

# A Improvável Articulação entre a Teoria do Sujeito de Alain Badiou e a *Wertkritik*

[The Unlikely Articulation between Alain Badiou's Theory of the Subject and the *Wertkritik*]

Ivan de Oliveira Vaz\*

**Resumo:** Em tentativa de contornar um determinado equívoco que impede de enxergar as afinidades entre a teoria do sujeito de Alain Badiou e a chamada *Wertkritik* (ou crítica do valor), procura-se apontar como nessas duas abordagens conceituais há uma recusa absoluta do ordenamento capitalista. Para tanto, fez-se necessário elucidar como as retomadas do pensamento de Marx que se concretizam, num caso, na teorização levada a efeito por Badiou e, no outro, pela crítica do valor, podem ser articuladas uma à outra: concedendo-se uma certa primazia ao conceito de sujeito de Badiou, indica-se como a crítica do valor, especialmente sob as elaborações de Robert Kurz, vem a ser suplementada em aspectos fundamentais.

**Palavras-chave:** Tradição Dialética. Trabalho Abstrato. Metafísica da História. Universalidade. Sujeito.

**Abstract:** In an attempt to circumvent a certain misunderstanding that prevents us from seeing the affinities between Alain Badiou's theory of the subject and the *Wertkritik* (or critique of value), we seek to point out how in these two conceptual approaches there is an absolute refusal of the capitalist order. To do so, it was necessary to elucidate how the resurrections of Marx's thought that materialize, in one case, in the theorization carried out by Badiou and, in the other, by the critique of value, can be articulated one to the other: admitting a certain primacy to Badiou's concept of subject, it is indicated how the critique of value, especially under the elaborations of Robert Kurz, comes to be supplemented in fundamental aspects.

**Keywords:** Dialectical Tradition. Abstract Work. Metaphysics of History. Universality. Subject.

---

\*Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: [ivan.oliveira.vaz@hotmail.com](mailto:ivan.oliveira.vaz@hotmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5559-7751>.

Muito embora o bom senso reserve os nomes próprios para a designação de coisas únicas, no plano das ideias filosóficas a regra geral é a de que eles refiram abstrações que, se restituem alguma particularidade, o fazem apenas à condição de suscitar divisões intermináveis quanto à natureza daquilo que passou à disputa: em vez de lançar uma luz perfeitamente clara sobre um perfil que se torna de imediato reconhecível em sua integridade, a iluminação de cada uma de suas faces não consegue nunca recompor um rosto. Até mesmo quando acompanhados do devido cortejo gramatical que supostamente lhes traria uma inequívoca distinção semântica, está-se lidando quase sempre com falsos cognatos. De modo um tanto surpreendente, resulta disso que, ali mesmo onde o pensador acredita ter demonstrado a sua completa incompatibilidade com os adversários, pode ressurgir inopinadamente uma equivalência conceitual ou uma ressonância teórica: ou seja, recorrer aos nomes próprios suscita não só um equívoco em relação à coisa que se pretende nomear, mas também um equívoco em relação ao verdadeiro teor da divisão em torno da coisa disputada através do nome. Semelhante desentendimento, nós buscaremos sustentar neste texto, pode ser considerado um dos maiores responsáveis por manter apartadas entre si as perspectivas teóricas abertas por Alain Badiou e pela assim chamada *Wertkritik*, a crítica do valor cuja elaboração conceitual encontra-se nas obras de Robert Kurz, Roswitha Scholz, Anselm Jappe etc. Mas, antes de seguirmos em frente, indagaremos sobre a razão para admitir de saída uma divergência tão grande a ponto de justificar uma tentativa de aproximação entre os autores mencionados acima. Confiando na breve genealogia da tradição da crítica do valor atalhada por Jappe (Cf. JAPPE, 2006, p. 18), que identifica em Roman Rodolsky um dos primeiros impulsos para uma tal empresa teórica, encontramos uma pista interessante na introdução de *Gênese e estrutura de O Capital*, onde se lê:

Quanto mais penetrava no tema o autor compreendia que só conseguiria resvalar no problema mais importante e teoricamente mais interessante que os *Grundrisse* oferecem – o da relação entre as obras de Marx e Hegel, especialmente no que diz respeito à Lógica deste último –, sem poder enfrentá-lo em profundidade (RODOLSKY, 2001, p. 15).

O que é dito nessa passagem contrasta fundamentalmente com uma declaração de Badiou que consta da longa entrevista concedida pelo filósofo francês a Peter Engelmann no ano de 2013:

Há em minha opinião um Marx totalmente diferente [isto é, diferente do Marx hegeliano que pensa a história como a sucessão de modos de produção], que procura realmente construir uma ciência da sociedade, [que é] ao mesmo tempo uma teoria de seu funcionamento efetivo. Como ele mesmo diz, esta não deriva da filosofia da história, ela deriva da economia política inglesa. Ela não vem de Hegel, mas de Ricardo. Como se sabe, Marx consagrou quase que o essencial de seu tempo à redação de *O Capital*, que de outra maneira nunca foi concluído e que repousa sobre trabalhos científicos extremamente minuciosos e onde, em definitivo, a dialética hegeliana desempenha um papel menor. Eu não digo que desapareceu completamente, mas ela não desempenha um papel principal. O papel principal ainda é o da análise dos mecanismos da mais-valia e da sua redistribuição (BADIOU, 2015, p. 39).

Logo mais, nessa mesma entrevista, conclui o filósofo tratar-se de um

Marx implacável na descoberta das leis do funcionamento do capital e em desenhar, a partir disso, um quadro analítico. Eu penso que não é um Marx dialético, é um Marx analítico. Não há sombra de dúvida que é um Marx animado pelo ideal da ciência, da ciência positiva (BADIOU, 2015, p. 40).

Ora, por intermédio desse significativo contraste, é possível argumentar que o que aparta uma perspectiva teórica da outra e as coloca em disputa é o nome próprio Marx. E, tomando conhecimento da distância que aparta essas perspectivas teóricas, lograremos mostrar como Badiou pode articular-se à *Wertkritik* e suplementá-la.

A questão, esclareça-se, não é tanto a de estabelecer com exatidão a ascendência hegeliana do “último” Marx, mas, antes, ela diz respeito à maneira de interpretar o autor de *O Capital*. Como é bem sabido, Badiou pertence a uma tradição de marxistas pouquíssimo ortodoxa que, apesar de organizarem-se a princípio em torno da redação de um livro que se intitulava *Lire le Capital* [*Lero Capital*], não estavam tão bem equipados como seria desejável para ler em detalhe e com o rigor necessário a mais elaborada obra do pensador alemão – sendo nada mais que sintomáticas as suas afirmações sobre o “último” Marx identificar-se como um pensador pouco dialético, em quem prevaleceria uma vertente analítica, e cuja grande inspiração remeteria sobretudo ao método das

ciências positivas. Do ponto de vista da crítica do valor, mesmo que o conduza além de Althusser, a evolução intelectual de Badiou continuaria depondo contra ele, pois, não bastasse persistirem os erros sobre o caráter dialético da crítica da economia política em um momento muito posterior à sua ruptura com a chave interpretativa do famigerado “corte epistemológico”, o seu marxismo deverá apoiar-se pontualmente sobre a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*: em verdade, é ao providenciar uma imprevista sequência para essa crítica em particular que ele concebe a sua primeira obra de filosofia verdadeiramente original, a saber, *Théorie du sujet*, livro que vem a público em 1982. Tendo isso em consideração, seria oportuno passarmos à apreciação do que diz um outro pensador a quem o porte conceitual da crítica do valor é devido (Cf. JAPPE, 2006, p. 16) – quem seja, Moishe Postone –, a fim de notar assim mais uma discrepância entre as perspectivas teóricas colocadas em tela: contrapondo-se à interpretação de Marx realizada por Gyorg Lukács, Postone afirmava numa entrevista que o filósofo húngaro

coloca o proletariado como o Sujeito da história, e eu penso que isso é um equívoco. Muita gente confunde sujeito e agência. Ao usar o termo “Sujeito”, Lukács está pensando na noção de Hegel de um idêntico sujeito-objeto que, em certo sentido, engendra a dinâmica da história. Lukács toma a ideia do *Geist* e diz, essencialmente, que Hegel estava certo, a não ser pelo fato de ter apresentado a sua percepção sob uma roupagem idealista. O Sujeito existe; entretanto, ele é o proletariado. O proletariado torna-se nesse sentido o representante da humanidade como um todo. Eu acho bastante acusador, no entanto, que em *O Capital*, quando Marx utiliza a linguagem de Hegel para se referir ao *Geist*, ele não refira o proletariado, referindo em seu lugar a categoria do *capital* (POSTONE, 2018, n.p.).

Se bem que existam enormes diferenças entre Badiou e Lukács – o segundo levando, aliás, uma vantagem de maneira alguma insignificante sobre o primeiro na perspectiva da crítica do valor, já que *História e consciência de classe* representa um marco de ruptura com o materialismo vulgar que embasava praticamente toda a Segunda Internacional –, eles aparentam coincidir num mesmo equívoco: ambos desconhecem que o Sujeito a ser teorizado pelos continuadores da tradição crítica inaugurada por Marx é o *automatische Subjekt* [sujeito automático] que se designa em referência ao capital, e não o proletariado.

