

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ESCOLA DE HUMANIDADES

CARLOS ROBERTO DE SOUZA ROBAINA

O COMUNISMO NA FILOSOFIA DE ALAIN BADIOU

Porto Alegre
2017

CARLOS ROBERTO DE SOUZA ROBAINA

O COMUNISMO NA FILOSOFIA DE ALAIN BADIOU

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Norman R. Madarasz

Porto Alegre
2017

CARLOS ROBERTO DE SOUZA ROBAINA

O COMUNISMO NA FILOSOFIA DE ALAIN BADIOU

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em _____ de _____ de 2017.

BANCA EXAMINADORA:

Professor. Dr. Norman Roland Madarasz (orientador) - PUCRS

Professora Dra. Cláudia Murta (UFES)

Professor Dr. Gustavo Chataignier Gadelha da Costa (PUC-Rio)

Professor Dr. Agemir Bavaresco (PUCRS)

Professor Dr. Federico Orsini (PUCRS)

Porto Alegre
2017

RESUMO

O tema desta tese é a reivindicação de Alain Badiou da ideia comunista como princípio da política, sua identificação do comunismo como o nome moderno do conceito de justiça em Platão. Caracterizando o regime do Capital como a inconsistência do mundo atual, a hipótese comunista defendida por Badiou afirma que os fracassos experimentados nas tentativas de construção de um novo mundo, de um projeto de emancipação, devem servir para que se façam balanços das razões deste fracasso, mas jamais devem levar a abandonar o empenho em novas tentativas. Diante do fracasso da implementação de uma ideia verdadeira, tentar de novo é uma marca do seu pensamento e ação. Nesta tese analisa-se a evolução do seu pensamento político e a natureza desta evolução ainda em curso; ainda, vê-se como, ao longo de sua trajetória, Badiou foi afetado por processos políticos e acontecimentos da luta de classes em seu período de vida militante, as mudanças no estado da situação e os efeitos destas mudanças nas suas formulações: as mudanças no interior da continuidade de seu projeto comunista. Ao marcar o fio de continuidade em sua elaboração, apontamos as indicações mais destacáveis da fidelidade de Badiou à ideia comunista, bem como ao marxismo enquanto referência fundamental de seu pensamento, de suas coordenadas gerais de localização política. A tese central é sua fidelidade a esta ideia. A tese será concluída com um estudo de caso, utilizando as categorias filosóficas da teoria da transformação formulada por Alain Badiou. Trata-se da avaliação das características e do significado do levante juvenil e popular vivido pelo Brasil em junho de 2013, analisando se este processo social e político constituiu-se no que Badiou definiu com o conceito de “acontecimento” ou se foi um fato normal, uma modificação a mais, tratando de visualizar suas eventuais marcas e os sujeitos envolvidos em seus efeitos. Mostra-se, ainda, que junho de 2013 representou e continua representando um processo político produtor de verdades e que, neste sentido, tem uma relação estreita com a filosofia.

Palavras-chave: Alain Badiou. Platão. Comunismo. Teoria da transformação. Acontecimento. Sujeito.

ABSTRACT

The object

of this thesis is Alain Badiou's claim of the communist idea as the principle of politics, his identification of communism as the modern name of the concept of justice in Plato. Characterizing the regime of Capital as the inconsistency of the present world, the communist hypothesis defended by Badiou states that the failures experienced in the attempts to construct a new world, a project of emancipation, should serve to assess the reasons of this failure, and never lead to relinquishment of further attempts. In the face of the failure in the attempt of making real a true idea, trying again is a feature of Badiou's thinking and action. This thesis also analyzes the evolution of Badiou's political thought and the nature of this evolution, still in course. It is also demonstrated that Badiou was affected by political processes and events of the class struggle in his militant period of life, the changes in the situation and the effects of these changes in his formulations: the changes in his communist project. At the same time, it is evidenced the continuity in his thought, pointing out the most detachable indications of Badiou's fidelity to the communist idea, as well as to Marxism as a fundamental reference of his thought, of his general coordinates of political thinking and action. The central thesis is his loyalty to this idea. The thesis concludes with a case study, using the philosophical categories of the transformation theory formulated by Alain Badiou. This case study is the evaluation of the characteristics and meaning of the popular and youthful uprising experienced by Brazil in June 2013, analyzing whether this social and political process was what Badiou defined as the "event" or whether it was a normal fact, one more modification, trying to visualize its possible features and the subjects involved in its effects. It is also shown that June 2013 represented and continues to represent a political process which produces truths and, in this sense, has a close relationship with philosophy.

Keywords: Alain Badiou. Plato. Communism. Theory of transformation. Event. Subject.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Israel Dutra, jovem fundador do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), principal articulador nacional do coletivo JUNTOS!, que todos os dias dos últimos 7 anos tem trabalhado lado a lado comigo, sempre curioso, apaixonado pela teoria e sedento por atuar e mudar o mundo.

A Etevaldo Teixeira e Pedro Fuentes, dois dos meus parceiros de mais de 30 anos de militância comum. Pedro, além de tudo, foi meu principal mestre em política.

Ao Neto, militante do Pará, que agora é gaúcho e ontem foi venezuelano. É um cidadão das lutas do povo.

À Luciana Genro, também desta mesma escola, camarada de mais de 30 anos de militância, que sempre incentivou meus estudos, além de ser a porta-voz de nossa política, desde quando foi deputada estadual com 23 anos. Jovem e mulher quando o movimento feminista no Brasil não era tão forte, Luciana desbravou caminhos. Mãe de meu filho, um exemplo também neste terreno, Luciana é uma força moral para se seguir lutando. Advogada e sempre ativista.

Meu filho, Fernando Marcel Genro Robaina, advogado, estudioso, combativo, camarada, sem dúvida, minha maior satisfação. Além de Marx, Fernando ama a filosofia. É uma alegria ter a mesma paixão de meu filho e sermos parte do mesmo partido no sentido mais pleno do termo.

À Luísa, minha sobrinha, doce e valente, futura pedagoga.

À Inez, meu amor. Juntos na vida comum desde quando o PSOL foi fundado, Inez foi meu apoio em todos os momentos duros, sempre preocupada com os efeitos da luta em minha alegria de viver, não querendo que nenhum golpe pudesse me atingir. Estudiosa do marxismo, já são anos que além do prazer e da felicidade de sua companhia, dividimos a noite em conversas sobre teoria. Camarada e amante. Não terei palavras para agradecer a sorte que tive de encontrá-la e compartilhar a vida durante estes anos.

Minha mãe, guerreira que soube amar sem limites. Nos anos 80, quando a militância juvenil me levou a alguns enfrentamentos e breves prisões, sofreu, mas

nunca transmitiu medo, soube sempre me dar força: minha alegria de viver devo muito a ela.

Ao meu pai, homem de imensa bondade. Sabia o que era o trabalho duro para defender a família.

Ao professor Norman, que insistiu que eu apresentasse uma verdadeira tese, a mais rigorosa possível que minha capacidade permitiu. Este trabalho não existiria sem ele. Foi ele que me apresentou Alain Badiou. As lacunas do texto, como é óbvio, são minhas e ele não tem nenhuma responsabilidade.

A Christian Iber e Agemir Bavaresco, exemplos de professores.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 A RELAÇÃO ENTRE A POLÍTICA E A FILOSOFIA EM ALAIN BADIOU	15
2.1 AS CONDIÇÕES DA FILOSOFIA	22
2.2 A MILITÂNCIA COMO ATIVIDADE DO PENSAMENTO POLÍTICO	24
2.3 JUSTIÇA, COMUNIDADES E COMUNISMO COMO VERDADES DA FILOSOFIA	31
3 UM OLHAR GERAL SOBRE A FILOSOFIA DE ALAIN BADIOU	40
3.1 O MÚLTIPLO SEM UM	42
3.2. A EXISTÊNCIA DAS VERDADES.....	54
3.3. A DEFINIÇÃO DE ACONTECIMENTO	56
3.4 SUJEITOS E VERDADES.....	63
3.5 LÓGICAS DOS MUNDOS.....	67
4 A EVOLUÇÃO DO PENSAMENTO POLÍTICO DE ALAIN BADIOU	74
4.1 A IDEOLOGIA – MAO COMO REFERÊNCIA POLÍTICA E A DEFESA ABERTA DO MARXISMO/LÊNINISMO.....	75
4.2 <i>PEUT-ON PENSER LA POLITIQUE?</i> – A CRÍTICA DO PARTIDO-ESTADO	80
4.3 A CRISE DE 2008 – A HIPÓTESE COMUNISTA – UMA RETOMADA.....	91
4.4 MARX, LÊNIN E BADIOU SOBRE A QUESTÃO DO ESTADO	98
4.5 O DESPERTAR DA HISTÓRIA.....	110
4.6 SYRIZA E PODEMOS – UMA NOVA OPORTUNIDADE NA RELAÇÃO MOVIMENTO-PARTIDO	119
5. O ACONTECIMENTO, O MARXISMO E A MILITÂNCIA DE PARTIDO	126
5.1 ROUSSEAU E O ACONTECIMENTO.....	131
5.2 SOBRE OS VÍNCULOS ENTRE A POLÍTICA E O ANIMAL HUMANO	135
5.3 ECONOMIA E ACONTECIMENTO	140
5.3.1 Visitando Marx.....	142
5.4. SÃO PAULO E LÊNIN.....	152
5.4.1 Lênin e a revolução ininterrupta ou indecível	156
5.5 A REVOLUÇÃO RUSSA - 1917 E AS TESES DE ABRIL.....	160

5.6 LÊNIN E O PARTIDO.....	170
5.6.1 As relações entre o programa e o partido	189
6 . JUNHO DE 2013.....	192
6.1 UMA MUDANÇA NA RELAÇÃO DE FORÇAS SOCIAIS.....	196
6.1.1 Junho foi um acontecimento?.....	199
6.1.2 Sujeitos de Junho.....	203
6.1.3 A Rede Globo disputando o significado de Junho.....	205
REFERÊNCIAS.....	215

1 INTRODUÇÃO

Este é um estudo sobre o pensamento político de Alain Badiou. Nosso esforço está centrado na elucidação de sua defesa da ideia comunista como princípio da política, reivindicando o comunismo como o nome moderno do conceito de justiça em Platão. A defesa de Alain Badiou do que é comum, de uma ideia de emancipação radical, se alimenta na aposta da eclosão de acontecimentos, de grandes movimentos de massas, sublevações, revoluções ou até revoltas, que provocam uma ruptura no estado da situação a partir do qual há o engajamento militante como o passo necessário para a superação da condição animal do homem e sua incorporação enquanto sujeito num processo de verdade. Ou seja, para Badiou, a construção de um pensamento político, e do que ele chama de verdades na política, pressupõe o engajamento militante. Sua obra, portanto, é uma defesa filosófica do trabalho militante em geral e da militância política em particular.

Caracterizando o regime do Capital como a inconsistência do mundo atual, a hipótese comunista defendida por Badiou afirma que os fracassos experimentados nas tentativas de construção de um novo mundo, de um projeto de emancipação, devem servir para que se façam balanços das razões deste fracasso, mas jamais devem levar a abandonar o empenho em novas tentativas. Diante do fracasso da implementação de uma ideia verdadeira, tentar de novo é uma marca do seu pensamento e ação. Em sua obra, política e filosofia são vinculadas precisamente pela ideia de que há verdades cuja reivindicação da existência é razão de ser da filosofia. E é na atividade da política, do amor, da ciência e da arte que as verdades são produzidas, razão pela qual conformam as condições para a existência da filosofia.

Nesta tese analisamos a evolução do pensamento político de Alain Badiou e a natureza desta evolução ainda em curso. Veremos como, ao longo de sua trajetória, Badiou foi afetado por processos políticos e acontecimentos da luta de classes em seu período de vida militante, as mudanças no estado da situação e os efeitos destas mudanças nas suas formulações. Ao mesmo tempo, marcamos o fio de continuidade em sua elaboração, apontando as indicações mais destacáveis da fidelidade de Badiou à ideia comunista, bem como ao marxismo enquanto referência fundamental de seu pensamento, de suas coordenadas gerais de localização

política. Este esforço de formalização é o centro da tese. Esperamos, assim, ajudar a construir um guia para a compreensão do pensamento de Badiou.

O capítulo 2 apresenta a concepção de Alain Badiou sobre o que é a filosofia e o que é a política, qual a relação entre ambas e a luta pelas verdades. Apoiando-se em Platão, Badiou resgata o conceito de justiça e identifica o comunismo como continuidade desta ideia. Este capítulo trata também da razão pela qual Badiou rejeita a filosofia política e defende o engajamento militante e a atividade política como lugar do pensamento da política.

O capítulo 3 aborda os conceitos fundamentais da filosofia de Alain Badiou e sua teoria da transformação. Sendo sua obra um sistema de filosofia, somos remetidos à necessidade de uma exposição de conjunto, ainda que num apanhado do alto, geral, que permite não mais do que visualizar a construção em seus traços mais grossos. Sinteticamente, apresentamos a estrutura conceitual que dá conta da sua teoria da transformação. Seguimos, no capítulo seguinte, avaliando a evolução política do pensamento de Badiou, vendo os conflitos internos na evolução deste pensamento, o reflexo das condições e do estado da situação na evolução de sua formulação.

Vemos primeiramente, no capítulo 4, sua posição quando era militante ativo em um dos agrupamentos políticos da extrema esquerda, oriundos do maio de 68 francês, tendo como base seu livro *De la ideologia* de 1976, a qual chamamos de sua primeira fase. Vamos expor as linhas gerais das suas definições em defesa do projeto comunista, seu compromisso com o marxismo, especialmente a necessidade da revolução, da delimitação política de classes e da construção de um partido marxista-leninista, apontando, contudo, a especificidade de seu marxismo de filiação maoísta. Texto escrito antes da queda do muro de Berlim, *De la ideologia* mostra que Badiou havia definido a experiência soviética como fracassada antes mesmo do colapso dos chamados estados socialistas, datado entre 1989-91, mas ainda estava firme em sua reivindicação do PC Chinês. Badiou seguiu defendendo a direção chinesa até depois do fracasso da Revolução Cultural. Assinalamos, igualmente, algumas formulações que foram mantidas ao longo dos seus trabalhos posteriores.

Ato seguinte, dirigimo-nos à primeira elaboração mais profunda de Badiou incorporando o balanço do fracasso das experiências comunistas. No livro *Peut-on penser la politique?*, de 1985, Badiou estava distante não apenas do stalinismo – ao qual ele nunca aderiu – o chamado socialismo soviético, mas também de sua

convicção no Partido Comunista Chinês. Separado do socialismo real, tanto do stalinismo soviético quanto do PC Chinês, seu centro neste livro é definir as razões da crise do marxismo e quais as perspectivas de uma política de emancipação radical diante desta crise. Chamamos este período de intermediário na evolução de seu pensamento político.

Em *Peut-on penser la politique?* algumas formulações fundamentais do período anterior são negadas, especialmente sendo rejeitada a forma-partido e a luta pelo poder de Estado. Badiou chega mesmo a negar sua crença no marxismo¹. Mas vemos também neste livro o fio de continuidade com a política de emancipação radical. Veremos como o marxismo ressurgiu de sua destruição. Neste pequeno livro já aparece a sustentação da *Hipótese comunista*. Este, aliás, é o nome do livro escrito mais de duas décadas depois, quando Badiou avança mais na sua formulação política, sob o impacto da crise do capitalismo de 2008, a qual chamamos sua fase atual. Não abandona muitas das formulações do *Peut-on penser la politique?*, mas apresenta uma perspectiva mais concreta e mais positiva da validade, da força e das perspectivas da ideia comunista.

Fazemos o debate sobre o papel do Estado tendo como base a posição do marxismo clássico, do Marx da *Comuna de Paris* e do texto *A guerra civil na França*, discutindo, neste marco, as teses de Badiou sobre o Estado e a democracia. Badiou defende a experiência da Comuna de Paris, base da elaboração central de Marx sobre a questão do Estado. Este encontro de Badiou com Marx é o decisivo para demonstrar sua adesão mais clara ao que o marxismo tem de mais clássico.

A partir daí vemos o impacto das revoltas árabes, refletido centralmente no livro *Despertar da história*. As formulações do livro *A hipótese comunista* ganham níveis de maior concretização e Badiou retoma com destaque a reivindicação do marxismo, embora não retome sua formulação de 1976. Por fim, concluímos o capítulo 4 indicando as mais recentes experiências da luta de classes da Espanha e da Grécia, que abrem um novo espaço no pensamento de Badiou para uma novidade política no terreno da relação entre movimento e partido.

O capítulo 5 começa expondo mais detidamente o conceito de Acontecimento, pesquisando suas origens no primeiro livro de maior peso filosófico

¹ “En lo que a mí concierne, yo no creo en absoluto en el marxismo. No formulo ninguna hipótesis de creencia o de juramento de fidelidadé” (BADIOU, 2007b, p.36). Veremos logo mais que isso não quer dizer que Badiou tenha deixado de defender o marxismo.

de Badiou, mas anterior ao seu sistema inaugurado pelo *L'êtrê et l'événement*. Nos referimos à *Teoria do sujeito*. O conceito de acontecimento perpassa as obras de Badiou e suas implicações, em particular o conceito de fidelidade ao acontecimento, é essencial na luta política e na manutenção da formulação da hipótese comunista. É por esta fidelidade, por exemplo, que o movimento revolucionário ao longo do tempo conseguiu construir sua própria história, sua tradição, e manter bandeiras que as classes dominantes consideravam derrotadas. Assim, se forma uma linha de continuidade da Revolução Francesa, especialmente seu período jacobino de 1792-94, com as revoltas de 1848, desta com a Comuna de Paris, com a Revolução Russa de 1905 e 1917, com a Revolução Chinesa de 1949, as revoluções anti-colônias e a Revolução Cubana de 1959, chegando aos levantes juvenis de 1968, numa conexão universal das lutas dos povos pela emancipação – todos acontecimentos que ligaram o passado revolucionário francês de 1789 até os dias de hoje.

Visitamos, neste capítulo, elaborações de Rousseau, em particular cotejamos o conceito de “Acontecimento” em Badiou com o de “Vontade Geral” em Rousseau. Dialogamos com a obra de Badiou em alguns pontos onde a mesma mostra mais inconsistência do que ilumina. Este será o caso da lacuna que se acredita existir em seu conceito de Acontecimento, sobretudo em a relação com as condições concretas que marcam sua irrupção. Aqui se visita Slavoj Zizek.

