

SOBRE A POSSIBILIDADE DE MUDAR O DESTINO: CONSIDERAÇÕES SOBRE A POLÍTICA DO EVENTO

*Allan Mohamad Hillani**

RESUMO: Resumo: O presente artigo busca analisar as propostas políticas revolucionárias de três autores que se aproximam do marxismo: Walter Benjamin, Slavoj Žižek e Alain Badiou. A partir deles busca-se encontrar uma fundamentação filosófica, histórica e política para pensar a política a partir da contingência e do Evento.

PALAVRAS-CHAVE: Evento, Walter Benjamin, Slavoj Žižek, Alain Badiou, revolução.

ABSTRACT: Abstract: This paper tries to analyze the revolutionary political proposals of three authors near Marxism: Walter Benjamin, Slavoj Žižek and Alain Badiou. From these authors, it looks forward to find philosophical, historical and political foundations to think politics from contingency and the Event.

KEYWORDS: Event, Walter Benjamin, Slavoj Žižek, Alain Badiou, revolution.

INTRODUÇÃO

“Não há um só instante que não carregue consigo a sua chance revolucionária.”

Walter Benjamin, *Sobre o conceito de história*

É interessante perceber como alguns temas de ficção científica retratados em filmes, livros, contos, quadrinhos, séries de televisão e desenhos animados povoam o nosso imaginário – muitas vezes, inclusive, se concretizando na realidade. Talvez o mais profícuo e interessante exemplo seja o da viagem no tempo¹ e seus consequentes paradoxos. Será possível viajar no tempo? A física tem buscado dar algumas respostas sobre o assunto.

* Mestrando em Teoria e Filosofia do Direito pela UERJ. allanmh92@gmail.com.

1 A fonte é o New York Times: http://artsbeat.blogs.nytimes.com/2011/04/12/making-tv-safer-chinese-censors-crack-down-on-time-travel/?_php=true&_type=blogs&_r=0.

De acordo com a teoria do “paradoxo do avô”, seria impossível voltar no tempo, pois se voltássemos e matássemos nosso avô, nosso pai ou mãe nunca nasceriam e, por consequência, nós também não, o que acarretaria em um paradoxo temporal – se você não nascer no futuro, não terá sido possível voltar no tempo para matar seu avô. Só seria possível “viajar” para o “futuro” (viajar a uma velocidade tal que o tempo passasse relativamente diferente para você do que para o local de sua origem, fazendo o tempo “passar” menos para você do que para a sua origem – é uma das conclusões da teoria da relatividade de Einstein)². A grande questão de fundo que permeia a viagem no tempo é, portanto, a possibilidade de mudar o presente alterando as condições do passado – e, por consequência, impedir um futuro que parece ser inevitável.

A ficção científica usa e abusa dos paradoxos em diversas de suas obras. Talvez a mais famosa delas seja o clássico oitentista *De volta para o futuro* (1985), em que Marty McFly volta no tempo para garantir que seus pais se conheçam nas condições exatas em que se conheceram e, com isso, ele não deixe de existir no presente de onde viaja. Em geral, as ficções retratam essa possibilidade de voltar no tempo e alterar o passado para alterar o presente, mas há uma outra possibilidade: quando a volta ao passado já estava inscrita no presente e cuja viagem era condição de existência desse mesmo presente. Dessa forma, a linha temporal seria ininterruptível e tudo o que a voltasse e mudasse o passado já teria sido “causado” antes da volta pela própria volta – essa parece ser a versão de outro clássico dos anos 80, *O exterminador do futuro* (1984).

A grande questão da viagem no tempo, portanto, seria: é possível voltar no tempo e alterar o próprio presente? Ou voltar no tempo e alterar o passado faz parte do próprio passado do presente do qual se parte e culmina na repetição do “presente”? Ainda que essas reflexões pareçam inúteis ou meramente artísticas, é interessante lembrar que em 2011 o governo chinês proibiu a transmissão e produção de filmes e roteiros que envolvam viagem no tempo. A aparente excentricidade não deveria nos deixar enganar: a alteração do passado e o revisionismo histórico foram constantes nos regimes de inclinação stalinista no século XX – e ainda são, como evidencia o recente caso da Coreia do Norte³, em que King Jon-Um “apagou” seu tio da história

2 Os críticos dessa teoria dizem que seria possível viajar no tempo se, ao voltarmos no tempo, entrássemos em um universo paralelo, um universo que espelha o nosso próprio universo, mas que possibilitaria que eu o alterasse sem colocar minha própria existência em risco – afinal, minha origem seria de outro universo, um universo paralelo ao qual eu alterei.

3 A fonte é o Daily Mail: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2520616/North->

após um caso de corrupção –, como ficou classicamente retratado no 1984 de George Orwell (“quem controla o presente, controla o passado; quem controla o passado, controla o futuro”).

A arrogância ocidental, no entanto, não deveria se ludibriar e achar que nossos regimes democráticos funcionam de outra forma. Como afirma Slavoj Žižek, nós do ocidente não precisamos de uma proibição tão explícita e caricata como a do governo chinês: “como mostra a disposição do que é considerado possível ou impossível, a ideologia exerce poder material suficiente para evitar que narrativas alternativas sejam levadas minimamente a sério” (Žižek, 2013, p. 631). E parece ser precisamente esse o poder subversivo dessas narrativas ficcionais de viagem no tempo, “proibidas” de diversas formas, tanto pelos regimes ditatoriais como em nossas democracias liberais: a disputa sobre a possibilidade de mudar a realidade, de alterar drasticamente o presente e, por consequência, mudar o futuro.

1 RELÓGIOS E CALENDÁRIOS: POR UMA VISÃO NÃO TELEOLÓGICA DO TEMPO E DA POLÍTICA

Toda concepção de história tem implícita certa experiência do tempo que a condiciona (Agamben, 2005, p. 109), e a articulação entre tempo e história tem implicações determinantes em uma teoria política. Talvez o melhor exemplo a ser analisado seja o materialismo histórico, a principal teoria que conjuga uma compreensão de história com uma perspectiva de ação. Giorgio Agamben, em um dos raros momentos em que lida com o marxismo⁴, afirma que um de seus principais problemas é fazer conviver contraditoriamente em seu âmago uma concepção revolucionária de história com uma concepção tradicional e vulgar do tempo, o tempo como um “continuum pontual e homogêneo”. Com isso, “o pensamento político moderno, que concentrou a sua atenção na história, não elaborou uma concepção correspondente do tempo” (p. 109), sendo essa indispensável para uma ação política apta a mudar o presente.

Essa compreensão tradicional do tempo começa a se constituir na

Koreas-leader-Kim-Jong-Un-releases-video-showing-uncle-dragged-parliament.html.

4 Agamben em diversos momentos, ainda que de forma não sistemática, flerta com o pensamento marxista, mas é no ensaio Tempo e história: para uma crítica do instante e do contínuo, que sua posição fica mais explícita. Ainda, é fundamental a influência de dois autores marxistas bastante heterodoxos no seu pensamento, Walter Benjamin e Guy Debord, o que demonstra sua aproximação, ainda que não explícita e nem direta, com o pensamento marxista.

Grécia com a ideia de circularidade e continuidade⁵. O tempo circular não tem direção nem sentido, é um continuum pontual, infinito e quantificado cuja continuidade é garantida por meio de sua divisão em instantes inextensos (como os pontos geométricos), um ponto que divide passado e futuro e representa a continuidade do tempo (p. 111). Antitética a essa é a experiência cristã, que representa o tempo por meio de uma linha reta, do Gênesis ao Apocalipse, com começo, meio e fim, com um sentido, e que torna o seu desenvolvimento um progresso da queda à redenção (p. 113). O que se mantém do pensamento grego, no entanto, é a compreensão do tempo ainda como composto de instantes pontuais, concepção essa que continuou de forma laicizada na idade moderna, mas sem referência a um começo e a um fim: em seu lugar, uma infinitude para trás e para frente do presente e a desvirtuação do sentido, que passa a ser o sentido do próprio processo (do passado ao futuro) (p. 114-115). Dessa forma, a noção predominante nessa compreensão temporal é a de processo: “o sentido pertence apenas ao processo em seu conjunto e jamais ao agora pontual e inapreensível” (p. 115).