Talvez o teórico que melhor formulou a necessidade dessa escolha tenha sido Robert Kurz, em especial num pequeno texto publicado quando do aniversário de 150 anos do *Manifesto do partido comunista*, o qual se intitula “O duplo Marx”.<sup>1</sup> Nesse texto, após pagar o tributo habitual à espantosa atualidade que as palavras de Marx e Engels puderam desfrutar – uma vez que contivessem “material explosivo para toda uma época” (KURZ, 1998, n.p.) –, Kurz toma uma via inesperada: ele diz sem grandes rodeios que é findo o tempo em que o *Manifesto* fazia bater mais forte os corações. A sua atualidade, ainda que estendida além da sorte que normalmente cabe a um escrito tão evidentemente relacionado às circunstâncias históricas donde surgiu, teria enfim se esgotado. Obviamente, o clima de enterro contradiz-se pelo título, posto que, se o propósito de Kurz é o de impedir que se dê prosseguimento à interminável exumação desse cadáver em que o Marx da luta de classes teria se transformado – “o mais tardar com a viragem de 1989” (KURZ, 1998, n.p.), como precisa o filósofo quanto a uma possível data de expiração do *Manifesto* –, ele pretende também redobrar os esforços para resgatar dos escombros da modernidade um outro Marx, ele próprio encoberto pela imagem de seu duplo: em oposição ao Marx “exotérico” em nome do qual os partidários do comunismo permitiram-se acreditar no triunfo histórico da classe trabalhadora, haveria um Marx “esotérico” que seria de tal maneira um crítico intransigente das luzes capitalistas a ponto mesmo de colocar em xeque até as esperanças progressistas em torno das quais imaginou-se possível unificar os trabalhadores do mundo inteiro. De sorte que, se a duplicidade aludida no título compreende qualquer falsidade, ela não é de forma alguma uma falsidade atribuível ao próprio Marx, sendo, antes, o efeito de uma dissimulação da parte ou de seus detratores ou de seus pretensos continuadores, que se aplicam a fingir que há apenas um Marx quer na expectativa de que cesse por completo a crítica da sociabilidade que se fundamenta no valor, quer na malfadada esperança ainda nutrida pela esquerda de ressuscitar o poder soberano que dirigiria e encaminharia a um bom termo essa mesma sociabilidade: de outra maneira, enterrando o Marx esotérico junto ao exotérico, ou escondendo um atrás do outro, estariam todos a dissimular a necessidade de encontrar uma saída de emergência para a catástrofe geral em que o capitalismo ameaça precipitar toda a humanidade. Olhando através desse prisma em que a imagem de Marx se refrata em dois feixes luminosos tão divergentes entre si – e de tal sorte divergentes que um deles não se deixa sequer apreender num espectro imediatamente visível se é colocado sob o enfoque das lentes

<sup>1</sup>Esse mesmo texto foi publicado no caderno Mais da edição da *Folha de São Paulo* de 1 de fevereiro de 1998 com o título de “O manifesto invisível”.

usadas para captar o seu duplo –, como pretender encontrar qualquer paralelo com Badiou, que é um pensador tão envolto no halo das Luzes francesas que não saberia nem mesmo enxergar a crítica da economia política senão dentro da perspectiva ofuscante das *disputationes* epistemológicas animadas por seu velho mestre-escola estruturalista? Uma tentativa que se revela ainda mais despropositada se nos damos conta de que, ao inverso de Kurz, segundo o que tudo leva a crer, Badiou tende a agir como se a crítica que o Marx “exotérico” havia feito a Hegel fosse suficiente para discernir o “núcleo racional da dialética”: sob o prisma há pouco mencionado, Badiou e a crítica do valor não seriam apenas diversos entre si, mas, em certo sentido, o exato oposto um do outro.

Com efeito, uma das raras menções que Kurz faz a Badiou tem lugar num texto nada elogioso em que a universalidade “paulina” reclamada por este último é posta sob um impiedoso escrutínio: a “guinada teológica” atestada no retorno que Badiou ensaiou em direção a São Paulo teria exposto o caráter inescapavelmente regressivo de sua filosofia, o qual, adensando a tendência pós-moderna de desmaterializar toda a realidade em entidades puramente discursivas ou virtuais – incluído aí o núcleo duro do sistema produtor de mercadorias cuja “substância” corresponderia ao trabalho abstrato –, em vez de opor-se ao aspecto teológico que expressa o “nihilismo transcendental do capital” não faz outra coisa senão espelhá-lo sob a forma de um gesto impotente (Cf. KURZ, 2005, n.p.). Aos olhos de Kurz, o acontecimento [*événement*] teorizado pelo filósofo francês não aparenta ser nada mais que um *happening*, ou seja, uma ação estilizada em conformidade com um figurino revolucionário o mais ortodoxo que, não obstante, estaria desde sempre desprovido de consistência, vindo a concretizar-se na realidade terrena como uma espécie de baile à fantasia nihilista cujo palco deixou de ser global para tomar as dimensões miniaturizadas de um mundo que se representa no parque temático: “O ‘evento’ não aparece como ação emancipadora, mas como putsch e golpe para erguer, sobre o terreno social do formato da Disneylândia, uma ‘soberania’ desesperada, inconsistente já na base” (KURZ, 2005, n.p.). Recusando-se a analisar com a devida atenção o capitalismo de seu tempo, mas tencionando mesmo assim mover-lhe guerra, Badiou (e, ao lado dele, Giorgio Agamben e Slavoj Zizek) acabaria(m) apelando a uma verdade não-mediada pela realidade social que, assemelhando-se à concepção imaculada de Cristo, só pode resultar numa outra versão da teologia política de Carl Schmitt: ele(s) se deixa(m) dominar assim pelo fetiche do suposto poder auto-referido da decisão de conformar a soberania ao incidir sobre o estado de exceção. Portanto, à aparência de que esses teóricos seriam opostos entre si, deveríamos acrescentar o testemunho lavrado por um deles

que respalda por completo um tal juízo. Ademais, é preciso dizer também que, em parte, essa impressão confirma-se do lado de Badiou, pois, sob a ótica da política revolucionária, o filósofo francês nunca esperou obter grande coisa da minuciosa análise da sociabilidade capitalista realizada tanto nos *Grundrisse* como em *O Capital*.

A desmentir essas impressões, no entanto, argumentaremos que a aparente oposição entre as duas perspectivas teóricas decorre em larga medida de um equívoco, o qual deveremos apreciar com maior exatidão conceitual ao conceder uma certa primazia à teorização que Badiou dedicou à categoria filosófica do sujeito. Em primeiro lugar, isso ocorre porque, diferentemente do que sugeria Kurz, o acontecimento e a universalidade “paulina” teorizadas por Badiou não refletem de imediato a crise do capitalismo do final da década de 90 e início dos anos 2000, ambos tendo sido apresentados em sua plena densidade conceitual já no final da década de 70.<sup>2</sup> Em segundo lugar, e a constituir o principal motivo para que a supracitada oposição não faça mais que dar prosseguimento a um infeliz mal-entendido, argumentamos ser assim porque o Marx a que Badiou se filia não equivale ao Marx “exotérico” que Kurz e afiliados pretendiam enterrar de uma vez por todas. A fim de esclarecer a matéria em questão, é oportuno retomar a entrevista de Badiou citada há pouco: nela, o filósofo declara haver três Marxs, o primeiro dos quais seria o responsável por conceber uma nova filosofia da história ao colocar a dialética hegeliana sobre os seus próprios pés de maneira que ela estaria agora localizada firmemente na realidade material dos modos de produção (Cf. BADIOU, 2015, p. 39), ao passo que o segundo seria o analista pouco ou nada dialético do sistema produtor de mercadorias. O terceiro Marx, por sua vez, seria aquele preocupado com as vicissitudes da organização política do proletariado, teórico que, contraditoriamente, se desdobra em várias incursões práticas, tais como a da fundação da Internacional, a da intervenção pública sobre “episódios precisos na luta de classes na França”, e a das “batalhas de uma complicação extraordinária contra os anarquistas, Proudhon etc.” (Cf. BADIOU, 2015, p. 41). Não havendo exatamente uma disposição cronológica em referência à qual os três fariam uma aparição estritamente ordenada, o último dentre eles está presente desde o início até o final da trajetória intelectual do alemão, e não se confunde com nenhum dos outros dois, arrogando para si a virtude de subtrair-se aos seus respectivos limites: a política que esse Marx deseja promover se apoia

<sup>2</sup>Em realidade, os dois constam de *Théorie du sujet*, livro que, apesar de ser publicado somente em 1982, corresponde a uma reunião das sessões de um seminário ministrado pelo seu autor entre os anos de 1975 e 1979.

ora sobre o horizonte de restituição da essência alienada do homem, ora sobre a dominação impessoal concretizada pelo sistema capitalista, mas não se deduz de nenhuma dessas teorizações. Adotando momentaneamente o ponto de vista da crítica do valor, poderíamos concluir que o que Badiou é incapaz de enxergar é que o “segundo” Marx tende a desalojar o “primeiro”, a crítica da economia política havendo redimensionado em seu interior a própria dialética da história<sup>3</sup>: em vez de especular sobre a sucessão dos modos de produção que englobaria a história dos homens em sua totalidade, a investigação do pensador alemão se detém então sobre um modo de produção específico, o qual efetiva uma conformação retroativa de uma história humana global. De todo modo, como explica Badiou, o Marx da política revolucionária continua subtraindo-se aos outros dois, o que vem a concordar com os preceitos da crítica do valor, ainda que negativamente: “não se pode extrair o sujeito político de *O Capital*” (BADIOU, 2015, p. 43).

Devemos tomar consciência, por conseguinte, de que o “duplo Marx” de Kurz não é a única construção teórica que relaciona o pensador alemão a uma divisão conceitual irreduzível. Também Badiou se aplicou a recuperar o legado teórico e prático do marxismo em função de uma divisão conceitual, e a fazê-lo reportando-se em primeiro lugar ao Marx absolutamente excessivo da política revolucionária. Para entender melhor essa movimentação teórica, prestemos atenção às seguintes palavras:

Em verdade, deve-se retomar tudo do zero e ver enfim, filosoficamente, que Marx não é nem o Outro de Hegel, nem o seu Mesmo. Marx é o *divisor* de Hegel. Ele lhe atribui simultaneamente a validade irreversível (o núcleo racional da dialética) e a falsidade integral (o sistema idealista) (BADIOU, BELASSEN MOSSOT, (1977)/2012, p. 210).

