão do espaço pelo seu contrário

De pronto, faz-se necessário observar que a trajetória intelectual de cada um dos dois inicia-se em épocas praticamente coincidentes (anos 60 e 70 do século XX), a encontrar na França um lugar privilegiado para o seu desenvolvimento, e tendo o marxismo como a principal tradição intelectual em referência à qual elas deverão evoluir. No entanto, apesar das coincidências, a maneira de cada um deles situar-se dentro do marxismo é não só singular, mas tendente a entrar em conflito com a sua contraparte, em grande medida porque um deles a certa altura compreendia a si mesmo como um colaborador de Louis Althusser[861], ao passo que o outro manteve a convicção de que foi algo decisivo para a sua formação a significativa distância assumida em relação a esse pensador em particular[862]: isso quer dizer que cada uma das aludidas trajetórias começa por orientar-se em função de princípios teóricos discrepantes, um dos quais respalda uma interpretação cientificista de Marx que objetivava cortá-lo de vez do solo da dialética hegeliana, o outro estendendo-se na direção contrária, ao insistir nessa radicação conceitual quando adere à resolução de perseguir uma pista deixada por Lukács em *O jovem Hegel*[863]. Em verdade, acumulam-se coincidências e discrepâncias uma vez que se avalie o momento inicial das respectivas caminhadas de Arantes e Badiou: existe um pronunciado interesse de ambos os jovens acadêmicos pelo estudo das relações entre Hegel e as matemáticas; mas Badiou parecia mais preocupado em desestimar o filósofo alemão em face da ciência dos números[864] – em parcial concordância com o impulso do athusserianismo de acusar uma deficiência conceitual na dialética hegeliana –, enquanto Arantes se esforçava por reconstituir em sentido mais favorável as razões filosóficas do grande idealista[865]. E, em meio a encontros e desencontros, desenha-se inesperadamente uma convergência maior: logo após a ruptura com o seu mestre estruturalista – a qual tem lugar em resposta ao acontecimento de maio de 1968 –, Badiou retoma Hegel sob um ângulo inusitado para os franceses, a saber, o ângulo "materialista" da *Ciência da lógica*[866], confluindo nessa sua movimentação oblíqua em direção ao tema da tese de doutoramento que Arantes submeteu "em junho de 1973 à Universidade de Paris X"[867]. Confluência que se estabelece verdadeiramente pela importância que os dois reconhecem de uma topologia operante no pensamento hegeliano – pouco importando que a menção solitária da tese do brasileiro às "confusões topológicas"[868] supostamente implicadas na doutrina hegeliana do tempo não tenha em vista o conteúdo propriamente matemático do termo: para-além das metáforas e dos equívocos, a "nova topologia do conhecer" a que se refere

[861] Cf. Badiou, 1967.
[862] Cf. Arantes, 2021e, p. 96.
[863] Pista que se relaciona com a compreensão segundo a qual "Hegel é o precursor da dialética materialista de Marx" (Lukács, 2018, p. 21), e, que dentre outras razões, o seria por ter dado uma "nova formulação no pensamento filosófico" (*Ibidem*, p. 28) ao conceito de teleologia ao assimilar à economia política a noção de trabalho.
[864] Cf. Badiou, 1968.
[865] Arantes, 2021e, p. 15.
[866] Cf. Badiou, 2012a, p. 209.
[867] Arantes, 2000, p. 8.
[868] *Ibidem*, p. 125.

Badiou num texto de 1977 – topologia que Hegel teria sustentado contra Kant ao apreender o ser como "auto-desenvolvimento contraditório" e estabelecer que "o exterior é o ser mesmo do interior"[869] – equivale à própria matéria a desdobrar-se da forma a mais criteriosa e circunstanciada em *Hegel - A Ordem do Tempo*, a qual, por dedicar-se ao tempo, tematiza a "primeira manifestação exterior e imediata da contradição"[870], ou seja, a primeira de uma longa série de rupturas com os "esquemas espaciais imediatos"[871] contra os quais, segundo Badiou, a dialética hegeliana teria se insurgido ao pensar uma forma inédita de subverter a "oposição entre o Dentro e o Fora"[872].

Com o fim de compreender melhor a densidade dessa topologia, recapitularemos sumariamente a argumentação da tese de Arantes, *Hegel - A Ordem do Tempo*. Atendendo ao requisito fichteano de encontrar na maneira como se concebe o nascimento do tempo o segredo através do qual pensar a concepção de tudo o mais[873], o que a tese de Arantes começa por colocar em jogo é um laborioso percurso em que se "delineia o quadro de uma dedução do tempo"[874]: sendo, tal como o espaço, uma determinação do ser-fora-de-si (*Aussersichsein*), o tempo deduz-se na filosofia hegeliana como uma *Aufhebung* de seu oposto, ou seja, enquanto vem a corresponder, simultaneamente, à sua conservação e à sua superação sob uma outra forma. Com efeito, pelo menos desde o período em que o filósofo alemão se encontrava em Iena[875], o tempo é visto por ele como a passagem no contrário a efetuar-se desde o espaço, "na medida em que é determinado como o resultado da dialética" deste último[876], o primeiro sendo o negativo do segundo, ou melhor, a sua "negatividade explicitada"[877]: se a dialética do espaço pode ser compreendida em função da figura conceitual do ponto, da qual depreendem-se os desenvolvimentos subsequentes do comprimento, da largura e da profundidade – a perfazer desse modo as suas três dimensões características –, ela recebe uma nova determinação com o advento do Agora, que, em sua pontualidade, torna operante a abstração própria ao espaço em outro nível, fazendo passar do ser-um-ao-lado-do-outro (*Nebeneinander*) ao ser-um-depois-do-outro (*Nacheinander*), ele mesmo desdobrado e implicado em outras três dimensões (que seriam o passado, o presente e o futuro). Eis a topologia hegeliana do conhecer exposta nas determinações naturais do espaço e do tempo: revirando-se o primeiro, demonstra-se como ele devém o segundo à medida em que se adensa a negatividade que lhe é intrínseca, fazendo irromper algo que não se acomoda mais nos limites estritos de sua apresentação do ser. E, precisamente a esse respeito, não devemos furtar-nos a sublinhar que, apesar de pensar-se como "um desfecho da dialética do espaço", o tempo ainda assim marcaria "uma ruptura" em relação a ele[878]. Uma tal ruptura significa nada menos que a anulação da disponibilidade mesma com que o modo de ser espacial faz distinguir o Dentro e o Fora; afinal, para Hegel, em oposição à manutenção indiferente que caracteriza o espaço em suas três dimensões, o que caracteriza o tempo, que se escoa através do presente em direção quer ao passado, quer ao futuro, é a sua não-manutenção[879]: à diferença das dimensões espaciais, que se justapõem umas ao lado das outras oferecendo-se ao entendimento como perfeitamente distintas entre si, o tempo é um contínuo adentrar em si mesmo, ou ainda um contínuo suprimir de si mesmo, fazendo valer ante a própria intuição a

869 Badiou, 2012a, p. 228.
870 Arantes, 2000, p. 137.
871 Badiou, 2012a, p. 228.
872 *Ibidem*.
873 Para compreender essa imbricação, convém lembrar da citação de Fichte com que abre *Hegel - A Ordem do Tempo*: "Vê como nasce para ti o tempo, e verás como nasce tudo" (Fichte *apud* Arantes, 2000, p. 19).
874 Arantes, 2000, p. 39.
875 *Ibidem*, p. 31.
876 *Ibidem*, p. 33.
877 *Ibidem*, p. 46.
878 *Ibidem*, p. 55.
879 *Ibidem*, p. 56.

idealidade de sua atividade negativa, manifesta na contradição em que se imbricam como que num transbordamento interno ser e não-ser, diante da qual ele não permite mais que a razão se evada.