Circular ou linear, dos gregos à modernidade, “o caráter que domina toda a concepção ocidental do tempo é a pontualidade” inserida em uma linha ou círculo, tornando a crítica do instante a condição lógica de uma nova experiência do tempo (p. 120). A tarefa original de uma revolução autêntica passa então a ser não simplesmente “mudar o mundo”, mas “mudar o tempo” (p. 109). Voltando aos gregos, eles possuíam duas palavras para significar o que hoje modernamente chamamos de tempo: *chronos* e *kairós*. Enquanto *chronos* era usado para designar o tempo cronológico, sequencial e linear, *kairós* designava o tempo oportuno, o momento certo, um tempo não linear, um tempo potencial – não à toa, *kairós* significava também o sentido climático que atribuímos à palavra “tempo”, revelando sua instabilidade, oposta à circularidade inerente à cronologia. “O tempo infinito e quantificado é assim repentinamente delimitado e presentificado: o *kairós*⁶ concentra em si os vários tempos” (p. 122). Com essa concepção, a história para de ser “a sujeição do homem ao tempo linear e contínuo” como prega a concepção dominante, mas sim a própria libertação desse tempo: “o tempo da história é o *kairós* em que a iniciativa do homem colhe a oportunidade favorável e decide no átimo a própria liberdade” (p. 126). O *kairós* é, como afirma Agamben, “o

5 É interessante perceber, como afirma Agamben, que “dado que a mente humana tem a experiência do tempo, mas não a sua representação, ela necessariamente concebe o tempo por intermédio de imagens espaciais” (Agamben, 2005, p. 110).

6 A edição brasileira utilizada escreve o termo grego com “c”, *cairós*. Para fins de uniformização, como o termo é utilizado em outras obras citadas com “k”, alterei a escrita do termo nas citações diretas e indiretas.

tempo experimentado nas revoluções autênticas” e o materialista histórico precisa ser aquele “capaz de parar o tempo”, de agir no instante que surge, de fazer do instante um “agora”. As revoluções – e toda a ação política, propriamente dita – são sempre uma suspensão do tempo, uma interrupção da cronologia, e o seu principal objetivo não deve ser criar uma nova cronologia, uma nova linearidade, mas uma mudança qualitativa na compreensão do tempo, uma kairologia que não possa ser reabsorvida no refluxo da restauração da ordem (p. 126).

A cada uma dessas concepções do tempo coube uma compreensão distinta da história – e, conseqüentemente, da política. De um lado, o historicismo evolucionista, que encara o passado como ante-sala do presente e o futuro como mera consequência da cadeia histórica que progride (geralmente tida como o modelo teleológico da dialética hegeliana); do outro, a compreensão de que a história não é linear, mas descontínua, cheia de rupturas e conflitos. E foi justamente no marxismo e nas divergências da teoria da revolução, “entre uma noção evolucionista das mudanças históricas e uma expectativa, uma necessidade implacável de uma teoria das revoluções transformadoras inesperadas” (Coombs, 2013, p. 11), que essa discussão sobre a teleologia e a linearidade ou não da história teve suas consequências mais evidenciadas. Seria a revolução uma consequência inerente ao processo produtivo capitalista (bastando que esperássemos as condições sociais amadurecerem) ou o futuro nunca seria uma certeza, cabendo à ação política a sua definição?

Não veio de Agamben, no entanto, a proposta de uma ruptura com a velha teleologia da história de um certo marxismo: esse já era o principal objetivo de Benjamin no seu famoso ensaio Sobre o conceito de história (2007). Nele, Benjamin busca negar o investimento do materialismo histórico no progresso a fim de desenvolver um “marxismo da imprevisibilidade” (Löwy, 2005, p. 149) que, diferentemente do marxismo evolucionista vulgar, não vê a revolução como o resultado natural ou inevitável de uma cadeia de causalidades inerentes ao capitalismo, mas como uma “interrupção de uma evolução histórica que leva à catástrofe” (p. 23). Não é à toa, portanto, que Walter Benjamin termina a décima quinta tese descrevendo um episódio em que, na revolução francesa de Julho de 1830, os insurgentes teriam atirado nos relógios da cidade no final do primeiro dia de levante (Benjamin, 2007, p. 261-262). Não era um mero ato de violência despropositada, eles estavam literalmente parando o tempo, interrompendo o continuum temporal da história. Benjamin chama este continuum de temporalidade vazia, a temporalidade dos relógios: “o tempo puramente mecânico, automático, quantitativo, sempre igual a si mesmo, dos pêndulos: um tempo reduzido ao

espaço” (Löwy, 2005, p. 125). A esta temporalidade vazia, ele opõe uma outra temporalidade, a temporalidade dos calendários, que representam “o contrário do tempo vazio: são expressão de um tempo histórico, heterogêneo, carregado de memória e de atualidade” (p. 124).

O que os calendários têm de diferente das formas cíclicas de perceber o tempo (horas, minutos, dias, semanas, meses, anos, séculos, etc.) é esse caráter qualitativo. Os feriados e as datas comemorativas, como 1º de maio, 8 de março, 25 de dezembro, 14 de julho, 4 de julho, 7 de setembro, 26 de junho, 1º de janeiro são mais do que simples dias, são “dias de lembrança, de rememoração, que expressam uma verdadeira consciência histórica” (Löwy, 2005, p. 124). Essa percepção, porém, não é universal, não possui necessariamente essa característica qualitativa para todos os indivíduos e coletividades (os feriados nacionais não têm o mesmo significado para outros povos, o 1º de maio pode servir para enaltecer a cultura do trabalho ou rememorar a luta dos trabalhadores, o 8 de março pode ser uma reafirmação do sexismo ou um momento de questionamento, etc.). Enquanto o tempo dos relógios é um tempo linear, contínuo, cronológico, “objetivo”; o tempo dos calendários é um tempo disruptivo, kairológico, engajado.

Agamben e Benjamin acertam em cheio ao perceberem que uma compreensão sobre o tempo e sobre a história tem consequências políticas claras. Para Benjamin, a velha narrativa histórica linear de acúmulo intelectual e progresso da humanidade seria na verdade seu oposto: “uma sucessão de vitórias dos poderosos” (Löwy, 2005, p. 60). A história universal contada é a “história dos vencedores” (Assy, 2011, p. 88) e, em contraposição a essa visão evolucionista da história como progresso da humanidade, como acumulação de conquistas, ele a percebe “de baixo”, do lado dos vencidos, como uma série de batalhas em que os grupos historicamente oprimidos foram esmagados reiteradas vezes (Löwy, 2005, p. 60). Escovar a história a contrapelo, como propõe Benjamin em sua sétima tese (Benjamin, 2007, p. 256), trata-se, então, “de ir contra a corrente da versão oficial da história” (Löwy, 2005, p. 74), de formar uma nova compreensão da história (Assy, 2011, p. 88).

A história dos vencedores, no entanto, não deve nos enganar. Não se trata de uma simples reversão do evolucionismo histórico, um “involucionismo” em que o passado era glorioso e a civilização foi aos poucos e cada vez mais se degradando e culminará, inevitavelmente, na catástrofe. Esta não passaria de uma versão conservadora do próprio evolucionismo. Ao contrário, a principal contribuição das teses de 1940 é justamente ser um manifesto pela abertura da história. Benjamin vê o processo histórico como um campo não de necessidades e fatalidades, mas de possibilidades, de tentativas (com falhas e acertos) (Löwy, 2005, p. 147). “A história aberta quer

dizer, então, do ponto de vista político, considerar a possibilidade – não a inevitabilidade – das catástrofes por um lado, e de grandes movimento emancipadores, por outro” (p. 151-152, ênfase no original), ainda que a história não cesse de dar exemplos de derrotas deste lado da trincheira. É precisamente por esta concepção anti-teleológica da história que Benjamin defende que “a redenção/revolução não acontecerá graças ao curso natural das coisas, o ‘sentido da história’, o progresso inevitável. Será necessário lutar contra a corrente” (p. 74).