Nessa passagem, Badiou deixava clara a originalidade de sua leitura de Marx, que se mantinha esquivada a qualquer orientação filológica estrita: doravante, não bastará comparar os escritos de Marx e Hegel para constatar as semelhanças ou as dessemelhanças entre eles, havendo algo a mais no pensamento do primeiro que adensa num determinado sentido certos aspectos da filosofia do segundo

---

<sup>3</sup>A fim de exemplificar, tenhamos em mente a seguinte observação de Moishe Postone: “Capital, para Marx, é o que ele chama de o *valor que se valoriza*; é uma categoria dinâmica. Eu sugeriria que a teoria do capital é a teoria da existência da lógica histórica. Do ponto de vista da análise de Marx, a noção de Hegel do desdobrar da história humana é a projeção sobre a humanidade do que é atualmente válido para o capitalismo” (POSTONE, 2015, n.p.).

até que ela própria venha a sofrer uma cisão interna. E esse algo a mais não é nada de outro senão o proletariado e a sua organização política: o Marx que se propõe a “criar um instrumento revolucionário”, visando disponibilizar desse modo “alguma coisa que possa contribuir ativamente para o revolucionamento [renversement] da ordem estabelecida” (BADIOU, 2015, p. 41), de alguma maneira já havia vislumbrado uma forma de afirmar a dialética em sua materialidade ao mesmo tempo em que se subtraía às armadilhas da filosofia da história de Hegel. Quando fala do Marx da luta de classes, que ele confunde por inteiro com o que chama de Marx “exotérico”, Kurz ignora esse aspecto: ele percebe o entusiasmo do pensador alemão pela classe trabalhadora como um sinal de deslumbramento em face da sociedade capitalista, um pouco como se o extraordinário desenvolvimento das forças produtivas que tem lugar com essa nova época histórica fosse interpretado pelo pensador alemão em chave profética, a anunciar um futuro brilhante para toda a humanidade ao possibilitar-lhe uma integração sem exceções na lógica do valor. O problema é que, pelo menos desde a redação de *Sobre a questão judaica*, o pensador alemão já havia realizado uma distinção clara entre a emancipação humana e a emancipação meramente política: desde muito cedo Marx esteve consciente dos limites do ordenamento burguês para abrigar em sua constituição política as potencialidades do gênero humano, mesmo tratando-se de sua forma mais esclarecida e universalizante, cujo provável nascimento dá-se com a *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* no início da Revolução Francesa. Decerto, a confusão em que incorre Kurz não é fruto de uma simples arbitrariedade, afinal, durante a juventude do pensador alemão, o “terceiro” Marx quase sempre esteve apoiado sobre o “primeiro”: a Revolução da ordem estabelecida a ser realizada pelo proletariado forneceria o desfecho para uma longa história em que a contradição entre as forças produtivas e as relações sociais de produção poderia enfim resolver-se. Mas até mesmo nesse momento as coisas não se confundem por completo, pois o proletariado veicularia uma força de interrupção de uma qualidade inteiramente distinta de qualquer coisa observável no interior da história para a qual ele é suposto providenciar um desfecho: a história, que até o instante da escrita do *Manifesto do partido comunista* caracteriza-se em sua totalidade como a história da luta de classes, seria interrompida em sua falsidade, relegando-se então à designação de uma “pré-história”, a permitir, assim, que adviesse a verdadeira história do gênero humano.

Como se pode ver, tanto para Badiou quanto para Kurz, a divisão é constitutiva do que seria importante reter ao pensamento de Marx: num caso, porque Marx é quem divide, no outro, porque ele é que aparece dividido. Mas confron-

tar uma visão com a outra ampliando o escopo de cada uma das duas mostra-se um expediente verdadeiramente frutífero, porque assim percebe-se que Marx foi capaz de dividir a si mesmo ao longo de sua trajetória intelectual elaborando uma nova teorização do capitalismo em resposta a certos acontecimentos políticos. Desse modo, exatamente, pode-se apreciar melhor a proposta de Eustache Kuovélakis, que desde o seu *Philosophie et révolution – de Kant à Marx* [*Filosofia e revolução – de Kant a Marx*] enfatizava a importância conceitual da vinculação do jovem Marx à (meta)política do proletariado para a melhor compreensão de seu pensamento:

não me parece desprovido de sentido analisar sob esse ângulo os escritos posteriores a 1850; [isto é,] ler em outros termos *O Capital* como uma longa meditação, elevada ao nível do conceito, sobre a derrota revolucionária de [18]48. Um pouco como foi possível ler a *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, e mais largamente o idealismo alemão, como uma vasta reflexão sobre a revolução francesa e as suas consequências (KUOVÉLAKIS, 2000, pp. 91-92).

A data de 1848 surge então como o momento crucial de uma escansão teórica mais ampla: com os fracassos revolucionários que se fazem particularmente evidentes no massacre ocorrido na cidade de Paris em junho daquele ano, a confiança depositada no curso progressista da história teria sofrido um duro abalo, encurtando consideravelmente a brecha para as esperanças messiânicas. A partir disso, seria possível argumentar que o Marx “esotérico” deverá adquirir uma precedência cada vez maior sobre o Marx “exotérico”. Todavia, evitando confundir essa precedência com uma anulação do horizonte de uma política revolucionária – e respeitando, ademais, o fato de que, mesmo após a publicação do primeiro livro de *O Capital*, em 1867, ainda assim, em 1871, Marx põe-se a acompanhar com renovado interesse os triunfos e os fracassos da Comuna de Paris –, aquilo em que é preciso reparar é na complexificação das relações entre a análise do mundo objetivo conformado pela sociabilidade capitalista e a prescrição e organização de uma posição subjetiva que estivesse em condições de lhe fazer frente. Afinal, seria muito razoável indagar: se é verdade que do “ponto de vista lógico, é o valor que conduz à criação das classes”, pois “o valor, por assim dizer, entra na pele dos homens e faz deles executores dóceis de sua lógica” (JAPPE, 2006, p. 85), como explicar que Marx nunca tenha abandonado as suas convicções políticas concernentes à mobilização revolucionária do proletariado?

A resposta dos partidários da crítica do valor para essa pergunta talvez se resumisse a identificar na sobrevivência da perspectiva revolucionária uma inércia que faria conservar indevidamente o Marx “exotérico” num momento em que a sua fundamentação teórica não só entrou numa irremediável defasagem em relação ao processo de produção, reprodução e circulação do capital, mas também se tornou inteiramente criticável de acordo com a teorização deste último – solução com a qual Badiou nunca poderia convir. E aqui, de fato, somos levados a tomar conhecimento da mais autêntica diferença entre as teorizações levadas a efeito por Badiou, de um lado, e pelos principais nomes da crítica do valor, de outro: como expresso numa fórmula lapidar cunhada por Cláudio Duarte e Raphael Alvarenga – a propósito da qual pedimos licença para cometer um momentâneo equívoco entre Badiou e Zizek<sup>4</sup> –, são “diametralmente opostas” “a afirmação incondicional do sujeito, no filósofo esloveno Slavoj Zizek, e a negação incondicional da forma-sujeito, no teórico alemão Robert Kurz” (ALVARENGA DUARTE, 2013, p. 24). Sendo assim, a fim de conceder qualquer seriedade à nossa hipótese de que não é senão por um equívoco que as referidas teorizações aparecem como o perfeito oposto uma da outra, concluiremos então que o sujeito afirmado incondicionalmente por Badiou não se esgota na forma-sujeito criticada incondicionalmente por Kurz e demais teóricos da *Wertkritik*. O que não se presta a uma explicação efetivamente racional, a não ser que proletariado designe mais do que a classe explorada, correspondendo ao nome de uma divisão: como assevera Badiou em *Théorie du sujet*, se “o proletariado nada mais é que essa exterioridade produtiva, melhor seria – com Marx – nomeá-lo ‘força de trabalho’ ou ‘capital variável’” (BADIOU, 1982, p. 147). Proletariado designa, sem dúvida, a classe explorada no sistema capitalista, classe da qual se extrai mais-valia e que, como tal, determina-se irrestritamente pela sociabilidade do valor e do trabalho abstrato; mas proletariado, sob a forma de sua organização política, é igualmente o nome de algo que faz menção de interromper o ordenamento desse sistema, enquanto é o (re)começo de uma coletividade que contradiz em absoluto a sua lógica de atomização social. Mais uma vez, é necessário insistir que, se os partidários da crítica do valor ignoraram esse “duplo proletariado”, é porque o próprio Marx deu a entender que não havia realmente uma divisão no âmago dessa categoria: persiste uma esperança messiânica em sua obra tardia a qual tende a promover um rejunte

---

<sup>4</sup>Haverá oportunidade neste mesmo texto para desfazer um tal equívoco, que, diga-se de passagem, é particularmente enganador: o sujeito pensado por Badiou não só discrepa do sujeito pensado por Zizek como pode ser dito opor-se a ele sob aspectos cruciais.

entre uma face e outra do proletariado, alimentando a crença de que a revolução comunista fosse induzida pelas contradições e crises do capitalismo e se encontrasse, então, prestes a irromper. Acusa-se aí, realmente, uma defasagem materialista e dialética do pensador alemão; mas essa não é uma defasagem relativa ao materialismo e à dialética colocados em cena pelo capital, e sim em relação ao materialismo e à dialética colocados em cena pelo proletariado ele mesmo.