Foi Zizek, aliás, quem definiu que há atualmente três tentativas de reconstrução da esquerda. Por um lado, as por ele denominadas defensores da política de emancipação radical pura, cujos expoentes são Badiou e Ernesto Laclau. Por outro lado, a orientação de origem trotskista, que reivindica ser uma continuidade do marxismo clássico de Marx e Lênin, fiel à Revolução Russa e seus ensinamentos, bem como ao combate contra a degeneração stalinista. Uma terceira seriam os movimentos por causas particulares, movimentos feministas, ecologistas, antirracistas, mas que Zizek considera insuficientes numa perspectiva anticapitalista global. Neste capítulo se estabelecem diálogos entre as duas orientações globais citadas pelo filósofo esloveno.

Abordamos as questões acima a partir do legado de Lênin, além de suas posições acerca do partido e sua teoria da revolução. Para Badiou, os nomes próprios são muitas vezes referências para nomear uma sequência real da política de emancipação, enquanto os nomes comuns (revolução, proletariado, socialismo)

são menos capazes neste sentido. Assim, Lênin ganha ainda mais relevância. Sustentamos que Lênin, o líder que segundo o próprio Badiou fundou a política do século XX, ainda é quem mais pode ajudar na construção da teoria de uma política de emancipação do século XXI. Neste debate, discutimos a importância da tomada de partido, da decisão de ser parte de um corpo de verdade. Na construção deste corpo, nos pontos que devem ser traçados, damos menos peso às elaborações de Badiou e até nos separamos dela de modo polêmico, nos demarcando de sua elaboração.

Finalmente, o capítulo 6 apresenta o estudo de caso. Aproveitando a base conceitual da teoria da transformação de Badiou e as categorias do marxismo clássico, fazemos a avaliação das características e do significado do levante juvenil e popular vivido pelo Brasil em junho de 2013, analisando se este processo social e político constituiu-se no que Badiou definiu com o conceito de “acontecimento” ou se foi um fato normal, uma modificação a mais, tratando de visualizar suas eventuais marcas e os sujeitos envolvidos em seus efeitos. Buscamos, portanto, o que junho de 2013 significou e quais suas marcas no processo político, qual a verdade nele produzida e, neste sentido, sua relação com a filosofia.

A tese central que defendemos é que junho de 2013 foi uma singularidade, no sentido atribuído a este conceito na teoria de transformação de Alain Badiou². Mais do que isso, sustentamos que esta singularidade nos colocou numa situação de caráter filosófico, já que tomar lado diante do levante de junho de 2013 e das marcas deixadas por ele é precisamente uma decisão filosófica. E esta decisão filosófica renova o compromisso com a hipótese comunista que ganhou mais corpo depois desta rica experiência, sobretudo da juventude militante brasileira. Este compromisso militante é um dos aportes da filosofia defendida por Badiou, uma opção que permite o surgimento de um sujeito que luta pela produção da verdade sendo fiel a um acontecimento.

² “Chamaremos particular ao que é localizável no saber por meio de predicados descritivos. Chamaremos singular aquele que é identificável como procedimento em ato em uma situação e, no entanto, se subtrai a toda descrição predicativa” (BADIOU, 2005c, p.127.)

2 A RELAÇÃO ENTRE A POLÍTICA E A FILOSOFIA EM ALAIN BADIOU

Há uma tese muito difundida, presente em vários momentos da história e sustentada por diversos autores, segundo a qual a filosofia está morta. Alain Badiou explica que o fim da filosofia se concretizaria num pensamento como o de Hegel, quando se atingisse o conhecimento absoluto, enquanto para Marx este mesmo fim teria chegado no momento histórico em que, ao invés de interpretar o mundo, o desafio passava a ser o de transformá-lo, assim como para Nietzsche a filosofia, com suas abstrações negativas, deveria ser destruída para libertar a força vital do homem. Finalmente, os autores da corrente analítica sustentavam que estas mesmas abstrações eram frases metafísicas, sem sentido, que deveriam ser deixadas de lado para dar lugar apenas a proposições claras, de acordo com as regras da lógica moderna (BADIOU, 2014c).

Mas Badiou, um militante em defesa da filosofia, contesta a ideia de sua morte, em primeiro lugar definindo que há muito tempo esta é uma ideia tipicamente filosófica. A própria recorrência da tese, ao contrário, mostra a recorrência da filosofia. Assim, perguntando sobre o futuro da filosofia, afirma que “não é impossível, portanto, que o futuro da filosofia se dê sempre na forma da ressurreição” (BADIOU, 2014c, p.18). Afinal, argumenta, os casos em que a filosofia é declarada como morta, sobretudo a metafísica, parecem indicar um novo caminho, um novo meio para inaugurar uma nova filosofia. Seria o caminho da morte das velhas filosofias e o surgimento de novas.

Acaso a repetição do motivo do fim da filosofia, conjugado com o motivo repetitivo de um novo começo de pensamento, seja o signo de uma imobilidade fundamental da filosofia como tal. Pode ser que esta tenha que colocar sua continuidade, sua natureza repetitiva, sob o signo do par dramático do nascimento e da morte (BADIOU, 2014c, p. 18).

Neste ponto Badiou lembra seu velho mestre, Louis Althusser, para quem a filosofia não tinha história, era sempre a mesma (BADIOU, 2014b). Para usar a definição do próprio Althusser:

Enquanto disciplina tem havido sempre homens para praticá-la, como se houvesse uma necessidade da existência da Filosofia: não só de sua existência, mas de sua perpetuação de maneira singular como se ela repetisse algo de essencial em suas próprias transformações (ALTHUSSER, 2008, p.35).

Badiou segue o diálogo:

Pareceria que estamos sonhando: resulta que Althusser, o grande marxista, se converteu no último defensor da velha concepção escolástica de uma filosofia perennis, uma filosofia como pura repetição de si mesma, uma filosofia no estilo nietzscheano como eterno retorno do mesmo? (BADIOU, 2014c, p.19).

A posição de Althusser teve forte influência em Badiou, mas como Althusser definia a filosofia? Vai se aproximando da questão quando dizia que “todos nós julgamos saber, espontaneamente, o que é a filosofia e, no entanto, esta passa por ser uma atividade misteriosa, difícil e inacessível para o comum dos mortais” (ALTHUSSER, 2008, p. 31). Na busca da resposta acerca desta contradição, entre a aparência clareza espontânea e o mistério do inacessível, Althusser continua explicando que a tese de que todos sabemos, espontaneamente, o que é a filosofia, se apoia e ao mesmo tempo dá bases para a convicção defendida por Gramsci, o grande teórico e dirigente comunista italiano, segundo a qual uma das características dos seres humanos é que “todos são filósofos, ainda que a seu modo, inconscientemente (porque, inclusive na mais simples manifestação de uma atividade intelectual qualquer, na “linguagem”, está contida uma determinada concepção do mundo)...” (GRAMSCI, 1978, p.11). Althusser sabe que Gramsci circunscrevia esta definição em determinados limites, no que ele chamava de “filosofia espontânea” (as aspas são de Gramsci), contidas na linguagem, no senso comum, na religião popular e no folclore.

E Gramsci apresenta detalhes interessantes. Observa que na linguagem popular a expressão “levar as coisas com filosofia” designa uma atitude que contém em si mesma uma certa ideia de filosofia: vinculada à ideia de necessidade racional. Aquele que, diante de um acontecimento doloroso, “leva as coisas com filosofia” é um homem que toma um certo distanciamento, controla sua reação imediata e se comporta de maneira racional: compreendendo e admitindo a necessidade do acontecimento que o atinge (ALTHUSSER, 2008, p.31).

Althusser esclarece que Gramsci é consciente de que tal atitude pode ter um elemento de passividade, de resignação, do tipo ser filósofo “é cuidar do seu jardim”, “contentar-se com o que se tem”, “tratar de seus negócios”, mas ainda assim é o reconhecimento de uma certa ordem das coisas necessária e inteligível.

(ALTHUSSER, 2008). Este tipo de pensamento ordenado e racional não pode ser afirmado como propriedade de todos os homens.

Há também outra representação popular do filósofo, antiga, quase familiar: a do personagem que anda com a cabeça nas nuvens e cai no poço. Seus olhos estariam fixados no céu das ideias, não na terra. Era o caso da lenda de Tales de Mileto, mencionada por Platão³. Althusser brinca ao lembrar que “na Grécia não existiam parapeitos como na França” e afirma que esta caricatura, “graças a qual o “povo” pode rir-se dos filósofos” (2008, p. 31); indica um reconhecimento de que os filósofos “praticam uma disciplina que está fora do alcance dos homens comuns, das pessoas simples e, ao mesmo tempo, uma disciplina que comporta graves riscos” (Ibidem, p. 32).

Althusser completa dizendo que o “filósofo “sabe” e diz certas coisas que os homens comuns não conhecem, ele deve percorrer as vias difíceis da abstração para alcançar tal “conhecimento” elevado que não é dado imediatamente a todos os homens” (ALTHUSSER, 2008, p. 33). Mostrará ainda que a ênfase na ligação entre a resignação e a filosofia nos conduz a uma filosofia cuja marca é a submissão às ideias da classe dominante. Esta seria a filosofia do senso comum e a maioria das filosofias, segundo ele, teriam esta característica (ALTHUSSER, 2008). Mas não todas. Ao longo da história surgiram filosofias que expressavam as forças da mudança e do novo.

A definição central de Althusser acerca do que é filosofia parte justamente deste conflito entre posições conservadoras e revolucionárias, já que a filosofia para Althusser é, “em última instância, luta de classes na teoria” (ALTHUSSER, 2015, p. 38), uma definição que sua obra jamais abandonou, não obstante suas autocríticas. Reforçando sua tese, argumenta que Kant estava coberto de razão ao definir a filosofia como um campo de batalhas e que a tentativa do próprio Kant de iniciar uma filosofia que não fosse polêmica, “sua meta de alcançar uma filosofia sem

³ “Ora, considera o caso de Tales, Teodoro. Enquanto estudava os astros e olhava para cima, caiu num poço. E uma divertida e espirituosa serva trácia zombou dele – dizem – porque mostrava-se tão ansioso por conhecer as coisas do céu que não conseguia ver o que se encontrava ali diante de si, sob seus próprios pés. A mesma zombaria é aplicável a todos os que passam suas existências devotando-se à filosofia. De fato, tal pessoa não presta atenção em seu vizinho ao lado; não só ignora o que está fazendo como mal sabe se é um ser humano ou qualquer outro tipo de criatura. A indagação por ela feita é: O que é o ser humano? Que ações e paixões são propriamente pertinentes à natureza humana e a distinguem daquela de todos os demais seres? A resposta para isso é o objeto de sua investigação e aquilo pelo que se empenha. Percebes ou não o que quero dizer, Teodoro?” (PLATÃO, 2007, p. 93). Tales foi considerado parte dos primeiros cosmólogos.

conflito, em paz perpétua, constata um reconhecimento – ao negá-lo – da existência da luta na filosofia” (ALTHUSSER, 2015, p.39). Na mesma linha, Althusser insistia que:

uma filosofia não é um discurso de demonstração nem seu discurso de legitimação. O que a define é sua posição (thesis, em grego) no campo de batalha filosófico (o Kampfplatz de Kant) a favor ou contra tal posição filosófica existente ou na defesa de uma posição filosófica nova (ALTHUSSER, 2015, p. 21).

A filosofia é uma tomada de posição, uma escolha de campo na batalha em curso. E as tomadas de posição atravessam o tempo. Alain Badiou vai seguir na mesma trilha. “Kant disse que a história da filosofia era um campo de batalha. Tinha toda a razão. Porém, é também a repetição da mesma batalha, no mesmo campo” (BADIOU, 2014a, p 27). Esclarece, em seguida, que o devir da filosofia se dá na forma clássica dos temas e das variações. “A repetição é o tema; a novidade constante, as variações” (Ibidem, p.27). O que provoca esta recorrência e faz com que ao longo dos séculos homens e mulheres andem de cabeça para os céus e se arrisquem a cair no poço como se arriscou Tales? Alain Badiou definirá que

na filosofia temos, pois, algo invariante, algo assim como uma compulsão de repetição, ou como o eterno retorno do mesmo; porém esta invariância é da ordem do ato, e não da ordem do conhecer. É uma subjetividade, para a qual o saber em todas as suas formas é um meio entre outros (BADIOU, 2014a, p. 24).

Aqui, portanto, Badiou toma uma posição clara acerca da verdadeira natureza da Filosofia, de seu caráter invariante: trata-se da ordem do ato. Segundo ele, há duas tendências. A primeira, a que define a Filosofia como, no essencial, um conhecimento reflexivo: “(...) o conhecimento da verdade no domínio teórico, o conhecimento dos valores no domínio prático” (BADIOU, 2014a, p.19). A segunda possibilidade é que “(...) a filosofia não seja realmente um conhecimento, nem teórico, nem prático. E que consista na transformação direta de um sujeito, que seja uma espécie de conversão radical, um giro completo, da existência” (Ibidem, p. 20). Badiou é partidário da segunda tendência.

Recordemos que Althusser insistia que “Uma filosofia não é um discurso de demonstração nem seu discurso de legitimação” (ALTHUSSER, 2015, p.21) e Badiou, na mesma linha, definirá que “a filosofia então não seria identificada pelas

regras de um discurso, mas pela singularidade de um ato” (BADIOU, 2014a, p. 21). A filosofia é uma tomada de partido, na definição tanto de Althusser quanto de Badiou.

Neste ponto ambos se alimentaram das obras de Freud e de Lacan, e pareceram se inspirar no conceito de verdade da psicanálise, como se o que é a verdade para os psicanalistas fosse o equivalente ao que é a filosofia para Badiou e Althusser.

A verdade em psicanálise, não se define segundo a adequação de uma palavra à coisa. Não, o valor da verdade, para nós, analistas, reside em seu poder de determinação de um ato na análise. Essa é a melhor postura perante a teoria. Entretanto, essa disposição, essa abertura para os efeitos de verdade, não deve traduzir-se em nós por um interesse moderado pelas obras fundamentais da psicanálise. Muito pelo contrário, é preciso ler apaixonadamente. É preciso ler para compreender, aprender, ligar os conceitos. Isso é certo. Mas, saibam, que essa vontade apaixonada de trabalhar os textos teóricos não é um gesto suficiente; é preciso ainda que as palavras, os conceitos e uma certa lógica do pensar tenham o poder de provocar efeitos concretos e visíveis no analista (NASIO, 1993, p 146).

A filosofia também exige o estudo das obras, mas não basta. É preciso que tenham efeitos concretos em quem a ela se dedica, efeitos cuja marca poderíamos chamar de uma atividade militante. Esta atividade será exercida a partir de verdades produzidas no amor, na ciência, na arte e na política, que são, como veremos, as condições da existência da filosofia. Não é a filosofia que produz estas verdades. No sistema de Badiou, a filosofia não tem objeto; ela pensa sobre o pensamento, não sobre um objeto. Reivindicando Althusser, pergunta por qual objeto novo se pode identificar a filosofia.

A resposta de Althusser aqui é radical. Porque esta resposta é: nenhum. A filosofia não tem objeto real. Não é pensamento de um objeto. A consequência imediata deste ponto é que a filosofia não tem história, pois toda história está normatizada pela objetividade de um processo. Sem relação com um objeto real, qualquer que seja este, a filosofia é tal que – para dizer com propriedade – nela não ocorre nada. Esta convocatória do nada, ou do vazio, para mim é essencial. Em efeito, as categorias estão vazias, dado que não designam nenhum real cujo pensamento poderiam organizar. E este vazio é sua única contrapartida positiva, é o vazio de um ato, de uma operação. As categorias da filosofia estão vazias, pois toda sua função é operar a partir de e em direção a práticas já dadas que tratam de matérias reais e historicamente localizáveis. Quer dizer que a filosofia não é a apropriação cognitiva de objetos singulares, mas mais propriamente um ato de pensamento (BADIOU, 2011a, p.67).

Estas práticas já dadas são as condições da filosofia. Sem estas práticas e os pensamentos que as acompanham não há produção de verdades e a filosofia não tem sobre o que pensar. A filosofia deve pensar sobre estes pensamentos e fazer escolhas acerca de sua incorporação nas verdades produzidas. Antes de abordar estas condições, estas práticas a partir e em direções para as quais a filosofia atua, vale registrar alguns belos exemplos desta situação filosófica dados por Badiou.

Badiou conta que no diálogo *Górgias* de Platão há uma descrição de um forte embate entre Sócrates e Calicles. Trata-se de um embate forte onde ambos não têm um ponto em comum, um parâmetro comum, são pontos estranhos um ao outro. Platão mostra este caráter incomensurável dando o exemplo de como são incomensuráveis uma diagonal e um lado do quadrado; Calicles sustenta que o direito é o poder e o homem feliz é o tirano, que não se importa com o outro, que passa por cima dele, que é capaz de usar a violência e a astúcia para fazer isso. Sócrates está em posição oposta. É partidário de que o homem feliz é o que defende a justiça no sentido filosófico da palavra (BADIOU, 2011b).

A explicação de Badiou é que entre “a justiça como violência e a justiça como pensamento não há uma simples oposição que podemos abordar com argumentos baseados em uma norma comum” (BADIOU, 2011a, p.15). Mostra que aí falta uma relação, razão pela qual não estamos diante de uma discussão, mas de um confronto. Não será com base em meros argumentos, mas de uma luta que terá vencedor e vencido. Na obra de Platão, Calicles acaba perdendo, ainda que não assuma sua derrota. Alain Badiou segue dizendo que esta situação nos ensina que a tarefa da filosofia é de fazer uma eleição. “Decidir duas classes de pensamento: devemos decidir se estamos do lado de Sócrates ou de Calicles” (BADIOU, 2011a, p.16).

A morte do matemático Arquimedes é outro exemplo escolhido. Seu gênio pensou sobre o infinito, e na condição de grego foi ativo na resistência contra a invasão romana. Badiou lembra que, no começo da ocupação romana, Arquimedes retomou seus trabalhos matemáticos e que tinha o hábito de desenhar figuras geométricas na areia.

Numa destas vezes se aproximou um soldado romano com a mensagem de que Marcelo, um general romano queria vê-lo, curiosos como eram os romanos pelos sábios gregos. “O general Marcelo quer ver-te” repetiu o

soldado mais de uma vez. Arquimedes que no início nada respondeu e seguia desenhando seus trabalhos matemáticos na areia, desta vez “levantou de maneira imperceptível o olhar e disse ao soldado: deixe-me terminar a demonstração”. Ao qual o soldado respondeu: “Me importa um rabanete tua demonstração! Marcelo quer ver-te agora! Arquimedes retomou seu cálculo sem responder” (BADIOU, 2011a, p.17).