É preciso fazer aqui uma distinção. Benjamin não afirma que não há ligação nos fatos do passado, ele é bem enfático ao afirmar que a história do progresso é a história dos vencedores sobre os vencidos, das derrotas dos movimentos emancipatórios. No entanto – e aqui reside sua questão principal –, essa história não era inevitável, ela poderia ter sido diferente. Benjamin não teoriza somente sobre a abertura do presente (a crença de que hoje podemos mudar o rumo da história, que o futuro é aberto e depende do que fazemos no presente – este modelo ainda está preso ao evolucionismo), mas também sobre a abertura do passado: não só o presente, mas também o passado é contingente, “a variante histórica que triunfou não era a única possível” (Löwy, 2005, p. 157). O passado não existe em si mesmo, é relativo ao seu presente. A relação entre o hoje e o ontem não é única e universal, “o presente ilumina o passado, e o passado iluminado torna-se uma força no presente” (p. 61). Por esta razão, Benjamin insiste tanto na ideia da revolução como redenção das derrotas do passado: cada novo combate coloca em questão não só a dominação presente, mas também as vitórias passadas, fazendo com que a luta do presente retroaja no passado e mude a compreensão do presente sobre ele. O passado é “iluminado pela luz dos combatentes de hoje” (p. 60).

É nesta linha benjaminiana que Slavoj Žižek afirma que a ação no presente pode criar retroativamente suas próprias condições no passado, a ideia de que o Novo radical muda retroativamente o passado – “não o passado real, é claro (não estamos na ficção científica), mas as possibilidades passadas” (Žižek, 2011b, p. 126). Quando alguma coisa inesperada acontece, ela “cria a cadeia precedente que faz com que pareça inevitável”, rearranja a compreensão das causas e das consequências – e, para ele, é isso, e não a ideia de que há uma necessidade subjacente à realidade aparente que comanda os rumos da história, que é “a dialética hegeliana da contingência e da necessidade” (p. 126). Em um primeiro olhar, essa retroatividade parece ter a ver com tudo menos com a dialética hegeliana, geralmente tida como o exemplo da teleologia da história por excelência. No entanto, é precisamente essa uma das principais contribuições de Žižek na filosofia e na teoria política contemporâneas: em um verdadeiro ato de mudança retroativa da “história” da

filosofia, apresentar um Hegel heterodoxo, um Hegel que por suas “visões de temporalidade histórica poderia ser afirmado como antecipação da versão alterada de Benjamin de materialismo histórico” (Johnston, 2009, p. xviii).

Para Žižek, foi Hegel quem rompeu com a metafísica tradicional e introduziu a “era da historicidade radical na qual formas sólidas, estruturas sociais e princípios são concebidos como resultados de um processo histórico contingente” (Žižek, 2014, p. 77). O Espírito objetivo hegeliano de Žižek deixa de ser a “irresistível força do devir, a epopeia de um fluxo que leva tudo consigo” (2013, p. 40) para se tornar uma perspectiva flutuando sobre a contingência da história material (Johnston, 2009, p. xviii). Dessa forma, não são as causas que resultam nos efeitos, é a partir dos efeitos que efetivamente decidimos retroativamente quais causas os resultaram, que damos sentido retroativamente aos fatos pretéritos. A retroatividade hegeliana solapa, então, o “princípio da razão suficiente”, que só seria possível na condição de causalidade linear, quando as causas determinam suas consequências necessariamente: a retroatividade significa que o conjunto de razões (passadas, dadas) nunca é completo e suficiente, afinal, as razões passadas são sempre retroativamente ativadas pelo que é, em uma compreensão linear da história, seus efeitos (Žižek, 2013, p. 54). A “necessidade histórica” não preexiste ao processo contingente de sua efetivação, “o processo histórico é, em si, ‘aberto’, indeterminado – essa mistura confusa ‘gera sentido na medida em que se revela’ (p. 59).

Aqui Žižek recorre a Henri Bergson e sua leitura feita por Gilles Deleuze: é claro que não se pode efetivamente mudar o passado (voltar no tempo como nas ficções científicas e alterar o passado efetivo, “atual”), o que se pode mudar, no entanto, é a “dimensão virtual do passado” (Žižek, 2014, p. 111) – a verdadeira novidade, quando surge, cria retroativamente suas condições, suas possibilidades. Se assim não fosse, ela não seria realmente uma novidade, algo imprevisível, mas sim algo completamente dentro dos planos. Mudar o passado é perceber surgir no presente um desde-sempre-já, “perceber” que algo antes impensável sempre já esteve lá. É como o ato de se apaixonar: quando nos apaixonamos, não sentimos que a partir daquele momento algo mudou, sentimos que todo o nosso passado nos levou àquele momento, como se estivéssemos predestinados a viver aquilo: o amor presente “causa o passado que deu origem a ele” (p. 111). Isso é pra Žižek a totalidade hegeliana na história: “um momento histórico que não é limitado ao presente, mas inclui seu próprio passado e futuro; em outras palavras, o modo como o passado e o futuro aparecem para e a partir desse momento” (2013, p. 60). A totalidade é a forma como o presente articula o passado e o presente.

Toda crítica a Hegel, para ele, ignora esse aspecto fundamental. Se

por um lado é correta a ideia de que nada nem ninguém escreve previamente o roteiro da história, que não existe força universal alguma que tenha orientado o passado e que orientará o futuro, que a situação é aberta, a grande afirmação hegeliana a ser feita é a de que a “coruja de Minerva”, a filosofia, levanta voo na medida em que o crepúsculo cai sobre os eventos do dia: apesar de a história ser um processo aberto e contingente, “no fim há sempre uma história para ser contada, uma história que (de modo tão ‘retroativo’ e ‘contingente’ quanto quisermos) reconstitui o Sentido do processo anterior” e essa história aparecerá como necessária, ainda que essa “necessidade” seja em si contingente (Žižek, 2013, p. 65-66). É nisso que consiste a leitura materialista da predestinação, que Žižek desenvolve com base na chave bergosoniana/deleuziana do virtual-atual: a predestinação não quer dizer que o nosso destino está selado em um texto real que existe em algum local inalcançável ao nosso conhecimento, “a tessitura que nos predestina pertence ao passado eterno puramente virtual que, como tal, pode ser retroativamente reescrito por nossos atos” (p. 54). Na predestinação, não se trata de agir performativamente sobre um destino preexistente (a tese de que tudo o que fazemos já está escrito na linha do destino traçada quando nascemos), mas o próprio destino que se se substancializa como um processo posteriormente a uma decisão. Na dialética contingência/necessidade, “as coisas, retroativamente, ‘terão sido’ necessárias” (p. 54). Dessa forma, “embora sejamos determinados pelo destino, ainda assim somos livres para escolher nosso destino” (2011b, p. 126).

Essa ideia de predestinação é perfeitamente compatível com a “noção básica benjaminiana de ato como redenção retroativa de atos passados que falharam” (Žižek, 2014, p. 116). Isso permite a Žižek, por meio de Benjamin, afirmar que o passado não é simplesmente “o que houve”, ele contém potenciais ocultos, não realizados, possibilidades que em virtude da contingência não se realizaram; e o futuro autêntico, a proposta de Benjamin, é a “repetição/recuperação desse passado, não do passado como foi, mas daqueles elementos do passado que o próprio passado, em sua realidade, traiu, sufocou, deixou de realizar” (Žižek, 2011a, p. 153). É nisso que consiste o messianismo benjaminiano: não uma espera eterna por uma revolução idealizada que trará a redenção – mas que nunca chega e cuja espera reforça o conservadorismo –; ao contrário, o messianismo de Benjamin age no presente. “O futuro que a esperança messiânica requer (...) implica na crença de que sua realização pode chegar a qualquer momento”, ou seja, a esperança de que um mundo radicalmente novo pode aparecer aqui e agora, a insurreição pode acontecer a qualquer momento (Assy, 2011, p. 80). A redenção messiânica/revolucionária é uma tarefa que as gerações passadas, derrotadas,

nos atribuíram. “Não há um Messias enviado do céu: somos nós o Messias, cada geração possui uma parcela do poder messiânico e deve se esforçar para exercê-la” (Löwy, 2005, p. 51). O messianismo consiste na aceleração e contração do tempo, “uma contração entre passado, presente e futuro em um só ponto temporal – possibilitando, assim, uma outra história fora da atual (Assy, 2011, p. 81). O messianismo de Benjamin é um messianismo impaciente, “se distingue tanto da espera eterna da esperança como da concretização de uma razão histórica” (Assy, 2011, p. 80).