A essa altura, não é difícil localizar e agarrar a raiz a partir da qual brotam as divergências aqui entrevistadas: ela admite ser enunciada sob a forma de uma questão, qual seja, “haverá uma maneira de abordar o proletariado como sujeito político sem recair na metafísica da história cujo segredo obscuro é a sociabilidade ‘autofágica’ do valor que se valoriza?”. Kurz, tomando a dianteira dos demais teóricos da crítica do valor, manteve-se inflexível em sua negativa: para ele, a política dos marxistas nunca foi nada mais do que uma integração reformista ou compulsória de enormes contingentes populacionais à lógica do trabalho abstrato, as experiências do socialismo realmente existente não passando no final das contas de formas de “modernização retardatária”.<sup>5</sup> E o que esperar de Badiou, um cultor do Marx “exotérico” tão anacrônico em seus anseios de ressuscitar a instância dirigente do partido comunista que uma e outra vez chega ao extremo do ridículo de declarar-se um maoísta em pleno século XXI? Que outra coisa poderia inspirá-lo a representar um papel tão fora de moda senão o místico elixir hegeliano com que se pretende infundir Razão na História revivendo tanto os mortos quanto as mortes, de maneira a justificar todos os sacrifícios realizados em seu lento e tortuoso processo de formação? A questão, entretanto, é que o maoísmo reclamado por Badiou é em sua própria essência avesso a qualquer fusão entre o partido comunista e o Estado posto sob o controle dos revolucionários, preservando-o assim da habitual indulgência daqueles que se dizem comunistas para com as atrocidades cometidas nos *gulags* e assemelhados.<sup>6</sup> Na verdade, a crítica do valor, enquanto se disponha a analisar as fracassadas experiências socialistas segundo o critério de sua eventual reabsorção pelo capitalismo, encontra no filósofo francês um aliado insuspeito – por exemplo, quando este afirma, sobre esse proletariado que se reduz, tanto

<sup>5</sup>“Na realidade, as ditaduras estatais do proletariado da periferia do capitalismo provaram ser ordinárias ditaduras burguesas de modernização” (KURZ, 2010, p. 78).

<sup>6</sup>É notável que, em *Peut-on penser la politique? [Pode-se pensar a política?]*, Badiou recorra a Varlam Chalámov a fim de criticar as incontornáveis falhas éticas que acabaram por naufragar por completo a experiência comunista na União Soviética. Cf. BADIOU, 1985, pp. 31-42. O mesmo Chalámov, observe-se, que, ao ficcionalizar o seu confinamento num dos campos de concentração de Kolimá, se deu ao trabalho de registrar, talvez em antecipação à *Wertkritik*: “A questão dos valores de troca é a questão mais complexa da teoria econômica” (CHALÁMOV, 2015, p. 285).

prática quanto teoricamente, àquilo que dele faz a ordem capitalista:

A classe trabalhadora aí corresponde mesmo ao capital por excelência, porque [é o] único princípio ativo de sua regeneração. Podeis suprimir os capitalistas, tudo [de acordo com] a manutenção da lei do capital. É bem isso o que realizaram os funcionários russos (BADIOU, 1982, p. 147).

A pecha de estalinista, imposta ao filósofo por uma parcela significativa de seus opositores, cobra uma falsa dívida: nem mesmo em seu período mais radical e militante Badiou entendia ser necessário sucumbir à miséria teórica e prática materializada no nome Stálin. Se chega a teorizar que o processo que caracteriza verdadeiramente o partido é o de uma depuração, ele ainda assim tem o cuidado de explicar que isso não quer dizer que “[...] cortar as cabeças seja a essência de sua ação”, precisando um pouco adiante que, a seguir “essa via sanguinolenta, Stálin não chegou a nenhum lugar senão ao desastre” (BADIOU, 1982, p. 56).

Defronte a esse dado contraditório, manifesto num vocabulário que, apesar de recender ao pior sectarismo religioso, opõe-se de imediato a que o tribunal do Santo Ofício pudesse realizar algo mais que um desastre, torna-se imprescindível compreender a razão para que uma tal movimentação teórica não faça atolar num pântano de pura inconsistência. A bem da verdade, a teoria do sujeito de Badiou – como também os seus desdobramentos ontológicos posteriores – ocupa-se de resolver um problema central para a tradição marxista, problema com o qual Kurz travou combates memoráveis, ainda que as suas vitórias tenham sido poucas numerosas e sempre parciais: se a universalidade em meio à qual se move o Espírito hegeliano revela-se como um subproduto do violento processo de auto-valorização do capital, de que maneira pretender conservá-la da falsidade a que necessariamente a sujeitam a exploração e a opressão pressupostas à expansão mundial do sistema produtor de mercadorias? Seria preciso admitir que a dialética tem validade para além da materialidade do capital? E, se for esse o caso, como afirmar essa validade sem incorrer nas parcialidades do idealismo hegeliano? Como é público e notório, perante o mencionado problema, Kurz optou por uma crítica categorial da modernidade iluminista em sua totalidade, não poupando sequer a metafísica da história de Hegel<sup>7</sup>: com isso,

<sup>7</sup>A modernidade, na opinião de Kurz, deve ser negada “sem subterfúgios, sem uma forçada dialética de justificações e de

ele radicalizava o projeto adorniano de crítica ao Esclarecimento, desejando ser ainda mais consequente com a negatividade expressamente preconizada pelo autor da *Dialética negativa*. E esse detalhe, que é o de sua ambivalente filiação a Adorno, não deve ser reputado acessório: se Kurz avaliava que o maior dialético da Escola de Frankfurt não empreendeu uma crítica suficientemente negativa do Iluminismo (e, por conseguinte, do capitalismo), uma possível razão para tanto é a de que o seu precursor não teria conseguido escapar por completo da influência da metafísica da história de Hegel. O problema é que, ao contrário do que acreditava Kurz, isso não tinha o que ver propriamente com ser mais consequente para com a negatividade exigida por uma tal crítica: Adorno levou tão longe quanto possível o projeto filosófico de uma dialética negativa, a saber, até o momento de afirmar categoricamente que “o todo é o não-verdadeiro” (ADORNO, 2008, p. 46). Nessa relativa convergência com Adorno, curiosamente, seria detectável também um movimento de relativa convergência em direção a Badiou: a negatividade exacerbada pelo primeiro não se prestava tanto a fixar para si o objetivo de anular a modernidade e o Esclarecimento, efetivando-se sobretudo como uma interdição de conceder qualquer substancialidade à dialética – tal como também o segundo, na esteira de Jacques Lacan, começou a fazer em *Théorie du sujet*. Só que a via extremada da negatividade obrigava Adorno a transigir uma vez mais com o idealismo hegeliano, a única maneira de a sua filosofia reatar com o universal sendo através da negação determinada da falsa universalidade do todo em que se encerram o capitalismo e o Esclarecimento, ambos refletidos nos desígnios totalizantes do sistema de Hegel.<sup>8</sup> De sorte que, cometendo a imprudência de somar Badiou à equação, diremos que o que faltava a Kurz para se desembaraçar de vez da metafísica da história hegeliana era afirmar uma universalidade inteiramente diversa daquela que define o processo de auto-valorização do capital, qual seja, a de uma “pura” força que irrompe em sua infinitude em meio ao ordenamento finito que ela faz menção de destruir e recompor.<sup>9</sup>

Eis aqui o grande mérito do pensamento filosófico de Badiou: propor-se a

---

relativizações” (KURZ, 2010, n.p.). E a metafísica da história faz obstáculo a isso: “Nada inculcou a ideologia burguesa do Iluminismo em nossas cabeças com mais insistência que a respectiva metafísica da história” (KURZ, 2010, n.p.).

<sup>8</sup>Como se pode observar na seguinte passagem de *Dialética negativa*, a providenciar farta evidência de que Adorno só logra reaver a universalidade por intermédio do discurso filosófico: “Somente se tudo pudesse ter sido diverso; somente se a totalidade (aparência socialmente necessária enquanto hipóstase do universal extraído dos homens individuais) fosse quebrada em sua exigência de absolutidade, a consciência social crítica conservaria a liberdade de pensar que um dia as coisas poderiam ser diferentes. A teoria só consegue movimentar o enorme peso da necessidade histórica se esta é reconhecida como aparência que se tornou realidade e a determinação histórica, como metafisicamente contingente. *Um tal reconhecimento é impelido pela metafísica da história*” (ADORNO, 2009, p. 268, grifo nosso).

<sup>9</sup>Ou, quando a ênfase no tema da destruição se atenua, ordenamento finito que a força infinita faz menção de *suplementar*. Cf. BADIOU, 1988, p. 446.

conceber em novos termos uma universalidade que nega em absoluto o ordenamento capitalista. É bem verdade que, em contraste com a tradição da crítica do valor, o filósofo francês não conseguiu aperceber-se da pertinência da *Lógica* hegeliana para a inteligência do capital: como dizia Jappe, está-se às voltas aí com “uma forma de realidade para cuja análise a dialética hegeliana constitui o melhor instrumento” (JAPPE, 2006, p. 40). Mas isso não deve causar nenhum grande espanto, já que a dialética a que Badiou dedica o melhor de seus esforços realmente não se encontra em *O Capital*: ela não se reporta a um quase-vivente que se apreende na totalidade de seu processo contraditório, e sim à cisão que segue da desproporção de uma absoluta não-relação entre um dado ordenamento estrutural e algo cuja infinita singularidade, além de ser impossível de acomodar-se aí, aponta para além desse mesmo ordenamento. Desconfiando da legitimidade conceitual dessa movimentação teórica, fica-se tentado a levantar contra Badiou a objeção de que ele teria imaginado uma dialética em tudo alheia às ideias de Hegel e de Marx, de modo a compor a quimera que melhor serviria à sua mitologia privada. O trunfo do filósofo, no entanto, é o de fazer rever a origem da própria crítica materialista de Marx a Hegel, uma vez que esta houvesse tornado explícita uma deficiência na dialética do antigo mestre que seria também de ordem conceitual: não é por acaso que o filósofo que identifica o verdadeiro com o todo – “*Das Wahre ist das Ganze*”, como é sentenciado em alemão – tenha confundido o Estado moderno com a mais elevada realização da liberdade humana, colocando-se assim na posição de não perceber e tampouco pensar a emergência de algo que contradiz em absoluto a universalidade pretendida por esse ordenamento político. Para Badiou, foi desse modo que Marx dividiu efetivamente Hegel e deu origem a uma nova forma de crítica, a redimensionar tanto o materialismo quanto a dialética em referência à emergente prática de organização política do proletariado:

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 operárias e populares dos anos 1830-1850, elas mesmas enxertadas no movimento democrático burguês na Europa (BADIOU, 1982, p. 148).