O soldado tomado pelo ódio pegou sua espada e matou Arquimedes, cujo corpo ao cair apagou a figura da areia. Badiou pergunta então: “Por que se trata neste caso de uma situação filosófica?” (BADIOU, 2011a, p.17). Sua resposta mostra novamente a filosofia como uma decisão. Entre “o direito do Estado e o pensamento criativo, em especial o pensamento puramente ontológico das matemáticas, não há nenhum parâmetro comum, não há uma verdadeira discussão” (Ibidem, p. 17). O poder é a violência, afirma Badiou, e o pensamento criativo não tem outra força que não seja suas regras que lhe são imanentes. “Arquimedes segue as leis de seu pensamento e desse modo se move por fora do círculo de ação do poder. O tempo próprio da demonstração não pode tomar em conta a urgência dos vencedores militares” (BADIOU, 2011a, p 18).

Finalmente, um dos exemplos históricos de ato filosófico por excelência foi o de Sócrates ao se recusar a atribuir poder aos deuses. Acusado de corromper a juventude, foi por isso condenado à morte. Badiou deixa claro que “corromper”

Significa aqui ensinar a possibilidade de rechaçar todas as opiniões estabelecidas. Corromper é dar à juventude certos instrumentos para mudar de opinião com respeito às normas sociais, e substituir pela discussão e a crítica racional a imitação e a aprovação, e inclusive, se a questão é de princípio, descartar a obediência e eleger a revolta (BADIOU, 2014a, p.22).

Assim, é evidente que não se trata apenas de escolher a revolta. Trata-se, nas suas palavras, de buscar a verdade, e a opção da revolta exige que a mesma seja uma revolta lógica. Para tanto é preciso “reconhecer a validade dos argumentos” e a necessidade de uma “regra estrita para a discussão” (BADIOU, 2014a, p.38). Neste ponto, Badiou recorre às matemáticas:

Nelas temos, diante de todos, uma espécie de liberdade primitiva, que é a liberdade da eleição dos axiomas, porém logo temos uma determinação total, fundada nas regras lógicas. Devemos, pois, aceitar por completo as consequências de nossa primeira eleição. E esta aceitação não é uma liberdade, sim uma restrição, uma necessidade: encontrar a prova correta é um trabalho intelectual muito duro. Afinal, tudo isso é, estritamente, uma igualdade universal no sentido preciso: uma prova é uma prova para qualquer um, sem exceção, que aceite a eleição primitiva e as regras

lógicas. De tal modo, temos eleição, consequências, igualdade, universalidade (BADIOU, 2014a, p.37).

E completa em seguida: “exatamente como as matemáticas, a filosofia vale em todos e para todos e não tem uma linguagem específica. Não obstante, há uma regra estrita de consequências” (BADIOU, 2014a, p.38). Dado um postulado, é preciso deduzir as consequências desta escolha. Há uma escolha e a partir dela uma regra a seguir, para a qual se incluiu o esforço de formalização e de militância, de participação no processo de verdade iniciado. Esta exigência de racionalidade nos leva novamente a Althusser. Depois de afirmar que “a filosofia surgiu da religião, da qual herdou relevantes questões que posteriormente se converteram em grandes temas filosóficos, ainda que com perguntas e respostas diferentes...” (ALTHUSSER, 2015, p.33), Althusser esclarece que a filosofia não poderia ter se constituído sem a existência prévia de uma ciência. É que a filosofia tomou da ciência “o modelo da abstração racional, imprescindível para ela”, já que de fato, “a filosofia nasce no momento em que se abandonam as formas de raciocínio mitológico e religioso, de exortação moral e eloquência política ou poética para poder adotar as formas de raciocínio teórico, constitutivo da ciência” (Ibidem, p. 33)

2.1 AS CONDIÇÕES DA FILOSOFIA

A filosofia, portanto, não existiu sempre, evidencia seu argumento. Sabe-se que Althusser definiu duas condições prévias para sua existência: 1 – a existência de classes sociais (e, portanto, do Estado) e 2 – a existência de ciências (ALTHUSSER, 2008).

É um fato que a Filosofia, tal como conhecemos, começou para nós com Platão, na Grécia, no século V antes de nossa era. Ora, observamos que a sociedade grega comportava classes sociais (1º condição) e que é nas vésperas do século V que a primeira ciência conhecida no mundo, a saber, a matemática, começa a existir como ciência (2º condição). Essas duas realidades: classes sociais e ciência matemática (demonstrativa), estão registradas na Filosofia de Platão e unidas nela. Platão tinha escrito no pórtico da Escola onde ensinava a Filosofia: “ninguém entra aqui se não for geômetra” (ALTHUSSER, 2008, p.34).

Alain Badiou rumará na mesma direção. Começa clarificando que a filosofia teve um começo. Não foi em todas as configurações históricas que a filosofia existiu

(BADIOU, 1991). Aqui a identidade com Althusser é completa. A filosofia nasceu na Grécia e sua singularidade é a de ter

Interrompido a narrativa das origens pela proposição laicizada e abstrata, de ter ferido o prestígio do poema com o do matema, de ter concebido a Cidade como um tema aberto, disputado, vacante, e de ter trazido à cena pública as tempestades da paixão. (BADIOU, 1991, p. 08).

Mas Badiou enriquecerá a elaboração das condições da existência da filosofia e definirá melhor o lugar e a relação entre as condições da filosofia, a produção das verdades, e a relação entre as verdades e a filosofia. “Quem pode citar um único enunciado filosófico sobre o qual se faça sentido dizer que ele é “verdadeiro?” (BADIOU, 1991, p.9). Uma vez que “a filosofia não pensa senão o pensamento” (BADIOU, 1999, p 89), a filosofia não produz verdades. As verdades são produções no interior das condições que propiciam a filosofia. A filosofia é a composição destas condições nas quais a verdade é produzida. Em outras palavras, a filosofia depende de produções construídas externamente e atua com base e sobre estas condições.

Quais são exatamente as condições da filosofia, os seus procedimentos genéricos? São eles: a) o amor, b) o matema, c) o poema, d) a invenção política. Aí estão os procedimentos capazes de produzir verdades (BADIOU, 1991). Badiou vai apresentando como as pistas destas condições vão surgindo e como suas verdades não perecem. Assim diz que:

A série dos números primos é ilimitada, isto se demonstra hoje exatamente como nos Elementos, de que Fídias seja um grande escultor não há dúvidas, que a democracia ateniense seja uma invenção política cujo tema ainda nos ocupa, e que o amor designa a ocorrência de um Dois onde o sujeito fica transido, nós o compreendemos lendo Safo ou Platão tanto quanto lendo Corneille ou Beckett (BADIOU, 1991, p. 08).

E nos explica que há sociedades sem matemática, outras cuja arte nos foi opaca, onde o amor foi indizível ou onde o despotismo jamais cedeu lugar para a invenção política. Há momentos e lugares, então, em que a verdade não é produzida e que, portanto, a filosofia não pode existir.

A filosofia surge assim com a composição de procedimentos de verdades num espaço conceitual único. Platão foi quem começou este pensamento de que tais procedimentos são possíveis, porém não de maneira refletida ou

sistematizada. Só há verdades, insiste Alain Badiou, no amor, na ciência, na arte e na política. A filosofia faz uma composição de verdades produzidas por suas condições.

Badiou agrega, como vimos, duas condições da filosofia às apresentadas por Althusser; e modifica uma delas. Adiciona o amor, vinculado com a psicanálise e o poema, e define a condição política não como a existência da luta de classes apenas, mas mais concretamente a existência da política revolucionária, a política de emancipação, para usar seu conceito mais comum. Por justiça à capacidade de Althusser, embora não tenha formulado as condições com a riqueza e a precisão de Badiou, vale lembrar seu aporte ao dizer:

Aparentemente a filosofia se desenvolve em um mundo fechado e distante. Porém, tem sim uma atuação um tanto peculiar: atua a distância, pela mediação das ideologias sobre as práticas reais, concretas, por exemplo, sobre as práticas culturais como as ciências, a política, as artes, inclusive a psicanálise (ALTHUSSER, 2015, p. 50).

Vamos abordar apenas uma das condições da filosofia: a política. Este é nosso limite. Não ver estes limites seria o que Badiou denominou como suturar a filosofia a uma de suas condições, sem levar em conta a necessidade das demais condições. Quando Althusser escreve, por exemplo, “a filosofia é uma prática de intervenção política que se exerce sob a forma teórica, sutura a filosofia à política” (BADIOU, 2011b, p. 80), explica Badiou.

Longe de nosso propósito querer suturar a filosofia, isto é, pretender atribuir apenas à política a captação e a declaração do ato filosófico. Mas também sabemos que não se pode pensar a filosofia sem ligação com suas condições. Apenas indicaremos, portanto, algumas verdades políticas que devem ser compostas com outras verdades produzidas nas outras condições que nos permitem pensar filosoficamente o tempo em que estamos.

2.2 A MILITÂNCIA COMO ATIVIDADE DO PENSAMENTO POLÍTICO

O pensamento político de Alain Badiou define que a política vai além do Estado e até mesmo se separa dele. A atividade ligada ao Estado é da ordem da administração das coisas, da repetição, enquanto a política no pensamento de Badiou é da construção do novo, o suplemento de uma multiplicidade dada, a

ruptura num estado da situação. Ao ser um suplemento, uma ruptura, tem o próprio Estado como cenário. Segundo Badiou

Há política quando três elementos se amarram: massas que de repente se convocam a si mesmas com uma consistência inesperada (os acontecimentos); pontos de vista encarnados em atores orgânicos e nomeáveis (o efeito do sujeito); uma referência do pensamento que permite a elaboração de um discurso baseado no modo através do qual os atores específicos se mantêm juntos, inclusive a distância, na consistência popular cujo acaso os compele (BADIOU; GAUCHET, 2015, p.30).

O primeiro ponto assinala a política ligada a um processo de irrupção, a uma ruptura provocada pela ação de massas, o que separa a verdadeira política do “razoável jogo das instituições” (BADIOU; GAUCHET, 2015, p.30). O segundo ponto ligado aos atores, aos sujeitos atuando, “rechaça a existência de uma política unânime, indivisa, massiva” (Ibidem, p.30). E aqui a definição de Badiou afirma um pensamento fundamental: “Toda existência da política organiza uma cisão. Não há política apartidária”. Eis aqui uma posição claramente leninista que identifica política e luta entre partidos⁴. Sobre o terceiro ponto, a ligação entre a política e o pensamento mostra-se essencial. A referência a um pensamento que permite a elaboração de um discurso “descarta da política aquilo que não é senão furor cego, incitação não discursiva. Estes são o material da política, não sua essência. O social como tal não é a política, ainda que seja exigível” (Ibidem, p.30).

Badiou indica que a política não existe sempre. Há momentos, períodos da existência da política, se a entendermos como política da emancipação. Com esta combinação de determinações, movimento, militância e pensamento, a política não pode deixar de ser um momento excepcional. Podemos definir que há períodos em que esta combinação foi exemplar e que segue de referência para a construção de uma política verdadeira. Para pensar a política de emancipação, isto é, construir uma verdade política, é muito importante identificar os modos históricos da política. Tal identificação tem utilidade prática na elaboração da política concreta. Badiou contribui neste sentido. Pela elaboração de Badiou, seguindo o pensamento de Sylvain Lazarus, “a categoria que corresponde ao nome “política” é a de modo

⁴ Poderíamos argumentar que Badiou não endossará sempre esta posição, como veremos em seguida em sua recusa da forma partido. Mas atribuímos aqui a definição de partido no sentido histórico, como um determinado corpo de ideais independentemente de sua expressão, num momento determinado existir ou até mesmo estar ausente. Neste segundo sentido, e é a essência mesma desta tese, o partido de Badiou é o de Sócrates, em sua luta por justiça, e o partido comunista de Marx.

histórico da política, a qual suporta a apreensão da intelectualidade de uma política, ou seja, do que Lazarus chama “a relação de uma política com seu pensamento” (BADIOU, 1998a, p. 54). Seriam estes momentos paradigmáticos.

Os modos em interioridade identificados por Lazarus (mas a lista não pretende ser fechada) são: o modo revolucionário (Sant Just), do qual nós já falamos, e cuja sequência é 1792-1794; o modo classista (Marx), em que a história é a categoria subjetivada da política, cujos lugares são os movimentos operários de classe, e cuja sequência vai de 1848 (Manifesto do Partido Comunista) a 1871 (a Comuna de Paris); o modo bolchevique (Lênine), identificado pela colocação sob alçada da política (a capacidade política proletária deve identificar as suas próprias condições, o partido cristaliza este imperativo), cujos lugares são o partido e os soviets, e cuja sequência vai de 1902 (Que faire?) a 1917 (desaparecimento dos soviets e estatização do partido); o modo dialético (Mao Tsé-Tung), identificado por leis dialéticas da política distinta das “leis” da história e que permitem um tratamento móvel das situações e das conjunturas, modo do qual os lugares são os da guerra revolucionária (o partido, o exército, a Frente unida), e cuja sequência vai de 1928 (pourquoi le pouvoir rouge peut-il exister em Chine?) a 1958 (saldo da guerra da Coreia) (BADIOU, 1998a, p.54).

Os exemplos acima designam a sequencialidade e a raridade da política como pensamento. Estes modos históricos estão ligados a lugares específicos. É o caso da política bolchevique, por exemplo, que tem ligação direta com a existência dos soviets. Isso pode ser interpretado como se uma política bolchevique tivesse apenas capacidade de desenvolvimento de massas, realização e pensamento efetivo no período histórico da Revolução Russa; neste caso teríamos que rejeitar sua atualidade. Mas outra possibilidade é interpretar que a política bolchevique pode encontrar o caminho de massas e a eficácia racional máxima nos períodos em que existem organismos de poder dual, como foram os soviets. Neste caso também estaríamos falando de momentos excepcionais, mas que podem ser atualizados em distintos momentos da história. De qualquer forma, a não existência de determinadas características, marcas de determinado modo de fazer política, deve ser levada em conta se não queremos que a política seja uma mera declaração de intenção sem lugar possível de efetivação.

Além de identificar os modos históricos da existência da política, que para Badiou é sinônimo de política de emancipação, ele aposta na abertura de um novo modo histórico de existência da política, defendendo que o trabalho neste sentido necessita de uma ideia, de um “nome daquilo que é pensado, na medida em que é pensado” (BADIOU, 1998, p.96). Esta ideia ou este conceito unirá a filosofia e a política. Badiou escolheu a justiça e o comunismo como nome da ideia. Antes de

abordar o conceito unificador da filosofia com a política, devemos elucidar que para Badiou “uma exigência fundamental do pensamento contemporâneo é a de acabar com a “filosofia política”” (BADIOU, 1998b, p.21). Tal questão é importante para reforçar que a política é um pensamento, que na atividade há um pensamento que não pode ser pensado em plenitude por quem está fora desta atividade. A ideia pressupõe a militância.

Badiou esclarece logo o que é a filosofia política. Define que é o programa que considera a política e o político como um dado objetivo da experiência universal, até mesmo invariável, e se propõe a tirar dela a atividade do pensamento, que neste caso caberia à filosofia como atividade imparcial realizar.

O filósofo teria o triplo benefício de ser, em primeiro lugar, aquele que é o analista e o pensador desta objetividade brutal e confusa que é a empiricidade das políticas reais: em segundo lugar, aquele que determina os princípios da boa política, daquela que está conforme as exigências da ética; e em terceiro lugar, de não ter, para fazer isso, que ser militante de nenhum processo político verdadeiro, de forma que poderia indefinidamente dar uma lição ao real, na modalidade que lhe é mais querida: a do júízo (BADIOU, 1998b, p. 21).

Na filosofia política o pensamento político não estaria mais entre os atores, no palco, mas na plateia, nos expectadores, exemplifica Badiou. A política não teria a verdade como razão de ser, mas o debate, a opinião pública. Contra estas orientações de pensamento Badiou se bateu: deixa evidente que o pensamento político é produzido pela militância política, não por quem está externo a esta atividade. É na política, não na filosofia, em que se encontra o pensamento da política, e a verdade na política é produzida pelo militante da política de emancipação.

Em seu livro *Compêndio de metapolítica*, depois de ironizar aqueles que podem acreditar que a essência da política seja uma conversa entre amigos, afirma que a discussão somente é política na medida em que se cristaliza numa decisão.

A questão de uma possível verdade política deve então ser examinada, não do ponto de vista único da “discussão” – que, isolada, faz da “política” um simples comentário passivo de tudo o que acontece, uma espécie de prolongamento para muitos da leitura dos jornais –, mas no processo complexo que liga a discussão à decisão, ou recapitula a discussão nos seus enunciados políticos em nome dos quais uma ou mais intervenções são possíveis (BADIOU, 1998b, p.27).

Badiou afirma que a ideia de que a política esteja sempre voltada à opinião, eternamente separada de toda a verdade, é sofisticada. Ao mesmo tempo diz que “uma verdade singular é sempre o resultado de um processo complexo, no qual a discussão é decisiva. A própria ciência começou – com as matemáticas – pela renúncia radical a todo o princípio de autoridade” (BADIOU, 1998b, p. 26). Não nega, portanto, o debate, a discussão, mas define que o pensamento da política é da ordem da militância e da decisão. E em seguida emenda: “A antinomia da verdade e da discussão é uma brincadeira de mau gosto. Salvo, bem entendido, se estimarmos que é preciso imperativamente afirmar direitos especiais para o falso e para a mentira” (Ibidem, p. 26)

Badiou sustentará ao mesmo tempo o caráter democrático da filosofia ao afirmar que a mesma é indiferente à posição social, cultural ou religiosa de quem fala ou pensa. Aceita qualquer proveniência. Dirá que a filosofia

Não é o discurso de um rei, nem o de um sacerdote, nem o de um profeta ou deus. Não há garantia alguma do discurso filosófico pelo lado da transcendência, do poder ou de uma função sagrada. A filosofia assume que a busca da verdade esta aberta a todos. Qualquer um pode ser filósofo (BADIOU, 2014c, p.36).