Que a contradição seja evidenciada quanto à impossibilidade de tomar os existentes como entes subsistentes em si mesmos no tempo não significa, entretanto, que toda contradição seja temporal: na filosofia hegeliana, por ser partícipe da Natureza, o tempo restringe-se a explicitar a negatividade de um modo abstrato, repetindo indefinidamente a passagem entre presente, passado e futuro, pelo que destoa do processo sempre novo de recriação do Espírito e da Ideia, ele mesmo movido pela contradição. A situação do tempo, por conseguinte, é ambivalente: uma das primeiras incursões nos domínios da negatividade, ela basta à explicitação de que tudo o que é finito consome-se num determinado tempo; mas, ainda que franqueie um acesso à idealidade, ele não faz pensar verdadeiramente aquilo o que é infinito e eterno, pois uma tal coisa não se define em razão de qualquer duração no tempo, não importa quão longa ela seja. "A eternidade", nos diz Arantes, "não é uma modificação maximal do tempo, somente a eliminação de toda representação temporal permite compreendê-la"[880]; no entanto, é-lhe necessário acrescentar logo na sequência que "o tempo é um Momento da eternidade"[881], fornecendo assim testemunho de como a ambivalência do tempo se redobra ao longo do percurso hegeliano, uma vez que cada nova ruptura operada pela negatividade leva adiante o devir interno intuitivamente atestado no tempo, ainda que não restrito ou coincidente com ele. Se a Razão pode reclamar alguma efetividade na História, ela decerto não o faz meramente em virtude do tempo, dado que, em Hegel, História não é sinônimo de tudo o que tenha existência temporal, relacionando-se antes com uma desaparição intrinsecamente necessária a escandir a sequência iterativa do tempo por intermédio de uma negação determinada. Mas, por outra, o que é racional não é o que se coloca ao abrigo da ação corrosiva do tempo, tudo o que aspira a esse nome devendo expor-se à desaparição para tomar efetivamente o lugar de sujeito – isto é, para fazer a passagem do em-si ao para-si – num processo seriado e cumulativo que excede quaisquer limites temporais imediatos. Cabe então a seguinte comparação: sendo a duração a temporalidade espacializada a que se contrapõe o devir da autossupressão que define propriamente a mudança temporal, a História, por sua vez, reproduz em outro nível uma tal contradição, ao opor-se à tendência hegemônica na Natureza de subordinar toda mudança a uma temporalidade recorrente e monótona, abrindo-se à verdadeira novidade no processo mesmo de sua negação. O "*processo de mediação* que Hegel chama de História"[882] – esse "lugar de produção do universal ou, o que é a mesma coisa, de manifestação da racionalidade"[883] – demanda a internalização do devir, assunção subjetiva de um outro modo de ser que só se efetiva naqueles povos que se mostram aptos a organizar-se em torno de um Estado, os quais, ademais, terão se disposto a atravessar a "dialética da *consciência desejante* e do *trabalho*"[884], todos estes domínios onde, à sua vez e lugar, vêm a se condicionar recíproca e verdadeiramente o indivíduo e a comunidade na determinação espiritual da liberdade.

(De)Formação da província e revisão materialista, ou de como o ponto de vista da periferia acusa uma contradição que se generaliza até o centro do sistema

Como visto acima, a topologia rastreável na dialética hegeliana, tematizada em *Le noyau de la dialectique hégélienne* (*O núcleo racional da dialética hegeliana*) e escrutinada de modo nada menos que brilhante em *Hegel - A Ordem do Tempo*, possibilita observar uma confluência entre Arantes e Badiou que, apesar de pontual, concentra uma alta voltagem conceitual. Mas essa mesma confluência parece ser de alguma maneira contradita pela sequência da progressão de ideias de ambos os

880 *Ibidem*, p. 179.
881 *Ibidem*.
882 *Ibidem*, p. 204.
883 *Ibidem*.
884 *Ibidem*, p. 223.

pensadores. Diga-se, assim, que, do lado do brasileiro, uma vez que ele houvesse examinado de cima a baixo a doutrina do tempo do grande teórico da *Bildung* que foi Hegel – esta última constituindo o processo de formação espiritual de cada povo a dar-se na seriação histórica de suas altas realizações culturais que conformam a religião, a arte, o direito e a filosofia –, a sua atenção recai sobre questões aparentemente provincianas, a compreender a literatura e a filosofia nacionais. Com efeito, logo após a elaboração de sua tese, Arantes veio a se ocupar cada vez mais da multifacetada problemática relativa à (não-)formação do Brasil, e a aproveitar com esse fim o posicionamento avançado pela filosofia hegeliana – com o detalhe crucial de não fazê-lo como quem quisesse rematar a questão valendo-se do alto vocabulário assimilado ao repertório esclarecido da modernidade europeia, em concordância assim com o espírito do pensamento hegeliano, para o qual "o saber filosófico nada tem a prescrever", estando desde há muito desapegado da "pretensão de ensinar como deve ser o mundo, como se o mundo tivesse esperado por ele para saber como deve ser para ser verdadeiro"[885]. Dando a impressão de contrastar fundamentalmente com a orientação "generalista" de Badiou – orientação que parece ficar entrevista no título dos livros escritos pelo filósofo francês nas décadas de 1970 e 1980, tais como *Théorie de la contradiction* (*Teoria da contradição*) e *Théorie du sujet* (*Teoria do sujeito*), os quais sugerem que os principais tópicos discutidos eram assuntos abordados sem qualquer preocupação com uma referência precisa ao momento sócio-histórico de que fazem parte –, Arantes ocupa-se prioritariamente da situação local de seu país. E, a bem da verdade, por mais que tenha retido uma importante lição à filosofia hegeliana, posto que a recomendação essencial do pensamento especulativo de abandonar-se à coisa mesma no desenvolvimento de seu processo contraditório estabeleça um parâmetro racional para o seu rigoroso exercício na interdição de identificar a série natural do tempo à série histórica das produções culturais (ou ainda o Presente finito do Agora ao Presente infinito da eternidade do Espírito) – consumando-se essa exigência na necessidade de pensá-las, não como polos opostos e indiferentes entre si, mas como momentos de um mesmo processo –, haveria uma decisiva inflexão materialista que restringe ou bem que modula a aplicação indiscriminada de semelhantes esquemas conceituais: a crítica imanente à realidade brasileira faz-se em meio ao prosaísmo das defasagens que se apresentam como obstáculos a que ela aceda à condição de uma verdadeira formação política – mas isso não porque se esteja antecipando as elevadas realizações do Espírito do Mundo, e sim porque as tais defasagens agora serão interpretadas como os efeitos da situação periférica do Brasil em relação aos movimentos contraditórios dos progressos avançados pelo capitalismo mundial.

Apreciando-se as coisas desde essa perspectiva, a topologia hegeliana aparenta ser um liame muito frágil para manter próximos um do outro Arantes e Badiou. No entanto, as maneiras sumamente distintas desses pensadores de recuperar o legado da tradição dialética não os opõe terminantemente um ao outro – os principais motivos para isso sendo os de que nem as investigações de Arantes apresentam uma destinação exclusivamente local, e nem as teorizações de Badiou uma vocação imediata para se eternizar neste ou naquele conceito filosófico. Pode-se notar com relativa facilidade a pertinência da primeira dessas razões ao insistir na senda percorrida pelo brasileiro: a evolução de seu pensamento envolve muito especificamente a ampliação de um determinado esquema conceitual, que não é nenhum outro senão o da "arquiconhecida" tese de Roberto Schwarz sobre as "ideias fora do lugar"[886]. Demonstrando uma insuspeita afinidade com o pensamento especulativo hegeliano, Schwarz havia entendido que o aberrante casamento entre liberalismo e escravidão no Brasil acusava um descompasso interno à realização da própria Razão, que é surpreendida em sua colaboração nada acidental com a desrazão colonial. Sem limitar-se a denunciar a hipocrisia daqueles que ecoavam os ideias de liberdade, igualdade e fraternidade ao mesmo tempo em que sujeitavam uma maciça quantidade de homens à condição de meras coisas, Schwarz faz ver que a situação local desnudava a

[885] *Ibidem*, p. 323.
[886] Cf. Schwarz, 2000.

lógica mesma do processo global[887]: "pouco ajuda insistir na sua clara falsidade [isto é, das ideias liberais quando transplantadas para o Brasil escravista]. Mais interessante é acompanhar-lhes o movimento, de que ela, a falsidade, é parte verdadeira"[888]. E, estando em posição especial para dar-se conta da afinidade entre essa tese e o pensamento hegeliano, Arantes foi levado a ver "(...) como o esquema explicativo de Schwarz se aplica não apenas ao caso brasileiro, mas pode ajudar a explicar o surgimento da própria dialética no começo do século XIX na Alemanha"[889]. Sendo assim, através de uma reviravolta materialista a concretizar-se por uma mobilização decisiva da noção marxiana de ideologia, descobre-se como a dialética toma corpo num lugar de descompasso, uma vez que resulta de uma tensão específica a atuar num circuito que se estende e se retorce entre a miséria local e a atividade intelectual deslocada.

Por essa via, tornam-se comparáveis, de um lado, a mestria com que o autor de *Memórias póstumas de Brás Cubas* terá reelaborado o "oco dentro do oco"[890], a corresponder a esse vazio duplicado responsável por descompensar todo movimento de progresso no Brasil e, de outro, a invenção moderna da dialética por Hegel, encarada agora como uma resposta à originalidade da circunstância sócio-histórica da Alemanha, tendo-se em conta que, nos séculos XVIII e XIX, ela própria estaria cindida pela assimilação incompleta dos avanços políticos anunciados pela Revolução Francesa e pela subordinação crescente da prosperidade nacional aos ditames do capitalismo internacional. Logo, a visão periférica assumida por Arantes não acarreta um ensimesmamento em quaisquer que sejam as particularidades locais da circunstância com a qual fazem confrontar, já que ela permite depreender desse deslocamento em relação ao centro do sistema uma força crítica liberta de certas expectativas unilaterais próprias da modernidade esclarecida: "A dialética se mostra como o ponto de vista da totalidade, que só é acessível por um deslocamento da visada em sua periferia"[891]. Antes de ser uma exortação a permanecer na província, o deter-se sobre a originalidade da modernização *à* brasileira autoriza a constatação de que o "drama de consciência da filosofia profissional", devolvido sempre de novo à cena a cada vez que reaparece o insuperável contraste entre a dissertação filosófica e a realidade nacional, encontra-se dotado de uma amplidão insuspeita: "Ele é provinciano, mas não deixa de ter alcance histórico-mundial"[892]. Alcance estendido que sem dúvida ganha em ser explicado por uma espécie de esgotamento tal como experimentado pela própria filosofia: o que está em questão, nesse caso, é a completa perda de um referente imediato que vem a caracterizar o gênero na modernidade, perda iniciada com o projeto crítico de Kant e levada a uma forma ainda mais consequente com a elaboração do sistema hegeliano. Muito embora tenha-se feito menção de reconciliar os puros conceitos filosóficos com o desenrolar da história mundial graças à reinvenção da dialética – essa sendo, em verdade, um dos grandes feitos de Hegel –, a coisa muda completamente de figura em 1848, quando "a burguesia triunfante não só se bandeou como massacrou o campo popular, já derrotado em todos os terrenos, juntando um crime em escala industrial (...) à vitória político-social"[893], o que vem a frustrar em definitivo as expectativas concernentes à sua verdadeira realização no mundo, doravante absolutamente apartadas de seu "processo integral"[894]. E, na reversão materialista de que surge esse diagnóstico, entrecruzam-se a recusa de condicionar-se à discussão profissional dos problemas filosóficos e a disposição de tematizar a instalação progressiva e generalizada das contradições periféricas no centro do sistema.