Ou seja, foi a partir da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, onde se deu conta de que “o *status quo* da ciência política alemã exprime a imperfeição do Estado moderno em si” (MARX, 2005, p. 152), que Marx pôde encontrar no proletariado um *subjectum* que é novo em ambos os níveis, quer prático, quer

teórico: antecipando-se à dialética negativa de Adorno, o pensador alemão indicava que não era o bastante afirmar que o todo é o não-verdadeiro, sendo preciso acrescentar a esse primeiro passo a afirmação suplementar de acordo com a qual o verdadeiro é o não-todo.<sup>10</sup>

Apesar de Marx nunca ter pensado um tal sujeito de forma realmente apropriada – tendo buscado alojá-lo seja numa metafísica da história de inspiração marcadamente hegeliana, seja na análise da sociedade capitalista –, a inesperada densidade conceitual deste último pode ser dita escandir a aventura intelectual do alemão em momentos decisivos, até mesmo fazendo vislumbrar já em seu início uma outra universalidade para a dialética. E aqui, mais uma vez, as aparentes divergências entre Badiou e Kurz assomam, porque, a fim de pensar esse novo sujeito em toda a sua espessura teórica, o filósofo francês aparenta converter-se num dos maiores arautos contemporâneos do Iluminismo: a sua inusitada decisão de assumir que as matemáticas são ontologia (Cf. BADIOU, 1988) não poderia ser interpretada nesse sentido, ao sugerir que a existência em sua totalidade estaria perfeitamente compreendida pelos arcanos de calculabilidade e mensurabilidade em que se assenta a razão instrumental? Diante dessa evidência, faria todo sentido suspeitar que uma grande distância separa o filósofo francês de Kurz, afinal, este era um teórico que procurava negar ainda mais enfaticamente a ontologia do que o havia feito o próprio Adorno. Mas um detalhe crucial tem de apresentar-se nesse momento de nossa argumentação, justamente o de que, em significativo contraste com Hegel<sup>11</sup>, Badiou se aplica a pensar uma ontologia radicalmente não-aristotélica: se Adorno e Kurz enveredavam pela extrema negatividade porque estimavam acima de tudo o que escapa à ontologia, convém dizer que a filosofia de Badiou, tematizando as verdades e os sujeitos (que, por sua vez, nada mais são que fragmentos de verdades), se quer como o pensamento desse algo de não-idêntico cuja excepcional emergência permite entrever um processo de absoluta transformação de uma dada realidade.

É simplesmente inviável negar que o proceder axiomático de Badiou ventila

<sup>10</sup>O que explica que Badiou recorra a Jacques Lacan para suplementar a teoria do sujeito que subjaz ao pensamento revolucionário de Marx, afinal, o psicanalista francês é o grande teórico do não-todo. Quanto à importância de Lacan para a elaboração da teoria do sujeito de Badiou, Cf. VAZ, 2021.

<sup>11</sup>O fundo aristotélico do pensamento hegeliano, do qual decorreriam toda uma série de limitações conceituais, já havia sido notado por Adorno: “Hegel só pôde equilibrar a tensão entre estática e dinâmica graças à construção do princípio da unidade, do espírito, enquanto algo que ao mesmo tempo é em si e vem-a-ser de maneira pura, retomando o *actus purus* aristotélico-escolástico. O disparate dessa construção, que sincopa a produção subjetiva e a ontologia, o nominalismo e o realismo, se mantém no ponto arquimediano, impedindo mesmo em um sentido imanente ao sistema a resolução dessa tensão” (ADORNO, 2009, p. 30)

os ares de um formalismo etéreo cujo propósito facilmente poderia ser confundido com o de arrebatá-la até desapegá-la inteiramente da realidade terrena: reforçando essa impressão, a lógica a ser apreendida do operador matemático da *forcing* supostamente teria lhe permitido avançar um passo inconcebível para Hegel e seus herdeiros, que é o de pensar uma negação absoluta a franquear o novo sem se determinar de modo algum por aquilo que ela nega (Cf. BADIOU, 1982, pp. 288-289). Só que, a despeito do que possa fazer crer o platonismo tantas vezes reivindicado pelo filósofo, o advento do sujeito, a dar-se nessa encruzilhada de negação absoluta de um determinado ordenamento mundano e de afirmação de algo inteiramente novo sob o parâmetro desse mesmo ordenamento, não corresponde a uma entidade transportada desde o mundo das ideias para a atmosfera impura e degradada da realidade habitada pelos homens, nem se deixa figurar à moda dos seres imaculados com os quais as religiões fazem sonhar: se as matemáticas comparecem como o grande modelo da racionalidade para o filósofo, não é tanto por tornar a realidade perfeitamente calculável e mensurável, e sim porque o seu próprio devir histórico envolve um conjunto de práticas racionais singulares que não se deixam reabsorver completamente por qualquer totalidade da Razão<sup>12</sup>, especialmente quando alcança pensar o infinito como aquilo que implica a absoluta desproporção de uma não-relação.<sup>13</sup> A guinada teológica denunciada por Kurz a respeito das ideias de Agamben, de Badiou e de Žižek, mesmo não sendo completamente despropositada, erra consideravelmente o alvo no caso do filósofo francês: a aparente exterioridade<sup>14</sup> a uma dada configuração do mundo que se assinala com a concepção de sujeito de Badiou não se apoia exatamente sobre uma condição sobrenatural das verdades, concedendo destaque, em vez disso, à impossibilidade de o referido ordenamento esgotar qualquer seja a verdade que nele emerge. De sorte que o que Kurz não consegue ver é que, ao vincular-se a São Paulo, Badiou submete a metafísica da história hegeliana a uma crítica imanente: conservando a referência ao catolicismo (isto é, a referência ao universalismo que a certa altura o cristianismo começou a professar),

<sup>12</sup>De sorte que o real modelo para as verdades na filosofia de Badiou não remonta à religião, mas à prática racional das matemáticas: a escrita de uma equação, por exemplo, envolve uma série de particularidades sócio-históricas, como poderia argumentar todo bom marxista; mas nenhuma dessas particularidades, nem mesmo a totalidade de seu conjunto, pode explicar a eficácia da equação. A originalidade de Badiou, claro, não consiste em relacionar um ente matemático tal como o seria uma equação com a pretensa condição etérea da verdade; a sua originalidade é a de ver a própria equação, e não a mensagem que ela supostamente comunica por meios oblíquos, como *uma* verdade: é sob a forma particular de sua escrita que ela excede as suas eventuais particularidades, prestando-se desse modo a reescritas que a conduzem além de sua formulação original. Atesta-se, pois, nessa forma particular de colocar-se à parte das particularidades, o seu caráter de exceção imanente.

<sup>13</sup>Feito atribuível a Georg Cantor que, com seu “argumento em diagonal”, estabeleceu que o conjunto infinito dos números reais é incomensurável com o conjunto infinito dos números naturais.

<sup>14</sup>Aparente exterioridade contra a qual Badiou previne desde o início: como insiste o filósofo, ela se caracteriza antes por ser uma *exceção imanente*.

ele prefere a qualquer relato direto sobre o Messias a distância assumida pelo “décimo terceiro apóstolo” com relação ao acontecimento central para a religião cristã – que seria o do nascimento, da crucificação e da ressurreição de Jesus – em função daquilo que seria repetição de algo que teve lugar em outro tempo e em outro espaço, a saber, a da boa nova que se anuncia sobre uma vida outra. Por esse motivo Badiou explicava, em *Théorie du sujet*, que o cristianismo só começa de fato quando recomeça com São Paulo (Cf. BADIOU, 1982, p. 143): ainda que o acontecimento central para a religião cristã não seja nada mais que uma fábula (Cf. BADIOU, 2009, p. 126), São Paulo é quem melhor teria feito semblante de afirmá-lo enquanto verdade, tanto por mostrar que ele excede os limites presenciais de sua ocorrência, quanto por colocar-se mais próximo do Jesus ressurreto do que do Jesus martirizado, dando a pensar que testemunhar ou mesmo sofrer com a Paixão de Cristo, apesar de esta anteceder cronologicamente a sua ressurreição, não é uma condição lógica para a vida nova que o filho de Deus promete aos seus fiéis, havendo para eles de certa maneira a possibilidade de tomar parte nela aqui e agora.

De outra sorte, o que é imprescindível destacar a esse propósito é que a universalidade afirmada por Badiou não pressupõe qualquer noção de sacrifício, esquivando-se assim a justificar seja a catastrófica sequência histórica de edificação e ruína dos Estados socialistas durante o século XX, seja a lógica fetichista de incessante oferenda de suor e sangue prescrita pela abstração real de um trabalho produtor de valor – encontrando-se aqui, afinal, o verdadeiro espaço virtual em que se explicita a afinidade das ideias do filósofo francês ao projeto crítico levado adiante pelos grandes nomes da *Wertkritik* de absoluta recusa da modernidade capitalista. Se bem que ainda provoque dos teóricos da crítica do valor a acusação de que o seu pensamento não seria mediado pela realidade social do sistema produtor de mercadorias, é de se reparar que, muito embora haja aí ambições de constituir um discurso filosófico rigoroso que verse sobre o que é estritamente genérico, o pensamento sustentado pela filosofia de Badiou é sempre um pensamento em situação: a sua filosofia se propõe a pensar os sujeitos e as verdades de modo genérico, realmente, mas a singularidade do excesso portado por umas e outros não se dispensa de uma referência à circunstância específica que eles excederiam.<sup>15</sup> Por outra, isso quer dizer muito simplesmente que, para Badiou, a filosofia não logra instituir em seu nome a posse exclusiva das verdades: estas como que lhe advêm de fora, a partir das

<sup>15</sup>E, com efeito, para Badiou, a própria filosofia só pensa os sujeitos e as verdades de modo genérico ao valer-se de uma raciocinação que não é estritamente filosófica, a saber, a das matemáticas.

quatro modalidades cuja infinita singularidade prática não permite reintegrar os seus inúmeros produtos ou processos no seio de qualquer totalidade da Razão, quais sejam, o amor, a arte, a ciência e a política. Ademais, contrariando a ideia da falta de mediação, a ocorrência absolutamente extraordinária a ser designada pela palavra *événement* não pretende trazer consigo o novo como uma Atena que saísse de dentro da cabeça de Zeus perfeitamente constituída e empunhando desde então as suas armas, mas antes como esse algo que a princípio se insinua de forma indiscernível na impossibilidade estrutural de sua existência e que precisa se desdobrar em meio à própria realidade que visa suplementar, a definir-se, pois, como uma verdade *in status nascendi*, verdade cujo parto é sempre difícil porque “não-natural”. Utilizando-nos de um termo que Kurz pretendia contrapor à imediação que ele imputava a Badiou (Cf. KURZ, 2005, n.p.), poderíamos tomar essas quatro modalidades como efetivas instâncias de uma *contramediação* a ser realizada em sentido oposto ao da mediação globalmente expandida (mas não verdadeiramente genérica) da sociabilidade do valor – com a considerável vantagem de não ser mais necessário fazer *tabula rasa* do Iluminismo, a evitar, por exemplo, a assunção nada crível (e, a bem da verdade, absurda) de que toda racionalidade atribuível às descobertas da física contemporânea não seria mais que um reflexo da modernidade capitalista.

