

***Política e imanência: impossível e aparecer no Alain Badiou
leitor de Marx***

POLITICS AND IMMANENCE: THE IMPOSSIBLE AND THE APPEARING IN
ALAIN BADIOU'S READING OF MARX

*Gustavo Chataignier**

RESUMO

O pensamento de Badiou se apropria da noção de “sujeito”, definido como efeito de um “acontecimento”. A releitura da ontologia como um matema neutro e vazio, capaz de mostrar o seu outro, isto é, o múltiplo, é desenvolvida na obra fundadora *Ser e Acontecimento*. A sobreposição entre acontecimento e sujeito orienta sua leitura da filosofia em geral e do marxismo em particular. Seu polêmico diálogo com o marxismo, a partir de *Sobre a ideologia* e a busca por “invariantes comunistas” na década de 1970, e sua tentativa de fazer justiça a uma política de emancipação independente do Estado e da forma partidária, o colocam no campo marxista. Apoiando-se em obras mais recentes, como *A Hipótese Comunista*, Alain Badiou pretende instituir uma política de ruptura inscrita na impossibilidade do desejo, dando ao marxismo um lugar dentro da filosofia com a ideia de um sujeito imanente.

PALAVRAS-CHAVE: Badiou; marxismo; acontecimento; imanência; sujeito.

ABSTRACT

Badiou's thought hijacks the notion of the "subject", defined as an effect of the "event". The re-reading of ontology as a neutral, empty mathematic, capable of showing its other, i.e. the multiple, is developed in the seminal work *Être et événement*. The interweaving of event and subject guides his reading of philosophy in general and Marxism in particular. His controversial dialogue with Marxism, starting with *De l'idéologie* and the search for "communist invariants" in the 1970s, and his attempt to do justice to a politics of emancipation independent of the state and the party form, place him in the Marxist field. Drawing on more recent works, such as *L'Hypothèse communiste*, Alain Badiou intends to institute a politics of rupture inscribed on the impossible of desire, giving Marxism a place within philosophy with the idea of an immanent subject.

KEYWORDS: Badiou; Marxism; event; immanence; subject.

* Doutor em Filosofia pela Universidade Paris 8. Acadêmico da Universidad Católica del Maule (UCM), Chile. gchataignier@ucm.cl. <https://orcid.org/0000-0002-1846-0369>

Introdução

Não tanto o “anterior”, mas, talvez, o “interior” do pensamento: eis uma das marcas da filosofia de Alain Badiou. Tal interior, todavia, não se deixa confundir com uma filosofia da consciência, receptora de conteúdos. Em termos próximos aos de Gilles Deleuze, o modelo de uma “dobra” das forças exteriores, perdendo velocidade e formando uma invaginação, um espaço interno, se presta a comparações (Deleuze, 1994, p. 12; 2005). Em todo caso, e aqui entra o ponto central dessa exposição, o pensamento de Badiou se caracteriza por uma redefinição do conceito de “Sujeito”, espezinhado por um sem número de correntes contemporâneas. Saindo de uma perspectiva fundacionista, e se inscrevendo no debate contemporâneo de crítica às origens, a torsão assim aplicada ao Sujeito exige concomitantemente apontar para esse Sujeito como efeito do “Acontecimento”, ruptura que lhe é necessariamente anterior. Nem legislador como em Descartes, e tampouco lisível, como em Marx e Freud: o sujeito é vazio (Badiou, 1988, p. 9), efeito de contingências e no entanto estruturante – em sua própria contingência. Retomando o que mencionamos de início, se trata de um processo de subjetivação, de busca (um certo interior, de natureza relacional e que se autodetermina no indecível que surge e afeta), cujos passos são criados sem garantia alguma de certeza a partir de dados e hábitos (o privilégio da anterioridade).

Creemos que a imbricação entre acontecimento e sujeito, tal como desenvolvida na obra de Badiou, dirige sua leitura da história da filosofia em geral – e do marxismo em particular, objeto de nosso interesse imediato. A questão ganha contornos polêmicos na medida em que a trajetória mesma de Badiou, desde jovem militante político revolucionário, é atravessada por diversos momentos ou ritmos de ligação

e desligamento para com o marxismo. Não tanto por considerá-lo “um cachorro morto”¹, mas pelo fato dos desenvolvimentos teóricos badiouianos se esforçarem em distinguir “comunismo” e “marxismo”. Isso não é de hoje, ou seja, data antes da publicação de *A Hipótese Comunista*, 2009, remontando, no mínimo à *Teoria do Sujeito* e a *Ser e Acontecimento*, respectivamente de 1982 e 1985 (portanto uma querela com cerca de três décadas). Antes mesmo disso, que se pense na definição das “invariantes comunistas”, em texto de 1976. Trata-se da revolta presente em todo e qualquer modo de opressão. São manifestações igualitárias em contradição com todo princípio de dominação (Badiou e Balmès, 1976, p. 67-68, 91). Não obstante, *événement oblige*, a constatação das invariantes não é suficiente para a criação de um novo léxico político. A política dura, ou pode durar, quando seu novo nome afirma algo novo e assim circula. Enfim, retomando o próprio autor, não é claro o surgimento de nova subjetividade, ainda que reivindicações concretas e pontuais possam vir a ser atendidas (Badiou, 2014).

Superficialmente, percebe-se uma veemente crítica ao marxismo, recheada de expressões como “o marxismo não existe” (Badiou, 2005, p. 58). O argumento de fundo segue duas vertentes, uma política e outra teórica: primeiramente, a militância, organizada na forma do Partido, seria idêntica ao Estado, eternizando o que em princípio deveria destruir; em seguida, o *corpus* marxista é descrito como um emaranhado de economia inglesa, filosofia alemã e política francesa, cujo resultado não inauguraria nova forma de compreensão alguma.