887 *Ibidem*, p. 30.
888 *Ibidem*, p. 26.
889 Catalani; Caux, 2021, p. 121.
890 Cf. Schwarz, 2000, p. 21.
891 Catalani; Caux, 2021, p. 125.
892 Arantes, 2021e, p. 32 - 33.
893 *Ibidem*, p. 38.
894 *Ibidem*.

Arantes e Badiou como críticos da ideologia francesa, ou de como se reencontram para-além da filosofia dois pensadores que com ela parecem se relacionar de modos opostos

A partir dessa breve exposição é possível que as distâncias entre Arantes e Badiou tenham se mostrado um pouco menores do que seria de se julgar, uma vez que a contradição, para o primeiro, tenha estendido o seu alcance a ponto de demandar uma visada materialista com um porte de alguma forma genérico. Mas ainda assim as discrepâncias não se tornaram irrelevantes, persistindo a impressão de as suas ideias serem incompatíveis: afinal, a declaração segundo a qual "[Depois de 1848,] Ela [a filosofia] literalmente ficou sem assunto", perdendo "de vez o seu objeto"[895], não solapa as pretensões teóricas de Badiou, dentre as quais a de tomar partido pela filosofia como uma causa a ser restabelecida e conduzida adiante, respeitando os seus próprios anseios conceituais? A opção pela incompatibilidade tende a impor-se com força ainda maior se lembramos que, na década de 1990, posicionando-se mais decididamente em sua renúncia quanto a encerrar-se nos meandros filológicos da profissão do filósofo, Arantes procede a uma tentativa de identificar a "ideologia francesa"[896], nem tanto pela discussão pormenorizada da obra de seus integrantes, e sim pela visada materialista que reporta sua produção intelectual à situação sócio-política em meio à qual surge, apresentando-se, dessa sorte, como uma de "três vias alternativas de ajuste filosófico às exigências da conjuntura mundial"[897], "cuja função apologética objetiva consistiria, essencialmente, em um movimento complementar de *desvio*"[898]: ladeada pela teoria da ação comunicativa alemã e pelo neo-pragmatismo norte-americano, tudo o que nela aparece sob o signo da excentricidade pode então recuperar o eixo de sua flexível normatividade quando integrado a um movimento de alternância em que a razão expõe-se a uma reiterada negação de si mesma na exata proporção em que vai aderindo à diferença sem tornar efetiva qualquer contradição. O que se tem, nessa fase terminal da modernidade capitalista, "não [são] iluministas contra anti-iluministas, e sim as duas pontas complementares de um capítulo a mais da dialética do esclarecimento"[899]: eis a relevância de falar numa "brasilianização do mundo", momento crucial de um "processo real de rebarbarização do Ocidente"[900], no qual o iminente colapso da modernização capitalista insinua reproduzir no centro do sistema uma miríade de clivagens sociais que impossibilitavam, por seu turno, completar-se na periferia o semblante de uma verdadeira formação "espiritual". Nessa outra época histórica, em que todas as ideias aparentam perder o lugar, o círculo linguístico em que se confinaram os filósofos profissionais constrange a razão a excogitar revoluções puramente discursivas. O que não os previne de nutrir elevadas ambições em relação à totalidade da metafísica ocidental, a ideologia francesa afetando, desse modo, uma radicalidade maior até que a do marxismo[901], tendo em vista que um dos sítios teóricos que o pós-estruturalismo desejaria revolver é o do solo histórico em que se assentavam as totalidades das grandes narrativas emancipatórias. Em confronto com o que Arantes vem a observar uma contradição ineludível, pois nem por isso o "Sujeito Automático na persona do capital-dinheiro financeirizado deixa de totalizar 24 horas por dia. Daí o

[895] *Ibidem*.
[896] Ideologia francesa, termo discutido por Arantes na coletânea de ensaios *Formação e desconstrução - uma visita ao museu da Ideologia Francesa*, refere-se de maneira complexa à produção intelectual francesa e seus desdobramentos no século XX, mas o faz preferencialmente em relação ao pensamento pós-estruturalista da década de 1970, que teria em Michel Foucault e Jacques Derrida dois de seus maiores expoentes. Cf. Arantes, 2021f.
[897] *Ibidem*, 2021b, p. 132.
[898] Zanotti, 2021, p. 312.
[899] *Ibidem*, p. 316.
[900] *Ibidem*, p. 296.
[901] A exemplo do alvo das críticas de Marx e Engels, qual seja, a ideologia alemã da década de 1840, que não era de maneira alguma reacionária: "A ideologia alemã foi sobretudo um formidável conjunto de ideias modernas e radicais, a rigor o que havia de melhor no país" (Arantes, 1996, p. 405). Em comum, igualmente, há uma inclinação para resolver-se em pura fraseologia.

passa-moleque ideológico de que são vítimas os paladinos da antitotalidade"[902]. E o veredito termina com uma sentença que parece ser inteiramente desfavorável a Badiou: "De resto, capitulam a gosto ressuscitando a figura do filósofo…"[903].

Sentença inapelável, ou pelo menos assim seria se a ressurreição da figura do filósofo não aludisse a nada mais que a uma reencenação farsesca de uma circunstância histórica já ultrapassada. Mas, admitindo-se que haja uma brecha na ideologia francesa para reatar com a dialética, é Hegel que Badiou pretende trazer de volta à vida? A resposta a essa pergunta comporta uma dificuldade inexpugnável nos termos de qualquer afirmação ou negação direta, e o mínimo que se pode dizer é que ela reatualiza a ambivalência tantas vezes presente nas aventuras da dialética: caberia redarguir tanto com um sim quanto com um não. No entanto, o que nos interessa destacar de pronto é que Badiou constitui uma exceção ao retrato da ideologia francesa pintado por Arantes: não exatamente por retornar a Hegel – este último gozando não só de um considerável relevo na história intelectual da França durante o século XX, mas também da pátina ideológica que recobriu uma porção considerável das movimentações intelectuais naquele país desde os anos 30 –, e sim por estabelecer um contraponto ao logro ideológico em que incorriam os seus conterrâneos na década de 1970. Com efeito, descrevendo uma trajetória na qual se desenha mais um desconcertante paralelo com Arantes[904], Badiou identificava em alguns de seus pares pós-estruturalistas uma reedição da ideologia alemã combatida por Marx e Engels em suas primeiras colaborações: em *Théorie de la contradiction*, Badiou comparava abertamente Deleuze, Guattari e Lyotard a Max Stirner[905]; e em *De l'idéologie* (*Da ideologia*), evoca-se a comparação há pouco mencionada em tentativa de explicitar aqueles que são tidos como os equívocos de uma explicação "discursiva" para a dominação fascista, orientação teórica então associada a *O Anti-Édipo*[906]. Ainda em seu breve comentário à obra conjunta de Deleuze e Guattari, Badiou esboça uma avaliação de maior alcance a vincular, na sua "contradição comum à dialética"[907], os "anarco-desejantes" e o seu pretenso oposto, que seria o estruturalismo:

> Sua visão das coisas [isto é, a visão dos anarquistas do desejo] se opõe na aparência ao estruturalismo, porque ela fixa para si como objetivo a dissolução de toda estrutura. Mas ela é profundamente estruturalista, nisso em que ela não pensa a contradição senão como movimento de substituição, e exclui toda apreensão de uma diferença qualitativa qualquer entre dois tipos de dominação[908].

O que Arantes assinalaria à sua maneira, trazendo à tona o viés estetizante da ideologia francesa, só que a fazê-lo a propósito do efeito buscado pelas intervenções teóricas de Foucault, a reservar uma menção especial ao seu livro sobre Pierre Rivière: "Em lugar do esclarecimento dos conflitos reprimidos e escamoteados, o calafrio diante da indiferenciação das formações ideológicas sem avesso"[909].