A imprevisibilidade da história, porém, não significa que tudo seja realmente possível a qualquer tempo. Como afirma Michael Löwy, parece ser “inegável que um certo número de previsões para o século XX em linhas gerais se realizaram” (Löwy, 2005, p. 150). No entanto, isso não desmente a tese de que no curso dos acontecimentos históricos há um núcleo irreduzível do inesperado, do contingente que escapa aos cálculos de probabilidade. E isso não é fruto simplesmente das limitações metodológicas das ciências sociais, mas de algo inerente à práxis humana. Ao contrário dos fenômenos naturais, “o resultado da ação histórica dos indivíduos e dos grupos sociais continua consideravelmente imprevisível” (p. 150). A ação política e sua possibilidade própria de mudar as coisas escapa às determinações e derivações das “leis” da história, da economia e da sociedade (p. 150-151). Esse é o cerne da abertura da história: se o “novo” é possível, é porque o futuro não pode ser conhecido antecipadamente. O futuro não é o resultado inevitável de uma dada evolução histórica, o produto “necessário e previsível de leis ‘naturais’ da transformação social, fruto inevitável do progresso econômico, técnico e científico” (p. 149). A história é um processo “não determinado antecipadamente, em que as surpresas, as chances inesperadas, as oportunidades imprevisíveis podem surgir a qualquer momento” (p. 145). Esse é o embasamento fundamental para Žižek (bem como Alain Badiou) afirmar que utópico não é crer que “o futuro da história guarda levantes e viradas inesperadas”, mas justamente que a história acabou (ou possa acabar), acreditar que a “marcha da história finalmente produziu de si mesma um estado estável insensível à desestabilização por ocorrências imprevisíveis por vir” (Johnston, 2009, p. xix).

Levando em conta essa contingência política inerente, não é possível ter nenhuma certeza de que as nossas ações presentes efetivamente cumprirão o papel de redenção do passado – pode ser que sim, pode ser que não: “a ação emancipadora-revolucionária deriva, em última análise, de uma espécie de aposta” (Löwy, 2005, p. 156). A ação não pode esperar a coruja de Minerva alçar voo. A história determina as alternativas com que nos defrontamos, os termos das nossas escolhas, mas não a própria escolha, “a cada momento há

múltiplas possibilidades à espera de se realizar” (Žižek, 2011b, p. 125). O que é possível fazer é olhar para o passado e apostar em uma ação no presente a partir das condições objetivas dadas. Aqueles que se arriscam a agir no presente “levam em consideração todas as condições objetivas e orientam sua práxis em função das contradições reais da sociedade; mas eles sabem que não há a menor garantia de sucesso do seu combate” (Löwy, 2005, p. 157). Benjamin aqui é profundamente marxista ao reiterar por outras palavras a conclusão de Marx no 18 de brumário de Luís Bonaparte: “os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem circunstâncias sob as quais ela é feita” (Marx, 2011, p. 25).

O sucesso ou o fracasso da ação só pode ser afirmado retroativamente, após o seu acontecimento e por isso devemos tomar “os riscos sem qualquer garantia de um resultado bom subsequente” (Johnston, 2009, p. 115). A história como um todo só pode ser percebida de maneira retroativa, sejam as vitórias ou as derrotas. Se hoje vemos o passado como o anjo da história descrito na tese XIX, que percebe uma “evolução” de escombros, de destruição e de massacres (Benjamin, 2007, p. 257) é porque olhamos para o passado como um todo, articulando seus elementos e percebendo o desenvolvimento da catástrofe que ele busca impedir. Só assim enxerga-se o “trem da história” que avança em direção ao abismo, e teoriza-se a revolução como “a interrupção dessa viagem rumo à catástrofe” (Löwy, 2005, p. 155). Não basta, portanto, ressaltar a abertura da história. Esta afirmação pura e simples pode resultar na acomodação, na eterna esperança de que as coisas podem mudar – que o capitalismo pode a qualquer momento se tornar menos excludente, que o meio ambiente pode parar de estar em situação de perigo, etc. Contra isso, devemos disputar a narrativa, afirmar que a única história que existe é a história dos vencedores e que o trem do capitalismo vai nos levar inevitavelmente à catástrofe, que estamos condenados, e contra esse pano de fundo “nos mobilizar para realizar o ato que mudará o próprio destino e, com isso, inserirá uma nova possibilidade no passado” (Žižek, 2011a, p. 454).

É isso o que permite a Benjamin afirmar que a revolução é parar o trem da história. Seu foco é na interrupção do continuum temporal histórico, ou melhor, uma ruptura na narrativa desse continuum. A interrupção é crucial para a política em Benjamin, “a revolução funciona como o Messias: ele não chega no fim, quando o processo já acabou, mas ao contrário, subitamente, a qualquer momento, ele interrompe a história” (Assy, 2011, p. 84). É no desvio da cronologia afirmada que Benjamin localiza a política, “uma descontinuidade no tempo histórico, que determina o desvio na lei, um desvio

na normatividade imposta pela autoridade racional da história” (Assy, 2011, p. 84). O tempo da política é o agora. O presente, para Benjamin, não se resume à fusão das três dimensões lineares do tempo, ele é uma “hipertemporalização de si mesmo. Fundido no instante presente da ação, passado, presente e futuro são lançados no instante seguinte” (p. 84). Desta forma, por meio do abandono da teleologia, “passa-se de um tempo aberto em todos os momentos à irrupção imprevisível do novo” (Löwy, 2005, p. 141).

Esse tempo da ação é o que Benjamin chamou de *Jetztzeit* (“tempo-de-agora” ou “tempo atual”) e tem um significado bastante próximo do *kairós*, “tempo histórico ‘pleno’, em que cada instante contém uma chance única, uma constelação singular entre o relativo e o absoluto” (Löwy, 2005, p. 119). Essa concepção do tempo e da história nos permitem começar a construir a partir dela uma outra teorização da ação. Devemos partir da hipótese de que “cada momento histórico tem suas potencialidades revolucionárias”, opondo uma concepção aberta da história e a orientação para uma política do agora apta a produzir o novo “a toda a doutrina teleológica, confiante nas ‘leis da história’ ou na acumulação gradual de reformas na via certa e garantida do Progresso infinito” (Löwy, 2005, p. 136). Cada presente abre uma multiplicidade de futuros possíveis (Löwy, 2005, p. 158), e o único fator apto a concretizá-los e efetivá-los é a ação política e a sua inerente imprevisibilidade.