Neste ponto não chega a dizer, como Gramsci, que todos são filósofos, mas que podem tornar-se. Em seguida, contudo, afirmará uma restrição, a saber:

Qualquer filho de vizinho pode ser filósofo ou interlocutor de um filósofo, porém não é certo que qualquer opinião valha o mesmo que qualquer outra. O axioma da igualdade dos espíritos está distante de ser um axioma da igualdade das opiniões. Desde o começo da filosofia devemos, com Platão, distinguir, em primeiro lugar, entre as opiniões corretas e as opiniões errôneas, e, em segundo lugar, entre a verdade e a opinião. Na medida em que o objetivo último da filosofia é chegar a um completo esclarecimento da distinção entre verdade e opinião, é evidente que não poderia haver, de sua parte, de uma grande aceitação real de um grande princípio democrático da liberdade de opiniões. A filosofia opõe a unidade e a universalidade da verdade à pluralidade e a relatividade das opiniões (BADIOU, 2014c, p.37).

A filosofia desta forma pressupõe então uma luta pela verdade. E para que uma verdade política seja produzida é preciso a atividade militante, a partir da qual se pode pensar a política. Badiou fará de sua obra filosófica um esforço para mostrar que a política é um pensamento, um procedimento de verdade, “a construção e a animação de um coletivo singular visando à gestão ou à transformação daquilo que

é”, ou seja, de que a política e o pensamento político estão do lado dos atores, não na plateia.

Isso nos remete novamente à definição de que a filosofia não tem objeto e ajuda a esclarecer porque, para Badiou, sua natureza é da ordem do ato. Afinal, se o processo de produção de verdades apenas se efetiva no interior das condições que permitem a existência da filosofia e se, conseqüentemente, para participar da produção das verdades políticas é preciso ser militante, então a escolha de militar, a decisão de atuar como militante vem antes dos efeitos-verdades desdobrados desta escolha. Žizek assim refere:

O Locus communis “É preciso ver para crer!” deveria ser sempre lido com sua inversão, “É preciso crer para ver! Apesar da tentação de contrapor esses pontos de vista – como o dogmatismo da fé cega versus a abertura para o inesperado – é preciso insistir na verdade da segunda visão: a verdade, ao contrário do conhecimento, é, como um evento badiouano, algo que só o olhar engajado, o olhar do sujeito que “crê” consegue enxergar. Tomemos como exemplo o amor: no amor só o amante vê no objeto de amor aquele X que causa amor (...) (ŽIZEK, 2012, p.15).

Žizek seguirá explicando que o evento ou o acontecimento, (para usar a tradução que preferimos) não pode sequer ser visto por um “observador objetivo não engajado” (ŽIZEK, 2012, p. 15). Esta é uma definição essencial e um divisor de águas entre aqueles que participam e apostam em determinado processo e aqueles que não participaram ou não apostam nele. Sem o acontecimento, sem processos de irrupção que ocorrem no estado da situação, não podem surgir os sujeitos de uma verdade. Mas dado este processo, a decisão de seguir nele é uma decisão militante, uma aposta. E qualquer militante político que realmente se empenhe nesta atividade sabe que a apreciação sobre a situação política feita por um militante e outra feita por um não militante são, como regra, difíceis de se identificar. Um olhar militante tem a capacidade de apreciação das possibilidades de mudança que uma visão sem compromisso é incapaz de perceber.

Para compreendermos a necessidade da atividade militante na participação e na produção de uma verdade, novamente é útil recorrer à psicanálise, à explicação do que ela designa. E para isso contamos uma vez mais com os ensinamentos de Althusser. Explicando que os conceitos teóricos da psicanálise não nos permitem acessar a coisa mesma, Althusser afirma que “a coisa mesma se encontra na prática efetiva da técnica analítica, quer dizer, na cura” (ALTHUSSER, 2014, p.23). Seguirá

expondo que a experiência da cura é irreduzível e específica do tratamento psicanalítico, afirmando a necessidade de se viver concretamente a experiência analítica da cura e a realidade institucional da necessidade desta experiência, de uma instituição que autorize, que seja indispensável para autorizar o acesso à verdade psicanalítica. Ainda, segundo Althusser: “Os psicanalistas ou os psicoanalizados se podem comparar um pouco, se querem, aos militares quando explicam a alguém que um civil não pode saber nada do exército se antes não fez o serviço militar” (ALTHUSSER, 2014, p. 23).

Para designar o que é a política, para pensar a verdade em política é preciso também, como na psicanálise, a atividade prática. Enquanto na psicanálise é a prática da análise e a experiência da cura, a política é a atividade militante, a participação na vida organizada desta atividade. A filosofia é da ordem da decisão de participar, o ato na qual se assume um lado, uma tomada de partido diante de um acontecimento. Esta é uma escolha, uma eleição, a partir da qual se pode participar da construção de um processo de verdade ou simplesmente manter-se no estado de coisas e até aceitar a filosofia dominante, se é que podemos chamar de filosofia a mera aceitação do estado da situação. Esta decisão se dá em condições, e os sujeitos surgem na eclosão de acontecimentos. Um dos exemplos de decisão filosófica foi a vida de Jean Cavailles. Cavailles foi um filósofo e matemático, professor de lógica e fundador do movimento de resistência *Libération-Sud*, cofundador da rede de ação militar Cahor. Em 1942 foi preso, fugiu em seguida, foi preso novamente, torturado e fuzilado em 1943. Um dos pensadores mais influentes na sua formação, Badiou reconhece sua influência e lhe rende homenagem:

Na escola de Espinosa, Cavailles queria des-subjetivar o conhecimento, ele com um mesmo movimento considerou a resistência como uma necessidade inelutável, que nenhuma referência ao eu podia atingir. Assim ele declarava em 1943: “Eu sou espinosista, creio que nós aprendemos em toda a parte o necessário. Necessários os encadeamentos dos matemáticos, necessárias mesmo as etapas da ciência matemática, necessária também esta luta que nós levamos a cabo”. Assim, Cavailles, aliviado de toda a referência a sua própria pessoa, praticou as formas extremas de resistência, até se introduzir disfarçado de operário na base de submarinos da Kriegsmarine, em Lorient, como se faz ciência, com uma tenacidade sem ênfase da qual a morte não era senão uma eventual conclusão neutra, porque, como diz o Espinosa, “o homem livre não pensa em nada menos do que a morte, e a sua sabedoria é uma mediação, não da morte, mas da vida” (BADIOU, 1998a, p.14).

Cavaillès tomou uma decisão lógica. Quanto a Badiou, seu ato de decisão filosófica foi o engajamento na defesa da ideia de comunidade. Para Badiou, comunidade é o nome da recepção filosófica da política de emancipação desde 1789. Nesta palavra, reveladora de uma ideia, está a ligação, nos dias de hoje, entre a política e a filosofia. Sua origem então está na Revolução Francesa, sendo a Comunidade descendente da fraternidade revolucionária. E Comunidade é o que hoje se compreende pela proposta socialista e em seguida comunista (BADIOU, 2002a). Coerente com esta posição, sustenta que estamos num período histórico onde a fidelidade ao acontecimento da Revolução Francesa segue marcando a vida social e cujas revoluções socialistas deram continuidade. “Devemos reiterar que ainda estamos na sequência aberta pela Revolução Francesa e que houve duas etapas da ideia comunista: a do século XIX, ilustrada por Marx, e a dos partidos comunistas” (BADIOU, 2013c, p 38).

Mas qual a definição contemporânea do comunismo para Badiou? Anuncia sua definição como genérica, partindo da necessidade de separar a humanidade do futuro maligno do capitalismo. Além de denunciar a desigualdade monstruosa provocada pelos monopólios econômicos e financeiros: “liberar o espaço coletivo do domínio deletério do capital seria, portanto, o primeiro estrato de definição” (BADIOU; GAUCHET, 2015, p.90) do que é o comunismo. Uma segunda definição designa a “hipótese de que o Estado, aparato coercitivo separado da sociedade, porém admitido por ela em sua existência e reprodução, não é uma forma natural, inevitável da estruturação das sociedades humanas”. Neste ponto, Badiou deixa claro que isso “nos remete ao tema da extinção do Estado na tradição marxista clássica” (Ibidem, p.90). Finalmente, uma terceira definição é a superação da divisão de trabalho manual e trabalho intelectual. A síntese será: “se denominará “comunismo” a possibilidade e a busca de uma unificação, no processo histórico real, dessas três dimensões: desprivatização do processo produtivo, extinção do Estado, reunião e polimorfismo do trabalho” (Ibidem, p.91)

2.3 JUSTIÇA, COMUNIDADES E COMUNISMO COMO VERDADES DA FILOSOFIA

Precisamente o comunismo, a tradução presente da comunidade, é o que o mundo atual declara como impossível. Para o mundo como está, o comunismo é

inconsistente e criminoso. E o mundo declara isso garantindo sua reprodução na economia de mercado, com o “reino técnico dos políticos, com a guerra, com a indiferença” (BADIOU, 2002a, p.207). O grande capital é que é anunciado como o que garante a consistência do mundo.

Badiou clarifica que quando se refere à comunidade pensa em algo oposto às comunidades compreendidas em suas especificidades, a substância comunitária judia, árabe, francesa, ocidental, etc. Não se pode deixar de concordar com esta tese quando assistimos o ódio nacional fratricida expresso em guerras como a dos Balcãs nos anos 90, passando pela islamofobia atual na Europa, com os chamados socialistas fazendo a mesma política da direita e a extrema direita, como a Frente Nacional na França, ganhando força, chegando finalmente na afirmação da identidade religiosa reacionária e obscurantista de forças como a Al Qaeda e o Estado Islâmico, para citar apenas duas. A posição de Badiou vai além e sustenta que nada produz um revés maior à ideia de comunidade e comunismo do que a “aliança realista entre a economia e os territórios culturais comunitários” (BADIOU, 2002a, p. 207).

A luta para defender o postulado comunista prescreve uma política de emancipação, o que significa a realização do coletivo como verdade. Este ato de verdade do coletivo perpassa a história, vive através dos tempos, tem como característica o que Badiou define como o infinito e a eternidade da ideia. E aqui, neste ato, encontra o novamente o nome da ideia que une a política com a filosofia; desta vez o nome da ideia desde que a filosofia existe: Justiça. Platão no livro IV da República anuncia, segundo Badiou, que a Justiça não é uma norma exterior. A justiça seria uma ação que diz respeito à interioridade, “relativa ao que há no interior e dependente estritamente disso” (BADIOU, 2002a, p. 208). Nas palavras de Badiou, “na figura da comunidade a justiça não é pois o que pode dizer-se do coletivo, sim o coletivo mesmo ocorrido veridicamente, ou como verdade, com sua própria disposição imanente” (Ibidem, p.208). Justiça e comunismo são os nomes de uma mesma ideia.

Ao defender a justiça como o nome filosófico da política enquanto pensamento⁵, afirma a continuidade ao longo do tempo entre a filosofia e a política

⁵ Badiou afirma que a definição de escravos para os gregos era de um corpo separado da ideia. Por isso foi tão importante o diálogo de Platão, o Menón, onde Sócrates chama um escravo e começa a lhe fazer perguntas sobre questões de construção matemática. No início o escravo tropeça, erra, mas

de emancipação. Na mesma linha segue quando não se intimida diante da declaração de que a comunidade seja impossível. Badiou diz que esta impossibilidade não é uma objeção do imperativo da política de emancipação, se chame ela comunismo ou outro nome. Argumenta que sua posição é herdeira da convicção de Platão. Descreve que o livro *A república* relata em múltiplas oportunidades os interlocutores de Sócrates buscando desestabilizá-lo, “indicando que a cidade ideal que “mitologiza”, como ele diz, não tem nenhuma oportunidade de existir” (BADIOU, 2002a, p.209). Para Badiou, em suas distintas variações, a resposta de Sócrates é que “se se considera a política como pensamento – e só evidentemente tal política interessa à filosofia –, então a possibilidade objetiva não poderia ser uma norma da política” (Ibidem, p.210). Não se trata de utopia, esclarece:

A política descrita, a politéia mitologizada, tem, ainda que pareça impossível, um real em sua impossibilidade mesma. Esse real é o da prescrição subjetiva, que fará a respeito do mundo, não totalmente um nada, sim o que é possível fazer, assim seja sob a lei real do impossível (BADIOU, 2002a, p. 210).

Em outras palavras, há um mundo cuja lei declara impossível o comunismo. Ao mesmo tempo, ao existir uma decisão subjetiva em defender esta ideia, estamos falando de um impossível que já tem alguma forma de efetividade, nem que seja o anunciado e a defesa desta ideia. Uma política já é real porque seus enunciados existem. É real ao existir a decisão de atuar, nos marcos de uma lei, para lutar pelo

logo em seguida acerta as respostas e sua sequencia. Badiou concluiu que Socrates vai revelar que o escravo é também um corpo que tem relações com ideias, um corpo portador de ideias matemáticas. Assim nega a definição que faziam de escravo como ser separado da ideia. “ A escravidão moderna consiste em reduzir o corpo a um corpo consumidor ou a um corpo sofredor. De um lado corpo rico que consome, e, de outro, corpo pobre que sofre, um corpo separado de suas ideias, separado de todo o projeto universal, separado de todo o princípio. Eu chamarei então justiça a toda tentativa de lutar contra a escravidão moderna, o que significa lutar por outra concepção de ser humano. Naturalmente esta tentativa é política, ela não é diretamente filosófica, porém a filosofia vai chamar justiça uma política real que lute contra a escravidão moderna. Esta luta é afirmativa já que essa política propõe outra visão de homem, propõe voltar a ligar o corpo da humanidade ao projeto e à ideia. Esta política será justa para a filosofia se ela afirma duas coisas, em primeiro lugar que o corpo não deve ser separado da ideia, ainda no caso das vítimas; em segundo lugar, que nenhuma vítima deve ser reduzida a seu sofrimento, pois na vítima é a humanidade inteira que está golpeada. Esse princípio é um princípio do corpo mesmo, e nesse sentido podemos considerá-lo um princípio materialista: o corpo humano se propõe um pensamento possível. Essa é a primeira afirmação. E a segunda afirmação: a igualdade de todos precisamente como corpo ligado a ideia. Insisto sobre um ponto, que é também uma ideia de um filósofo amigo, Jacques Rancière: a igualdade não é um objetivo nem um programa, é um princípio ou uma afirmação; não se trata de querer que os homens sejam iguais, se trata de declarar que os homens são iguais e extrair as consequências desse princípio. (BADIOU, 2007c, p.23,24).

impossível que esta lei declara, fazendo o que for possível. “Este possível comensurável com o impossível tem duas figuras conexas”, (Ibidem, p. 210), segundo Badiou.

Reivindicando Platão, afirmando que a política depende do pensamento, afirma a prescrição política como esta primeira figura. Os enunciados políticos, a prescrição política, não têm que provar previamente suas possibilidades em termos de realização. Eis a tese de Badiou: “Sócrates perguntará: Por que o fato de que não estejamos em condições de provar se é possível reger a cidade como temos dito debilitaria nossa determinação para o bem de nosso dizer?” (BADIOU, 2002a, p. 210). A defesa desta política é incondicionada, isto é, independe do que o mundo atual declare como possível ou não. Na filosofia de Badiou, sua aposta é que a política de emancipação se alicerce precisamente no acontecimento que quebre a consistência da lei que determina o impossível no mundo. Define que a política de emancipação é extraída “do vazio que um acontecimento faz surgir como inconsistência latente do mundo dado” (Ibidem, p. 210). Os enunciados, as prescrições de política de emancipação são justamente, como Marx fez no *Manifesto comunista*, as nomeações deste vazio, portanto, o apontamento das inconsistências do mundo.

A segunda figura deste possível comensurável com o impossível é a da subjetividade militante. Trata-se de um segundo princípio real, além dos enunciados da política. É o militante político mesmo. O militante que será fiel ao acontecimento se engaja na luta contra a lei que determina a comunidade como impossível. Daí também o vínculo de Badiou com o que há de mais clássico na política revolucionária Lêninista: a reivindicação da figura do militante.

Ao se declarar o comunismo impossível, a política real dominante defendida exclui toda a ideia. Afinal, o real do mundo é precisamente a comunidade como impossível. Badiou vai na contracorrente; seu objetivo é seguir o caminho de Marx aberto no *Manifesto comunista*. Neste texto clássico, Marx mostra como o Capital dissolve todos os vínculos sagrados que acreditam sustentar a consistência do mundo atual. O Capital destrói as famílias operárias, arruína a propriedade da imensa maioria, transforma tudo em uma vil relação marcada pelo cálculo egoísta. Marx afirma que os operários não têm pátria e que a pátria dos capitalistas é o poder do dinheiro. Um poder que reproduz relações sociais que carregam no interior de seu próprio desenvolvimento a crise comercial e industrial, e, agora, depois do peso

do crédito na produção capitalista, também a crise financeira (1976). Este mundo, o dominado pelo Capital, é que é inconsistente. Por isso o século XX foi um século de guerras e revoluções.

Badiou então defende a ideia de retomar Marx. Mas, e o balanço do século XX? O século XX esteve marcado por crises cada vez mais conjugadas. Nestas situações dramáticas foram tentados projetos de mudança do ser humano. Badiou reivindica que tal século foi marcado por realizações de ideias. “O século XX realiza as promessas do século XIX. O que aquele pensou, este realiza. Por exemplo, a revolução, aquela com que os utopistas e os primeiros marxistas sonharam” (BADIOU, 2007a, p 38). Foi o século da paixão pelo real, segundo Badiou, paixão por realizar, por conquistar, por vencer. O real, porém, provocou o sacrifício de multidões. Milhões tombaram em nome do novo homem comunista, superador da propriedade, do Estado, da pátria. Este também é o balanço de Badiou. Vidas abatidas e sacrificadas. Começou com a carnificina da guerra e seguiu com pesadelos. Seria neste caso o século XX negando, renunciando as promessas do século XIX.

Todos estes massacres foram feitos em nome de projetos novos. Afinal, também o nazismo com seus campos de concentração, suas câmaras de gás, dizia que defendia um homem novo. Neste caso baseado na defesa de um passado de glórias, um homem inspirado na raça, no sangue, na nação, na terra, tendo como predicado o nórdico guerreiro e ariano⁶. Também o nazismo foi um pensamento político, com seu projeto de guerra imperial, nacional, racial, fundadora de um Reich de mil anos, cujas consequências práticas não foram enfrentadas pelos países capitalistas.