---

[902] *Ibidem*, 2021e, p. 36 - 37.
[903] *Ibidem*, p. 37.
[904] Um dentre vários paralelos que conferem plena razão a José Mauro Garboza Jr. quando este vocaliza, a mais ou menos 1h e 39 minutos do vídeo "Aviso de incêndio no Museu da Ideologia Francesa" (https://tinyurl.com/2zb9drmd), a vontade de ver como funcionam "lado a lado Paulo Arantes e Alain Badiou".
[905] Cf. Badiou, 2012b, p. 59 - 63.
[906] Cf. Badiou; Balmès, 2012, p. 129 - 134.
[907] Cf. Badiou, 2012b, p. 63.
[908] *Ibidem*, p. 62 - 63.
[909] Arantes, 2021c, p. 27.

Badiou demasiado próximo da ideologia francesa, ou de como o confronto interno a esta última possibilita reverter afirmativamente as expectativas de universalidade da dialética

Não é absurdo concluir, portanto, que Arantes e Badiou prontificam-se igualmente como críticos da ideologia francesa. Só que, como requer a aproximação entre autores tão diversos entre si, essa afirmação deve ser tomada *cum grano salis*, nem que seja pela razão um tanto modesta de a modalidade de crítica pensada por cada um deles não corresponder em todos os aspectos à de seu inopinado duplo. Detalhe que nos compele a providenciar uma fórmula apta a evidenciar a diferença fundamental entre um e outro: cedendo à exigência de registrar de maneira sumária o que talvez demandasse o percurso de toda uma dissertação, cometeremos a imprudência de tomar um atalho e dizer então que, se a empresa teórica de Arantes define-se em larga medida por um esforço de materializar a dialética – essa aspiração tomando corpo sobretudo em *Ressentimento da dialética*, livro que consiste em "(...) uma ampla história material do ressurgimento moderno da dialética, sob o pano de fundo do nexo social entre intelectuais, formação nacional e modernização capitalista desigual e combinada"[910] –, a empresa teórica de Badiou, em contraste, volta-se preferencialmente para a dialetização do materialismo. Assim, é pelo ângulo de ataque aberto pela potência da dialética de operar uma "cisão afirmativa", que o francês terá avançado nos anos 70 a sua polêmica em torno do conceito marxista de ideologia, voltada antes para a virtude de periodização que se constitui na luta de classes, e não para a materialidade do sistema de produção em referência ao qual pensar o deslocamento das ideias relativamente à prática: "É do ponto de vista do que recai fora dela mesma que uma ideologia é conhecida em sua particularidade dialética e em seu fundamento de classe"[911]. Para Badiou, a inteligibilidade da ideologia sempre pressupõe um sujeito, no sentido preciso em que o "agente universal das transformações é a revolta revolucionária das massas"[912]. Por essa perspectiva, unicamente reportando-se à "revolta revolucionária das massas" e ao problema de sua organização política é que se pode discriminar verdadeiramente a divisão social onde se atesta a dominação e a exploração de uma classe por outra – o que significa que, de certa maneira, essa revolta é primeira na ordem das razões, ainda que não o seja cronologicamente: a prática de contradizer politicamente uma determinada estruturação do mundo prevalece sobre a ordenação da realidade material como elemento decisivo para um pensamento que se quer ao mesmo tempo materialista e dialético.

No entanto, tendo qualificado Badiou como um crítico da ideologia francesa, não poderíamos negligenciar o fato de ele ter se valido, no mesmo *De l'idéologie* que mencionamos há pouco, da expressão "invariantes comunistas"[913], em escolha muito clara por um vocabulário de marcada inspiração estruturalista. Seria impossível ignorar também a sua pronunciada inclinação pelas matemáticas, onde transparece a fria paixão pelo conceito que, segundo Arantes, a ideologia francesa esbanjou em sua equivocada promoção do anti-humanismo[914]. Ao que tudo indica, Badiou seria um crítico muito aparentado àquilo que critica, dando a pensar que, estando do outro lado das linhas inimigas, talvez houvesse se aclimatado a uma atmosfera intelectual onde o verdadeiro exercício da crítica tornou-se rarefeito até atingir o nível alarmante de uma asfixiante inexistência prática. O caso, todavia, é bem outro, porque, se Arantes conseguiu dar a verdadeira espessura do pensamento ao falar da filosofia ao mesmo tempo "de fora e de dentro"[915], Badiou como que reduplica esse feito em seu confronto com a ideologia francesa, mas a reforçar por "dentro" o teor crítico demonstrado pela

[910] Zanotti, 2021, p. 287.
[911] Badiou; Balmès, 2012, p. 127.
[912] Ibidem, p. 141.
[913] Cf. Ibidem, p. 148 - 149.
[914] Com a qual Badiou não deixa de flertar ao empreender uma nova ontologia.
[915] Cf. Zanotti, 2021, p. 284.

dialética em face dos impasses conceituais que lhe são colocados de "fora" por programas teóricos que, além de objetivar o materialismo por múltiplas vias discursivas, opõem máxima resistência à metafísica da doutrina hegeliana. O que deve ser entendido, a partir das teorizações de Badiou atinentes à topologia através da qual a distinção entre dentro e fora perde a sua prerrogativa de pensar a realidade por meio de sua representação, como um duplo movimento, de divisão do estruturalismo pela dialética, mas igualmente de divisão do pensamento especulativo hegeliano pelo pós-estruturalismo. É dessa forma, por exemplo, que ele pode acusar a unilateralidade seja do estruturalismo de Althusser, seja das derivas desejantes de Deleuze e Guattari, ao mesmo tempo em que reconhece a importância conceitual daquilo que é trazido à cena por cada um deles. Por essa razão, para Badiou, a teoria do aspecto principal de uma contradição articula a identidade (equivalente à estrutura em que cada elemento vem a caracterizar-se fundamentalmente pela posição ocupada em relação aos demais elementos) à não-identidade (que corresponderia à diferença pensada enquanto qualidade absolutamente incomensurável a uma dada ordenação estrutural)[916]. A conceber a verdade ainda como processo, mas agora reposicionada pela crítica que lhe endereçou o pós-estruturalismo, a dialética apareceria dividida entre um momento estrutural e um momento tendencial, posto que o sujeito do proletariado seja pensável, de um ponto vista estrutural, enquanto "classe explorada no processo de produção"[917], e, por uma perspectiva "antiestrutural", enquanto "classe revolucionária portadora da aniquilação do modo de produção capitalista"[918].

O privilégio concedido por intermédio dessa espécie de "dialética estrutural" ao proletariado tido então como sujeito revolucionário suscita a impressão de não dar lugar a nada de outro senão a uma quimera: em sua composição monstruosa, ela aparenta realizar tanto um abuso conceitual dos mais delirantes quanto a manutenção de um dogmatismo político potencialmente cúmplice de indizíveis terrores. Mas, na verdade, a essa dialética feita incidir sobre o espaço algébrico da estrutura cabe um mérito nada desprezível, que é o de recolocar (ou talvez mesmo o de colocar propriamente) uma questão de suma importância para a tradição crítica que tem Hegel e Marx como os seus maiores referenciais: que universalidade resta a uma dialética reconduzida em seu pensamento à estrita materialidade de um processo mundano? A pergunta é de inegável relevância se temos em consideração a empresa intelectual de Arantes, porquanto esta se mostre tão preocupada em restituir o movimento da dialética em sua materialidade. Não que isso implique num veto imediato à sua validade conceitual, pois uma tal empresa nunca perdeu de vista o horizonte da transcendência: desde *Hegel - A Ordem do Tempo*, a não-identidade entre o Presente finito do Agora e o Presente infinito do Espírito deixava aberta uma tal brecha, a repontar de novo na recuperação conceitual da crítica que o jovem Marx havia feito aos ideólogos alemães[919]. O problema, contudo, é que precisamente a perspectiva facilitada pela localização periférica fez ver o percurso de formação da Razão ocidental margeado pelas irreconciliáveis sombras que acompanham o progresso das Luzes, dado que aquelas sejam projetadas desde os lugares onde estas últimas se irradiam ofuscando a memória aos povos "sem História" no mesmo processo de impor-lhes um trabalho forçado em sua integração coagida à economia-mundo capitalista. Ou seja, o pensamento crítico de Arantes, não obstante orientar-se por alguma transcendência, presta-se melhor a explicitar as falsidades reais envolvidas e desenvolvidas na

[916] Cf. Badiou, 2012b, p. 63.
[917] *Ibidem*, p. 67 - 68.
[918] *Ibidem*, p. 68.
[919] Na filosofia hegeliana, como exposto por Arantes em sua tese de doutorado, nada há de concreto senão o Presente, esse horizonte temporal inexcedível para qualquer pensamento que se queira efetivo. Cf. Arantes, 2000, p. 329. Mas a cisão do Presente, explicitada na não-identidade entre o Presente finito e o Presente infinito, dá margem para que reponte um acúmen crítico, como fica entrevisto na seguinte passagem: "Assim como a racionalidade do real jamais é dada de uma vez, não é todo ideal que é vazio, do mesmo modo que não há como inferir automaticamente da clausura do Presente uma sorte de bloqueamento do Novo e do saber que ele estaria em condições de suscitar" (*Ibidem*, p. 331). A fim de constatar a importância para a crítica materialista de Marx da não-identidade entre o presente da teoria e o presente histórico a que esta última se refere, Cf. Arantes, 1996, p. 368.

dialética do Esclarecimento do que a efetiva universalidade capaz de pôr um termo a suas contradições[920]: não surpreende que esse pensamento detenha-se cada vez mais sobre um tempo achatado a resultar da relativa homogeneização do espaço mundial operada pelas sucessivas e ininterruptas totalizações que concretiza o sujeito automático identificável com o Capital, prenhes de parcialidade quer no alvorecer da Era das Revoluções, quando atrelam sem nenhum pudor a liberdade à escravidão, quer naquele que até o presente momento figura como o seu último lance, quando as expectativas decrescentes fomentadas pelo sistema encerrado em sua produção, reprodução e circulação não prometem aos cidadãos enfim reconhecíveis em suas diferenças qualquer coisa diversa ou melhor do que um conflito perpétuo pela mera sobrevivência econômica no contexto da progressiva obsolescência do trabalho. Se, revertida à sua materialidade, a substância pensada por Hegel como Sujeito tem de identificar-se com o valor que se valoriza, então os ideólogos franceses não estavam de todo enganados em abjurar da totalidade através da qual a sua experiência – não fazendo verdadeira diferença se negativa ou não – era suposta perfazer uma universalidade.