Malgrado a dureza de tais pareceres, há que se levar em consideração duas correntes internas aos escritos de Badiou: em primeiro lugar, a influência exercida por Louis Althusser; em segundo, a recente

¹ Referência de Marx (1978, p. 29) a Hegel em *O Capital*, advertindo aqueles que menosprezavam o pensador sistemático.

publicação de curso dado em seminário acerca de Marx na École Normale Supérieure de Paris. Em ambos os casos verifica-se uma “fidelidade” ao marxismo. Problemática, bem entendido, posto que pretende fundar um “novo marxismo”, livre da “ficção do laço” social e da busca de causalidades (Badiou, 1985, p. 54, 25-26, 10). Ainda assim, a leitura de Althusser, cujos escritos apontavam para a ideologia da forma Sujeito, o leva a um impensado sujeito político (p. 65). Badiou teria recuperado essa ideia e a desenvolvido em mais outros procedimentos fundadores, os “procedimentos genéricos”, a saber, arte, amor e ciência². Por fim, e aqui entra nossa interpretação propriamente dita, Badiou, no referido seminário, não se distancia do marxismo. Muito pelo contrário, com a sutileza conceitual que lhe é característica, o autor acaba, por assim dizer, fazendo com que o aparato teórico do marxismo funcione segundo premissas e axiomas de sua filosofia do acontecimento. Comparar esses momentos é a justificativa do presente esforço.

Isso posto, a “impossibilidade” referenciada no título da exposição assume duas valorações, positiva e negativa: de um lado, interdita o marxismo de participação no acontecimento irruptivo, posto que situa a subjetividade em funcionamento paranoico e reativo, chegando a perpetrar os expurgos do “Terror”; por outro, remete à categoria de subjetividade, chamada a forçar um sentido diante da absoluta inconsistência de apresentação da multiplicidade sem nome.

Após breve início ensaísta e descritivo da situação, enumeraremos agora os eixos argumentativos em torno dos quais orbitará a exposição: começaremos com considerações acerca da grande ontologia badiouiana, *Ser e evento*, de modo que se esclareçam os conceitos de sujeito,

² Sobre o althusserianismo de Badiou, lemos com interesse o artigo de Daniel Bensaïd « Louis Althusser et le mystère de la rencontre », disponível no site www.marxau21.fr ; trata-se, em verdade, de capítulo do livro *Résistances – Essai de Taupologie Générale* (Bensaïd, 2001, p. 95-142).

acontecimento e sua mútua implicação; em seguida, será questão de evidenciar a relação de tensão com o legado marxista, partindo de opúsculos políticos, o que inclui *A Hipótese Comunista, Pode-se pensar a política?* E *Metapolítica*. Como fechamento, propõe-se a explanação da conferência de 2016, *O que compreendo por marxismo?*, de maneira a extrair senão novos conceitos políticos, ao menos realocar o sistema badiouiano no campo político sob novas luzes interpretativas.

Sujeito e acontecimento

A destituição do “homem”, ou sua constituição segundo regimes de positividade, foi sem piedade demonstrada por Michel Foucault. A “autorrepresentação definitiva” da vida de supetão se vê abalada, antes da iniciativa de *As Palavras e as Coisas*³, pelo inconsciente da psicanálise, pela valoração dos valores em Nietzsche e pela realidade enquanto criação coletiva não detectável de forma imediata segundo o marxismo (cf. Foucault, 1997). Cabe, todavia, se indagar, como o faz Norman Madarasz (2011, p. 55), o que se ganha nesse processo. Expliquemo-nos: a ideia de homem não necessariamente se coaduna com a de sujeito. Nos anos 1980 Foucault (2006) desenvolve uma historicização do sujeito segundo a teoria do “cuidado de si”, o que aponta para um outro lugar de fala em relação à tradição. A via seguida por Badiou obedecerá, em seu turno, uma formalização que retira todo seu caráter de necessidade. Organizado pela contingência, o sujeito será compreendido enquanto articulador de um real irrepresentável (cf. Madarasz, 2011, p. 56-58).

³ “A espacialidade do corpo, a ‘hiância’ do desejo, o tempo da linguagem marcam uma finitude que não é imposta do exterior ao homem, pois ligada aos limites concretos de tudo aquilo que é positivo”, o que implica o nascimento do homem no fim da metafísica (Foucault, 2008, p. 208, 326, 328.)

Être et Événement discorre amplamente acerca das regras do aparecer onde o universal concreto abre uma via no regime do Ser, constatação esta que autoriza uma aproximação com o pensamento negativo. Discorreremos portanto sobre as bases da teoria do acontecimento, munidos sobretudo em *Être et Événement*.

A filosofia de Alain Badiou extrai relações das coisas, não podendo então por si mesma produzir “acontecimentos”; trata-se de uma filosofia que se quer radicalmente racional, cuja forma ideal não pode se inscrever senão no infinito: é sempre medida do desmesurado. Se conjuntos de singularidades são possíveis, o que permite tal reunião é a presença constituinte do nada – o primeiro múltiplo é múltiplo de nada, diz Badiou (1988, p. 80, 82). Isso se explica pois o múltiplo de alguma coisa seria, *a priori*, estático, sólido. O uno não é, eis a máxima de seu sistema. Ou, talvez mais forte ainda, “a ontologia é uma situação” (Badiou, 1988, p. 35), teoria do inconsistente. Por sistema se entende a compreensão da busca do sujeito (e a criação deste) na salvaguarda da inauguração de dicções de mundos. Trata-se da justiça da e à contingência, do múltiplo.

Só há filosofia após o acontecimento. O contexto – ou regime estatal – determina os possíveis, ao passo que o acontecimento é o advento do impossível ou a prescrição de possibilidades inauditas. Mundos distintos surgem da ruptura com o mundo enquanto “fato”, ensejando a compossibilidade de verdades. A distinção entre “a política”, imanente à nova subjetividade, e “o político”, cujos passos se encontram determinados pela norma vigente, aqui se elucida. Restrito a laços comunitários e a um pensamento representacional, “o político é o identificável; a política, por sua vez, é o inominável da multiplicidade do acontecimento, o irrepresentável das ocorrências de desligamento [*dé-liaison*] (Badiou, 1985, p. 18).

Com efeito, são quatro os “procedimentos de verdade”⁴ ou de acontecimentos (estes como o começo daqueles, inauguradores do que esse autor compreende por historicidade, “blocos temáticos” decorrentes do acontecimento ou, em seus termos, “sequências”): o amor, a ciência, a arte e a política. Todas essas esferas são irreduzíveis à filosofia. Em verdade, são suas “condições”, cujo papel é a produção da verdade, bem como o de ensinar sua transmissão. É, em um só tempo, ruptura e formação. Neste espaço do encontro, o universal vazio pode ser preenchido pelo singular – sob o olhar da filosofia.