2 O QUE É UM EVENTO E O QUE ACONTECE QUANDO ALGO ACONTECE

Essa leitura de Žižek que articula Hegel e Benjamin para pensar a contingência do presente e do passado se aproxima de outro conceito que tem ganhado fama na teoria política contemporânea e que também está intrincado nesta relação entre tempo, política e história: a ideia de evento⁷. Um atentado terrorista, uma paixão à primeira vista, uma revolução bem sucedida, uma descoberta científica, a obra prima de um grande artista: o que todas essas coisas têm em comum é que elas podem ser todas consideradas eventos, isto é,

7 A ideia de evento não tem uma origem una e específica na filosofia (alguns apontam seu início já no devir em Hegel, outros atribuem à *Ereignis* heideggeriana a primeira manifestação de sua ideia), mas o termo pode ser encontrado em diversos autores, de Hannah Arendt a Jacques Derrida, de Jean-Luc Nancy a Gilles Deleuze. Mas se o conceito de evento tem gerado tanta discussão recentemente, sem dúvida isso se dá pelo trabalho realizado por Alain Badiou a partir de seu *Ser e evento*, que apresenta uma conceituação bem específica e rigorosa do termo, gerando interlocuções com diversos autores da filosofia contemporânea.

acontecimentos chocantes, fora dos rumos, que parecem acontecer de repente e interrompem o fluxo normal das coisas, “alguma coisa que emerge visivelmente do nada, sem causas discerníveis, uma aparição sem um sólido ser como sua fundação” (Žižek, 2014, p. 2) e que tem como resultado a reordenação de tudo o que havia antes do seu aparecimento.

Se até aqui pode-se concluir que a transformação política (em suas diversas feições e por meio de vários autores) nunca é plenamente determinável e que sua percepção é sempre posterior e retroativa, Alain Badiou é o autor que busca compreender o funcionamento próprio a essa transformação, entender “o que acontece quando alguma coisa acontece” (Coombs, 2013, p. 13). Se Žižek constantemente afirma que a criação da possibilidade é sempre retroativa à sua efetivação, o que Badiou busca compreender no evento é justamente esse momento de criação, entender como foi possível a criação dessa possibilidade no passado – ainda que o evento como tal só seja perceptível retroativamente, após sua realização. Quando um evento “acontece”, ele muda a realidade propriamente ou somente a forma pela qual percebemos a realidade? Dito de outro modo, quando acontece um evento mudam as coisas propriamente ou somente nossa percepção sobre as coisas (o evento age no âmbito ontológico ou fenomenológico)? Badiou busca compreender o evento em ambas as dimensões: tanto a ontológica, isto é, compreender como o evento procede no âmbito do Ser, como algo que acontece onde as coisas “são” (que desenvolve no seu Ser e evento); bem como a fenomenológica, isto é, compreender como o evento “aparece” para nós e como vemos a articulação do evento com a forma pela qual os diversos seres nos aparecem, e nesse processo se transformam (que desenvolve no seu Lógica dos mundos, a continuação do Ser e evento).

Para Badiou, o evento se caracteriza por essa capacidade de trazer à luz o que antes era impensável, invisível, impossível: “um evento não é por si mesmo a criação de uma realidade; é a criação de uma possibilidade, ele abre uma possibilidade” (Badiou, 2013, p. 10), e por essa razão, precisamente, é imprevisível. A característica “especificamente eventual⁸ do evento (o que

8 A tradução do adjetivo relativo a evento demanda uma uniformização e uma explicação. O termo evento vem do francês événement e o adjetivo correspondente criado por Alain Badiou é o neologismo événementiel. Slavoj Žižek, que escreve originalmente em inglês, se utiliza dos termos correspondentes event e eventual. No espanhol, por acontecimento e evento serem sinônimos (bem como no português), traduz-se o adjetivo por acontecimental. As traduções brasileiras consolidaram o termo evento, ainda que quando utilizado por outros autores (como Arendt e Foucault) também se utilize o termo acontecimento. A tradução do adjetivo, no entanto, é mais complexa. A tradução brasileira de Ser e

poderia ser chamado de ‘eventividade’)” reside, justamente, na sua inexplicabilidade, na sua falta de condições compreensíveis previamente em uma dada situação (Johnston, 2009, p. 131) e na surpresa decorrente da concretização dessa “impossibilidade”. A “eventividade” é a imprevisibilidade inerente ao evento. Isso se dá porque o evento é um “efeito que parece exceder suas causas” (Žižek, 2014, p. 3, ênfase no original). Mas um evento não é apenas a efetivação de uma possibilidade, ele é uma mudança no próprio campo de possibilidades, ele age na virtualidade. A diferença entre possibilidade e virtualidade é simples: se tomarmos um dado comum, quando o jogamos existe seis possibilidades de resultado. O evento é como se surgisse uma “sétima” possibilidade, ele inscreve uma possibilidade onde antes ela não existia, onde antes era “impossível”. Por isso ele age na virtualidade, a virtualidade “designa uma situação em que não se pode totalizar o conjunto de possíveis de modo que surja algo novo” (Žižek, 2013, p. 70). A efetivação do evento “cria (retroativamente abre) sua própria possibilidade” (p. 71, ênfase no original), ele arranca a sua possibilidade do seu próprio acontecimento tido antes como impossível.

Mas como pode ser possível a inserção de uma nova possibilidade onde antes não existia? Para responder é preciso, antes de tudo, entender que o evento não é uma coisa, não é “um elemento ou um conjunto de elementos na estrutura que está presente” (o que Badiou chama de situação), ele simplesmente acontece, ele é aquilo que rompe com a situação (Tarby, 2013, p. 142). Ao passo que a situação é uma “estrutura dada, determinada e organizada”, o evento é a “súbita irrupção de um conjunto de coisas, de elementos, que não eram nem dados nem determinados nessa cena” (p. 142). E isso, como dito, se dá tanto no âmbito ontológico como no âmbito fenomenológico. No que diz respeito à ontologia, Badiou recorre à matemática, mais especificamente à teoria dos conjuntos de Cantor. Para Badiou, a ontologia é matemática e a teoria dos conjuntos é a única teoria capaz de explicar a natureza da realidade e do Ser (Robinson, 2014). O Ser, para

Evento de Alain Badiou utiliza o termo eventual, enquanto que nas obras traduzidas de Slavoj Žižek utiliza-se o adjetivo eventual. A tradução do adjetivo (que é um neologismo nas outras duas línguas) a ser utilizado nesse trabalho será eventual, por analogia de alguns adjetivos que mantém estrutura semelhante como crucial (inglês) e crucial (português) ou sexual (inglês) e sexual (português) e por conta da existência do mesmo sinônimo entre evento e acontecimento no português (justificando a mesma estrutura do espanhol acontecimental). Por consequência, isso implica na utilização desse termo na tradução dos textos originalmente em inglês e, entre colchetes, nas citações da edição brasileira de Ser e Evento.

Badiou, é “simplesmente a infinidade das multiplicidades”, não há um ou o Ser: o Ser não tem unidade, o que existe são multiplicidades infinitamente compostas em novas multiplicidades (Tarby, 2013, p. 136).

Existe algo, no entanto, que escapa a lógica matemática do Ser. O surgimento do evento se dá na ontologia da situação justamente porque o Ser não é uno, coerente, harmônico: ele é múltiplo, “aberto”, incompleto. O evento surge do fato de o Ser ser sempre um conjunto contingente de unidades agrupando uma multiplicidade infinita. O novo, então, tem de ser compreendido como algo que surge imanentemente das situações e não de um outro lugar transcendente como um agente de alteração essencialmente estrangeiro a essa situação (Johnston, 2009, p. 6). Mesmo que pareça que um evento explode “do nada”, há “alguns (talvez escondidos e invisíveis) estopins e gatilhos (...) participando clandestinamente na explosão” (p. 20). O evento é isso, é essa fissura no ser, a manifestação do vazio inerente a uma situação, da pura contingência da multiplicidade inerente a toda ordem do Ser⁹. A hipótese de acordo com a qual o evento é um encontro de diversos elementos específicos em uma situação aptos a abrir a possibilidade para uma ruptura inaugural “só tem sentido se você presume que existe uma situação de disjunção anterior ao encontro” (Badiou, 2013, p. 45). Enquanto a lógica e a matemática apresentam a ordem das coisas, há sempre a possibilidade da surpresa, da passagem a uma nova ordem pela transgressão desta (Tarby, 2013, p. 133).