Assim, podemos definir que num século passado, marcado pelo antagonismo, duas tendências marcaram o pensamento do século sobre si mesmo. Por um lado, a culpabilidade, o ressentimento, o niilismo, por outro o que Badiou chama de “certeza voluntarista do Grande meio-dia”. As duas tendências se

⁶ “Para uma multitud de pensadores, especialmente en el campo del pensamiento fascista (incluyendo a Heidegger), el hombre nuevo es en parte una restitución del hombre viejo, que fue obliterado y corrompido. La purificación es, en realidad, un proceso más o menos violento de regreso a un origen que há desaparecido. Lo nuevo es una reproducción de lo auténtico. En última instancia, la tarea del siglo es la restitución por médio de la destrucción, esto es, la restitución de los orígenes por medio de la destrucción de lo no auténtico. Para outro grupo de pensadores, especialmente en el campo del comunismo marxista, el hombre nuevo es una creación real, algo que todavía no há llegado a existir porque surge de la destrucción de antagonismos históricos. Está más allá de la clase, más allá del Estado” (BADIOU, 2010c. p.18-19).

imbricaram, mas numa não relação, numa síntese, mas não uma síntese que integre ambos extremos, mas uma síntese disjuntiva, para usar o conceito de Deleuze que Badiou reivindica. Desta forma, a ideia revolucionária era de que a luta deveria ganhar ainda mais força, se apostar ainda mais na guerra à guerra, na guerra justa contra a injusta, tendência da qual Mao talvez tenha sido a principal expressão. Foi a mesma linha de Lênin quando na primeira guerra defendeu transformar a guerra imperialista em guerra civil. Dessa forma, o século XX, nas palavras de Badiou, foi uma Ilíada subjetiva, cuja narrativa é uma sucessão de massacres vividos de modo épico e heroico (2007a).

No final do século foi a condenação do projeto político prometéico o que primou. Foram vinte anos de restauração. Assim, o século acabou igual sendo o advento de uma nova humanidade, com a “ressalva de que se passou, pouco a pouco, da ordem do projeto à ordem dos automatismos do lucro” (BADIOU, 2007a, p. 23). Badiou lembra que se chegou a tal avanço da ciência e da técnica que se pode mudar o homem via manipulação genética, modificar a espécie. Mas com quais projetos se mudará o homem? Badiou responde que “como não existe projeto, ou já que não existe projeto, a única resposta é bem conhecida. É o lucro que dirá o que fazer”. E completa, depois de reafirmar que “o século foi a ocasião de vastos crimes, dizendo que os crimes não acabaram, só que agora aos “criminosos nominais sucedem criminosos anônimos tanto quanto o são as sociedades por ações” (Ibidem, p.23).

Muitos foram os fracassos e derrotas. Badiou, entretanto, não desiste. Defende que não se pode viver sem ideia; viver sem ideia é aceitar a ideologia espontânea dominante, que é a da classe dominante e, logo, sua ordem. Badiou defende que num mundo “confuso e caótico de hoje, quando o capital parece triunfar do interior da sua própria fraqueza” (BADIOU, 1998b, p.121), é preciso trabalhar e militar para construir uma verdade política sem perder o ânimo diante da propaganda do capital-parlamentarismo, uma forma de Estado que mantém e defende o poder da oligarquia financeira que domina o mundo. Por isso mesmo a atividade militante requer também “um exercício aplicado do pensamento” (Ibidem, p.121), já que, além de enfrentar a ideologia dominante, é preciso identificar as raras sequências em que se constrói uma verdade política.

Estamos dizendo que a verdadeira política somente pode ter peso determinante na vida social em momentos excepcionais, porque para construir uma

verdade política é preciso ocorrer uma subjetivação, o que se realiza em proporção relevante apenas quando há rupturas bruscas, alterações qualitativas no estado da situação. Neste caso é preciso um sujeito que faça a nomeação do acontecimento e se mantenha fiel a ele; é preciso estar atento, apostar no imprevisível, atuar pelo impossível, até que a ruptura na ordem da situação abra uma brecha para a construção do novo. A ideia reguladora para a atuação de Badiou é precisamente a defesa do comunismo, e sua aposta é em acontecimentos que confirmem esta decisão.

Apresentando um balanço e as marcas do que defende, a hipótese comunista é a ideia pela qual Badiou quer se manter fiel. Não quer dizer que reivindicará cada tese política e cada construção que foi feita sob a bandeira do comunismo. Ao contrário, como explica Peter Hallward, “Badiou semble disposé à les abandonner au profit d’un principe axiomatique explicitement conçu comme une sorte de norme ou idéal directeur plutôt que comme un impératif concrètement médiatisé” (BADIOU; ZIZEK, 2010b, p.134). Badiou reivindica a ideia comunista numa analogia com o cristianismo e sua generosidade para com os pobres, malgrado a inquisição e os crimes da Igreja. Deixa claro que também as democracias estão sujas de sangue. A primeira guerra mundial é um exemplo brutal. Foram os chamados democratas que a lançaram, sejam eles franceses, ingleses ou alemães. A disputa pelas colônias africanas motivou uma carnificina inimaginável. As democracias europeias começaram o século XX alimentando o apetite das oligarquias financeiras e jogaram para a morte nas trincheiras milhões de jovens. Quanto ao cristianismo, se pode reivindicar São Francisco de Assis, sua verdadeira generosidade para os pobres. Mas também o cristianismo tem nas suas costas a inquisição, o terror, a tortura, os sofrimentos incalculáveis de suas vítimas. Nem por isso um cristão abandona o nome de cristão. Badiou defende uma espécie de absolvição dos vocábulos. Eles têm sentido de acordo com a sequência histórica reivindicada.

Quais sequências históricas se refere Badiou? Sob qual nome devemos militar na próxima sequência?

De fato, o comunismo conheceu duas sequências históricas. A sequência histórica do século XIX, quando a palavra foi inventada e propagada para designar uma esperança histórica humana fundamental, a esperança da igualdade, da emancipação das classes oprimidas, de uma organização social igualitária e coletiva. Depois há outra sequência muito diferente onde

se experimentou o comunismo, ou seja, se construiu uma forma de poder particular que buscou coletivizar a indústria e essas coisas, mas que, no final, se tornou uma forma de Estado despótico. Eu proponho que não se sacrifique a palavra “comunismo” por causa desta segunda sequência, mas sim que ela seja resgatada com base na primeira sequência, possibilitando assim a abertura de uma terceira sequência. Nesta terceira sequência, a palavra “comunismo” significaria o que sempre significou: a ideia de uma organização social totalmente distinta da que conhecemos e que já sabemos que está dominada por uma oligarquia financeira e econômica absolutamente feroz e indiferente aos interesses gerais da humanidade. Eu proponho então voltar ao comunismo sob a forma da ideia comunista: a ideia comunista é a ideia da emancipação de toda a humanidade, é a ideia do internacionalismo, de uma organização econômica mobilizando diretamente os produtores e não as potências exteriores; é a ideia da igualdade entre os distintos componentes da humanidade, do fim do racismo e da segregação e também é a ideia do fim das fronteiras. BADIOU, 2013c, p.37)

Aqui temos sua decisão de que não se deve abandonar o nome comunismo. Sua proposta retoma o conteúdo da primeira sequência desta ideia, o conteúdo original de Marx, deixando de lado ou mesmo abandonando a segunda sequência, cujo resultado foi o estado-despótico. A nova sequência não pode, entretanto, simplesmente buscar a repetição da primeira, até porque as condições estruturais e subjetivas se alteraram muito. A nova sequência requer o esforço pela abertura de um novo modo histórico da política. E o balanço das tentativas anteriores é fundamental. Como disse o próprio Badiou, em sua primeira obra filosófica madura, “é admisible decir que la segunda sequencia se empreende cuando se acumularon las condiciones del balance teórico de la primera. Pero anadiendo que la existência misma de este balance es puramente práctica” (BADIOU, 2008a, p. 43). Na elaboração de Badiou, a Revolução Russa de outubro de 1917 encerrou o período da Comuna de Paris, fez o balanço prático daquela experiência e abriu um novo período histórico, uma nova sequência. Lênin foi o principal teórico desta prática. Agora, o balanço da segunda sequência do projeto comunista é uma exigência para se empreender a nova tentativa. A leitura da evolução do pensamento político de Badiou nos ajudará a fazer este balanço e discutir as indicações de um desenho da nova sequência ainda indeterminada. A prática desta nova sequência já está em curso. Como veremos, Badiou sustenta que esta prática ainda não encontrou a ideia. A ausência da ideia numa prática ainda em seus primeiros passos, com seus tropeços, suas enormes dificuldades, é a marca de um período histórico intermediário em que nos encontramos. O dever da filosofia nesse processo foi sintetizado por Badiou

O dever da filosofia é claro: reconstituir racionalmente a reserva de infinitude afirmativa que todo o projeto liberador exige. A filosofia não é, e jamais foi, o que dispõe por si mesmo das figuras efetivas da emancipação. Essa é a tarefa primordial do que se concentra em o fazer-pensamento político. Porém é como um sótão no qual, em tempos difíceis, se acumulam alguns recursos, se organizam algumas ferramentas, se afiam algumas facas. É sem dúvida o que propõe a todas as formas de pensamento uma ampla reserva de meios. Esta vez, deve selecionar e acumular seus recursos, seus instrumentos, suas facas, no âmbito da afirmação e do infinito (BADIOU, 2005b, p.75).

Façamos, antes de nos deter na evolução política de Badiou, um apanhado geral de algumas categorias-chave da sua filosofia.

3 UM OLHAR GERAL SOBRE A FILOSOFIA DE ALAIN BADIOU

Alain Badiou considera que a filosofia tem uma vocação universal, ultrapassando épocas e se expandindo na geografia. Ao mesmo tempo, afirma que em seu desenvolvimento histórico há descontinuidades no tempo e no espaço. São estas descontinuidades que marcam o que foi chamado de momentos filosóficos singulares; momentos cuja força e intensidade fizeram época. Para Badiou, o primeiro deles é o da filosofia grega clássica, “situada entre Parmênides e Aristóteles e que vai do século V ao III a.C.” (BADIOU, 2013a, p.11). O segundo foi o do idealismo alemão, de Kant a Hegel, Fichte, Shelling, período excepcional que durou cerca de 50 anos entre o século XVIII e XIX. O terceiro é o que Badiou denomina de filosofia francesa contemporânea. A obra *O ser e o nada*, de Jean Paul Sartre, é anunciada como inauguradora deste momento, publicada em 1943. Badiou reivindica vários autores desta singularidade filosófica, incluindo a si mesmo.

Entre Sartre e Deleuze, podemos nomear em todo o caso a Bachelard, Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Althusser, Lacan, Foucault, Lyotard, Derrida (...). Nas margens deste conjunto fechado e abrindo-se até o presente, poderíamos citar igualmente a Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Jacques Rancière, eu mesmo...” (BADIOU, 2013a, p.11).

Os autores são, sem dúvida, muito diferentes, com conceitos diferentes e métodos muitas vezes opostos, mas, segundo Badiou, há um programa comum que une este momento filosófico, que faz destes autores partes da mesma singularidade original, criadora e rica. Badiou enumerou as características deste programa da filosofia francesa dos cinquenta anos passados da segunda grande guerra mundial.

A primeira característica era a de terminar com a separação entre conceito e existência. “Mostrar que o conceito é algo vivo, uma criação, um processo e um acontecimento, e, portanto, não está separado da existência” (BADIOU, 2013a, p. 23). A segunda característica foi a de fazer a filosofia “circular na vida”, sair da academia. A filosofia se inseria com a “modernidade sexual, artística, política, científica, social”. O terceiro ponto deste programa foi o de “abandonar a oposição entre a filosofia do conhecimento e a filosofia da ação” (Ibidem, p. 23). Aqui havia a ruptura com Kant que separava a razão teórica e a razão prática. De agora em diante o conhecimento científico se mostrava como uma prática, assim como a arte, o amor e a prática política são um pensamento e não se opõem ao conceito. Daqui

surge o quarto ponto do programa, que já mencionamos antes: a separação da ideia da filosofia política e a defesa de que a filosofia deve situar-se na cena política e que em seu modo de ser a filosofia devia “constituir-se não somente uma reflexão sobre a política sim também uma intervenção dirigida a possibilitar uma nova subjetividade política” (BADIOU, 2013a, p.23). O quinto ponto é a retomada da questão do sujeito, seja pela via sartreana, na esteira de Descartes, do sujeito autoconsciente, seja pela via de Lacan, na esteira de Freud, do sujeito do inconsciente. Finalmente, o momento filosófico cujo palco foi a França, trouxe um novo estilo de exposição, rivalizando com a literatura, inventando o escritor-filósofo, uma retomada da herança de Voltaire (BADIOU, 2013a).

Neste quadro está inserida a obra de Alain Badiou. Uma de suas especificidades é o caráter sistemático de sua filosofia. A apresentação de argumentos, a sustentação destes argumentos, a exposição dos enunciados à discussão pública, o princípio da coerência são características de toda a filosofia. Neste sentido Alain Badiou chegou a dizer que toda a filosofia é sistemática à medida que se trata de uma “vontade de exhibir um pensamento consistente, dando a toda humanidade a medida do que ela é capaz, e impulsionando, assim, os animais humanos a situarem seus atos para além dos limites que ordinariamente eles infringem-se”. Com estas características a filosofia rivaliza com as religiões, já que estas pretendem, “realizar este mesmo propósito de salvação da humanidade, não pelo uso público e exposto de um pensamento coerente, mas pela fé numa Fábula da qual impregnamos as crianças” (BADIOU, 2013d, p.221).

Mas há uma definição mais restritiva de sistema na qual também está inserida a filosofia de Badiou. Donatien Grau define o sistema

Como modo de reflexão que, assim como a sua etimologia grega indica-o “se mantém junto” e jaz numa concepção do discurso filosófico como uma espécie de arborescência, onde, de um tronco comum, emanariam os ramos delimitando tantos domínios de filosofia. No fundo, o sistema seria então a forma tomada por esta ação que chama-se “filosofar”, e constituiria a forma material “da filosofia” – ela assumiria, de certa maneira, o seu papel de estrutura” (GRAU, 2014, p.231).

E a estrutura construída por Alain Badiou encontra sua consistência no modelo matemático. Os argumentos são organizados como numa cadeia de demonstrações a partir de princípios. Segundo sua definição, o “encadeamento filosófico resulta do fato de que o acordo sobre os axiomas iniciais, através do qual

engajamos um combate preliminar separado, supostamente provoca a adesão forçada às consequências sucessivas” (BADIOU, 2013d, p.223).

O primeiro livro sistemático da filosofia de Alain Badiou foi *L'être et l'événement*, publicado em 1988. Segundo Alain Badiou, em sua exposição durante a conferência em Atenas, em janeiro de 2008 (Introduction to BE & loW, Athens 30 Jan 2008), este livro contém quatro ideias fundamentais.

3.1 O MÚLTIPLO SEM UM

Badiou reivindica que Heidegger teve o mérito de retomar a questão do ser para a filosofia. Mas ao contrário de Heidegger, que sustentava que o ser estava velado, Badiou sustenta que o ser é de ordem ontológica positiva acessível ao saber. Badiou reconstitui a questão do ser desde Parmênides, para quem ser e pensar são o mesmo. Esta posição defendida pelo filósofo grego, reivindicado por Platão como o pai da filosofia, dissolvendo a diferença do objetivo e do subjetivo, do ser e do pensar, se encontra na Matemática. Afinal, a ideia Matemática não é subjetiva, isto é, apenas uma atividade do matemático, e tampouco objetiva, estruturas que existem independentemente. A Matemática é como “um só movimento ruptura com o sensível e posição do inteligível, ou seja, aquilo a que há que chamar um pensamento” (BADIOU, 1998a, p.97). Na esteira de Platão, Badiou definirá a Matemática como um pensamento e como a única forma de falar do ser enquanto ser, seguindo a lógica de que pensamento e ser são o mesmo⁷. O pensamento aqui tem o significado de um movimento regrado, coextensivo ao ser. Essa identidade entre pensamento e ser, cuja afirmação vem de Parmênides, é o que Platão chama de ideia, de tal forma que a ideia e o ideado são indiscerníveis (BADIOU, 1998a). Desde já, porém, é preciso alertar que Badiou não define o pensamento como idêntico à linguagem. O ser está em excesso em relação à linguagem, definição cuja importância ficará clara a seguir.

⁷ “O cuidado fundamental de Platão é o de declarar a identidade imanente, a co-pertença, do sabido e do espírito sabedor, a sua comensurabilidade ontológica essencial. Se há um ponto em que ele é filho de Parmênides ao afirmar “o mesmo”, esse, é ao mesmo tempo pensar e ser, é realmente este. Na medida em que a Matemática tem a ver com o ser, é intrinsecamente um pensamento. E reciprocamente, se a Matemática for um pensamento, é em si mesma relativa ao ser. A noção de um sujeito sabedor que teria de “alvejar” um objeto exterior – noção cuja proveniência é empirista, até quando o suposto objeto é ideal – é inteiramente desapropriada à utilização que Platão dá à existência das Matemáticas (BADIOU, 1998a, p.96). Nesta definição Badiou é discípulo de Platão.

Que a ontologia seja a matemática é uma definição inovadora até porque retira da filosofia um ramo do conhecimento que até então se dizia exclusivo dela. Mas a matemática não é objeto da filosofia. Trata-se, como já foi dito, de uma condição da filosofia. A ontologia, para Badiou, não é parte do domínio da filosofia. Se tal definição é nova na filosofia, não é uma questão relevante para a maioria dos matemáticos, envolvidos nos cálculos e relações e menos interessados em falar sobre o significado de sua ciência. Apesar disso, alguns matemáticos ilustram o peso na realidade de sua matéria. Roger Penrose, um dos grandes matemáticos do século XX, assinalou:

Uma das coisas notáveis acerca do comportamento do mundo é que ele parece fundamentar-se na matemática num grau totalmente extraordinário de precisão. Quanto mais entendemos sobre o mundo físico, quanto mais profundamente entramos nas leis da natureza, mais parece que o mundo físico quase se evapora e ficamos apenas com a matemática. Quanto mais profundamente entendemos as leis da física, mais somos conduzidos para dentro desse mundo da matemática e de conceitos matemáticos (PENROSE, 1998, p. 19).