Para Étienne Balibar, outro “frequentador” de Althusser, Badiou tentou criar um conceito de verdade que fosse ao mesmo tempo sua própria história. Historicizar a relação da verdade com suas condições vem a ser reformular seus princípios. É preciso portanto reformular a questão em termos badiouianos: o “múltiplo puro”⁵ que emerge violentamente não possui o “Uno”, a forma, fato que explica a “radical singularidade das verdades”, sempre locais; além do mais, no outro extremo da cadeia, no sujeito, o excesso “se converte em princípio de fidelidade”. A questão é de se saber como esta dinâmica pode universalizar-se. Assim, sempre houve e haverá sujeito. Este sujeito é estranho à consciência, sendo, logo, “impessoal” e coletivo; é, de início, também anônimo, pois não tem como antecipar as consequências da ruptura que o captura. Contudo, dentre suas qualidades, conta-se a “fidelidade”: “fidelidade a um acontecimento que constitui o surgimento de um indiscernível, ele mesmo em excesso em relação aos saberes que seguem fielmente os procedimentos de enquete ou

⁴ Os “procedimentos de verdade” são “indeterminados e completos” (Badiou, 1988, p. 23-24), o que pode trazer o debate para as searas da “atualização” ou “ativação”. De todo modo, o atual implicaria na perspectiva da continuidade da vida, ao passo que o acontecimento segundo Badiou, disruptivo, acarreta em um vazio. Cf. Badiou, 1994.

⁵ O nada é presente e não faz unidade, ele a torna possível e nomeia; o primeiro múltiplo é múltiplo do nada (Badiou 1988, p. 67-72).

de conhecimento”. Mais explicitamente, temos uma “ligação sem causa, ligação de acaso, instituição de dependência sem condições de dependência”. O sujeito sendo “incondicionado”, o pensamento se volta ao caráter incondicionado da verdade, de cada verdade singular: o “não ser” da decisão, escreve Balibar (2002, p. 508-509, 514), ou a “intervenção”.

Em guisa de exemplificação, poder-se-ia assim traçar os seguintes momentos da processualidade instauradora do sujeito: opinião – aparição – diferenciação – existência – mutação – incorporação – subjetivação – ideação. Trata-se de pontos de encontro entre uma aparição em jogo de determinação (multiplicidade em situação) e o “operador da fidelidade” (sujeitos disponíveis ou tornados disponíveis graças ao acontecimento). Ainda com uma visada “didática”, propomos um modelo provisório, segundo o qual a busca ou a enquete do sujeito classifica os múltiplos; daí decorre a combinação do “um” do discernimento com o “vários” da classificação a posteriori e contingente.

O “lugar” assinalado “mobiliza” os elementos presentes e se impõe enquanto fator determinante de apresentação. Esta a razão pela qual “o acontecimento é separado do vazio por si mesmo”, e podemos nomeá-lo como “ultra-uno”. A articulação entre o vazio, o ser, o lugar e o acontecimento emerge. Conceitualmente, basta se debruçar sobre o pertencimento à situação estabelecida como a “interposição dele mesmo [do acontecimento] entre o vazio e si próprio”. Isso posto, o vazio não é “alguma coisa”, o que já geraria estabilidade. Por consequência, o acontecimento enquanto “ultra-uno” aparece sob o signo do “dois”, posto que ele é tanto a situação quanto a disputa com o vazio – do embate entre a consistência e a inconsistência surgem novas visibilidades. Note-se que o “dois” não se refere a quantidade alguma, sendo da ordem da alteridade. Há um ponto de acaso jamais completamente domesticado e identificado pela correlação de forças hegemônica. O inexistente é excluído da

representação, até que sua irrupção force o sentido. Ora, a consistência de um mundo implica no estabelecimento de limites; esses, por sua vez, para além de fechamento, estabelecem fronteiras e inauditos regimes de passagem⁶.

Numa outra hipótese, onde o acontecimento não mobiliza as forças disponíveis, temos tão somente o vazio que faz apelo à mobilização (Badiou, 1988, p. 207-208) – de onde a evocação dos versos de Mallarmé (1998, p. 365): “Nada terá lugar [acontecerá]/ que não o lugar”. O lugar é necessário, mas não suficiente, ao desenrolar do acontecimento. O *site événementiel*, ou sítio/lugar de acontecimento/acontecimental, permanece um mudo depositário da memória, da qual se servirá a enquete militante. Seus elementos não compõem a situação presente, mas sua mera presença se encontra “à beira do vazio”. Nem toda situação produz acontecimento – mas todo acontecimento emerge de uma situação histórica (Badiou, 1988, p. 199-205). A apresentação (novo lugar possível) ocorre em um lugar, ou seja, em situação. Segundo o comentário de Gustavo Celedón (2009), há um abismo entre ambas esferas, a saber, entre o mundo e sua lógica – o que anuncia o “dois”, alteridade constitutiva ou necessária contingência. Dito de outro modo, o simples fato de que haja aparição não garante de antemão o sentido. A fidelidade do sujeito se dará na impossível tarefa de fazer com que os conceitos e representações circulantes façam o que não fazem: dar nome ao inominável.

Com efeito, a abdicação da universalidade nos leva ao “horror universal” (Badiou, 1982, 197), como por exemplo a explosão de ódios arcaicos diante da falsa universalidade do capital ventríloco⁷. Tal parecer

⁶ Em linguajar marxista, na tentativa de garantir uma certa materialidade a sua antropologia, a alienação de uma coisa corresponde à experiência de outra.

⁷ Ver o artigo de Daniel Bensaïd « Alain Badiou et le Miracle de l'Événement », disponível no site www.marxau21.fr ; trata-se, em verdade, de um capítulo de *Résistances – Essai de Taupologie Générale*, Paris, Fayard (Bensaïd, 2001, p. 143-170).

justifica a tese célebre segundo a qual a filosofia não é idêntica a seus procedimentos, ou que ela não faz acontecimento e não age sozinha: condicionada pela fidelidade do tempo de um acontecimento, “ela pode ajudar o procedimento que a condiciona, justamente porque dele depende, e se ligar portanto por mediação aos acontecimentos fundadores do tempo”. A “cesura de acontecimento”, cuja intervenção faz circular o nome excedente do referido acontecimento, “força a situação a acolhê-lo”; segue-se que a parte estranha à situação é normalizada, mas em outro nível. Para não deixar o acontecimento passar, é preciso mudar a linguagem da situação e sempre produzir o indiscernível (Badiou, 1988, p. 375-377). A força da apresentação do múltiplo ainda é indistinta; passa-se da inércia à composição. A dúvida atravessa o sujeito, instado a procurar – ou não – aquilo mesmo que o forma. Atravessa-se, forçosamente, o vazio. Uma enunciação sem garantias se liga às preexistentes, de modo que “(...) uma estrutura da verdade sobre o acontecimento vem acrescentado, às outras instâncias da verdade, um potencial de ser em comum (...)”. Há nomeação. E a única “verificação”, por assim dizer, possível consiste na busca dos efeitos do acontecimento nos espaços por ele abertos (Madarasz, 2011, p. 65-68). Há que se intervir ali onde surge o acontecimento, em seu lugar ou sítio. Tal ação se coloca entre o outro e o mesmo, se autodeterminando à beira do vazio. Encontra-se no desencontro.