Mesmo que partilhe da desconfiança de Arantes quanto às mirabolantes revoluções concebidas *in vitro* pelos pensadores franceses da década de 1970, cuja natureza exclusivamente discursiva termina por circunscrevê-las fatalmente a uma ideologia nacional (apesar de ser internacional a sua difusão acadêmica), Badiou não deixa de reter a sua lição singular, devolvendo-a à dialética: doravante nenhuma universalidade poderá ser pensada em função de uma totalidade. Não sem provocar um tremendo espanto, ainda que haja de sua parte um desacordo com o conservadorismo teórico e político de Claude Lévi-Strauss, o filósofo tinha de ser de alguma maneira favorável às conclusões apresentadas pelo antropólogo no último capítulo de *O pensamento selvagem*: da contenda contra a *Crítica da razão dialética*, fica pelo menos a interdição de encarar a História como a matéria exclusiva de uma Ciência. Como afirma Badiou em *Théorie du sujet*: "Há uma dispersão histórica incontornável. É uma das razões que invalidam o marxismo como 'ciência da história', porque a história não é um objeto"[921]. Por mais que a argumentação de Lévi-Strauss indicasse não compreender verdadeiramente a dialética, visto a História não reduzir-se a um objeto na doutrina do tempo de Hegel, a antropologia estrutural havia lançado uma justa suspeição sobre a totalidade dentro da qual a confrontação dos opostos engendraria a ocasião para deduzir a necessária sequência de sua síntese: reivindicando para si a virtude de estipular como única a escansão de um processo através da ocorrência da série total dos acontecimentos histórico-mundiais, o pensamento especulativo ameaçava negar a infinitude indomável do tempo, que é esse domínio onde sempre pode irromper o acaso. O que, por um lado, alinha Badiou à perspectiva da diferença, de vocação etnológica e, como tal, contrária à univocidade da razão ocidental: havendo fenecido a razoabilidade da mais essencial das prescrições de Hegel sobre a História, a saber, a de que "'não é possível chegar aos fundamentos absolutos dos acontecimentos', descobrir-lhes a razão superior e secreta, sem passar por esse longo desvio imposto pela prosa do mundo"[922], torna-se possível desvincular, por exemplo, as lutas anti-coloniais do sistema imperialista contra o qual elas se insurgem – ou, em outras palavras, passou a ser exequível pensá-las em seu caráter de lutas políticas justas sem transmutá-las de súbito numa síntese imanente qualquer às injustiças do todo em meio às quais surgiram. Abreviadamente, pode-se dizer que, com a interdição de uma Ciência da História, o que fica interdito também é a lógica da *Aufhebung*: recorrendo uma vez mais ao exemplo

[920] Segundo Catalani e Caux, a dialética pensada por Arantes "(...) apresenta o mesmo processo como uma série de sucessivas sínteses cuja falsidade é revelada a cada vez pela repetida presença de um mesmo estado de coisas cindido, o dualismo que expõe agora não a evolução de uma consciência, mas a sua inércia estrutural, sua paralisação, o bloqueio de seu movimento por ela mesma (cuja correspondência, agora, é antes com a dialética negativa adorniana)" (Catalani; Caux, 2021, p. 123).

[921] Badiou, 1982, p. 233. Afirmação que ganha em ser lida com esta outra: "Ciência da história? *O marxismo é o discurso desde o qual se sustenta o proletariado como sujeito*" (*Ibidem*, p. 62).

[922] Arantes, 2000, p. 198. Entenda-se: o que Badiou interdita não é a necessidade de uma verdade exteriorizar-se no mundo, mas sim a compreensão hegeliana de que essa exteriorização obedece à lógica de uma negação determinada.

do imperialismo, a sua superação por meio das lutas de libertação nacional nada poderia conservar ao seu sistema, dispensando-se do absurdo de determinar uma coisa em função da outra, mesmo que negativamente – em caso contrário, a fazer pensar como necessário o conhecimento prévio do horror colonial a fim de saber só depois o que é a verdadeira fraternidade entre os homens. Mas, distanciando-se de qualquer recusa do absoluto ou do universal, o que vincula Badiou ao estruturalismo não é uma predileção pelo relativismo cultural, e sim a decidida adesão a uma abordagem matemática das multiplicidades: é a teoria dos conjuntos que proíbe imaginar a História mundial como a totalidade dos acontecimentos políticos[923], uma vez que, desde Georg Cantor, não seja mais factível conceber um conjunto a abarcar todos os conjuntos, havendo sempre uma infinidade maior do que a precedente. Por essa razão, Badiou diz: "Ora, para nós, cantorianos, que haja um todo do conhecimento, [isso] se mantém abaixo da verdadeira ilimitação, a qual é movimento imanente do excesso sobre toda totalidade concebível"[924]. E, apoiando-se sobre esse discurso singularíssimo que são as matemáticas – que o são, repare-se, porque, a despeito de seu ensimesmamento sistemático, versam sobre o Real como nenhum outro discurso é capaz de fazer –, Badiou esforça-se em pensar a universalidade de um novo sujeito.

Badiou como o avesso de Arantes, ou de como uma nova visada do nascimento da dialética materialista de Marx apresenta uma inesperada compatibilidade com a tentativa de materializar a dialética hegeliana em suas origens

Na seara há pouco apresentada, em que o Real é pensado por intermédio das matemáticas, o precursor imediato do filósofo francês é sem dúvida o anti-filósofo Jacques Lacan[925]. E, conquanto essa se ofereça como mais uma oportunidade para identificar uma outra grande discrepância entre Arantes e Badiou, inexiste, de novo, uma absoluta contrariedade. É bem verdade que, aos olhos do pensador brasileiro, o hegelianismo do psicanalista estaria afetado de uma limitação intrínseca: em suas palavras, a dialética encontrável no ensino de Lacan é a expressão de uma "decepção permanente, induzida e assumida, onde nada se acumula a não ser o negativo, porém sem reviravolta final"[926]. Posição que Badiou poderia muito bem respaldar, sendo que, em *Théorie du sujet*, há mais de uma passagem para constatar como, sob certos ângulos, Lacan encontrava-se defasado em relação ao pensamento de uma cisão afirmativa identificável na filosofia de Hegel[927]. Todavia, as relações entre Lacan e Hegel são ligeiramente mais fecundas do que Arantes dá a entender, e a famosa afirmação do psicanalista segundo a qual a *Aufhebung* não passaria de um belo sonho de filosofia[928] é depositária de uma força crítica muito maior do que seria de se acreditar à primeira vista: longe de dar testemunho inequívoco de um Hegel "cada vez mais errado e menos vivo"[929], o que tem lugar aqui não é um completo bloqueio da dialética, e sim a ocasião para repensar de modo radical o seu processo de cisão afirmativa. Reconhecendo uma vez mais a razão a Arantes, haveria em Lacan realmente uma tendência para engessar a dialética, manifesta seja na primeira fase de seu pensamento, quando da formulação do conceito de estádio do espelho, seja no período imediatamente posterior, com a guinada estrutural e a referência inescapável que se começa a fazer então ao grande Outro da linguagem, a colocar em evidência, portanto, um enorme contraste com a dialética hegeliana: "A dialética [hegeliana] simplesmente desconhece qualquer configuração primeira e irredutível, como parece ser o drama

[923] Cf. Badiou, 1982, p. 233. Ademais, cabe lembrar que a argumentação de Lévi-Strauss no último capítulo de *O pensamento selvagem* baseava-se em grande medida nas matemáticas e, em parte, na teoria dos conjuntos.
[924] *Ibidem*, p. 295.
[925] Para um estudo detalhado das complicadas relações entre Badiou e Lacan, Cf. Vaz, 2021.
[926] Arantes, 2021d, p. 276.
[927] Cf. Badiou, 1982, p. 229.
[928] Cf. Lacan, 1985, p. 115.
[929] Cf. Zanotti, 2021, p. 302.