Como afirma Badiou, a matemática tem ampla aplicação; parece uma espécie de jogo, mas se aplica ao que é real. Toda nossa ciência está repleta da matemática: quando enviamos uma imagem pelo computador, enviamos uma composição de zeros e de uns. Ao definir que a ontologia, a ciência do ser enquanto ser é a matemática, Badiou sustenta que o ser tem um modo formal de existência. Este modo formal de existência é múltiplo. E esta posição acerca da multiplicidade do ser é, neste caso, o oposto à posição de Parmênides, cujo princípio era a ideia de que se o um não é, nada é. Desta definição, Parmênides sustentou que o um sendo, o não ser tem que ser interdito, o que impede, com a interdição do negativo, o movimento e a mudança; Badiou, ao contrário, se apoiando nas aporias expostas por Platão entre o um e o múltiplo, definiu que o um é que não é, sendo o ser apenas múltiplos, múltiplos de múltiplos. “Pois se o ser é um, é preciso acabar por afirmar que o que não é um, ou seja, o múltiplo, não é” (BADIOU, 1996, p. 29).

Badiou define que o que se apresenta é múltiplo, e não se pode abrir um acesso ao ser fora da apresentação. O ser é multiplicidade, composição múltipla não redutível ao Um.

O que se precisa anunciar “é que o um, que não é, existe somente como operação. Ou ainda: não há um, não há senão a conta por um. O um, por

ser uma operação, não é jamais uma apresentação. Convém levar inteiramente a sério que o “um” seja um número. E salvo para pitagorizar, não convém afirmar que o ser, enquanto ser, seja número. Quer isso dizer que o ser não é tampouco múltiplo? A rigor, sim, porque ele só é múltiplo enquanto advém a apresentação. Em suma, o múltiplo é o regime de apresentação, o um é, no tocante à apresentação, um resultado operatório, o ser é o que (se) apresenta, não sendo, por isso, nem um (pois somente a apresentação, ela própria, é pertinente para a conta por um), nem múltiplo (pois o múltiplo não é o regime senão da apresentação)” (BADIOU, 1996, p. 29-30).

Esta é sua primeira ideia: o ser se compõe de múltiplos. O uno neste caso seria o poder da estruturação, do predicado. O ser é uma multiplicidade infinita que se “presenta” para nossa experiência. E múltiplos que não estão sob o poder do uno, ou seja, que não têm nenhuma definição, sem outro predicado que não seja sua multiplicidade. Nas palavras de Madarasz, “a multiplicidade em Badiou é antipredicativa. Ela não se dá à contagem, pelo menos não em sua manifestação originária” (MADARASZ, 2011, p.40). No seu período vinculado com Althusser, a elaboração de Badiou já começava a visualizar a importância da teoria dos conjuntos para estabelecer um há anterior ao processo de estruturação

A distinção dos níveis de uma formação social (política, estética, econômica, etc) está pressuposta na própria construção do conceito de determinação, visto que a determinação não é outra coisa senão a estrutura com dominante definida sobre o conjunto das instâncias. Então deve existir uma disciplina formal anterior, a qual estamos inclinados a chamar teoria dos conjuntos históricos, que admite pelo menos os registros de “doação” das multiplicidades putas sobre as quais as estruturas vão sendo construídas progressivamente (BADIOU, 1979, p.27)

Badiou apontará assim que é “ a matemática que pensa a generalidade do “há”” (BADIOU, 2009a, p.29), o pensamento sobre o ser. Somente com sua estruturação o múltiplo é categorizado em gêneros e espécies de acordo com suas propriedades. A simbolização exige a especificação, sendo a ideia de número a própria simbolização, quando se tem a ideia de contagem. Os números não são os seres. Os números naturais foram criados para fazer operações de contagem. A simbolização numérica é uma contagem por um. O que é o dois? É o que vem depois do um. E o três é o que vem depois do dois, e assim por diante. É sempre um acréscimo de um, do operador de contagem. E os números são todos conjuntos. O dois é o conjunto do zero e do um, e o três o conjunto do zero, do um e do dois, e o quatro o conjunto do zero, do um, do dois e do três. Badiou mesmo explica: “O que é o quatro? Todos os números que existem antes do quatro” (BADIOU, 2016c, p. 43). Na matemática tal discurso sobre a multiplicidade é dado pela teoria dos Conjuntos,

já que conjuntos são múltiplos formados por elementos, que são múltiplos, também conjuntos formados por elementos e assim sucessivamente. Com a matemática se é capaz de um discurso sobre o múltiplo puro, sem qualidade alguma. O que estamos definindo é que o múltiplo é contado por um a partir de uma operação posterior. O Um é um “suplemento ulterior que se passa após o fato da apresentação pura (MADARASZ, 2001, p.40).

Se o múltiplo não é composto por um, é composto pelo quê? A resposta é que o múltiplo é composto por múltiplos. Isso não para nunca? Quando para? Vai até o momento em que não há nada. Os múltiplos são compostos por múltiplos até que não exista nada, até o vazio. É uma das definições da teoria dos conjuntos de que todos os conjuntos são formados pelo vazio⁸. Na matemática conjuntista o vazio está apresentado em qualquer conjunto: “Nenhum múltiplo pode, por sua existência, impedir que aí se disponha o inexistente” (BADIOU, 1996, p.77). Zizek define assim o ponto de parada na composição do múltiplo “desde o ponto de vista do estado de uma situação, o múltiplo anterior só pode aparecer como nada, de modo que “nada” é o nome próprio do ser enquanto ser! antes de sua simbolização”. (ZIZEK, 2011a, p.139).

Esta é a primeira consequência deste regime subtrativo: na medida em que não aceitamos o domínio metafísico do um, o múltiplo não pode se apresentar ao pensável enquanto múltiplo composto de uns (de tal forma que ele sempre é composto por múltiplos), e se o múltiplo não é composto por outro múltiplo, então a subtração deve ser levada até o final e ele é múltiplo de nada, ou seja, o vazio. O zero neste caso é o conjunto vazio, o nome do ser sem determinação, do ser em geral. Que o nome próprio do ser seja o vazio, ou seja, que o zero seja a marca do ser antes de sua simbolização, é decorrente de que o ser em geral não pode ser simbolizado.

⁸ Dada a propriedade ‘x é diferente de si mesmo’, podemos formar o seguinte conjunto: {x/x é diferente de x}. Neste caso sabemos que não é consistente um indivíduo que seja diferente de si próprio, de tal forma que o conjunto acima definido não tem elementos: é o chamado conjunto vazio, que denotaremos pelo símbolo 0. E na teoria dos conjuntos uma propriedade do conjunto vazio é de estar incluído em todos os conjuntos. Vale ver também as definições dos axiomas da teoria dos conjuntos em que se apoia a obra de Badiou. Neste caso nos referimos ao Axioma do vazio. “Existe um conjunto sem elementos. É um axioma que segue do deslocamento do conceito de ser da ideia do uno. O salto no pensamento exigido nesta etapa consiste em identificar o vazio como condição para a formação da multiplicidade. Por isso, a propriedade de pertinência a um conjunto atribui-se até quando não há elemento algum. Portanto, é uma propriedade na natureza das coisas, mesmo que esta “natureza” tenha mais a ver com a physis grega do que com a natureza delimitada ou criada pela razão instrumental” (MADARASZ, 2011, p.43).

Outra consequência do que Badiou chama o compromisso subtrativo de não aceitar o poder do um é de que do múltiplo não pode haver nenhuma definição. Isso quer dizer que não há uma definição do ser em geral, de tal forma que não se pode aceder à exposição múltipla do ser pela via de uma definição. O múltiplo neste caso é ainda inconsistente. Badiou explica que este é o caso da teoria dos conjuntos. A definição da palavra “conjunto” não está incluída na teoria dos conjuntos (BADIOU, 1998a). A partir daí Badiou pergunta:

O que é um pensamento que nunca define aquilo que pensa? Quem será que o não expõe enquanto objeto? Um pensamento que se proíbe até o recurso, na escrita que o encadeia ao pensável, um qualquer nome que seja deste pensável? É, evidentemente um pensamento axiomático. Um pensamento axiomático chega à disposição de termos não definidos. Nunca encontra nem uma definição desses termos nem uma explicação praticável do que não são. Os enunciados primordiais de tal pensamento expõem o pensável sem o tematizar. Ou os termos primitivos estão sem dúvida inscritos. Estão-no, contudo, não no sentido de uma denominação de que haveria que apresentar o referente, mas no sentido de uma série de disposições, em que o termo somente está no jogo regrado das suas conexões fundadoras (BADIOU, 1998a, p. 33-34).

Por isso a apresentação explícita do ser enquanto ser é da ordem do axioma. Esta é outra razão pela qual Badiou definiu que a ontologia não é outra coisa senão a matemática. A matemática é axiomática e por essência a teoria do vazio, ou do zero, da multiplicidade, ou da estrutura, e do infinito virtual e atual. Vimos até aqui a multiplicidade e o vazio⁹. O infinito também é uma categoria fundamental na ontologia de Badiou. Do que se trata o infinito? Ele explica a definição pela negativa: “se o infinito é o que não é finito, então é preciso saber o que é o finito” (BADIOU, 2016c, p 13). Sabemos que se algo é finito isso significa que há algo menor do que ele. E o finito pode ser medido já que não posso dizer que algo é menor ou maior se não tenho uma medida, de modo que o finito e o número têm uma relação, sendo o número precisamente o que nos dá a medida. O finito ainda é o que está ligado ao limite. Em contrapartida, quando nos referimos ao infinito é impossível dizer que este número é o limite de todos os números. Basta se

⁹ Cabe registrar que a rede conceitual de Badiou se apóia nas criações de outros autores. Por isso seu livro *L'êtrê et l'événement* dialoga e seu sistema se constrói neste diálogo, incorporando e criticando os filósofos e pensadores anteriores a ele. Zizek ensina, por exemplo, que “o vazio é a categoria central da ontologia desde o atomismo de Demócrito” (ZIZEK, 2011a, p.39). Em cada capítulo de seu *L'êtrê et l'événement* temos um ou até dois nomes: Platão, Aristóteles, Espinosa, Hegel, Mallarmé, Pascal, Holderlin, Leibniz, Rousseau, Descartes e Lacan.

adicionar mais um e já este limite foi rompido. Mas neste caso ainda estamos no finito: trata-se de um infinito virtual. O pensamento humano tem este infinito virtual como primeiro tipo de infinito. Mas porque o infinito é tão importante na ontologia de Badiou? É que para Badiou, além do vazio, o infinito é o outro nome do real. Badiou lembra que Jacques Lacan definiu que o real é o impasse da formalização¹⁰.

Quando contamos, multiplicamos ou adicionamos, pode-se dizer que estamos, de maneira prática, no interior da formalização matemática. Nosso cálculo é sempre finito: todo cálculo termina, de fato, com o que chamamos resultado, verdadeiro ou falso. Portanto, estamos numa formalização que é regulamentada (há regras de adição, aquelas ensinadas às crianças), que é finita, e, no interior dessa formalização, há uma atividade particular que é o cálculo. Mas, na realidade, há nisso tudo um ponto que não está explícito e que é o seguinte: quando calculamos a partir de números, estamos convencidos de que o resultado será um número. Não há a menor dúvida quanto a isso: se adicionamos números, obtemos um número. O que supõe, evidentemente, que seja qual for a duração do cálculo finito, sempre encontraremos um número. O que exige que não exista um último número. Isso seria absolutamente contrário à liberdade do cálculo. Por conseguinte, algo nisso tudo é in-finito. Algo – a série dos números não tem fim. Mas esse infinito, que funciona de maneira oculta no cálculo finito, esse infinito não é um número, porque na aritmética não há número infinito, isso não existe. Logo, o real da aritmética finita exige que se admita uma infinidade subjacente que funda o real do cálculo ainda que como impasse de qualquer resultado possível desse mesmo cálculo, que só pode produzir números finitos. É nesse sentido que se pode dizer que o real dos números finitos da aritmética elementar é um infinito subjacente, inacessível a essa formalização, e que é, portanto, realmente seu impasse. Lacan tem toda a razão (BADIOU, 2017, p.29/30)

Badiou vai insistir que um infinito oculto será necessário para o cálculo finito, que calcular a partir dos números finitos “só é possível pela existência implicitamente assumida daquilo que não pode se inscrever nesse tipo de possibilidade” (BADIOU, 2017, p.30). É o que Badiou chamará de “ponto de pensamento”, que “embora condenado a permanecer inacessível para as operações que a formalização torna possíveis, não deixa de ser a condição última da própria formalização”. O real então é atingido quando se vai além da formalização, quando se atinge o que é o impossível dela. “O real é o ponto impossível da formalização” (BADIOU, 2017, p.30).

Assim, é também em Lacan, no seu conceito de real, não apenas na matemática, que Badiou se apoia, importando os conceitos da psicanálise para formar seu sistema filosófico no que diz respeito ao ser enquanto ser. Não é à toa

¹⁰ “Jacques Lacan, que, indo direto ao assunto, propôs uma definição do real, por certo um pouco insidiosa, que é a seguinte: o real é o impasse da formalização” (BADIOU, 2017, p.28).

que ambos valorizaram a matemática em suas formulações, sejam filosóficas no caso de Badiou, sejam as psicanalíticas no caso de Lacan.

Em relação à cientificidade da psicanálise, a contribuição mais importante de Lacan é a construção gradual de *matemas*. Para isso ele recorre às fórmulas matemáticas, já que estas são a via pela qual as ciências operam sobre o real. Como é possível mandar um homem para a Lua? Através de fórmulas matemáticas que conseguem recortar um pedaço do real e arrancar dele as leis que ali vigoram. Nesse sentido, toda a ciência é uma tentativa de simbolizar o real, ou melhor, como dizia Lacan, uma pontinha dele (COUTINHO; FERREIRA, 2005, p.13).

Badiou, porém, vai deixar claro que o pensamento matemático pode atingir o real. Na matemática, por exemplo, é com Cantor que o ponto de impossível do infinito é atingido pelo pensamento. Foi quem descobriu números realmente infinitos, o verdadeiro pensamento do infinito. “A ideia de Cantor é bastante simples. Tomou de uma só vez todos os números sem agregar um número a outro, e sim o pensamento todos os números de uma só vez e dando-lhe o nome de um conjunto” (BADIOU, 2016c, p. 22). Chamou este conjunto de Omega, a letra grega, o definindo como o conjunto de todos os conjuntos: trata-se do infinito atual. Por mais que se agreguem números nada muda, porque o infinito somado a um número qualquer segue sendo infinito. O pensamento humano criou números infinitos, infinitos de infinitos e soube calcular com base neles. A criação matemática de Cantor pode pensar o ponto impossível da formalização da aritmética e ao descobrir infinitos maiores que outros rompeu a ligação fundamental da metafísica clássica entre o infinito e o Um. Antes de Cantor o infinito era associado ao um, a forma conceitual de Deus na religião e na metafísica. Com Cantor, a relação entre infinito e a teologia foi rompida. Deste modo a filosofia, explica Badiou, não se submete mais ao que Heidegger chamava de ontoteologia, a subordinação da questão do ser à questão do Um, ou a subordinação da questão do ser à questão do supremo ser.

Por isso o sistema de Badiou não é uma metafísica, já que toda a metafísica tem esta subordinação. Ele mesmo define que sua obra trata de fazer uma separação do ser do Um por cima e por baixo. Não há, por cima, uma totalidade, unidade transcendente que garanta o ser. Mas também não há uma soma de pequenos uns que compõem a multiplicidade. Não estamos, portanto, diante de uma visão atomista como o materialismo de Demócrito e Lucrécio. Nem Deus nem

átomo, define Badiou (Introduction to BE & IoW, Athens 30 Jan 2008). É a teoria do ser puro que não é uma ontoteologia nem uma metafísica, o que não seria possível sem o advento e o papel desempenhado pela matemática de Cantor, justamente o primeiro matemático a ter proposto um pensamento completo do que é a multiplicidade infinita.

Na sua definição pela negativa do que é o infinito, Badiou se refere ao tempo como exemplo de limite e de finito. A vida, por exemplo, é finita; quando uma pessoa morre se costuma dizer que a pessoa morreu com tantos ou quantos anos. Badiou dirá que o infinito é quase o contrário da morte. Isso terá importância para a compreensão da concepção da filosofia de Badiou da verdade como infinita e do sujeito como superação da condição animal.

Até aqui chegamos com a primeira ideia de Badiou, definindo o que é o ser. Em seguida, é preciso definir de modo mais preciso que há múltiplos inconsistentes e múltiplos consistentes. O múltiplo é o regime da apresentação. E a estruturação é um efeito, já que o um funciona como operador, e funda “para trás que de sua operação a apresentação está no regime do múltiplo” (BADIOU, 1996, p.30). Segundo Badiou:

É claro que o múltiplo encontra-se aqui cindido. “Múltiplo” se diz, de fato, da apresentação, tal como retroativamente apreendida, como não-uma, dado que o ser-um é um resultado. Mas “múltiplo” se diz também da composição da conta, isto é, o múltiplo como “vários-uns” contados pela ação da estrutura. Há uma multiplicidade de inércia, a da apresentação, e uma multiplicidade de composição, que é a do número e do efeito da estrutura (BADIOU, 1996, p. 30).

O múltiplo inconsistente é a experiência ainda não estruturada simbolicamente. Esta multiplicidade não é uma multidão de “uns”, posto que ainda não se iniciou a contagem. O múltiplo inconsistente então é o puro ser, o vazio. O múltiplo consistente, por sua vez, é o ser contado, é a multiplicidade da composição e do número, do efeito da estrutura. A simbolização é o que define o múltiplo consistente, resultado de uma operação. Quando não se simboliza, quando não se “conta por um”, para usar o conceito de Badiou, a estrutura se perde e caímos no vazio, na multiplicidade inconsistente.

Na divisão de Lacan entre o imaginário, o simbólico e o real, o real é o vazio, o inconsciente que aparece quando a simbolização fracassa, quando a linguagem tropeça. “Tropeço, desfalecimento, rachadura. Numa frase pronunciada, escrita,

alguma coisa se estatela. Freud fica siderado por esses fenômenos, e é neles que vai procurar o inconsciente (LACAN, 2008, p.32). É o lapso freudiano, quando a fala derrapa, quando ocorre a experiência que na psicanálise se constitui quando a fala falha, e “se apresenta como o instante em que o paciente diz e não sabe o que diz. É o momento do balbucio, ali onde o paciente guagueja, o instante em que ele hesita e sua fala se subtrai” (NASIO, 1993, p. 12). Estamos diante de um sintoma que é, “antes de mais nada, um ato involuntário, produzido além de qualquer intencionalidade e de qualquer saber consciente” (Ibidem, p.13). Este mal-estar, esta “manifestação do inconsciente” que é o sintoma, se define como, “propriamente falando, um evento na análise” (Ibidem, p 11).