Marxismo e subjetividade

O esforço de Alain Badiou, se por vezes é criticado por não adotar posturas “pragmáticas”, por outro lado pode ser compreendido como um primeiro movimento de disponibilidade teórica, de criação de um espaço – subjetivo – apto a inventar novas formas de organização política. Ao

dizer “primeiro movimento” não nos referimos a algum gênero de etapismo, de teleologia, mesmo porque “o encontro dos que não se encontram” critica a separação entre os diferentes tipos de trabalho. Antes, trata-se de tornar pensável, e assim compartilhável, a elaboração vivida da ruptura – isso em tempos nos quais se verifica, em larga escala, a retirada da política em prol de princípios de gestão (Badiou, 1985, p. 11). Como anteriormente mencionado, o político não é senão a “(...) ficção onde a política faz o furo do acontecimento” (p. 12). Por ficção, entenda-se tanto o laço social quanto sua medida (p. 14).

Aqui acreditamos poder introduzir de maneira direta a crítica que Badiou endereça ao marxismo. Para o pensador francês, o marxismo teria sucumbido à própria história, visto que se fechou em um “filosofema político”. Dito de outro modo, se atribuiu uma identidade à política, ao invés de buscar a porosidade própria ao acontecimento ou sua estratégia. Em uma palavra, o marxismo se torna auto-referencial; passa-se da constatação do “há” para a tautologia do “há marxismo” (p. 59). A “interpretação-corte” ou uma “hipótese sobre as histerias do social” cedeu lugar para o estabelecimento de lugares e funções segundo a ordem econômica (p. 14). Ora, um axioma político guarda potencial de transformação na medida em que “toca o real no modo do corte, e não da reunião”, o que leva a uma oposição entre um “pensamento ativo interpretante” e a mera “conquista do poder” (p. 17-18). Apenas dessa maneira se atingem efeitos de subjetivação em face de um real insimbolizável que liquefaz o sentido. O sujeito buscará as consequências dessa ruptura (p. 18). Consequências essas não positivas ou calculáveis, posto que decorrem do acontecimento (p. 18). Assim, a “essência” da política não se encontraria nem na estrutura institucional e tampouco no

“sentido” da história – mas, isto sim, do lado do acontecimento⁸. Isso posto, do ponto de vista da política, escreve Badiou, “a história como sentido não existe”, mas, continua, “somente a ocorrência periodizada dos *a priori* do acaso” (Badiou, 1985, p. 67, 18), na inauguração – e sustentação – de sequências ou séries. A política, portanto, é esse impossível que sustenta o sujeito na militância.

Não obstante, a bem da verdade, o marxismo é julgado mais pelo seu legado do que pela obra de seu fundador. Mesmo porque seu pensamento é anterior à formação dos Estados socialistas e às guerras coloniais do século XX, referências “vitoriosas” (p. 27-28). Marx parte do acontecimento, e não de uma “arquitetura social” fiadora de estabilidade. Sua leitura é sintomal, no sentido de que interpreta as manifestações do corpo social segundo uma hipótese (p. 20). O pensamento de Marx busca o que ultrapassa a norma, a manifestação de algo, o “há” do acontecimento (p. 20). Enseja-se, portanto, um corte, uma ruptura com a ordem, vista doravante enquanto impedimento⁹ (p. 57). O ponto de partida de Marx foi o movimento operário, “quer dizer aquilo que um sujeito designa enquanto sintoma como o obstáculo do qual se desvincula”, eis o que tornou

⁸ Ver o artigo de Alberto Toscano « L’Expatriation du Marxisme ou le ‘Tournant’ d’Alain Badiou », disponível no site <https://www.cahiersdusocialisme.org/l%E2%80%99expatriation-du-marxisme-ou-le-%C2%AB-tournant-%C2%BB-d%E2%80%99alain-badiou/>. Em inglês, encontra-se publicado em Toscano (2007).

⁹ Que se pense também na solidariedade entre o pensamento de Alain Badiou e o de Jacques Rancière (1996; 2004). Este último, por sua vez, entende a política como um fenômeno de “desidentificação” com a norma, tornando o sujeito disponível a outras visibilidades e relações. A ordem compreendida implica necessariamente na igualdade de inteligências, cujo regime então passa a ser regido pelo “desentendimento”. Se o acontecimento, tal como caracterizado por Badiou, força nova “contagem” das presenças, o “desentendimento” rancièreano exige nova partilha de forças. Essa relação, por si só, seria merecedora de todo um trabalho comparativo, o que supera, e muito, o escopo do presente texto.

possíveis as teses do Mouro (p. 57). Começa-se, por assim dizer, pela exceção.

Ao se seguir Lacan, nada representa o sujeito. Mesmo que o desejo seja articulado no significante, permanece inarticulável. Assim, a lei do conceito é um “procedimento de irrepresentação”. Não natural, o sujeito vem à existência por algo; suporte que se estabiliza e funda sua história, primeiramente apresenta tão só sua mera existência (p. 87). Uma das consequências da fundação retroativa do sujeito consiste na crítica da leitura da realidade com um fato, reificando-a. Pensar o mundo não pode ser “se ordenar pelo reflexo das realidades”. O procedimento explicativo não detém referente exterior (caso contrário não seria um acontecimento – por mais que, numa duração, um acontecimento venha elucidar o outro) (p. 88).