Não obstante a filosofia de Badiou permitir uma visão alargada das instâncias práticas concernidas por um pensamento que postula à universalidade da razão, é também o seu mérito tornar visível que a instância com a qual o capitalismo não pode jamais se reconciliar é a da política, pouco importando quantas riquezas ele venha a produzir. E é em referência ao campo de uma (meta)política, precisamente, que pode surgir algum processo investido da força de interrompê-lo. A associação que Kurz fez entre a guinada teológica a ser verificada no pensamento de Agamben, de Badiou e de Žižek e a relação binomial entre decisão soberana e estado de exceção (Cf. KURZ, 2005, n.p.) não era de todo equivocada, faltando-lhe discernir, entretanto, a enorme diferença que faz contrastar Walter Benjamin e Carl Schmitt (diferença que, apesar de enorme, não se percebe tão facilmente, pois ela faz menção ao que é indiscernível): furtando-se a render qualquer homenagem à soberania absoluta do Estado, dita por Schmitt a obra-prima do pensamento moderno europeu, contra a regra geral em que teria se transformado a instituição de um estado de exceção Benjamin clamava por um *verdadeiro* estado de exceção (Cf. BENJAMIN, 1987, p. 226), de modo a concentrar todo o peso da interrupção do *continuum* de uma História que ascende progressivamente em seu empilhamento de ruínas sobre essa pala-

vra singular.<sup>16</sup> Longe de ceder ao puro contrassenso de pretender apagar fogo com mais fogo, Benjamin estava a apontar para o caráter excessivo das próprias verdades, apontando igualmente que a decisão soberana teorizada por Schmitt era falsa: o único objetivo desta era o de resguardar a autoridade do Estado<sup>17</sup>, servindo como um antídoto para a impotência “liberal” – ou ainda, iluminista – refletida nas concepções deístas que substituíram o incomensurável arbítrio divino ao qual seriam atribuíveis a criação e o ordenamento do mundo por qualquer coisa como uma razão planejadora que se converte também na espectadora da aplicação dos planos que excogita.<sup>18</sup> E foi seguindo um caminho paralelo ao de Benjamin – ainda que não tenha de fato cruzado com ele – que, a partir da tradição revolucionária do marxismo, Badiou convidou a repensar “o que pode ser uma decisão, a saber, uma cisão na ‘[...] essência do Direito’” (VAZ, 2021, p. 864)<sup>19</sup>: assim a decisão de Lênin de precipitar a Revolução de Outubro, a qual fez valer o novo princípio de uma soberania popular na palavra de ordem que delega “todo o poder aos soviets”. Obviamente, identificar a cisão da essência do Direito com o gesto heroico de Lênin tem de causar desconfiança, se não é que aciona de pronto a sirene de alarme contra um certo fetiche em relação à decisão soberana: ao que parece, essa teorização limita-se a romantizar o mencionado ato revolucionário, que, não bastasse ser caracterizável como um golpe de Estado, muito rapidamente degenerou na completa subordinação política dos soviets a um poder central militarizado e, dali a pouco, no exercício puramente tirânico deste. Mas, quanto a esse aspecto, é preciso ter bem claro que Badiou não é Žižek: há, sim, um paralelo a ser traçado entre o dirigente político e o psicanalista quanto a saber aproveitar o momento oportuno e precipitar o corte seja da revolução, seja da interpretação; a questão, entretanto, é que colocar assim os seus termos não faz apreender o problema senão abstratamente, como que pela metade, pois mesmo a interpretação do

<sup>16</sup>A famosa tese de Benjamin costuma ser interpretada como um ato mais ou menos irracional de acrescentar ingredientes emprestados ao messianismo judaico ao caldeirão secular do marxismo, quando na verdade ela opera um adensamento materialista e dialético do pensamento de Marx ao evitar o messianismo velado do autor de *O Capital*: para tanto, em vez de acreditar no curso progressista da História, exorta-se a confiar que os oprimidos são capazes de instituir um verdadeiro estado de exceção.

<sup>17</sup>Da parte de Schmitt, haveria uma distinção suplementar, a dar-se entre ditadura comissarial e ditadura soberana, a primeira das duas cumprindo o papel de suspender momentaneamente a lei a fim de restabelecer em seguida o *status quo ante*, enquanto a segunda teria o propósito de criar algo de realmente novo. Cf. ARRIOLA, 2014. Ainda assim, a ditadura soberana não aparenta ser capaz de conformar qualquer coisa diversa de um Estado, mesmo que o faça com a aclamação do povo – o que, do ponto de vista de Badiou, não pode resultar em nada além de um Estado terrorista. Para uma análise mais detida dos processos subjetivos concernidos pela política revolucionária marxista quando apreciados desde a perspectiva teórica aberta por Badiou, Cf. BADIOU, 1982. Sobre esse último tema, Cf. ainda a parte IV de VAZ, 2021.

<sup>18</sup>Pode-se concluir que, além da contestação da soberania estatal, o que se demonstra falso é a suficiência da distinção schmittiana entre amigo e inimigo para definir a noção do que é político: na política, os inimigos existem, sem dúvida, mas a oposição a eles não detém o poder de definir a qualidade última de sua prática de interrupção. Cf. também BADIOU, 2019, p. 93.

<sup>19</sup>Cf. BADIOU, 1982, p. 182.

analista não passaria de uma pura arbitrariedade em tudo extrínseca ao desejo do analisante se não houvesse um enlaçamento das formações do inconsciente às pulsões mobilizadas na transferência.<sup>20</sup> Aquilo para o que tentamos chamar a atenção não é tanto para uma necessidade de levar ainda mais longe os paralelos entre marxismo e psicanálise, e sim para um excesso imanente nomeado por Badiou como sujeito que permite semelhante emparelhamento em primeiro lugar: o limite da comparação tem de mostrar-se, pois, como a especificidade da prática requerida para lidar com a infinitude imanente das massas revoltosas, em especial porque essa prática deve ir ainda mais longe do que a do analista.

Para ser pensada em todo o rigor de seu universalismo, a decisão política implicada nessa nova teoria do sujeito tem pelo menos de escandir-se em dois momentos, digamos, entre os marcos firmados pelos nomes Lênin e Mao: a teorização então começada não pode deter-se na tomada do poder estatal pelos bolcheviques, devendo periodizar-se em referência à decisão de Mao de exortar o povo durante a Revolução Cultural Chinesa a mesclar-se aos assuntos do Estado (Cf. BADIOU, 1982, p. 245). O que envolve a percepção de que “o partido leninista é incomensurável às tarefas de transição ao comunismo, ainda que seja apropriado àquelas da transição vitoriosa” (BADIOU, 1982, p. 221): se ele era de algum modo apropriado a superar os impasses diante dos quais os comunistas se indagavam o que fazer quanto a uma Revolução a ser levada adiante em meio ao ordenamento político de um Estado armado para estrangulá-la, ele nada pode quanto a superar os impasses colocados pela transição efetiva ao comunismo. Como se pode ver, Badiou tem em muito alta conta o ensinamento de Mao de acordo com o qual sem movimento comunista, nada de comunismo: a seu ver, não há outra maneira de corresponder à infinita singularidade que o proletariado coloca em cena. O que, de forma muito justa, poderia suscitar a seguinte indagação: Badiou não teria apenas trocado a idolatria de um dirigente revolucionário por outro, obtendo como saldo habitual o incontornável totalitarismo de que a política marxista nunca soube escapar? Contudo, se não convence inteiramente em seu desaparego pela tradição das lideranças fortes configurada na história do marxismo – pois, de fato, Badiou não costuma falar

---

<sup>20</sup>Por isso, Badiou já advertia, em 1982, que “o corte nada mais é que abstração algébrica da destruição”, assim “como a revolução não passa de um momento abstrato do comunismo” (BADIOU, 1982, p. 260). Quanto à diferença entre ele e Žižek, vale consultar o seguinte depoimento: “Há uma tendência em Žižek de pensar que quando você traduziu completamente alguma experiência para o mundo da psicanálise, o trabalho está feito. Para mim, não é esse o caso. Em diferentes procedimentos de verdade sempre há elementos que não são redutíveis às categorias da psicanálise” (BADIOU, 2012, p. 184). Mantendo-se alheio à matemática (e, em especial, ao que nela faz topologia) trazida à cena pelo ensino de Lacan, Žižek não pode senão negligenciar as diferenças irreconciliáveis entre o todo hegeliano e o não-todo tematizado pelo psicanalista francês; ademais, ele tem de negligenciar também a forma que o não-todo assume na política comunista, que de certo modo precisa exceder aquilo o que tem lugar na clínica analítica.

abertamente dos horrores patrocinados por Mao na China revolucionária<sup>21</sup> –, é de se conceder pelo menos que ele aponta para uma irreduzível divisão que impossibilita tratar Lênin e Mao como variações quase equivalentes da triunfante personagem-tipo do dirigente revolucionário, ou Stálin e Mao como meras variações da infame personagem-tipo do líder totalitário: doravante, a política dos comunistas, que só é feita verdadeiramente quando corresponde à infinitude que as massas explicitam ao manifestar a sua absoluta insatisfação para com a existência da desigualdade política entre as classes sociais, não pode mais se confundir com a direção do aparato estatal orientada a integrar no ordenamento jurídico deste último a totalidade dos despossuídos.