refletido no espelho de Lacan"[930]. Mas exatamente a esse propósito, tratando-se de uma questão que despertou em mais de um marxista a convicção invencível de que a psicanálise lacaniana seria de todo incompatível com o materialismo dialético, dado que a precedência da estrutura da linguagem sobre o sujeito do inconsciente sinalize com uma impossibilidade de transformação radical do homem, Badiou notava como a mesma objeção poderia ser levantada contra boa parte deles[931]: de modo bem semelhante, para não dizer idêntico, há quem entenda que a ordenação do mundo capitalista determina irrestritamente o proletariado, sem perceber que a emergência do novo estaria assim totalmente condicionada pelo antigo. Valeria indagar: a dialética, ao definir-se como "uma *experiência* que a rigor não é mais que uma história"[932], a essa altura do processo que se desdobra no plano material, admitiria ela qualquer abertura que não a da bocarra garguntesca com que o capitalismo vai engolindo absolutamente todo o tempo transcorrido desde a aurora da modernidade até o eclipse em que o futuro se funde com o presente? A Revolução de Outubro de 1917, para ficarmos num célebre exemplo de algo que fazia menção de evadir-se a essa devoração titânica, não significará agora nada mais do que o ponto final que a *Perestroika* e a *Glasnost* apuseram à sua narrativa, fazendo concluir, pois, que o acontecimento da primeira deve encontrar na ocorrência conjunta dessas duas últimas o seu necessário desfecho? Desviando da atitude hegeliana de "colocar-se de saída no fim dos tempos, desde onde o círculo é traçado, para saber quem é quem na unidade do progressivo e do retroativo"[933] – o filósofo alemão havendo designado com esse fim apocalíptico um "todo integral que indexaria retrospectivamente cada sequência"[934] –, Badiou lembra que Lacan não manteve ao longo de seu ensino uma determinação unilateral do sujeito do inconsciente pela estrutura da linguagem, tendo chegado a pensar aquele "em exclusão interna a seu objeto"[935]. O que significa que, a partir da álgebra da estrutura, o sujeito vem a ser apreciado em sua topologia como a absoluta exclusão de si mesmo do próprio ordenamento no qual advém.

Estando de acordo com o modo de proceder da dialética, que tem de limitar-se a antecipar no início o que se pensa efetivamente apenas depois do lance (ou *après-coup*, como Lacan traduzia o *nachträglich* freudiano), nos colocamos por fim em melhores condições de apreender a diferença fundamental entre os dois pensadores aqui discutidos: se Arantes pôde dar o devido relevo material ao nascimento da dialética hegeliana, Badiou pode ser entendido realizar como que uma torção suplementar em seu esquema conceitual ao trazer à arena principal o nascimento da dialética materialista de Marx. Tomando para si o ensinamento de Lacan sobre um sujeito que se pensa em exclusão interna a seu objeto, o filósofo francês se aplica a pensar a política do proletariado como estando em exceção interna à política da burguesia. E, ao fazê-lo, ele se prontifica a lavrar a certidão de nascimento do materialismo enfim a dialetizar-se:

> O proletariado se indica, no começo, como uma figura particular da burguesia, a figura cindida de sua política. O que começou o marxismo outra coisa não foi senão as insurreições populares e operárias dos anos 1830-1850, elas mesmas enxertadas no movimento democrático burguês na Europa[936].

O movimento de cisão próprio ao sujeito do proletariado não é inteiramente estranho a Hegel, que, recordemos, também havia tornado efetiva uma nova topologia com a sua dialética. Mas a topologia hegeliana, tendente a ser reabsorvida pela circularidade do idealismo, trabalha antecipando de muito longe "a abertura transgressiva como retorno-sobre-si, de sorte que a exteriorização local nunca seja

930 Arantes, 2021d, p. 254.
931 Cf. Badiou, 1982, p. 142.
932 Arantes, 2021d, p. 258.
933 Badiou, 1982, p. 67.
934 *Ibidem*, p. 32.
935 Lacan, 1998, p. 885.
936 Badiou, 1982, p. 148.

nada mais que a efetuação de uma interiorização global"[937]. Não tendo acedido propriamente ao pensamento do sujeito enquanto absoluta desproporção ou não-relação com uma dada situação – feito atribuível a Cantor e a seu raciocínio em diagonal, o qual estabelecia a existência de múltiplos infinitos incomensuráveis uns aos outros –, Hegel mantinha de direito a não-identidade entre o Presente finito do Agora e o Presente infinito do Espírito, sem saber, entretanto, como afirmá-la de fato. Marx, por sua vez, veio a perceber como as totalidades conceituais em que a filosofia hegeliana pretendia se resolver acentuam uma tal incapacidade, falhando em opor verdadeira resistência à tentação de identificar a efetividade do Estado moderno com a idealidade de uma monarquia constitucional tristemente assemelhada à miséria política real da Alemanha do início do século XIX: tendo diagnosticado já durante a sua juventude que "o *status quo* da *ciência política alemã* exprime *a imperfeição do Estado moderno* em si"[938], ele não se contentou em explicitar quão sintomático era o fato de o pensamento especulativo acabar espelhando a empiria do mundo, vindo a afirmar, ademais, que a verdade encontrava-se do lado do elemento progressivamente excluído da ordem política estatal burguesa. E, em verdade, é por presumir que a universalidade toma corpo na organização política do proletariado que o pensador alemão conseguiu avaliar que essa condição sintomática deveria ser atribuída tanto ao pensamento de Hegel quanto ao mundo ele mesmo, assim como, declarando que a tarefa doravante era a de transformar esse último, ao reportar-se à prática que seria capaz de fazê-lo efetivamente, ele se colocava em condição de se contrapor às puras fraseologias de Bauer, Feuerbach e Stirner.

Vemos agora, portanto, que a diferença fundamental entre Arantes e Badiou não traduz uma incompatibilidade, e sim a possibilidade das mais oportunas articulação e suplementação teóricas. Se a *Aufhebung* da filosofia almejada pelo jovem Marx desmente-se por completo em 1848, dado que o processo histórico então visado em sua totalidade deixa de ser o lugar de emergência de qualquer verdade, uma tal ocorrência pode ser vista periodizar o destino da filosofia como gênero discursivo sem esgotá-lo verdadeiramente: foi preciso que a filosofia se desse conta da perda da verdade enquanto processo integral para que se encontrasse para ela um novo *subjectum*, pensado não como um desenvolvimento de uma contradição interna ao todo que perfaz a história mundial, e sim como aquilo de singular que advém ao acaso e que, por sua imprevista emergência, faz menção de interromper a estruturação da circunstância a que se contrapõe em absoluto. Eis um outro sujeito para a filosofia – o que, em francês, na múltipla significação da palavra *sujet*, quereria dizer também um outro tema ou assunto, este último sempre em vias de se perder, mas nem por isso perdido de vez. E a conjunção de Arantes a Badiou é um dos melhores meios de evidenciar a sua dupla relevância prático-teórica: a empresa intelectual do primeiro, ao revelar que o percurso do espírito do mundo logra consumar uma formação que é equivalente ao seu aborto[939], abre espaço, desse modo, para pensar a verdade da dialética, não em virtude de uma "aventura regrada do espírito", mas de uma "doutrina do acontecimento"[940]. Por essa dupla perspectiva, o marxismo habilita-se a confrontar a desconstrução não só na objetividade de um sintoma sócio-histórico, mas como um processo subjetivo que o afeta em seu âmago e em que ele mesmo deve tomar parte. E talvez essa situação diga respeito de modo particularmente significativo ao país onde eclodiu a grande Revolução política moderna, da qual originou-se a *Declaração sobre os direitos universais do homem e do cidadão*: semelhante acontecimento estabeleceu a França de maneira aproximada como um domínio mais ou menos propício para que o intelectual assumisse o "papel civil"[941] de intervir no espaço público ecoando as demandas populares – uma das possíveis razões para que a ideologia francesa tenha preservado a sua importância

[937] *Ibidem*, p. 137.
[938] Marx, 2005, p. 152.
[939] Cf. Arantes, 2021a, p. 75. Essa espécie de identidade especulativa aberrante foi muito justamente enfatizada por Pedro Rocha de Oliveira. Cf. Rocha de Oliveira, 2021, p. 102.
[940] Badiou, 1985, p. 84.
[941] Cf. *Ibidem*, p. 12.

em escala global. No entanto, precisamente nesse país, no momento em que se verifica o rebaixamento das aspirações da razão no breve período de tempo que compreende em seus extremos Sartre e os *nouveaux philosophes* – refletindo-se aí as vicissitudes implicadas pelas desventuras do capitalismo nos anos 70 –, observa-se igualmente a profunda e verdadeira crise das representações políticas, nada importando que elas apresentem-se como nacionais ou revolucionárias[942]: disso, o filósofo depreende como único resultado efetivo a conclusão de que "todos os conjuntos são inconsistentes", não havendo "nem Francês, nem proletariado"[943]. Como avançado por Badiou, que pensa especialmente na deterioração do político constatável em seu país pela modorra a suceder às intensas movimentações políticas[944] dos anos 60 e 70: "O que se dissipa é a tese de uma essência de relações internas à cidade, essência representável no exercício da soberania, seja ela a ditadura dos escravos, e a relação, a da guerra civil na estrutura de classes"[945]. Ante a dissolução de seu referencial político, o marxismo tem de assumir o posicionamento de sujeito em sua própria desconstrução, a fim de empreender a radical crítica de si mesmo e efetuar para si um recomeço[946].