Daqui já indicamos a leitura de que o sintoma manifesta o vazio, o múltiplo que não é contado. A multiplicidade que não é contada pode ser comparada com o real em Lacan¹¹, com o inconsciente que se manifesta com o sintoma. Para Lacan, o real é o inconsciente, o não simbolizável, o vazio, ou o inexistente do estado da situação, para usar o conceito de Alain Badiou, ou ainda o múltiplo inconsistente, o múltiplo que não é contado por um. Para Badiou, entretanto, diferente de Lacan, o múltiplo inconsistente pode ser discernido pelo papel da matemática.

No terreno da política, o múltiplo inconsistente, o vazio, aparece numa crise revolucionária segundo o conceito leninista, a saber, um momento em que um país se encontra suspenso, sem que ninguém saiba para onde vai, quando tudo é posto em xeque, temos uma relação de vazio, um tipo de colapso da simbolização anterior, colapso das multiplicidades consistentes que mantinham como dadas determinadas características do estado da situação. São nestes colapsos de

¹¹ Também os estudos da obra de Sartre influenciaram Badiou na construção de seu sistema. Vale lembrar a distinção que Sartre fazia entre realidade e objetividade. A realidade é independente do sujeito. A objetividade já não pode existir sem ele. Para Sartre, as noções de objeto e sujeitos tomadas separadamente não têm sentido. A objetividade implica o conhecimento, a simbolização. Sartre apresentou o exemplo da mecânica subquântica. Segundo seu argumento: “Nas regiões de alta energia, há partículas que se transformam uma nas outras. Mas os cientistas que tratam da questão estão de acordo: não temos atualmente nenhum recurso matemático para tratar do assunto. Isto é, utilizam-se um pouco ao acaso, com um pouco de sorte ou um pouco de genialidade, frases, fórmulas, de modo a cercar a realidade; não se conseguiu isso completamente. Essa realidade existe totalmente, fora, fora de nós, como realidade, mas, para nós, ela só tem ainda uma objetividade relativa, objetividade que não esta desenvolvida, não é total” (SARTRE, 2015, p.141).

Salta à vista que a multiplicidade inconsistente, o vazio, para Badiou, pode ser compreendido com a ajuda deste conceito de realidade de Sartre como anterior à objetividade. E a objetividade, para Sartre, seria a capacidade de “nós nos superarmos para ter, nós que existimos subjetivamente, uma relação com a realidade” (SARTRE, 2015, p.141) via um conhecimento objetivo do real. Diferentemente de Sartre, porém, para Badiou, a objetividade independe da consciência e da existência humana, mas está ligada à organização dos graus de identidade e diferenças imanentes de um múltiplo.

estruturas, nestes acontecimentos que fazem um furo no saber, que novas construções, novas estruturas podem ser construídas, para que os processos sociais e políticos se desdobrem em um novo estado da situação, uma nova multiplicidade consistente.

Para evitar cair na inconsistência, a simbolização deve seguir, a estrutura deve ser novamente estruturada, uma conta da conta que forme uma metaestrutura. Seria a situação e o estado da situação. No caso da política, o estado da situação seria normalmente uma nação. Segundo Zizek:

A uma multidão consistente particular (por exemplo, a sociedade francesa, a arte moderna...) Badiou denomina “situação”; uma situação está estruturada, e sua estrutura nos permite “contá-la como (ou por) “uma”. Porém, aqui aparece a primeira fenda no edifício ontológico do ser: para que nós “contemos {a situação} como uma “deve obrar a “reduplicação” própria da simbolização (a inscrição simbólica) desta situação. Quer dizer que, para que uma situação seja contada como uma, sua estrutura deve ser desde sempre uma metaestrutura que a designe como uma (isto é, a estrutura significada da situação deve redobrar-se na rede simbólica dos significantes). Quando uma situação é então “contada como uma”, identificada como sua estrutura simbólica, temos o “estado da situação”. Badiou joga com a ambiguidade do termo “estado”: “estado de coisas”, e também “Estado” no sentido político. Não há nenhum “estado da sociedade” sim um “Estado” no qual se re-presenta-duplica a estrutura da sociedade (ZIZEK, 2011a, p.139).

Mas aqui é necessária uma pausa para uma precisão no que diz Zizek. A situação no exemplo dado, “a sociedade francesa, a arte moderna” precisa ser contada. Ocorre que a situação tem uma dupla multiplicidade, “estabelecida na partilha da conta-por-um, a inconsistência a montante, a consistência a jusante” (BADIOU, 1996, p.30). Segundo Badiou, a “apresentação “em geral” está mais latente do lado da multiplicidade inconsistente, a qual deixa aparecer, na retroação da conta-por-um, uma espécie de irreducibilidade inerte, dominial, do apresentado múltiplo para o qual há a operação da conta” (Ibidem, p.32). Como a consistência é o efeito da contagem, da estruturação ou, ainda se quiserem, da simbolização, “a situação então se presta a uma organização dos seus componentes múltiplos, segundo normas, critérios, ou propriedades que lhe colocam em certo estado” (MADARASZ, 2011, p. 41). O Estado da situação é o que conta as partes da situação, decidindo o que existe e tratando de estabelecer uma estrutura estável. E o estado da situação precisa, para manter suas condições de normalidade, se defender contra o vazio, contra a queda na inconsistência. Então, a conta-por-um é

o sistema de condições através dos quais o múltiplo se deixa reconhecer como múltiplo, mas a consistência é sempre um efeito, um resultado da lei que é a estrutura.

Neste ponto vale a pena recorrer à definição de situação e de estado da situação, que Deleuze apresenta dos conceitos de Badiou:

A primeira instância é a situação, quando o conjunto é remetido a elementos que são sem dúvida multiplicidades, mas que são submetidos a um regime do “contar por um” (corpos ou objetos, unidades da situação). Em segundo lugar, os estados de situação são os subconjuntos, sempre em excesso sobre os elementos do conjunto ou os objetos da situação (DELEUZE, 2013, p.180).

Pelo axioma dos subconjuntos, o múltiplo um composto por seus subconjuntos está em excesso, é maior do que o múltiplo inicial. “O múltiplo dos subconjuntos de um conjunto compreende forçosamente ao menos um múltiplo que não pertence ao conjunto inicial” (BADIOUS, 1996, p. 75). Se os livros de uma biblioteca são conjuntos que pertencem ao acervo da biblioteca, há uma relação clara de pertencimento. Mas se vamos definir este acervo da biblioteca, se vamos estrutura-lo como o conjunto no qual estão incluídos todos os conjuntos num catálogo da biblioteca haverá já um excesso de conjuntos em relação ao conjunto inicial, um excesso do conjunto em relação à soma dos livros, porque também o catálogo da biblioteca é um conjunto que não estava contado na situação anterior.

Marcelo Gleiser mostra com um exemplo de Jorge Luis Borges que também o infinito é afetado pela diferenciação entre o pertencimento e a inclusão. E de como, ademais, o infinito não pode ser sinônimo nem estar associado ao um nem a totalidade.

Em seu conto A biblioteca de Babel Borges conta a história dos bibliotecários responsáveis por uma biblioteca que contém todos os livros que já foram escritos e serão escritos. Dado que não existem limites para como as letras do alfabeto podem ser concatenadas (os livros não precisavam fazer sentido), a biblioteca, ao menos potencialmente, era infinita. Um grande desafio para esses bibliotecários era encontrar o catálogo completo, aquele que incluísse todos os livros da biblioteca. O problema é que se mesmo esse catálogo existisse, outro teria que inclui-lo. E este, por sua vez, necessitaria de outro que o incluísse, e assim por diante (GLEISER, 2016, p.75).

Trata-se da diferença entre pertencimento e inclusão. Pertencer a uma situação quer dizer ser apresentado nesta situação, ser um elemento que ela

estrutura. Ser um termo desta situação, ser parte dela, é o que esta situação apresenta e conta por um. A inclusão equivale, logo, à representação pelo estado, é uma contagem da contagem. A pertença e o elemento estão do lado da situação. A inclusão e o subconjunto estão do lado do estado da situação.

Sendo distintos, a situação e o estado da situação são conectados de modo variável, e tal descomposso é chave para a análise do ser, da chamada tipologia dos múltiplos em situação. Badiou explica

Contado por um numa situação, o múltiplo se vê apresentado nela. Se for igualmente contado por um pela metaestrutura, ou estado da situação, é cômodo dizer que é representado. Isso significa que pertence à situação (apresentação) e que está igualmente incluído nela (representação). É um termo parte. Inversamente, o teorema do ponto de excesso nos indica que há múltiplos (representados) que não são apresentados (não pertencem). São partes, mas não termos. Há, por fim, termos apresentados que não são representados, porque não constituem uma parte da situação, somente um dos seus termos imediatos. Chamarei normal um termo que é apresentado e representado. Chamarei excrescente um termo que é representado, mas não apresentado. Chamarei singular um termo que é apresentado, mas não representado (BADIOU, 1996, p.86)

Na explicação dada por Zizek:

Cada estado de coisas envolve pelo menos um elemento de excesso que, ainda que pertença claramente à situação, não é contado nela, propriamente incluído nela (a plebe “não integrada” numa situação social, etcetera): este elemento está presente, porém não está representado. Por outro lado, temos o excesso da representação sobre a apresentação: a agência que gera a passagem da situação a seu estado (o Estado da sociedade) está sempre em excesso com respeito ao que estrutura: o poder estatal é necessariamente “excessivo”, nunca representa a sociedade de modo simples e transparente (o sonho liberal impossível de um Estado reduzido a serviço da sociedade civil), sim que atua como uma intervenção violenta no que representa” (ZIZEK, 2011a, p.130).

Se dirigimos o pensamento para os processos sociais e políticos, podemos dizer que no capitalismo a classe operária é o ser que não é contado, é o inexistente do estado da situação, a singularidade que é apresentada, mas não representada. Quando este inexistente passa a ser contado há um excesso revelado, e a inconsistência atinge o estado da situação, exigindo um novo significante, um conceito laciano importado para a filosofia de Badiou. Há, portanto, um excesso do ser sobre a linguagem que exige uma nova simbolização. Este excesso do ser

sobre a linguagem pode provocar a quebra do estado da situação porque há um acontecimento que irrompe e um pensamento que decide apostar numa nova estruturação. Do que se tratará é de forçar a língua para que se assuma uma nomenclatura impossível. Se o estado da situação é que o que manda sobre o real e o que define o regime das possibilidades, o acontecimento vai transformar em possibilidade aquilo que foi declarado impossível. É o acontecimento que rompe o silêncio do caos apresentativo. Disso se deduz que há uma luta sistemática para estabelecer os modos de representação do múltiplo conjuntístico. Neste caso a matemática não tem nada para dizer. Entramos no terreno dos acontecimentos, embora também na matemática, como ainda veremos, diante dos impasses da ciência, decisões foram tomadas para decidir pela existência do que era então dado por impossível.

3.2. A EXISTÊNCIA DAS VERDADES

A segunda ideia fundamental exposta em *L'être et l'événement* (O ser e o acontecimento), é que há verdades. Como vimos, a filosofia pressupõe condições particulares. “As condições da filosofia são transversais, são procedimentos uniformes, reconhecíveis a longa distância, e cuja relação com o pensamento é relativamente invariante. O nome desta invariante é claro: trata-se do termo “verdade”” (BADIOU, 1991, p. 07). Existem verdades, não a verdade total. Neste ponto estamos na crítica do saber absoluto. Seu correlato matemático se mostra no paradoxo do conjunto de todos os conjuntos¹², que nunca pode ser formado.

Sendo as verdades fundamentais para a existência da filosofia, no que elas consistem? Como confirmar sua existência? A definição inicial de Badiou é que o ser, enquanto ser composto por multiplicidade, não produz ele mesmo as verdades.

¹² Na definição de Cantor, conforme explicado por Gomide, a ilustração é clara. Em uma carta ao matemático alemão Dedekind, datada de 3 de agosto de 1899, Cantor demonstra a natureza inconsistente da totalidade Ω dos números. Se Ω é compreendida como uma unidade, completa em si mesma, a contradição surge como segue: se Ω está completa, então há um número K , maior que qualquer outro que esteja em, que é o número atribuído a Ω como representativo da contagem de todos os elementos de Ω . Desta maneira, o princípio de contagem permite postular o número $K+1$, tal que $K+1$ tem de ser menor ou igual a K , isto é, $K+1 \leq K$. Mas a contagem por um, intuitivamente, nos dá que $K+1 > K$. Mas isto é impossível, porquanto $K+1 \leq K$. Portanto, admitir que Ω é numerável – isto é, é um todo completo, uma unidade – gera contradição, o que nos garante que Ω é uma multiplicidade inconsistente – por sinal, o arquétipo das multiplicidades absolutamente infinitas (GOMIDE, 2008, p. 57).

A este respeito os seres são indiferentes ao verdadeiro e ao falso. O verdadeiro é composto de multiplicidades, mas o falso também é composto por multiplicidades como todas as coisas. Segundo Badiou, esta é uma questão que atormentou Platão, no diálogo Sofista, como o falso é também certo ser. O ser em si mesmo não garante nem o verdadeiro nem o falso: compõe o erro e a falsidade; ambos são compostos por multiplicidades, assim como o bem e o mal.


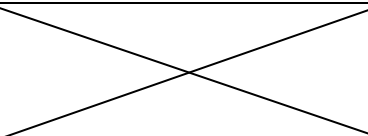

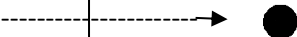
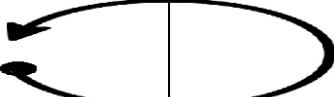
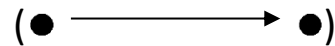
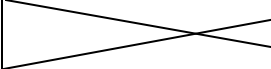
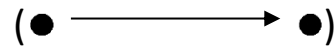
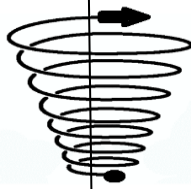

Mas Badiou não cede ao relativismo. Ele nega o argumento cético que contesta a existência de verdades, porque diz que ninguém vive sem ao menos acreditar que o que diz é verdadeiro ou falso. Assim, se demonstra que não é correto deixar de acreditar na existência de verdades, não via demonstração teórica, mas existencial. Não há uma demonstração teórica da existência de verdades. Seguindo o próprio modelo matemático, Badiou argumenta que a verdade é axiomática; não há uma demonstração de que as verdades existem. As demonstrações são feitas a partir da afirmação do axioma, de algo postulado e que é dado como verdade isenta da necessidade de demonstração. A partir da definição do axioma, é preciso extrair as suas consequências lógicas.

Badiou afirma que as verdades são, como tudo que é, multiplicidades puras (sem conta por um), porém são multiplicidades de um tipo definidas que, segundo o matemático Paul Cohen, propôs chamar de multiplicidades genéricas. Tais multiplicidades genéricas são definidas como partes anônimas de um mundo dado, uma parte que não corresponde a nenhum predicado explícito. Badiou, portanto, separa saber de verdade. Pode haver conhecimento acumulado, sabedoria, sem que tenhamos uma verdade sendo produzida. Quando tudo ocorre conforme as regras do estado de coisas, trata-se de veracidade, não de verdades. As veracidades são da ordem da “enciclopédia” do saber. Chamamos de “enciclopédia” o sistema geral dos saberes predicativos internos a uma situação, ou seja, o que todos sabemos sobre a política, sobre os sexos, sobre a cultura ou a arte, sobre as técnicas e assim por diante (BADIOU, 2000, p.45). Trata-se de um paradigma de um mundo dado. As verdades, ao contrário, têm origem numa ruptura de paradigma, quando surge algo novo (BADIOU, 1991). Não é uma multiplicidade que é, mas uma multiplicidade que chega ao ser, um suplemento, o que Badiou denomina o acontecimento. Esta é a terceira ideia do livro.

3.3. A DEFINIÇÃO DE ACONTECIMENTO

Badiou trabalhou o conceito de torção, um dos quatro nomes filosóficos da verdade explicitados em sua “Teoria do Sujeito”. Neste livro, definiu quatro nomes filosóficos da verdade: coerência, repetição, totalidade e torção. Sua explicação começa expondo a existência de quatro tipos filosóficos: 1) o idealismo metafísico; 2) o idealismo dialético; 3) o materialismo metafísico (chamado também “mecanicista”); 4) o materialismo dialético. E definia que os termos primitivos destes tipos filosóficos, o materialismo e o idealismo, querem dizer o seguinte: “É materialista qualquer que reconheça o primado do ser sobre o pensamento (o ser não tem necessidade do meu pensamento para ser)” (BADIOU, 2008, p.143). O idealista é quem defende o contrário. E Badiou completa explicando que o dialético tem como lei do ser a contradição enquanto o metafísico tem o princípio da identidade. No quadro que apresenta há um suplemento que completa cinco tipos.

Quadro 1 - Tipos filosóficos segundo Badiou

TIPO	PENSAMENTO	SER-EM-SÍ
Idealismo Metafísico Subjetivismo		
Idealismo Dialético		
Idealismo Metafísico Objetivo		
Materialismo Metafísico		
Dialética materialista		

Fonte: Badiou (2008a, p. 143)

Estes tipos acima seriam distinções da trajetória do conhecimento e correspondem a nomes da verdade. A primeira tese seria, na filosofia, a posição do

bispo Berkeley. O pensamento não tem um exterior sensível. Trataria, segundo a explicação de Badiou, de imagens de imagens que o povoam. A verdade neste caso é o nome do acordo do pensamento consigo mesmo. O estatuto formal de sua inscrição é a coerência. A posição 2 e 3 reconhecem o exterior, mas ainda a ideia é o motor do conhecer. A posição de Kant afirma a existência do exterior na experiência mesma, mas o pensamento não o inclui, não é formado pelo exterior. É a legislação constituinte do interior – as categorias e o juízo sintético a priori – que garante a experiência e permite a explicação dos fenômenos. Aqui também a coerência é a garantia da verdade, o que está dissolvido em relação à experiência, que não forma parte dos fenômenos apreendidos com as categorias do pensamento, é o terreno da coisa em si, que é incognoscível para Kant.