\*

Talvez tenha se tornado um pouco mais aceitável, depois de tantas idas e vindas, assumir que o que Kurz chama de o fim da política, Badiou entende ser a ocasião para o seu (re)começo: se, para o primeiro, a crítica radical da forma-mercadoria acarreta uma decidida recusa da democracia moderna (Cf. KURZ, (1994)/2016, n.p.), o segundo nunca foi demovido da confiança de que essa recusa seria justa porque a política dos comunistas terá constituído a única crítica verdadeiramente imanente a essa mesma democracia.<sup>22</sup> A distância entre o fim e o (re)começo não é de se desprezar, evidentemente: nela, vem à cena uma discrepância entre as ideias relativas à natureza de um pensamento verdadeiramente crítico, já que concentrá-lo em uma teoria que nega a universalidade da forma-mercadoria significa assimilar por inteiro o nome “política” ao fetichismo engendrado pelo sistema capitalista (Cf. KURZ, (1994)/2016, n.p.). Mas é impossível ignorar que, para Kurz, a “política” condicionada pelo referido fetichismo não significa mais que “Estado”.<sup>23</sup> Além disso, é impossível ignorar também que a prática revolucionária do marxismo não pode ser avaliada

<sup>21</sup>Devendo-se observar, no entanto, que Badiou reconhece que nem tudo no pensamento de Mao é aproveitável: “No que concerne à minha fidelidade ao maoísmo, é preciso ter bem claro do que se fala, as caricaturas sendo de tal maneira fáceis. . . Eu não retenho tudo a Mao. Sob certos aspectos, houve uma continuidade indiscutível entre o regime chinês e o estalinista. Eu penso notadamente no poder desmesurado adquirido pela classe burocrática” (BADIOU GAUCHET, 2014, p. 54)

<sup>22</sup>Se o proletariado é a figura que se cinde internamente à política da burguesia (Cf. BADIOU, 1982, p. 148), é porque a sua organização não se contenta com as demandas internas ao sistema capitalista, donde a impossibilidade de confundir a sua política com a dos sindicatos. Para uma análise da passagem algébrica das demandas sindicais à topologia verdadeiramente comunista, Cf. BADIOU, 1982, pp. 252-254.

<sup>23</sup>Quanto ao quê vale consultar as seguintes palavras de Kurz: “O espaço institucional da esfera funcional (primeira, indireta) nomeado ‘economia’ é o mercado; o espaço institucional (segunda, direta) nomeado ‘política’ é o Estado” (KURZ, 2016, n.p.). Nessa medida, a política a que se refere Kurz não pode ser a tematizada por Badiou, que é sempre uma política de massas, o que implica o seu caráter evanescente, inevitavelmente fugidío para o pensamento: “Em geral, as massas não são nem pensadas, nem pensáveis. O ‘há massas’ é o modo evanescente do real histórico, perceptível em alguma falha, em alguma ruptura, da couraça estatal – o que, com Lênin, se chama uma ‘situação revolucionária’” (BADIOU, 1982, p. 244). Esse caráter deve-se ao que nelas é excessivo e não permite acomodá-las nos limites estruturais de nenhum Estado: “Elas [as massas] são a única força anti-estatal, é a sua definição” (BADIOU, 1982, p. 190).

tão somente pelas leituras mais ou menos imprecisas que os seus partidários teriam realizado da obra do pensador alemão, porque essa mesma prática traz um aporte conceitual imprevisível para Marx: contrariando o seu distanciamento analítico em relação à Comuna de Paris e a sua inclinação a identificar o proletariado com uma categoria fixa da sociedade capitalista, esse aporte verifica-se desde a organização do partido leninista que de amadores transforma os militantes políticos em profissionais, até o gênio estratégico de Mao de divisar no campesinato o sujeito revolucionário de seu tempo e lugar históricos.<sup>24</sup> Aporte imprevisível porque a dar-se graças ao acaso da emergência de algo novo, cuja tendência para desaparecer de súbito não pode ser vista como o equivalente da comprovação de sua inexistência histórica: se, retrospectivamente, consegue-se observar a história da modernidade como uma obra de pura criação do capitalismo, não se pode esquecer que para o presente de certos momentos históricos já transcorridos houve desvios imprevistos que, se não redefiniram de todo o curso dos eventos, impuseram a eles uma movimentação capaz de evitar que atualizassem o seu impulso de encaminhar-se na direção de uma dominação e de uma exploração constantes. Sob esse ângulo, nem mesmo o acontecimento da Revolução Francesa – tida como uma revolução liberal ou burguesa – é redutível à modernidade capitalista, porque, através de seu movimento de massa, ele coloca em cena uma universalidade em referência à qual se (re)abre, a intervalos completamente imprevistos, a brecha para que as revoluções subsequentes (Revolução Haitiana, Comuna de Paris, Revolução Russa, Revolução Chinesa etc.) critiquem as suas limitações práticas: sendo notável que foi somente com a derrota do nazi-fascismo, após ter experimentado o colapso de todo um mundo, que a própria Europa parece ter se tornado disposta a governar-se em sentido amplo de acordo com as suas diretrizes políticas, não se pode negligenciar que o seu acontecimento acabou por funcionar como uma das fontes de inspiração quer para o levante dos escravos haitianos contra o sistema colonial francês no final do século XVIII, quer para as revoltas nacionais nos domínios além-mar mantidos sob o controle dos europeus durante o século XIX e parte do XX.

Ponderando a gravidade da teorização do sujeito de Badiou, é forçoso constatar que, a despeito de suas intenções de negar o Iluminismo em bloco, os

---

<sup>24</sup>É igualmente um mérito da prática revolucionária do marxismo abrir-se para a evidência nada evidente de que o proletariado é um sujeito desprovido de substância, como o indicariam, digamos, a juventude escolarizada na Revolução Cultural Chinesa, ou os camponeses do sul de Portugal na Revolução dos Cravos: como diz Badiou, o “aparente erro de posição recobre a verdade da oposição, o falso do posto é o verdadeiro da força” (BADIOU, 1982, p. 89). A explicação para tanto é a de que as “massas não são a substância da história, mas a *interdição de repetir*, que traz ao ser o sujeito aleatório do qual o marxismo faz discurso” (BADIOU, 1982, p. 154). E a recuperação do “terceiro Marx”, que é o Marx da luta política revolucionária, envolve o pensamento desse *subjectum* aleatório que se evade a qualquer totalidade, seja ela dialética ou não.

crítérios do pensamento crítico de Kurz padecem em larga medida das limitações da filosofia hegeliana no que diz respeito a conceber uma verdadeira universalidade: em última instância, se ele é bem-sucedido em apontar que é o fetichismo e não a luta de classes o que nivela as sociedades pré-modernas com as modernas, ainda assim as sociedades fetichistas não passariam de sociedades sem consciência de si (Cf. KURZ, (1994)/2016, n.p.), e a história de sua superação seria a história da negação do fetichismo em todas as suas formas, especialmente aquela configurada pelo sistema produtor de mercadorias. Antecipando uma crise terminal para o capitalismo, a crítica de Kurz reproduz a atitude hegeliana de se deixar abandonar à desapareição que se contempla na coisa mesma – como se a passagem pelas várias formas do fetichismo fosse de alguma maneira necessária –, correndo o risco, nessa sua completa ausência de uma *práxis* política que dialetizasse a fraseologia do materialismo, de não se firmar como nada de outro senão como mais uma ideologia alemã (Cf. ALVARENGA DUARTE, 2013, p. 59).<sup>25</sup> E nem por isso a sua obra estaria menos repleta de intuições geniais, como a que tenciona identificar um princípio da racionalidade moderna com o qual já não se pode transigir mais, que é o de uma “economia política das armas de fogo” (Cf. KURZ, 2010, n.p.), provável origem histórica que faz derivar da “revolução militar”<sup>26</sup> teorizada por Geoffrey Parker a constituição do Estado moderno e o “desencadeamento do processo de valorização capitalista”: depara-se aqui um limite que a grande maioria das políticas marxistas não pôde romper, a traduzir-se no curioso fato de que as experiências socialistas tenham rendido estados policiados tão dedicados a conformar um enorme complexo industrial-militar, justificando sem mais a classificação de um “socialismo de caserna”.

Intuição na qual tentaremos discernir uma última afinidade entre as perspectivas teóricas de que tratamos ao longo deste texto, pois ambos, Badiou e Kurz, sabem muito bem que o capitalismo sempre pressupôs a guerra e com ela coexistiu em graus os mais diversos, a universalização do mercado não fazendo vislumbrar a mais tênue silhueta de uma paz perpétua, cedendo lugar, ao invés disso, a “guerras que não implicam a menor forma de convicção ou de fé”

---

<sup>25</sup>O texto de Cláudio Duarte e Raphael Alvarenga (Cf. ALVARENGA DUARTE, 2013) tece uma crítica extremamente pertinente ao enrijecimento teórico da obra de Kurz, ressaltando, dentre outros aspectos, o espelhamento do modo de proceder esquemático do próprio objeto de sua negação, que seria o Esclarecimento. Discordamos de sua análise em um ponto bem preciso, no entanto: em vez de atestar uma carência de mediação conceitual, a intransigência com que Kurz nega o Iluminismo, muito embora resulte inconsistente, responde a um problema real que ameaça o pensamento dialético desde o seu interior, qual seja, o de não saber conceber uma universalidade que não se encerre ou mesmo que não pressuponha uma totalidade como a do mundo globalizado pelo capital.