Para Badiou, no entanto, o Ser não abrange tudo o que existe, o Ser define se algo pertence ou não a um conjunto, se é ou não uma multiplicidade contada-por-um (em uma unidade), mas as coisas podem existir ou aparecer em vários graus e estruturar diferentes mundos correspondentes. Toda situação, mais que uma unidade de uma multiplicidade, possui também uma lógica de aparecimento, um regime transcendental que estrutura o mundo – ainda que a ontologia preceda a fenomenologia e que não se possa fazer afirmações lógicas das relações entre unidades sem antes afirmar essas unidades (Robinson, 2014). Badiou chama de “mundo” precisamente o aparecimento do Ser como unidade por meio de uma lógica própria. Os fenômenos, isto é, as coisas tal como elas nos aparecem, não passam de multiplicidades combinadas

9 Žižek, em termos mais hegelianos, propõe que essas dimensões que Badiou tenta capturar no nível do não-ser (eventos como irrupções radicais da novidade) podem ser encontradas “no próprio domínio do ser, um ser cuja fragilidade internamente conflituosa fica aberta para ruptura imanentes que formam partes do seu processo instável de auto-dissociação” (Johnston, 2009, p. 138). O “nada”, em “do nada”, estaria nas fissuras próprias do ser enquanto ser (Johnston, 2009, p. 135).

em diferentes níveis, a depender das intensidades de aparecimento das coisas em “mundos” infinitamente combinados e que seguem uma lógica própria (Tarby, 2013, p. 138).

Os eventos, portanto, acontecem porque existe uma determinada unidade em uma dada situação que permite o seu surgimento – e, quando surgem, rompem com a lógica do mundo existente e formam um novo mundo. Ele chama essa unidade de sítio eventual, isto é, um múltiplo “anormal”, tal que o sítio em si faz parte da situação, mas os elementos que o compõem não (seus elementos são apresentados, mas não representados). A situação está dentro da ordem, mas o que está “abaixo” dela não – e por isso é possível surgir dela um evento. O sítio eventual não é o próprio evento, é a condição de ser do evento, ele permite o seu surgimento pela existência de um múltiplo “na borda do vazio” (Badiou, 1996, p. 148). A ocupação da reitoria da Sorbonne em maio de 1968 se deu em um sítio eventual, que devido à combinação das condições da época (insatisfação dos estudantes, conjuntura política nacional e internacional, etc.) permitiu que um evento acontecesse. Esse acontecimento não era previsível, nem estava incluído na lógica própria da universidade ou nas atitudes comuns dos estudantes, foi um evento que interrompeu essa lógica. Para Badiou, “tudo é matematizável; tudo é lógico” (Tarby, 2013, p. 139), exceto o evento, que é justamente o que interrompe essa ordem, que não está previsto na cadeia lógica – e com isso, como afirma Žižek, acarreta na mudança do “próprio parâmetro pelo qual nós medimos os fatos da mudança, i.e., um ponto de inflexão que muda o campo inteiro no qual os fatos aparecem” (Žižek, 2014, p. 179).

Para Badiou, a partir da teoria dos conjuntos, existem dois tipos de multiplicidades: as normais (cujos elementos são apresentados e representados) e as multiplicidades singulares, que são apresentadas, mas não representadas, ou seja, “múltiplos que pertencem à situação sem estar nela incluídos, que são elementos mas não partes” (Badiou, 1996, p. 143). As singularidades, no entanto, podem ser divididas em singularidades fortes e fracas e a sua força se mede pela capacidade de fazer o inexistente existir em uma determinada situação. Podemos dizer que existe um evento quando a singularidade daquela multiplicidade é forte a ponto de fazer o que antes tinha valor nulo de existência passar a existir (Badiou, 2012, p. 125). Mas um múltiplo pode muito bem ser singular numa situação (seus elementos não são apresentados nela, embora ele mesmo seja) e normal em outra (seus elementos vêm a ser apresentados nessa nova situação). Isso se dá porque as multiplicidades históricas (diferentemente das multiplicidades naturais) são relativas e não absolutas (1996, p. 145) – o que permite que se mude as unidades que unem as multiplicidades. A diferença está na representação dos seus elementos, do seu

reconhecimento pelo que Badiou chama de estado-da-situação ou simplesmente Estado (e que muitas vezes pode ser exemplificado com o Estado propriamente dito), isto é, o sistema de imposições que limita a possibilidade dos possíveis. “O Estado é aquilo que prescreve o que, em dada situação, é o impossível próprio dessa situação, com base na prescrição formal do que é possível. O Estado é sempre a finitude da possibilidade, e o evento é a sua infinitização” (2012, p. 138-139). Como atenta Badiou, devido à contingência histórica, singularidades podem sempre ser normalizadas: “como, aliás a História político-social o mostra, todo sítio [evental] pode acabar por sofrer uma normalização estatal” (1996, p. 145, ênfase no original).

Isso se dá porque quando um evento acontece, ele apenas abre a possibilidade de uma concretização, não significa a sua realização (a passagem do virtual para o efetivo/atuado). No caso da ocupação da Sorbonne, ela poderia não ter acontecido, mesmo com todas as condições para que acontecesse (a polícia poderia ter prendido todos os estudantes e o governo declarado um estado de sítio, por exemplo) ou, mais radicalmente, poderia ter sido “deseventizada”, tornada uma singularidade normal, como em boa parte os liberais tentam fazer com o maio de 68. O evento é, diz Badiou, “meramente uma proposição. Ele propõe algo para nós. Tudo vai depender da forma em que a possibilidade proposta pelo evento é agarrada, elaborada, incorporada e começada no mundo” (2013, p. 10). Apesar de as condições dos sítios singulares serem necessárias para a emergência de tais eventos, a sua ocorrência não pode ser reduzida à mera extensão de tendências derivadas do próprio sítio: “um evento, como a súbita aparição de algo completamente sem precedentes, deve ser tratado como uma descontinuidade fundamental incapaz de ser reinscrita de volta no continuum histórico anterior do qual ele surgiu” (Johnston, 2009, p. 112).

Um evento, portanto, não é “uma convulsão cuja origem seria um estado de totalidade”: toda ação transformadora radical, por mais amplas que sejam as suas consequências, sempre se origina em um ponto, que, no interior de uma dada situação, é um sítio evental (Badiou, 1996, p. 146). “Um evento é sempre situado, é sempre relativo a uma situação: ele não pode mudar tudo, pode somente romper situações locais” (Tarby, 2013, p. 144), ainda que as suas consequências eventais possam (ou não) ser aptas a mudar tudo. Um ponto é um momento no procedimento de verdade em que uma escolha binária (fazer isso ou aquilo) decide sobre as consequências de todo o resto do processo – e, por consequência, todo fracasso (como os fracassos dos regimes socialistas do século XX ou o fim de um relacionamento que tinha tudo para dar certo) remete ao tratamento inadequado de um ponto, todo fracasso é localizável (por mais difícil que seja) em um ponto (Badiou, 2012, p. 25). O

ponto é um momento de decisão em que toda a complexidade de uma situação é “filtrada” por uma disposição binária sim/não, contra/a favor – e, lembra Žižek, uma das operações básicas da ordem é sempre impor um ponto falso, um ponto em que qualquer uma das opções resulta nas mesmas consequências, o que demanda dos agentes políticos saber discernir os pontos falsos dos verdadeiros pontos (Žižek, 2011a, p. 383).

Quando um evento acontece, portanto, ele apenas cria uma possibilidade, é preciso ter um esforço para que esse evento se torne real e tenha suas consequências eventuais. Isso é o que Badiou chamou de *procedimento de verdade*¹⁰ (Badiou, 2013, p. 10). A dificuldade em lidar com eventos é que, mesmo quando eles acontecem, não podemos afirmar com certeza sua existência – como o ato žižekiano, sua percepção é só posterior e retroativa, a afirmação de que “houve” um evento. Isso é o que Badiou classifica como a indecidibilidade do evento, é impossível decidir se no momento em que acontece estamos diante ou não de um evento sem analisar as suas consequências eventuais que ainda vão se desenvolver (Badiou, 1996, p. 172). Quando um evento acontece, ele abre a possibilidade no mundo de um procedimento de verdade, mas ele próprio não cria esse procedimento (2013, p. 10). É preciso que quando alguma coisa aconteça (uma insurreição, por exemplo), um acontecimento que abra uma possibilidade de transformação, que os indivíduos engajados nesse processo sejam fiéis a esse evento, que levem a cabo essa verdade que lhes aparece afirmando-a contra a verdade estabelecida pela situação.