Intentando dar um último fôlego à hipótese da absoluta incompatibilidade entre o brasileiro e o francês, talvez pudéssemos enxergar, no esmero com que Arantes ensaia os seus diagnósticos de época, o exato oposto das aspirações genéricas de Badiou, cujo encaminhamento parece não deixar margem para nenhuma outra alternativa que não seja a de uma precipitação irrefletida em movimentações pretensamente comunistas: adotando-se o ângulo dessa infatigável análise do presente histórico, o que se poderia esperar do aludido recomeço do marxismo além de uma insistência dogmática em meia dúzia de "verdades" recolhidas abstratamente aos principais nomes da tradição política revolucionária? Mas, muito distante de excetuar o filósofo de uma interpretação do mundo que o circunda, a proposta desse recomeço o motiva a pensar as razões pelas quais a História pareceu trabalhar no sentido "da credibilidade do marxismo"[947], conferindo-lhe uma quase que perfeita autorreferência[948], quando ele se mostrava capaz não só de explicar o movimento contraditório da realidade, mas sobretudo de ofertar o viático de sua reconciliação: segundo Badiou, são três os referentes que explicam essa circunstância, a saber, a existência de Estados socialistas vitoriosos, o triunfo das guerras de libertação nacional e a associação de longa data com o movimento trabalhador[949]. Fornecendo amplas provas de não estar alheado de seu tempo histórico, o filósofo o interpreta em função da desaparição dos três referentes que, num determinado momento, foram capazes de garantir a "universalidade concreta ao marxismo"[950]: rememorando que, com o advento do leninismo, vencer passou a significar "engajar-se, em condições nacionais específicas, na via aberta por Outubro de 17 e pela URSS"[951], ele declara sem medo, depois de uma breve análise das obras de Aleksandr Soljenítsyn e Varlam Chalámov[952], que a vitória, seja lá qual for o seu novo conteúdo,

---

942 Cf. *Ibidem*, p. 13.
943 *Ibidem*.
944 Há no livro então citado, *Peut-on penser la politique?*, uma distinção entre o *político*, que corresponde aí como que à essência do que normalmente se concebe como uma instituição política, e a *política* ou as *políticas*, tidas em seu caráter prático e em seu teor excessivo que as vincularia a uma universalidade. Ao que tudo indica, o problema com que se havia Badiou é o de que a efervescência no plano *da política* observável nas décadas de 60 e 70 do século XX não tenha sido o bastante para destituir o domínio *do político*, a confirmação dessa suspeita dando-se com a eleição de François Miterrand em 1981: a chegada ao poder de um candidato de esquerda, antes de ser recebida como uma boa nova, anunciava o sepultamento da política em nome da falsa consistência, cada vez mais evidente, do político.
945 Cf. *Ibidem*.
946 Cf. *Ibidem*, p. 63.
947 Cf. *Ibidem*, p. 29.
948 Cf. *Ibidem*, p. 59.
949 Cf. *Ibidem*, p. 26 - 29.
950 Cf. *Ibidem*, p. 48.
951 *Ibidem*, p. 42.
952 Cf. *Ibidem*, p. 31 - 42.

estaria agora expatriada[953], reconhecendo nesse mesmo gesto que o expansionismo militar local do Vietnã indicou inexistir um liame necessário entre as guerras de libertação nacional e a emancipação popular[954], bem como a emergência do *Solidarnosc* na Polônia teria acusado a dissociação entre o marxismo-leninismo e o movimento trabalhador[955]. Esquivando-se até que com facilidade do traçado da caricatura dentro da qual gostariam de enquadrá-lo – como a do mais ortodoxo dos marxistas em matéria de política, sendo por isso mesmo o mais irresponsável e desvairado, inclinado a apostar as conquistas da democracia parlamentar numa jogatina de domingo, nada lhe importando se a partida fosse perdida num lance golpista qualquer para um tirano do feitio de Stálin ou Mao Tsé-Tung –, Badiou não hesita em decretar como sendo completa a crise do marxismo[956], vendo a permanência de seus velhos referenciais e do discurso que os encampa como uma situação em que estaria ausente toda "coragem de pensamento", não ultrapassando ela a ocasião para "uma sobrevida estatal, uma aparelhagem de grandes partidos, de grandes sindicatos, politicamente monstruosa e filosoficamente estéril"[957]. Dessa sorte, muito embora a decisão de afirmar a inexistência de uma "transitividade entre a essência do vínculo social comunitário e sua representação soberana"[958] vise restituir à política o seu estatuto de prática excepcional, a qual deve ser "o decidir desde o ponto do indecidível"[959], ela nada tem que ver com uma reprodução descontextualizada das estratégias e táticas do marxismo-leninismo, em especial porque o partido leninista é reconhecido pelo filósofo francês como se a encontrar o seu fundamento no mesmo paradigma representativo sobre o qual se assenta a democracia parlamentar[960], e o Estado é percebido por ele então como um ente apolítico[961], incapaz enquanto tal de promover qualquer processo prático do pensamento. Se bem que reconheça as grandes Revoluções políticas como verdadeiros *événements* (acontecimentos), não há da parte de Badiou qualquer pretensão de reiterar o seu estrito caráter de classe (ou seja, como se elas representassem uma parte essencial do todo social), indicando, em contrário, que, mesmo para as Revoluções ditas proletárias, vale a conclusão de acordo com a qual "as massas não são a substância da história, mas *a interdição de repetir*, que traz ao ser o sujeito aleatório de que o marxismo faz discurso"[962]. Em lugar de exigir que cada militante se martirize na *via crucis* de uma justificação discursiva para a sua História, o recomeço do marxismo clama por uma prática de recriação política que comporte o Real da excepcionalidade de seu sujeito[963].

---

953 Cf. *Ibidem*, p. 42.
954 Cf. *Ibidem*, p. 43 - 44.
955 Cf. *Ibidem*, p. 45 - 48.
956 Cf. *Ibidem*, p. 25.
957 *Ibidem*, p. 54.
958 *Ibidem*, p. 15.
959 *Ibidem*, p. 19.
960 Cf. *Ibidem*, p. 85 - 86.
961 Cf. *Ibidem*, p. 109.
962 *Ibidem*, 1982, p. 154.
963 Nesse sentido é que se deve compreender a seguinte sentença de Badiou: "Defender o marxismo é, hoje, defender uma fraqueza. É preciso *fazer* o marxismo" (*Ibidem*, p. 198). Isso posto, ainda que seja compreensível que várias das afirmações de Badiou reivindicando-se comunista (ou, de modo ainda mais problemático, maoísta) despertem reações enérgicas de seus opositores, é um tanto curioso que praticamente todos desconheçam ou ajam como se desconhecessem o fato de o filósofo francês ter esboçado uma crítica tão radical ao marxismo antes mesmo da queda do muro de Berlim e do colapso do império soviético: em não raros casos, quando a oposição lhe é feita a partir da "esquerda", é presumível que Badiou tenha recusado o velho marxismo muito antes do que o fizeram aqueles que o acusam de tentar preservá-lo. Em verdade, o filósofo francês antecipava uma simetria que talvez ainda se mantenha válida, a dar-se entre os que passaram a rejeitar o marxismo em bloco como se este houvesse sido inapelavelmente refutado pelo curso da história e os que o defendem como se os problemas enfrentados pelo marxismo ao longo do século XX fossem meros acidentes de percurso: "Novo anti-marxismo e velho marxismo defensivo são dois aspectos de um mesmo fenômeno, que é o fenômeno do manter a política em retirada, até o ponto em que o pensamento abdica diante de seu próprio imperativo de crise" (Badiou, 1985, p. 51).