<sup>26</sup>A saber, a revolução militar ocorrida na Europa durante os séculos XV e XVI. Cf. KURZ, 2010, n.p.. Cf. também PARKER, 1996.

(BADIOU, 2011, p. 52), prestes a se converterem em sacrifícios puros e simples, como demanda a lógica do trabalho abstrato. Em oposição a essa falta de convicção geral – que nem os extremistas religiosos contradizem realmente, porque é-se levado a crer que os seus sacrifícios espetaculares são tentativas de preencher a sua completa falta de fé com a impressão, violentamente arrancada aos espectadores, de que eles realmente acreditariam em algo –, Badiou recorda que os revolucionários franceses haviam inventado uma nova ficção sobre a coragem, através de um posicionamento subjetivo que se destinava a disciplinar os homens a engajar-se num combate feroz pela mudança que ansiavam ver realizada no mundo, ainda que isso não lhes trouxesse nada mais que a estranha glória de uma morte anônima: “A Revolução Francesa substituiu a figura aristocrática do guerreiro pela figura democrática e coletiva do soldado” (BADIOU, 2011, p. 55). Subvertendo as expectativas, entretanto, Badiou não acredita ser possível recuperar essa figura da “política revolucionária clássica”, duvidando que possa haver ainda uma “transfiguração poética das feridas e da morte” (Cf. BADIOU, 2011, p. 64): “Mas o que se passa se a guerra, como em nossos dias, transformou-se completamente numa obscura carnificina?” (BADIOU, 2011, p. 64). Alardeando a incontornável defasagem histórica das figuras do guerreiro aristocrático e do soldado democrático (Cf. BADIOU, 2011, 64) – este último tendo visto o seu ponto de culminância e a extenuação de sua universalidade no período que vai do início da Primeira ao término da Segunda Guerra Mundial (Cf. BADIOU, 2011, p. 59) –, o filósofo francês cogita a possibilidade de pensar uma “dialética não expressiva”, que, como tal, não precise mais colocar-se sob a égide de nomes hoje cumulados de suspeita, como “leninismo, estalinismo, trotskismo, castrismo, maoísmo” (Cf. BADIOU, 2011, p. 70), interditando esse “tipo de passagem do nome próprio à ação de massas” (Cf. BADIOU, 2011, p. 71). Convocando a imaginar uma nova ficção<sup>27</sup> da prática social coletiva que não tenha de se condicionar à reprodução da figura do guerreiro aristocrático ou do soldado democrático, o filósofo francês anseia viabilizar o pensamento do conjunto genérico de uma nova política que não aceita ser nomeada a partir de nenhuma das categorias tornadas disponíveis pela lei da racionalidade vigente – essa talvez sendo a única forma de “mobilizar, através da brecha existente nos indivíduos reais, a ‘individualidade organizada’, que vai ganhando consciência do fato de não se encaixar nas, nem se reduzir às, formas do fetiche [...]” (KURZ, 2010, n.p.).

<sup>27</sup>Ficção não se opõe aqui a verdade – o caso, aliás, sendo completamente distinto, pois, como lembra o próprio Badiou, a seguir Lacan, a verdade tem estrutura de ficção. Ela pode ser pensada, assim, como a ficção criada pelos matemáticos do século XIII que atende pelo nome de número imaginário ( $i$ , a raiz quadrada de  $-1$ ), a qual não deixou de revelar-se, cerca de seis séculos depois de inventada, como estando concernida na realidade de uma série de fenômenos físicos.

## Referências

- ADORNO, T. W. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. Tradução Revisão técnica: Marco Antonio Casanova Eduardo Soares Neves Silva. 2009.
- \_\_\_\_\_. *Minima moralia*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial. Tradução: Gabriel Cohn. 2008.
- ALVARENGA DUARTE. “Entre ruína e desespero – Negação e constituição do sujeito em Robert Kurz e Slavoj Žižek” in *Revista Sinal de Menos*, ano 5, número 9, 2013. Disponível em: [https://www.academia.edu/34007329/Entre\\_u%C3%ADna\\_e\\_desespero\\_negao\\_e\\_constituio\\_do\\_sujeito\\_em\\_Robert\\_Kurz\\_e\\_Slavoj\\_iek](https://www.academia.edu/34007329/Entre_u%C3%ADna_e_desespero_negao_e_constituio_do_sujeito_em_Robert_Kurz_e_Slavoj_iek).
- BADIOU, A. “Human Rights Are the Rights of the Infinite: An Interview with Alain Badiou” in *Historical materialism* 20.4 (2012) 162-186. Entrevista conduzida por Anita Chari, Max Blechman e Rafeeq Hasan. 2012.
- \_\_\_\_\_. *La relation énigmatique entre philosophie et politique*. Germina. 2011.
- \_\_\_\_\_. *L'être et l'événement*. Paris: Éditions du Seuil. 1988.
- \_\_\_\_\_. *Petrogrado, Xangai – as duas revoluções do século XX*. São Paulo: Editora Ubu. Tradução: Célia Euvaldo. 2019.
- \_\_\_\_\_. *Peut-on penser la politique?*. Paris: Éditions du Seuil. 1985.
- \_\_\_\_\_. *Quel communisme?* – Entretien avec Peter Engelmann. Montrouge: Bayard. 2015.
- \_\_\_\_\_. *São Paulo – a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo editorial. Wanda Caldeira Brant. 2009.
- \_\_\_\_\_. *Théorie du sujet*. Paris: Éditions du Seuil. 1982.
- BADIOU GAUCHET. *Que faire? – dialogue sur le communisme, le capitalisme et l'avenir de la démocratie*. Paris: Philo Éditions. 2014.
- BADIOU, BELLASEN MOSSOT. *Le noyau rationnel de la dialectique hegelienne in Les années rouges*. Paris: Les Prairies Ordinaires. (1977)/2012.
- BENJAMIN, W. *Magia, arte, técnica e política* (Obras Escolhidas, vol.1). São Paulo; Editora Brasiliense. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. 1987.
- CHALÁMOV, V. *Contos de Kolimá*, 1. São Paulo: Editora 34. Tradução: Denise Sales E Elena Vasilevich. 2015.
- JAPPE, A. *As aventuras da mercadoria – para uma nova crítica do valor*. Lisboa: Antígona. Tradução: José Miranda Justo. 2006.
- KUOVÉLAKIS, E. “Marx 1842-1844: de l'espace public à la démocratie révolutionnaire” in *MARX 2000* (org. Eustache Kouvélakis). Paris: PUF. 2000.
- KURZ, R. “La fin de la politique”. Traduzido do alemão para o francês por: Gérard Briche. (1994)/2016. Disponível em: [http://www.palim-psao.fr/2016/04/la-fin-de-la-politique-par-robert-kurz.html?fbclid=IwAR3-atBHG5SCL57\\_W7VerhYYR-HMYPDAIMw73HSBUUv\\_dGvmfmYo3u0TUoI](http://www.palim-psao.fr/2016/04/la-fin-de-la-politique-par-robert-kurz.html?fbclid=IwAR3-atBHG5SCL57_W7VerhYYR-HMYPDAIMw73HSBUUv_dGvmfmYo3u0TUoI).
- \_\_\_\_\_. “O duplo Marx”. 1998. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/kurz/1998/02/marx.htm>.
- \_\_\_\_\_. “O estado de exceção molecular – Consciência de crise e ‘theological turn’ da pós-modernidade”. 2005. Disponível em: [http://www.obeco-online.org/rkurz202.htm?fbclid=IwAR2Xi6ZlcW4brgi92fG5NeSQw01dBI\\_nH1F50v18T\\_pctBpJrblEMKGog](http://www.obeco-online.org/rkurz202.htm?fbclid=IwAR2Xi6ZlcW4brgi92fG5NeSQw01dBI_nH1F50v18T_pctBpJrblEMKGog).
- \_\_\_\_\_. *Razão sangrenta – Ensaio sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e seus valores ocidentais* (e-book). São Paulo: Hedra. Tradução: Fernando R. de Moraes Barros. 2010.
- MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo editorial. Tradução: Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2005.
- PARKER, G. *The military revolution – military innovation and the rise of the West, 1500-1800*. Cambridge: Cambridge University Press. 1996.
- POSTONE, M. “Interview with Moishe Postone: ‘Critique and Dogmatism’”. 2015. Disponível em: <https://lefteast.org/interview-with-moishe-postone-critique-and-dogmatism/>.
- \_\_\_\_\_. “Marx after Marxism: An Interview with Moishe Postone” in *Platypus*, número 3, Março, 2008. Disponível em: <https://platypus1917.org/2008/03/01/marx-after-marxism-an-interview-with-moishe-postone/>.
- RODOLSKY, R. *Gênese e estrutura de O Capital*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora. Tradução: César Benjamin. 2001.
- SOCÍAS, J. “Políticas do extraordinário. Lógicas de transformação em Schmitt e em Badiou”. Disponível em: [https://www.academia.edu/7352536/Pol%C3%ADticas\\_do\\_Extraordin%C3%A1rio\\_L%C3%B3gicas\\_de\\_transforma%C3%A7%C3%A3o\\_em\\_Schmitt\\_e\\_Badiou](https://www.academia.edu/7352536/Pol%C3%ADticas_do_Extraordin%C3%A1rio_L%C3%B3gicas_de_transforma%C3%A7%C3%A3o_em_Schmitt_e_Badiou).
- VAZ, I. *A torção do vazio: a emergência da teoria do sujeito de Alain Badiou à luz de Jacques Lacan*. 943f. Tese defendida no departamento de filosofia da Universidade de São Paulo em 2021. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-10122021-191923/pt-br.php>.

**Recebido:** 20/05/2022

**Aprovado:** 10/08/2022

**Publicado:** 31/08/2022