A fidelidade designa o ato pelo qual nos comprometemos com as consequências disruptivas de um evento e aproveitarmos a oportunidade que surge (Tarby, 2013, p. 143). A fidelidade, porém, não é algo objetivo, não se dá com base no acesso a uma Verdade estabelecida transcendentemente e acessível pela teoria adequada: a fidelidade é sempre particular, não há disposição fiel em geral, “não devemos em absoluto entender a fidelidade como uma capacidade, um traço subjetivo, uma virtude. A fidelidade é uma operação situada, que depende do exame das situações” (Badiou, 1996, p. 188) e nunca pode estar plenamente segura de que está no caminho certo. Por esta razão também que uma mesma situação e um mesmo evento pode resultar em fidelidades diferentes (p. 189) – como não lembrar dos múltiplos posicionamentos das diversas correntes do pensamento crítico e dos

10 “Verdade” no sentido de começo radical que a inconsistência da situação torna possível (Eisenstein & McGowan, 2012, p. 8), uma verdade historicizada, localizada, subjetiva e não uma Verdade transcendental ou qualquer coisa do gênero.

movimentos políticos de esquerda sobre a crise da Síria, a guerra civil da Ucrânica, as ações do Hamas, as gestões do PT ou até mesmo os protestos de Junho de 2013?

Como afirma o próprio Badiou, essa multiplicidade de fidelidades se dá porque quando estamos diante de um evento sua pertença ou não à situação “é indecível a partir da própria situação” (1996, p. 149, ênfase no original), o significante do evento excede o sítio em que ele ocorre. Por essa razão, “somente uma intervenção interpretativa pode pronunciar que o evento é apresentado na situação, enquanto advento ao ser do não-ser, advento ao visível do invisível” (p. 149, ênfase no original). Badiou chama de intervenção “todo procedimento pelo qual um múltiplo é reconhecido como evento” (p. 165). Levando em conta que a essência do evento é a indecibilidade sobre a sua pertença ou não a uma situação (se é um fato normal ou eventual propriamente), tomar essa decisão é “uma aposta que jamais poderemos esperar que seja legítima, uma vez que toda legitimidade remete à estrutura da situação” (p. 165). Isso quer dizer que por mais que nunca possamos afirmar com certeza que estamos em um evento, que isso só possa ser feito retroativamente aos seus efeitos, é preciso arriscar o posicionamento ainda no curso dos acontecimentos sob pena de perder o momento da ação. A ideia de intervenção em Badiou é designada justamente como uma aposta feita “com base no cálculo de acordo com o futuro incalculável, o futuro que deve justamente justificar retroativamente essas intervenções calculadas” (Johnston, 2009, p. 58).

A intervenção consiste, portanto, em apontar que houve um evento (o indecível) e decidir sua pertença a uma nova situação, anulando dessa forma o evento como tal, pois “se a essência do evento é ser indecível, a decisão o anula como evento” (Badiou, 1996, p. 166). A intervenção consiste em dizer que aquele vazio que não estava contemplado em uma situação pertence a outra situação – seja, por um lado, o desencadeamento de um processo revolucionário, por exemplo; seja, por outro, a reordenação da situação atual para “neutralizar” o evento. A história, como foi visto, possui apenas uma existência simbólica. Para aparecer, é preciso pertencer a um mundo, mas a história “não tem nenhum mundo que possa situá-la numa existência efetiva. Ela é uma construção narrativa posterior ao fato” (Badiou, 2012, p. 136). A intervenção é a afirmação de um significante, é o significante que vai afirmar que houve uma ruptura e é graças a ele que “o que veio antes começa a existir nos termos que o significante introduz” (Eisenstein; McGowan, 2012, p. 11). Mas ao mesmo tempo em que afirma o corte, o significante se esconde sob o seu significado, sob a narrativa que cria. O que importa é que quando um evento ocorre é preciso inseri-lo em uma narrativa

lógica, e é aqui que reside a grande disputa sobre o evento. Por isso Badiou insiste que, quando se trata de eventos, o “esforço é o de acompanhar suas consequências, não exaltar sua ocorrência” (Badiou, 1996, p. 172).

É como se todo evento dependesse da sua confirmação posterior: primeiro há o evento propriamente, posteriormente há a intervenção que afirma a existência desse evento (e nessa afirmação insere-o em uma nova situação), pois o evento não existe como tal sem uma intervenção que assim o nomeie e sem um sujeito responsável pela fidelidade à verdade aberta por ele, ou seja, o “trabalho pós-evental de forçar a verdade-consequência de um evento de volta ao ser de um mundo configurado como tal como um estado-da-situação” (Johnston, 2009, p. 33). O sujeito, para Badiou, é aquilo que emerge do procedimento de verdade, é a orientação desse procedimento (Badiou, 2013, p. 60). “O sujeito faz algo, considera-se (declara-se) aquele que o fez e, tendo essa declaração como base, faz algo novo – o momento próprio da transformação subjetiva ocorre no momento da declaração, não no momento do ato” (Žižek, 2013, p. 61). É como se o sujeito aplicasse uma ficção de um mundo-por-vir – e nessa própria aplicação o novo mundo viesse e transformasse o velho mundo que afirmava ser isso impossível. Mais precisamente, tal sujeito, quando engajado em “forçar” o evento, trata esse mundo-por-vir, “a nova situação antecipada como transformada na base de um dado evento e suas verdades”, como se ele já estivesse aqui no presente, como se o tempo de sua chegada futura fosse agora (Johnston, 2009, p. 59).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Toda revolução é impossível até que se torne inevitável
LEON TROTSKY

Uma das características primordiais do evento é que ele não simplesmente acontece em um mundo como “uma das ocorrências dentre outras na história do mundo”, ao contrário, “um evento muda o mundo tão radicalmente que, simultaneamente, um velho mundo é destruído e um novo é construído na abertura feita pela demolição do que era” (Johnston, 2009, p. 9). O evento é uma quebra na história, quando ele acontece passa a existir um “antes” e um “depois” (Badiou, 2013, p. 126), e é pela intervenção retroativa que a “consciência do tempo” caracteriza um sítio como eventual (1996, p. 148). O evento em seus diversos âmbitos (do amor e da arte à política e à ciência), assim como a revolução, são “uma quebra no movimento cronológico da história e do tempo” (Eisenstein; McGowan, 2012, p. 26). A política, a ação política por excelência, portanto, tem sempre uma dimensão eventual, uma

capacidade de reordenação do mundo e da história a tal ponto que o mundo e a história não sejam mais os mesmos após o seu acontecimento. Por conta desse “perigo” inerente, inclusive, que foram sendo desenvolvidos uma infinidade de dispositivos de previsão, de controle, de repressão, de deslegitimação, de ocultamento desses acontecimentos. Se por um lado a política tem toda essa potencialidade, não faltam mecanismos para reduzir essa potencialidade, para tentar aniquilá-la, para reafirmar a impossibilidade do seu surgimento, para reafirmar a invisibilidade dos seus sujeitos, para neutralizar qualquer elemento subversivo e eventual. A política sempre gera formas correspondentes de controle que buscam despolitizá-la – e nem sempre de forma pacífica.