De todo modo, Badiou acredita haver limites em Marx ele mesmo, sobretudo no que tange a organização política e o que o pensador francês entende como uma ambiguidade em relação à forma Estado. Marx teria composto uma não dominação calcada na dominação, se é que tal oxímoro se revela sustentável. A consciência inovadora da “hipótese estratégica do comunismo” teria ficado refém de um fim da política, uma vez tendo o proletariado chegado ao poder (p. 105). Os tempos da política adquirem assim seus conceitos. Enquanto o passado se erige como tempo do totalitarismo ou das raízes fundamentais, o parlamentarismo ocidental se explica pela manutenção e gestão de um eterno presente; quanto ao futuro, esse seria o tempo por excelência da revolução, ao preço de se projetar indefinidamente no campo relacional uma identidade fixa. Todavia, “o tempo político real”, escreve Badiou, é o “futuro anterior” [*futur antérieur*], o nosso “futuro do pretérito”. Trata-se do tempo do que poderia ter sido, o tempo onde se pensa, e não só se age segundo imperativos; é, ainda, o tempo da retroação filha do acontecimento. Em um só tempo, o futuro do pretérito é anterior e por vir, o que implica em uma organização

(p. 107). Interrompe-se a “comunicação”, liberando o impossível para sua historicidade (p. 111).

Marx e Engels, em *A Ideologia Alemã*, já falavam da “consciência comunista” que reúne os insatisfeitos dispostos a revolucionar o real. Na divisão de trabalho capitalista o meio de circulação se torna uma força destrutiva; nasce uma classe que nada usufrui dessa sociedade e portanto se lhe opõe. Todavia, é preciso o toque do acontecimento para que, ainda que no registro da história, surja o novo.

(...) uma classe formada pela maioria dos membros da sociedade e da qual surge a consciência da necessidade de uma revolução radical, consciência que é a consciência comunista e pode se formar também, bem entendido, nas outras classes, quando se toma conhecimento da situação dessa classe (Marx e Engels, 2002, p. 85)

A tomada de consciência descrita por Lukács se presta, por sua vez, tanto a uma crítica da ideologia entendida como ilusão como o elogio do futuro do pretérito. Parte-se sempre de uma “falsa consciência”: primeiro, subjetivamente, se justifica, compreendendo-se a partir da compreensão socio-histórica; coloca-se na História e se vê como passageira. Assim sendo não engloba o absoluto do tempo e não pode expressar-se corretamente – formando uma “falsa consciência”, alienando-se. Por outro lado, essa subjetividade atingiu fins objetivos não desejados por ela. A “falsa consciência” referenciada à subjetividade que se afirma no todo social (em relação dialética) legitima uma análise que não conluía com o estado de coisas presentes, que não se atém à pura descrição. Logo, a consciência, relacionada à totalidade concreta, “de onde saem as determinações dialéticas”, supera a descrição e chega à categoria de “possibilidade objetiva”. Essa é a ponte com o “futuro do pretérito”, uma vez que o passado se mostra outro:

(...) descobrem-se os pensamentos e os sentimentos que os homens teriam tido, em uma situação vital determinada, se eles tivessem sido capazes de

compreender perfeitamente essa situação e os interesses que daí decorriam tanto em relação à ação imediata como em relação à estrutura, conforme seus interesses, de toda a sociedade (Lukács, 1960, p. 72-74).

Walter Benjamin (1985), o marxista da melancolia, segundo a bela fórmula de Leandro Konder (1988), se inscreva na linhagem política do futuro do pretérito (Szondi, 2009, p. 20). Na tradição marxista, é questão de uma redescoberta do tempo, ao passo que a ideia badiouiana recorre ao surgimento de nova disponibilidade subjetiva. Acompanhemos, ainda que sucintamente, a descrição desse ponto das “Teses sobre o conceito de história” do autor frankfurtiano. Aparecem pela primeira vez os termos “salvação” e “força messiânica” na segunda tese. Benjamin tece comentários sobre Lotze, um pensador da ética e da religião, autor de *Mikrocósmos*. O presente não inveja seu futuro, mas busca a felicidade naquilo que o formou. A imagem da felicidade está no que poderia ter sido, “nas mulheres que poderíamos ter possuído”, “no ar que respiramos”. O “índice” da redenção está no passado, no estranho bafejo que nos ventila. Benjamin vê semelhanças, o retorno de vozes e de cortesias. Um elo secreto entre as gerações se estabelece. A “frágil força messiânica” (o contato com o passado que modifica o presente) é interpelada – e o sabe o materialista histórico.

O apelo teológico à redenção de tudo o que já existiu precipita a atualização do passado no presente que age, criando o futuro. “Pois irrecuperável é cada imagem do passado que se dirige ao presente, sem que esse presente se sinta visado por ela” (Benjamin, 1985, p. 224), aparece nas “Teses”. Parte-se do indivíduo. Sua felicidade pessoal depende da redenção de seu passado, “(...) do cumprimento do que poderia ter sido, mas que não foi”. A redenção seria um movimento de reparação, segundo o qual se restabelecem a felicidade do indivíduo e de toda uma geração. Passa-se “insensivelmente” à reparação coletiva (Löwy, 2001, p.

35-36). Ora, cabe ao novo sujeito, desidentificado, estabelecer a circulação daquilo que o funda.

A hipótese comunista

O tempo organiza-se segundo sequências. Badiou elabora três para a hipótese comunista em seu opúsculo homônimo. De início, a hipótese foi posta, inaugurada ; em seguida, tentou-se realizá-la. Por fim, em nossos dias, a filosofia badiouiana trata de restabelecer a hipótese em uma nova sequência. Primeiramente, começa-se com a Revolução francesa, cuja força se esgota com a destruição da Comuna de Paris. Em segundo lugar, a outra sequência vai da Revolução russa até o fim da Revolução chinesa; entre elas, estabeleceu-se um corte de quase meio século. Da organização popular, se passa ao problema da vitória. A forma subjetiva de fidelidade aos acontecimentos teria sido “militar”, o que aos olhos de Badiou parece ter sido determinante para consolidação e identificação entre partido e Estado (Badiou, 2009, p. 177) – estruturalmente, portanto, economia e relações sociais se encontrariam impedidos de qualquer sorte de reformulação. É justamente o que a teoria do “encontro daqueles que não se encontram” quer conjurar – pois o papel da hipótese é levar à ação (Badiou, 2007, p. 139-155).