Conclusão: a dupla e refletida perspectiva, materialista e dialética, do pensamento de um novo tempo do mundo

Num breve relato sobre o famoso "Seminário das Quartas", que é o grupo informal de discussões promovido por Paulo Arantes desde o ano de 2001, Felipe Catalani descreve um "espaço de formação (intelectual, política) onde a experiência circula e se aprende um certo desapego em relação à Teoria (com T maiúsculo)"[964], reiterando-se ali, por iniciativa do próprio anfitrião, uma inesperada lição veiculada pelo pragmatismo norte-americano: "*Theory doesn't matter*". A caracterização pode levar a crer que nada há de mais diverso do seminário ministrado por Alain Badiou desde a década de 70, não raro dedicado à exposição de elevadas questões filosóficas, reservando-se normalmente ao ilustre pensador a sua formulação e verbalização – e a fornecer, assim, mais um contraste com o seminário de Arantes, onde os muitos expositores costumam ser recrutados em áreas estrangeiras à filosofia, ou bem convidados, se de filósofos se trata, a falar de temas não-filosóficos. Nada de mais diverso, realmente, a não ser pelo interesse comum de fomentar o pensamento muito além das fronteiras da filosofia, principalmente a acadêmica. Ao contrário do que possa aparentar, sobretudo pelo ostensivo recurso que o filósofo francês realiza às matemáticas, o propósito de Badiou não é o de levar o pensamento a uma condição paradoxal de inteira descontextualização, qualificando-se, antes, como o de apontar que o verdadeiro pensamento concerne a mais de um contexto, e isso na exata proporção (ou bem na absoluta desproporção) em que se constitui como uma exceção imanente a cada um deles. Para além da cabotinagem barata de encenar uma ressurreição seja para Platão, Descartes ou Hegel, o que se tem aí é a demonstração da confiança de que o pensamento excede de muito as competências de um filósofo profissional: as verdades (referidas assim, num plural herético) – verdades cujo acontecimento, eminentemente prático, é o de uma irrupção aleatória, e o *subjectum*, nada mais que o suporte de um fragmento a sugerir o (re)começo de um processo que pode se desenrolar de maneira a modificar em absoluto a situação na qual desponta –, essas tais verdades em referência às quais Badiou se esforça por se orientar não autorizarão jamais que a filosofia recupere a mestria de seu discurso sobre a universalidade. Motivo pelo qual a filosofia de Badiou não deve ser vista como o perfeito oposto do desapego de Arantes pelo gênero filosófico: isso porque ela não transparece a ambição de restaurar à Teoria o seu direito irrestrito de legislar sobre a prática, manifestando, em seu lugar, o desejo de teorizar sobre a absoluta singularidade das práticas que estariam investidas da potência de destituir um tal direito.

Ora, não é mais possível dar agora as costas para o fato de uma das modalidades das mencionadas práticas, que é a política[965], desempenhar um papel crucial no pensamento de Arantes: não é à toa que, em um dos ensaios redigidos pouco depois da defesa de sua tese, o acontecimento da Revolução Francesa seja entendido fornecer a matéria para a prosa da necessidade em que o pensamento especulativo hegeliano se desdobra[966]; e o diagnóstico sobre um tempo de expectativas decrescentes não deixa de ter uma de suas principais referências nas ruínas que seguem-se à momentânea edificação institucional dos princípios esposados por essa mesma Revolução[967]. O momento da explicitação dessa aberrante identidade especulativa a dar-se entre a consumação e o aborto da formação da cultura ocidental, podemos suplementar observando as coisas do lado da

[964] Catalani, 2020, n. p.
[965] As outras três sendo, segundo Badiou, o amor, a arte e a ciência.
[966] De acordo com Arantes: "a ideia 'histórico-filosófica' de um *sistema de acontecimentos* configura-se pela primeira vez no corpo do hegelianismo por ocasião de uma meditação circunstanciada sobre os problemas da Revolução Francesa" (Arantes, 1996, p. 377).
[967] A respeito desse período histórico, diz Arantes: "Com a vitória sobre a Contrarrevolução, de 1945 a 1989 estende-se o ciclo virtuoso das esperanças iluministas realizadas – da força de trabalho socialmente protegida (em termos, é claro) à descolonização. Depois é o que se sabe, ou julgamos saber: o 'período negro' em que a história subitamente deixou de 'andar ao nosso lado'" (*Ibidem*, 2014, p. 79).

dialetização do materialismo de Marx, correspondente àquele em que mais notoriamente a emancipação política, concretizada em parte do mundo capitalista globalizado, é demonstrada não coincidir com a emancipação humana. Como dizia Badiou em 1985, no livro *Peut-on penser la politique?* (*Pode-se pensar a política?*): "Há mais coisas na crise do marxismo do que o anti-marxismo pode sonhar"[968]. O que se tem então é a "crise do político em sua inteireza"[969], e *Zero à esquerda*, *Extinção* e *O novo tempo do mundo* podem ser lidos como uma paciente recapitulação do processo extremamente vário dessa catástrofe generalizada do Conceito. Em face desse novo tempo do mundo, no qual as velhas contradições acumulam-se para-além do paroxismo, a recomposição da política, entendida em sua vocação universalista, só pode acontecer onde certos limites são excedidos, como nesse deslocamento incessante de seres humanos que se aventuram a transpor as fronteiras nacionais correndo toda sorte de riscos[970]: os "acontecimentos erráticos"[971] a que se reporta a política de um marxismo recomeçado, talvez a única capaz de trazer consigo um tempo verdadeiramente novo para a unidade planetária da humanidade, não dizem respeito propriamente ao progresso do Esclarecimento, mas às singulares movimentações que insinuam a interrupção da calamidade triunfal com que se confunde a desenfreada modernização capitalista.

Bibliografia

Arantes, Paulo, 2021a, *A fratura brasileira do mundo: visões do laboratório brasileiro da mundialização (recurso eletrônico)* - epub (Coleção Sentimento da dialética/coordenação Pedro Fiori Arantes). São Paulo: [s. n]. Disponível em: https://tinyurl.com/3y2e53py

_____2021b, 'A transformação da filosofia'. In: *Formação e desconstrução - Uma visita ao Museu da Ideologia Francesa*. São Paulo: Editora 34.

_____2021c, 'Filosofia francesa e tradição literária no Brasil e nos Estados Unidos'. In: *Formação e desconstrução - Uma visita ao Museu da Ideologia Francesa*. São Paulo: Editora 34.

_____2000, *Hegel - A Ordem do Tempo*. São Paulo: Editora Hucitec.

_____2021d, 'Hegel no espelho do Dr. Lacan'. In: *Formação e desconstrução - Uma visita ao Museu da Ideologia Francesa*. São Paulo: Editora 34.

_____2021e, *O fio da meada - Uma conversa e quatro entrevistas sobre Filosofia e Vida Nacional (recurso eletrônico)* - epub (Coleção Sentimento da dialética/coordenação Pedro Fiori Arantes). São Paulo: [s. n]. Disponível em: https://tinyurl.com/4b3ubn92

_____2014, *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo.

_____1996, *Ressentimento da dialética - Dialética e Experiência intelectual em Hegel (Antigos Estudos sobre o ABC da Miséria Alemã)*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.

968 Badiou, 1985, p. 51.
969 Cf. *Ibidem*, p. 21
970 É interessante notar como os dois parecem dedicar uma atenção especial à importância dos grupos imigrantes ilegais na atual conjuntura mundial, ainda que o façam de modo divergente. Para o filósofo francês, Cf. *Ibidem*, 1982, p. 279. Para o pensador brasileiro, Cf. de 1h 56min e 45seg a 2h e 04min do vídeo "Adunifesp ao vivo: entrevista com prof. Paulo Arantes" (https://tinyurl.com/vdkyy4r5).
971 Cf. Badiou, 1985, p. 19.

_____2021f, 'Tentativa de identificação da Ideologia Francesa: uma introdução'. In: *Formação e desconstrução - Uma visita ao Museu da Ideologia Francesa*. São Paulo: Editora 34.

Badiou, Alain, 1968, 'La subversion infinitésimale'. *Cahiers pour l'analyse*, v. 9, p. 118 - 137. Disponível em: https://tinyurl.com/4fc396cb

_____2012a, Le noyau rationnel de la dialéctique hegelienne. In : *Les années rouges*. Paris: Les Prairies Ordinaires.

_____1967, 'Le (re)commencement du matérialisme dialectique'. *Critique*, v. 23, p. 238-267.

_____1985, *Peut-on penser la politique?*. Paris: Éditions du Seuil.

_____2012b, *Théorie de la contradiction* in *Les années rouges*. Paris: Les Prairies Ordinaires.

_____1982, *Théorie du sujet*. Paris: Éditions du Seuil.

Badiou, Alain; Balmès, François, 2012, *De l'idéologie* in *Les années rouges*. Paris: Les Prairies Ordinaires.

Catalani, Felipe, 2021, 'Um comentário sobre o livro recém-lançado de Paulo Arantes (*Formação e desconstrução - Uma visita ao Museu da Ideologia Francesa*)'. *A terra é redonda*. Disponível em: https://tinyurl.com/43zjnjad

Catalani, Felipe; Caux, Luiz Philipe de, 2021, '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, v. 74, p. 119 - 146. Disponível em: https://tinyurl.com/3hr9483n

Lacan, Jacques, 1998, 'A ciência e a verdade' in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____1985, O Seminário, livro 20: *Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lukács, Gyorg, 2018, *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. São Paulo: Boitempo.

Marx, Karl, 2005, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo.

Rocha de Oliveira, Pedro, 2022, 'Gênese e estrutura do fio da meada: um panorama da obra de Paulo Arantes'. *Dissertatio*, Pelotas, v. 53, p. 101 - 143. Disponível em: https://tinyurl.com/mr973tyx

Schwarz, Roberto, 2000, *Ao vencedor as batatas - Forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Editora 34.

Vaz, Ivan, 2021, *A torção do vazio: a emergência da teoria do sujeito de Alain Badiou à luz de Jacques Lacan*. Tese defendida no departamento de filosofia da Universidade de São Paulo. Disponível em: https://tinyurl.com/4ujmeswm

Zanotti, Giovanni, 2021, 'Na antecâmara da Ideologia Mundial'. In: Arantes, Paulo, *Formação e desconstrução - Uma visita ao Museu da Ideologia Francesa*. São Paulo: Editora 34.