Mas perante ideias não bastam tanques e fuzis. Como lembra o protagonista do filme (baseado na graphic novel de Allan Moore) *V de vingança* (2005), as ideias são à prova de balas. Para combatê-las, a ordem precisa se utilizar de outros dispositivos mais refinados do que a pura e simples violência. Nesse sentido, o recurso mais interessante e poderoso talvez seja a declaração de impossibilidade, postura estatal típica em momentos de grande efervescência em torno de uma pauta. A faculdade de afirmar a impossibilidade de uma demanda, é, inclusive, uma das características essenciais do Estado e do poder. Como afirma Badiou, o Estado é aquele que “reivindica ter o monopólio das possibilidades. Não é simplesmente o que governa o real. É o que pronuncia o que é possível e impossível” (Badiou, 2013, p. 11). E sempre é “impossível” auditar a dívida pública, “impossível” demarcar imediatamente as terras indígenas, “impossível” não construir Belo Monte, “impossível” aplicar a tarifa zero, “impossível” legalizar as drogas e o aborto, “impossível” destinar 10% do PIB para a educação pública, “impossível”, “impossível” – por mais que a sua viabilidade seja provada inifintas vezes, é como se a ordem considerasse mais provável o mundo acabar do que determinadas mudanças se efetivaram.

O problema da impossibilidade é que ela também é política. O impossível só é impossível até que se torne inevitável. É dessa forma, inclusive, que devemos interpretar o mote de Maio de 68 “sejamos realistas, demandemos o impossível”: ser realista não é acreditar que o sistema é imutável, insuperável, que estamos fadados a persistir na realidade em que nos encontramos, mas sim que aquilo que é tido como “impossível”, na verdade, é a mais subversiva das exigências, talvez a única capaz de colocar o sistema todo em xeque. Já afirmava Alain Badiou: “‘Demande o impossível’ significa ‘Persista nas novas possibilidades, não nos faça retornar ao que foi declarado possível ou impossível na ordem estabelecida’” (2013, p. 11). E quando o impossível se desfaz, quando o possível é arrancado da própria impossibilidade, estamos diante de um evento, diante de “uma possibilidade

que escapa aos poderes prevaletentes de controle sobre as possibilidades” (p. 11).

Esse é o “perigo” representado pelo que Žižek chama de “demandas impossíveis”. Para ele, agir politicamente hoje muitas vezes significa realizar uma “arte do impossível” na medida em que seja capaz de alterar as coordenadas do possível e do impossível (Johnston, 2009, p. 108). Quanto mais um sistema se complexifica, mais potenciais falhas, brechas e curto-circuitos ele passa a conter na sua estrutura e é a partir desses pontos que pode-se causa as “disfunções sistêmicas” capazes de romper as o próprio sistema que os formou (Johnston, 2009, p. 43). Por isso que Žižek propõe “insistir em uma demanda particular, que, embora totalmente ‘realista’, [perturbe] o próprio núcleo da ideologia hegemônica, isto é, embora definitivamente factível e legítima, [seja] impossível de facto (a assistência médica universal é um exemplo)” (Žižek, 2012, p. 89). Subversivo, portanto, não é fazer demandas que sabemos que não podem ser cumpridas pelos governos (que só podem resultar em respostas “realistas” por parte destes), mas sim “bombardeá-los com exigências precisas, finitas e estrategicamente bem escolhidas, que não permitam a mesma desculpa” (Žižek, 2011a, p. 349). Não podemos afirmar, como é de se concluir, que tais medidas vão necessariamente dar início a processos de transformação eventuais do campo todo, mas às vezes é uma fagulha que acaba por incendiar a pradaria, já diria Mao Tsé-Tung.

Nossa tarefa, portanto, não é necessariamente praticar a mais “radicalizada” das ações – que na maior parte das vezes não é capaz de cumprir seu objetivo final –, mas ser capaz de identificar uma pauta que, em um primeiro momento, não só não questiona as premissas do sistema, como até parece exigir a mera aplicação dos seus princípios ao funcionamento real e, portanto, torná-lo mais coerente consigo mesmo. Entretanto, às vezes são essas medidas mínimas que iniciam a reação em cadeia de derrubada de um sistema (Žižek, 2011a, p. 387-388). “Às vésperas de uma revolução, tudo poder parecer em ordem (essa é a estrutura), porém, ao amanhecer, subitamente, alguma coisa acontece que a estrutura não tinha antecipado” (Tarby, 2013, p. 142-143). Essa estratégia, porém, pode acabar se tornando um “quietismo ativo”, um reformismo que adia para sempre o “Grande Ato” fazendo apenas pequenas intervenções conjunturais na esperança de que, num passe de mágica, elas levem à mudança radical. Žižek alerta que “essa estratégia tem que ser complementada com a disposição e a capacidade de discernir o momento em que a possibilidade da Grande Mudança se aproxima e, nesse ponto, alterar rapidamente a estratégia, correr o risco de entregar-se à luta total” (2011a, p. 388). Por essa razão, não podemos nem nos focar

somente em um grande projeto revolucionário, nem nos perdermos nas pequenas ações diárias: a grande questão da política radical é saber em que momento cada um desses polos deve predominar – e isso só o futuro (ou melhor, o olhar do futuro sobre o passado que terá sido o nosso presente) poderá nos dizer. Por isso, o teste de fogo de todo processo político radical é perceber “até que ponto ele [transformou], no cotidiano, as práticas institucionais prático-inertes que [passaram] a dominar quando [acabou] o fervor da luta e voltamos à vida normal” (2011b, p. 128), até que ponto ele realmente efetivou uma mudança real em nossas vidas. Esse – e não a violência inerente à ruptura, ao momento de revolta – é o verdadeiro “quebrar dos ovos” na política (2014, p. 187).

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. “Tempo e história: crítica do instante e do contínuo”. In: _____. **Infância e história: destruição da experiência e origem da história**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.

ASSY, Bethânia. “Another time for history: singular events, the entre-temps of hope and the politics of the defeated”. In: **O que nos faz pensar**, mai. 2011, n. 29. Rio de Janeiro: PUC-Rio.

BADIOU, Alain. **Ser e evento**. Rio de Janeiro: Zahar/ Ed. UFRJ, 1996.

BADIOU, Alain. **A hipótese comunista**. São Paulo: Boitempo, 2012.

BADIOU, Alain. (With Fabien Tarby). **Philosophy and the event**. Cambridge/ Malden (MA): Polity Press, 2013.

BENJAMIN, Walter. “**Theses on the philosophy of history**”. In: _____. (Ed. by Hannah Arendt). *Illuminations*. New York: Schocken Books, 2007.

COOMBS, Nathan. **Politics of the event after Hegel**. PhD thesis (Political Theory). Supervisor: Nathan Widder. London: University of London, 2013.

EISENSTEIN, Paul; MCGOWAN, Todd. **Rupture: on the emergence of the political**. Evanston (IL): Northwestern University Press, 2012.

JOHNSTON, Adrian. **Badiou, Žižek, and political transformations: the cadence of change**. Evanston (IL): Northwestern University Press, 2009.

LÖWY, Michael (2005). **Walter Benjamin**: aviso de incêndio: uma leitura das teses “sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo.

MARX, Karl (2011). **O 18 de Brumário de Luis Bonaparte**. São Paulo: Boitempo.

ROBINSON, Andrew (2014). “Alain Badiou: ontology and structuralism”. In: **Ceasefire (A to Z of theory)**. Texto publicado em 2 abr. 2014. Disponível em: <http://goo.gl/3R6a5Y>.

TARBY, Fabien (2013). “A short introduction to Alain Badiou’s philosophy”. In: BADIOU, Alain (With Fabien Tarby). **Philosophy and the event**. Cambridge/ Malden (MA): Polity Press.

ŽIŽEK, Slavoj (2011a). **Em defesa das causas perdidas**. São Paulo: Boitempo.

ŽIŽEK, Slavoj (2011b). **Primeiro como tragédia, depois como farsa**. São Paulo: Boitempo.

ŽIŽEK, Slavoj (2012). **O ano em que sonhamos perigosamente**. São Paulo: Boitempo.

ŽIŽEK, Slavoj (2013). **Menos que nada**: a sombra do materialismo dialético. São Paulo: Boitempo.

ŽIŽEK, Slavoj (2014). **Event**: philosophy in transit. London: Penguin books.

Recebido em: 28 jun. 2015

Aceito em: 07 set. 2015