A palavra “comunismo”, desse ponto de vista, não poderia ser nem puramente política, nem puramente histórica, e tampouco puramente subjetiva ou ideológica: “com efeito, ela liga, para o indivíduo cuja ação sustenta, o procedimento político a outra coisa além de si mesmo”. Além disso, a História aparece como o “simbolismo vazio” de um “procedimento político efetivo”, inscrevendo-se na contingência (não sendo portanto “o” vazio). Finalmente, isso não se reduz apenas à subjetivação, visto que esta tem lugar “entre” a política e a história, “entre

a singularidade e a projeção dessa singularidade no seio de uma totalidade simbólica”, o que instaura um regime de “decisão”. A idealidade do comunismo é garantida pela incorporação de uma “síntese da política, da história e da ideologia”. O “devenir-Sujeito-político” é, paralelamente, sua própria “projeção na História”.

Notamos a partilha lacaniana entre o real, o imaginário e o simbólico. Em se seguindo o esquema segundo o qual o procedimento de pesquisa sobre a verdade é o real da ideia, para Badiou “a História tem somente uma existência simbólica”. E isso porque, enquanto simbólica, ela não poderia aparecer. No interior de uma “construção narrativa a posteriori”, mesmo entendida como a “totalidade do devir dos homens”, a história não disporia de efetividade alguma: “Estaremos por fim de acordo que a subjetivação, que projeta o real no simbólico de uma História, não pode senão ser imaginária, pela razão capital que real algum se deixa simbolizar enquanto tal”. Segundo Lacan, só existe o real, “insimbolizável”. A narrativa histórica é portanto da ordem do imaginário. Badiou (2009, p. 183-184, 186-189) sustenta que “a ideia expõe uma verdade em uma estrutura de ficção”. Isso explicaria, segundo essa leitura, as disputas de natureza “ideológica” – ou tudo aquilo concernente às ideias (cf. Ricœur, 1983; 1985; Kracauer, 2006).

Um marxismo *out of joint*? Apropriações de Alain Badiou

A diferença de base entre comunismo e marxismo, aos olhos de Badiou (2016, p. 30), reside na referência à ação: enquanto o primeiro engendra durações após o acontecimento, o segundo se orienta pelo Estado – o que gera, necessariamente, subjetividades distintas. Tal debate se exacerbou, ou se clarificou, quando o pensador francês se viu instado a responder à interpelação de Antonio Negri quando de seminário dedicado

à ideia de comunismo: como ser comunista sem ser marxista? É ponto pacífico que o termo “marxismo” jamais foi “unívoco” – e nisso concordou Derrida (1993, p. 12). Todo o arsenal teórico levantado por Badiou se destina a um só fim: dotar o marxismo de uma teoria do sujeito. Ou, ao que nos parece, fazer com que o marxismo funcione segundo a orientação de sua filosofia do acontecimento. De início, há dois termos em jogo: o marxismo e o pensamento de Alain Badiou, como ele mesmo o atesta. Sua filosofia seria o “ponto vazio” da relação, vazio esse que já implica em uma posição subjetiva (Badiou, 2016, p. 11). Teria o marxismo lugar na teoria dos quatro procedimentos genéricos? Veremos que o marxismo será qualificado como um “pensamento”, e não uma filosofia, no sentido de aglutinar conhecimentos oriundos de diversas áreas e de propor uma ação refletida.

Ao traçar uma topologia da questão, o autor francês retoma em larga medida boa parte do debate sobre o legado de Marx. Notemos que o remanejamento de Badiou enxerga a possibilidade de inscrição de um sujeito político quer seja na consciência dialética de Lukács, quer seja, ainda, na elucidação teórica proposta por Althusser. O ponto a reter é o de “(...) um sujeito que se historiciza em seu próprio desenvolvimento” (p. 20). São levados em consideração a ideia de uma teoria da história, de um pensamento econômico e de uma cientificidade. Por fim, Badiou pretende desenvolver a hipótese de uma “filosofia marxista”, inspirado nas “três fontes” destacadas por Lênin: a economia clássica inglesa, a filosofia idealista alemã e o socialismo francês (p. 36-37). O arranjo de tal dispositivo implicaria em um pensamento inovador. O curioso é que “todo o real” das fontes, o que têm em comum, é sua crítica até a demolição (p. 38). Todavia, há que se buscar outra articulação.

Como passar da história da luta de classes à luta de classes? Ou, ainda, como articular a classe com a luta, imprimindo uma direção política ao jogo de forças? (p. 21) Se o projeto marxista consiste em criar uma

política, de maneira consciente, essa seria “a organização de uma luta de classes”. Para tanto, não seria preciso “(...) fazer a economia de uma subjetivação de classe, de uma interiorização política dos dados objetivos do materialismo histórico e de sua infraestrutura econômica?” (p. 22). Badiou não parece satisfeito com esse parecer. Assim munido, o marxismo seria “um pano de fundo analítico, um instrumento fundamental de pensamento, de determinação da essência das situações concretas”, mas não uma política (p. 32). Isso posto, a renovação do marxismo passa pelo “centro de gravidade” cujo nome é “a relação entre classe e política” (p. 46).

Retomando Lênin, vê-se o leque de inversões, ou melhor, rupturas instauradas por Marx (e também Engels): passa-se do idealismo para o materialismo; da relação entre coisas às relações sociais; da utopia à política (p. 39). Em se aceitando tal início, o desafio teórico consiste em saber como essas partes se reúnem de modo que permitam uma unidade chamada marxismo. Tal conjunto unificado deve responder tanto à prática quanto à teoria (p. 40). O fator de unificação é o conceito de classe, “(...) a potência da categoria de classe como categoria ao mesmo tempo transversal (esclarecendo tanto filosofia e ciência quanto a política) e central (constituindo a unidade dos três termos)” (p. 41). A classe transforma os demais níveis de inteligibilidade. Acompanhemos agora algumas tentativas de definição de classe.

Uma primeira, de cunho filosófico, incide sobre o proletariado. É a classe universal, concebida segundo o modelo da negatividade hegeliana (p. 42-43). Tal classe não é apenas identificável no presente ou reduzida à faixa renda, mas, antes, é portadora do futuro, já que não tem nada a perder, “(...) posto que é menos uma identidade social ‘plena’ do que o elemento considerado como absolutamente nulo da sociedade burguesa” (p. 43). O “nada a perder” seria uma metáfora, continua Badiou, do vazio da própria sociedade (p. 43), sua alteridade. Seus interesses correspondem

ao de toda a humanidade; sua ação, dessa forma, seria a única a poder trabalhar a totalidade da sociedade, para enfim desfazê-la (p. 43). Essa posição marxiana, presente desde os *Manuscritos de 1844*, seria uma constante em seu pensamento (p. 44). Dessa maneira, a negatividade é aquilo que pode se afirmar (p. 44).

Na economia clássica, os conceitos de classe e de luta de classes são detectáveis no quadro de análise do capital (p. 45). Já com uma visada eminentemente política, a classe na política implica em uma política de classe, revolucionária (p. 45-6). Dito de outra maneira, as análises das relações de produção “devem ser injetadas na discussão e na orientação política” no objetivo de mudar o mundo (p. 47). Badiou lança mão de longa citação de Lênin, da referida obra. Nela, o pensador revolucionário russo afirma que sempre haverá enganação e exploração do homem pelo homem, a não ser que “se aprenda por detrás das frases”, quer sejam políticas, morais, religiosas ou sociais – pois todas são atravessadas por “interesses de tal ou tal classe”. Instituições, continua Lênin, são mantidas por “forças de tal ou tal classe dominante”. Quebrá-las significa encontrar o local de onde a luta pode surgir; em seguida, trata-se de educá-la e organizá-la (p. 47-48). Após tal rearranjo, o elogio de Badiou ao marxismo não deixa dúvidas quanto à sua fidelidade. Um “ver mais” em prol da ação política se alia à teoria do sujeito.

A “tarefa difícil” deve ser de pronto encarada, a saber, “a tarefa política da função crítica” – ou a união, o que não quer dizer “identidade”, entre teoria e prática (pois tal união não exclui a contingência, esta sendo, muito pelo contrário, seu corolário). Uma definição cabível de política, ou de criação a partir do sujeito, é “a passagem da analítica à ação” por meio de organização e educação (p. 49). Como anunciado em retomadas oportunidades, é questão de “discernir os interesses”, o que nos joga no campo da subjetividade. Todo discernimento ocorre na situação. Dessa maneira, cessa-se, em potência ao menos, de ser enganado. O “suporte”

desse processo seria o conceito de classe (p. 48). Política é, assim, o que torna a ciência prática graças ao discernimento; tal processo se dá em situações concretas, cujo regramento é determinado pelas ideologias (no sentido de mascaramento) dominantes. Tais ideologias são tanto mais eficientes quanto mais fazem apagar seus próprios interesses e assim se proclamam universais. O gesto político por excelência portanto “(...) começa pela criação de uma visibilidade dos interesses tão extensa quanto possível” (p. 49).

Cabe ao discernimento, nesse pensamento tornado mundo, retirar consequências práticas por meio de uma “organização” (p. 49-50). Essa última assume a proa do conceito de política, numa dialética entre discernimento e gestão, para além do espontaneísmo da revolta. Note-se que a argumentação não é exterior ao marxismo. Pois, se um momento negativo corresponde à crítica à ideologia, a positividade recai na organização (p. 50-51).

Conclusão

Mas o que é de fato o marxismo? Como classificá-lo? As fontes apontadas por Lênin devem ser tomadas em que sentido? A proposta de Alain Badiou, se não é nova, pois devedora de Althusser, impede qualquer leitura pejorativa. Antes, tenta atribuir o lugar problemático do marxismo no pensamento. Nem apenas filosofia e tampouco exclusivamente economia, teoria da história ou ação direta, o marxismo seria um “pensamento”, irreduzível a seus componentes. Sua especificidade é a transversalidade que unifica ciência, filosofia e política (p. 52). Esse pensamento mergulhado na política devém “organizador e organizado”: discernimento e suas consequências práticas se conjugam (p. 52). Os fins não são exteriores à organização. Sejamos mais precisos, de modo a

rechaçar toda teleologia e ação instrumental. Com isso quer-se dizer que a análise da situação contingente produz um discernimento que modifica a própria situação (p. 52-3). O não contado, o não pensado, impõe um novo pensamento. O marcador filosófico do marxismo, prossegue Badiou, consiste na demanda da forma prática de uma organização (p. 53). Enquanto a ciência se torna discernimento, a filosofia passa, paralelamente, à organização – ao encontro dos diferentes. O processo em seu conjunto é a política, conclui o filósofo, aquilo “por que o discernimento partilhado se cambia em ação coletiva vitoriosa” (p. 54).

Uma definição do marxismo é ensaiada: reunindo suas variadas camadas de compreensão, trata-se de uma prática política tornada possível pelo conceito de classe, cuja finalidade é inventar novas práticas. Para tanto, há que se superar as divisões de discernimento no seio de uma situação, daí tirando novas consequências (p. 60-1). Em outras palavras, o marxismo é uma “invenção constantemente renovada de uma prática da política” (p. 61); ou, ainda, uma prática e a invenção, inclusive teórica, dessa prática (p. 62). E um marxismo exitoso, como de resto toda política, consiste em uma “reunião”, na figura da alteridade que, ainda assim, decide (p. 61-2). A reunião dá à luz o inexistente, ou seja, algum tipo de consenso em nome do discernimento¹⁰.

Em recente livro de entrevistas sobre o legado de Marx, Badiou (2019, p. 35), além de explicar suas memórias, indica o que seriam os quatro grandes princípios do marxismo. Tais princípios abordam as possibilidades de transformação desde o Neolítico, ou seja, desde o surgimento da propriedade privada. Esta e o lucro não são os únicos princípios de organização societal – eis o primeiro pilar. O princípio de

¹⁰ Filhos rebeldes da modernidade, marxismo e psicanálise, erigem-se enquanto “reuniões”, quer sejam políticas, quer sejam transferenciais. Pode surgir uma nova prática em relação ao outro, por meio do discernimento (e seu deslocamento) (Badiou, 2019, p. 64-66).

produção, por seu turno, não deve se esgotar na especialização e na divisão do trabalho, já que “não há racionalidade alguma que prescreva a impossibilidade de se entrar na era daquilo que Marx chamava de trabalhadores polimorfos” (p. 36), aqui a segunda divisa. A terceira consiste em inesperada união entre o momento francês da filosofia¹¹, buscando o contato com o não conceitual, e o internacionalismo operário. É questão da organização coletiva pautada pela política, ao invés dos fechamentos propugnados pelos conjuntos identitários. A coexistência de diferenças é atravessada, assim, pela política (p. 36-37). O último ponto, o desaparecimento do Estado é um objetivo a ser atingido, cuja verificação se dá pelas criações da livre associação de homens e mulheres, em oposição à força (p. 37). A grande pergunta lançado pelo pensador é se os quatro possíveis acima elencados podem se inscrever na história ou, posto de outro modo, se “o marxismo vivo vai reaparecer e inscrever na consciência geral a possibilidade do comunismo” (p. 38). Nota-se, como ele o atesta, que suas referências a Marx foram, desde a juventude, e o são ainda, as obras políticas, mais do que as considerações sobre a crítica da economia política (p. 33).

¹¹ A filosofia de extração francesa, e contudo de vocação universal, surgida no pós-guerra se espraia entre uma filosofia vitalista (vinda de Bergson e passando por Deleuze) e uma filosofia conceitual (herdeira de Brunschvicg e elaborada por Badiou). Entende-se o sujeito como aquilo que, em um só tempo, viva e pensa. Suas quatro operações intelectuais incluem uma nova relação com a tradição alemã, relacionando conceito e existência; uma nova relação com as ciências para além do positivismo, aproximando-a da invenção artística (trata-se do rigor expositivo que enseja a descrição de rupturas); uma nova ligação com a política, ensejando uma abordagem não mecânica entre teoria e prática, passando justamente para implicação e processualidade subjetiva; por fim, um contato com o que autor chama de “modernidade” (talvez em referência indireta ao Foucault de *O que é o iluminismo?*), apontando para a primazia do tempo presente ou, como coloca Badiou, dirigindo a atenção para as “transformações” da sociedade. O programa comum das diversas vertentes seria o de criar um estilo filosófico que não oponha conhecimento e existência (Cf. Badiou, 2015; Foucault, 2008).

O pensamento de Badiou se posiciona contra uma especialidade do político, fruto do desprestígio e do apagamento pelo qual passam as iniciativas revolucionárias – se torna político aquilo que é tocado pelo acontecimento. Aos artífices é dada a oportunidade de autodeterminação e de assim pensar sua posição disruptiva. Para além de um historicismo empirista, conclui Badiou (2016, p. 70), o marxismo é “a intelectualidade da política comunista”, única instância a concorrer com os modos de vida do capitalismo. Assinalamos a ênfase com uma citação final: “A única, no sentido estrito: não há rigorosamente nenhuma outra”.

Referências Bibliográficas

Badiou, A. (2015). *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Belo Horizonte: Autêntica.

Badiou, A e Balmès, F. (1976). *De L'idéologie*. Paris: Maspero.

Badiou, A. (2007). *De quoi Sarkozy est-il le nom?*. Paris: Nouvelles Éditions Lignes.

Badiou, A. (1994). “Gilles Deleuze, The Fold: Leibniz and the Baroque”. In: *Deleuze and the Theater of Philosophy*. Organizado por Constantin Boundas e Dorothea Olkowski. Nova Iorque e Londres: Routledge

Badiou, A. (1988). *L'être et l'événement*. Paris: Seuil.

Badiou, A. (2009). *L'hypothèse communiste*. Paris: Nouvelles Éditions Lignes.

Badiou, A. (2014). “L’impuissance contemporaine”. *Le Symptôma grec*, 211-212. Paris: Lignes.

Badiou, A. (2005). *Metapolitics*. Nova Iorque: Verso Books.

Badiou, A. (1985). *Peut-on penser la politique?*. Paris: Seuil.

Badiou, A. (2019). “Les quatre principes du marxisme”. Em Cukier, A.; Garo, I. (org.). *Avec Marx, philosophie et politique – entretiens avec Alain Badiou, Étienne Balibar, Jacques Bidet, Michael Löwy, Lucien Sève*. Paris: La Dispute.

Badiou, A. (2016). *Qu’est-ce que j’entends par Marxisme?*. Paris: Les Propédeutiques.

Badiou, A. (1982). *Théorie du sujet*. Paris: Seuil.

Balibar, É. (2002). “Histoire de vérité - Alain Badiou dans la Philosophie Française”. Em *Alain Badiou – Penser le multiple*, textos reunidos e editados por Charles Ramond. Paris: L’Harmattan.

Benjamin, W. (1985). “Teses sobre o conceito de história” Em *Magia e técnica, arte e política – Obras escolhidas I*. São Paulo: Brasiliense.

Bensaïd, D. (2001). *Résistances – Essai de Taupologie Générale*. Paris: Fayard.

Celedón, G. (2009). “Alain Badiou: posibilidad de un cruce con la deconstrucción”. *Paralaje* n°3, 7.

Deleuze, G. (2005). *Foucault*. São Paulo: Brasiliense.

Deleuze, G. (1994). *Le Pli: Leibniz Et Le Baroque*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Derrida, J. (1993). *Spectres de Marx*. Paris: Galilée.

Foucault, M. (2006). *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes.

Foucault, M. (2008). *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard/Tel.

Foucault, M. (1997). *Nietzsche, Freud e Marx / Theatrum philosophicum*. São Paulo: Princípio.

Foucault, M. (2008). O que são as Luzes? Em *Ditos e escritos: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*, organizado por Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Konder, L. (1988). *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Campus

Kracauer, S. (2006). *L'Histoire – les avant-dernières choses*. Paris: Éditions Stock.

Löwy, M. (2001). *Walter Benjamin: avertissement d'incendie*. Paris: Presses PUF.

Lukács, G. (1960). *Histoire et conscience de classe*. Paris: Minuit.

Madarasz, N. (2011). *O múltiplo sem um: uma apresentação do sistema filosófico de Alain Badiou*. São Paulo: Editora Idéias & Letras.

Mallarmé, S. (1998). *Œuvres*. Paris, Gallimard / La Pléiade.

Marx, K. (1978). *Le Capital: critique de l'économie politique*. Paris: Ed. Sociales.

Marx, K. e Engels, F. (2002). *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes.

Rancière, J. (2004). *Aux bords du politique*. Paris: Gallimard / Folio.

Rancière, J. (1996). *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Editora 34.

Ricœur, P. (1983). *Temps et récit I*. Paris: Éditions du Seuil.

Ricœur, P. (1985). *Temps et récit I*. Paris: Éditions du Seuil.

Szondi, P. (2009). “Esperança no passado: sobre Walter Benjamin”. *Revista Artefilosofia* v. 6, 13-25.

Toscano, A. (2007). Marxism Expatriated: Alain Badiou's Turn. In: Jacques Bidet and Stathis Kouvelakis, eds. *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Leiden: Brill, 529-548.