A terceira via é a posição de Hegel que declara que o interior produz sua própria exterioridade. Por isso Badiou a define como uma topologia expansiva. A posição de Hegel será de defesa de um discurso que se desenvolverá num processo em que todas as contradições irão sendo superadas até se atingir a totalidade de um discurso sem contradições, um saber absoluto em que toda a verdade seria desvelada. Este processo se desenvolve no pensamento e na história. A verdade seria a totalidade e a ideia é o motor principal, ainda que a ideia seja expansiva para o exterior. A posição 4, ao contrário, o tempo subjetivo do conhecimento é nulo. Conhecer é reproduzir algo, um efeito físico. É transportar do real a sua imagem, um dispositivo material. E a garantia da verdade é que este transporte seja bem feito. Badiou explica que este critério materialista da verdade é o da repetição. A posição 5 mantém a distinção do pensamento e o ser sensível, mas define que o processo do conhecimento se toma do ser, não da ideia. E recusa a integral idealista de que o todo é a garantia da verdade, já que o percurso do materialista dialético é uma espiral, afirmando assim que a verdade é nova, ainda que a espiral também seja ou contenha a repetição. Aqui, o que introduz a ruptura nova na flexão circular é o que Badiou denomina “um certo coeficiente de Torção” (BADIOU, 2008, p. 147). Assim, completa Badiou, temos os quatro nomes filosóficos da verdade: coerência, repetição, totalidade e torção.

Na sua obra principal, *L'êtré et l'événement*, a torção ganhou prioridade na sua definição de verdade. Já na “Teoria do Sujeito”, seu peso maior ficou visível. “Dizer que há verdade quando o espírito está de acordo com a coisa não dispensa a ninguém de buscar a lei efetiva do acordo em questão”, afirma Badiou (BADIOU,

2008, p.148). Apoiando-se em Lacan, define que a adequação do espírito à coisa defendida por Aristóteles não ilustra a ninguém sobre o enigma do verdadeiro. Que a realidade não garante nenhuma verdade é o ponto de partida de toda a filosofia, sustenta. A partir daí se dedica a explicar o processo-sujeito da verdade que se apoia na repetição e na coerência, mas produz um suplemento: a torção. É a combinação da noção de círculo e de salto. Há dois saltos do conhecimento que podem ser lidos também como salto da prática: do conhecimento sensível ao racional e do racional ao revolucionário. Do sensível ao racional seria um movimento em ruptura da totalidade para a repetição. Do racional para o revolucionário, o movimento seria da repetição para a coerência. Mas neste caso seria, precisamente, a ruptura da repetição, a irrupção de uma coerência nova, provocada pela torção.

Repetindo Lacan, Badiou definirá que a torção é quando o sujeito está em exclusão interna de seu objeto. Assim, diante da discussão sobre o primado do pensamento sobre o ser ou do ser sobre o pensamento, ou da anterioridade da linguagem sobre a coisa ou da coisa sobre a linguagem, Badiou define que nesta exclusão interna é difícil localizar um primado (BADIOU, 2008). Em em sua obra principal, *L'Être e L'événement*, esta curva descontínua que é a torção foi definida por Badiou como o suplemento do ser. Esta torção é um acontecimento.

Para esquematizar a terceira ideia do livro, o conceito de acontecimento, nos apoiamos na explicação de Victor Hugo Militello:

Un acontecimiento es una ruptura inmanente que adviene en una situación determinada sin deducirse de ella. Es una invención o una creación imposible pensada desde el campo de posibilidades de esa misma situación. Lo que acontece es la verdad. Cualquier situación histórico-social es un sistema de cuerpos y lugares, de trayectorias que los unen y que definen a una situación como normal, dentro de un campo más o menos amplio de posibilidades reguladas, todas ellas, por su estructura o su ley.

El acontecimiento es por lo tanto un desborde, un suplemento cuya pertenencia a la situación habrá que construir, pues, justamente debido a su carácter suplementario y aleatorio, su inscripción en lo "que hay" no es ni ontológica ni "natural". Es una novedad sorprendente e incalculable para los recursos y saberes que organizan la estructura histórico-social.

Sin embargo, la oposición a la situación tiene también otro sentido, a saber: no hay acontecimiento "global", siempre adviene en un lugar concreto. Los nombres de algunos de ellos - Revolución Francesa. Revolución Rusa, Comuna de París - así lo indican. Y ello por una paradoja que los geógrafos y otros pensadores de la cuestión espacial pueden definir mejor que nosotros: Lo global no es exactamente una dimensión del espacio sino su límite. No es un sitio en el que podamos habitar, aunque de otro modo estamos en él todo el tiempo (MILITELLO, [s.d]).

O acontecimento também é uma multiplicidade, como tudo o que há. Mas sua multiplicidade, a de um múltiplo que pertence a si mesmo, é interdita pela teoria dos conjuntos, mais especificamente pelo axioma da fundação. Por isso Badiou define que o acontecimento não é da ordem do ser, portanto, fora da ontologia. O que não é o ser enquanto ser é da ordem do não ser. Assim, um acontecimento é uma exceção do ser. Durante a Comuna de Paris, por exemplo, o dia 18 de março de 1871 – dia da tomada em armas pelos operários em unidade com a Guarda Municipal para defender a cidade – é incluído nos efeitos do próprio 18 de março. A matemática chama estes conjuntos reflexivos, que pertencem a si mesmo, de extraordinários. Aqui está um dia incluído nos seus próprios efeitos como dia excepcional, uma exceção com respeito às leis do ser, um excesso que não pode estar contido no estado da situação, que revela a inconsistência da situação. Badiou chamou de subversão do aparecer pelo sítio. O sítio, quando ocorre nele o acontecimento, é a multiplicidade reflexiva que se pertence a si mesmo e que transgride as leis do ser.

O acontecimento, como exemplificamos com a Comuna, é um conjunto que inclui a si mesmo em seus efeitos e produz uma distribuição diferente do que existe. E definimos que há um novo regime do que existe porque para o pensamento de Badiou, “a existência é precisamente o próprio ser, logo que o pensamento o decida” (BADIOU, 1998a, p.53). Esta decisão sobre o que existe é que orienta o pensamento. Quando eclodiu a Comuna de Paris, foi a existência operária o que foi decidido pelo pensamento da Paris insurreta. Foi uma decisão do pensamento. E esta existência operária como ação consciente não era contada no estado da situação anterior. Também neste ponto o pensamento matemático acompanha Badiou acerca da possibilidade de decidir pela existência de um ser num momento de impasse. Também na matemática os grandes impasses exigiram um salto, uma decisão.

Badiou explica que há momentos em que mesmo a matemática precisa pensar o seu pensamento e dizer o que é. Estes momentos recebem o nome de “crise dos fundamentos”. São os momentos em que a matemática tropeça, quando ocorre uma contradição formal derivada de evidências que pareciam indubitáveis. Badiou expõe os três tipos de enunciados em que a matemática parece fazer a assinatura do impossível. O primeiro é a teoria formal das classes: “a evidência aqui constrangida ao impossível é a que atribui a uma qualquer propriedade o conjunto

dos termos que possuem esta propriedade. Nada mais claro que esta doutrina da extensão do conceito” (BADIOU, 1998a, p. 49). E Badiou segue dizendo que o paradoxo de Russel¹³ é a prova real de um caso que surgiu dando conta da inconsistência da definição.

O segundo caso é a demonstração de que a diagonal de um quadrado é incomensurável ao seu lado. Os pitagóricos, como aponta Badiou, que asseguravam a reciprocidade do ser e do número, tiveram este problema para decidir. Se entendemos por medida um número racional, isso é impossível. Há uma “relação geométrica por excesso para qualquer par de números inteiros que pretendêssemos atribuir-lhe como medida” (BADIOU, 1998a, p.49). O terceiro caso é o axioma da escolha¹⁴. Tal axioma “admite um conjunto infinito absolutamente indeterminado, cuja existência é afirmada quando é linguagisticamente indefinível e, no processo, inconstrutível (Ibidem, p.50). Assim, Badiou pergunta qual a natureza da torção, do salto que deve ser efetivado?

O que vem à superfície diz respeito àquilo que, na ordem do pensamento matemático, é do domínio do ato ou da decisão; e, no mesmo movimento, há que assumir uma posição, já que se está, passo a expressão, ao pé do ato, sobre a norma da decisão que ele cumpre.

Ora, em todos os casos, nesta obrigação de decidir, é do ser que se trata; ou do modo pelo qual a Matemática assume por sua conta própria o enunciado de Parmênides: “O mesmo, este, é ao mesmo tempo pensamento e ser”.

Voltemos aos nossos exemplos. Para os gregos, sob a injunção do incomensurável real, é à decisão de um outro nó entre o ser e o número, do geométrico e do aritmético, que o pensamento está submetido, decisão cujo nome próprio é Eudoxo. Face ao paradoxo de Russel, é a uma restrição dos poderes da língua sobre a determinação do múltiplo puro que nos devemos resolver, decisão cujo nome próprio é Zermelo. E quanto ao axioma da escolha, é uma abrupta decisão sobre o atual infinito indeterminado a que chama o pensamento, decisão que, de resto, duradouramente divide os matemáticos” (BADIOU, 1998a, p. 51).

¹³ “Se usarmos uma propriedade como ‘não pertence a si mesmo’, teremos o paradoxo de Russel, assim chamado em referência ao filósofo, lógico e matemático britânico, Bertrand Russel (1872-1970), que o formulou. Podemos tomar esta propriedade para definir o seguinte conjunto: $R = \{x/x \text{ não pertence a } x\}$. Agora seria lícito perguntar se $R \in R$ ou $R \notin R$. Suponhamos que $R \in R$. Então R tem a propriedade de não pertencer a si mesmo, o que significa que $R \notin R$. E claro, se $R \notin R$, então R não pertence a si mesmo; logo, ele tem a propriedade que define R , e concluímos que $R \in R$. Assim, derivamos uma contradição: $R \in R$ se, e somente se, $R \notin R$ ” (MORTARI, 2001, p.52).

¹⁴ “O axioma da escolha enuncia que, dada uma família de conjuntos não vazios, existe uma função que a cada conjunto pertencente a essa família seleciona um elemento desse conjunto” (BADIOU, 1998a, p.50).

Badiou pergunta, ainda, se neste processo de decisão será necessário levar a existência de números, cujos princípios já não são a composição de unidades, e admitir conjuntos infinitos atuais não enumeráveis. O que o pensamento está em condições de sustentar a existência? Esta pergunta exige uma norma, uma orientação de pensamento.

Chamaremos orientação no pensamento àquilo que regula neste pensamento as asserções da existência, ou aquilo que, formalmente, autoriza a inscrição de um quantificador existencial no início de uma fórmula que fixa as propriedades que supomos numa região do ser. Ou aquilo que, ontologicamente, fixa o universo da apresentação pura do pensável. Uma orientação no pensamento estende-se não só às asserções fundadoras ou aos axiomas, mas também aos protocolos demonstrativos, a partir do momento em que sua aposta é existencial. Admitiremos nós, por exemplo, que podemos afirmar uma existência apenas de que a hipótese de inexistência conduz a um impasse lógico? É a mola propulsora do raciocínio pelo absurdo. Admiti-lo ou não remete, de molde exemplar, para a orientação no pensamento, clássica se o admitirmos, intuicionista se não o admitirmos. A decisão tem então por objeto aquilo que o pensamento determina em si mesmo como via de acesso para o que declara existir. O encaminhamento em direção à existência orienta a caminhada discursiva (BADIOU, 1998a, p. 52).

O impasse lógico do capitalismo é, aliás, uma forte razão para acreditar no comunismo. Se o próprio pensamento matemático exige a decisão sobre o que existe ou não, no pensamento da política esta decisão tem mais ainda dramaticidade. Num mundo encantado pelas consequências absolutas de um paradoxo do ser, todo o acontecimento é uma torção, um aparecer que deve reconstituir uma distribuição diferente do que existe e do que não existe. A Comuna de Paris foi um dos mais importantes exemplos de acontecimento para a obra de Badiou. Mas será necessário a decisão de que estamos diante de um acontecimento e um trabalho de averiguação das suas consequências.

Zizek (2011a, p.130) sintetiza assim: “De tempos em tempos, de modo totalmente contingente, imprevisível, fora do alcance do saber sobre o ser, se produz um acontecimento que pertence a uma dimensão totalmente distinta: precisamente a dimensão do não ser”. No pensamento de Badiou é um acontecimento que suplementa uma situação, “um estado de coisas, um múltiplo apresentado qualquer” (BADIOU, 1991, p.10). Para a condição política, um acontecimento pode ser definido como “algo que faz surgir uma possibilidade que escapa ao controle dos possíveis exercido pelo poder dominante” (BADIOU; TARBY, 2013c, p. 23). Ou ainda, “é algo que faz aparecer certa possibilidade que era invisível e impensável” (BADIOU;

TARBY, 2013c, p. 21). E os acontecimentos constituem um processo histórico, deixando suas marcas mais ou menos profundas. A partir de um acontecimento é que surge um processo de verdade. Neste processo de produção da verdade é preciso ser fiel ao acontecimento para que o ser da verdade continue. Este acontecimento é o suplemento que não é nomeado nem representado pela estrutura, um significante a mais que a língua estabelecida não nomeia e que vai “perfurando todos os enunciados verídicos”. Somente quando um significante a mais entra em jogo “há chance de que advenha uma verdade” (BADIOU, 1991, p.10).

O acontecimento é sempre situado, se refere sempre a uma multiplicidade determinada, ele chega ao ser, não ao ser em geral, mas em situação, para usar a expressão de Sartre; e a multiplicidade aonde chega o acontecimento é o lugar do acontecimento. Aqui é preciso dizer que em Badiou o lugar em que a verdade surge é chamado de sítio do acontecimento. Na Comuna foi a cidade de Paris. No capitalismo, Badiou chega a definir que a classe operária é lugar do sítio do acontecimento que pode revelar a inconsistência do sistema. Não quer dizer que o acontecimento tenha necessidade de ocorrer, mas pode ocorrer.

Antes de seguir vale recorrer a Zizek e voltar com um exemplo para ilustrar o que Badiou define como uma verdade que não pode ser compreendida pelos saberes da situação vigente. Zizek toma o exemplo da sociedade francesa do século XVIII. Diz que o estado da sociedade, sua política, sua economia, seus estratos sociais, seus conflitos de todo tipo eram acessíveis ao saber. Mas o acontecimento denominado “Revolução Francesa” não poderia ser explicado nem previsto por este saber, um saber ainda incapaz de dar conta do seu significado. Zizek explica de que não poder explicá-lo em termos da situação presente não quer dizer que o acontecimento “Revolução Francesa” tenha vindo de fora ou além da situação, mas que ele está precisamente ligado ao vazio da situação, ao que existe de inconsistente na situação, seu excesso intrínseco. A Revolução Francesa fez visível o que a situação oficial tinha que reprimir, a verdade de uma situação específica, localizada nesta situação específica, neste caso, a inconsistência e a mentira do antigo regime. O acontecimento então revela uma verdade.

De modo que um acontecimento involucra sua própria série de determinações, a saber: o próprio acontecimento, sua nomenclatura (a designação “Revolução Francesa” não era uma categorização objetiva sim uma parte do acontecimento em si, o modo em que os atores percebiam e simbolizavam sua atividade), sua meta final (uma sociedade com a

emancipação plena realizada, de liberdade, igualdade, fraternidade), seu operador (o movimento político que lutava pela revolução (e last but not least, seu sujeito, o agente que, em nome do acontecimento-verdade, intervém no múltiplo histórico da situação e discerne/identifica nela os signos-efeitos do acontecimento. O que define o sujeito ao acontecimento: o sujeito o segue e persiste em discernir suas marcas no seio de uma situação (ZIZEK, 2011a, p.140).

O trabalho será desenvolver uma teoria do acontecimento, mostrar que uma teoria do acontecimento é possível, não reduzindo este acontecimento à estrutura do ser, e mostrar que este acontecimento é um suplemento, que chega ao ser enquanto um suplemento, um trans-ser. A dificuldade é que o acontecimento é uma coisa que não é ser porque ele aparece e ao mesmo tempo desaparece. O acontecimento desaparece, mas ele vai deixar no múltiplo um traço, uma pegada, uma marca. O desafio será organizar as consequências múltiplas deste traço. Estamos no domínio da produção de verdades que o acontecimento inaugura, no domínio da organização e do desenvolvimento das consequências do acontecimento. A construção de um múltiplo a partir do traço mostra que a verdade é um processo, e necessita do sujeito que é o efeito do acontecimento. Será a quarta ideia.

3.4 SUJEITOS E VERDADES

A rigor, como o próprio enunciado da existência de um acontecimento não tem como ser definido como verdadeiro ou falso segundo as regras do saber estabelecido, o acontecimento está ligado à noção do indecidível. Para Norman Madarasz:

A definição mais impactante de acontecimento em Badiou é que seu caráter verdadeiro, ou seja, o que ele é, é de natureza excessiva em relação a uma situação dada. O resultado disso é que o acontecimento permanece intrinsecamente indecidível. Em termos lógicos, o acontecimento é pelo menos uma “sentença-Gödel” para a situação S, isto é, uma sentença verdadeira cuja veracidade não pode ser demonstrada, isto é, numa visão logicista (MADARASZ, 2011, p.36).

Mas se é indecidível, como se define que um acontecimento ocorreu? Vimos que na filosofia de Badiou estamos longe da verdade clássica como julgamento que corresponde ao real, proposição adequada ao real, teoria da adequação do pensamento ao real. Como se sabe, a decisão que não tem demonstração prévia a partir da qual temos os teoremas matemáticos recebe o nome de axioma. Com

efeito, o acontecimento tal como o axioma nas matemáticas não é conhecido, sabido, isto é, não há um predicado que subsuma o acontecimento, da mesma forma que não há demonstração do axioma. Trata-se de um ato de decisão de nomear o acontecimento e de buscar ser fiel aos seus traços, o que também é uma permanente aposta. Tal ato de aposta e decisão tem então uma dimensão ética.

Para que o acontecimento seja considerado um acontecimento será necessária uma decisão em forma de aposta, e o sujeito é precisamente quem decide afirmar que aqui começa uma verdade e começa a construir o corpo desta verdade. Numa síntese de Norman:

Um acontecimento terá, então, a definição formal de ser o que faz ruptura numa situação que, por implicação, abala o estado da situação. Porém, para desestabilizar uma situação, um acontecimento é somente suficiente em sua efetividade. Para completar a ruptura ou até para efetivá-la, ele tem de ser nomeado “acontecimento”. É só através da nomeação que se configura o que mais apresenta um poder transformador para o estado da situação, isto é, uma nova forma subjetiva (MADARASZ, 2011, p.62).

Badiou em textos posteriores relativizou a importância da nomeação, chegando a corrigir sua própria tese neste sentido. Em entrevista ao próprio Norman Madarasz, declarou que no Ser e o Acontecimento estava muito próximo de uma teoria do sujeito de algum anterior ao acontecimento.

Tenho, com efeito, necessidade de um tipo de sujeito para “nomear” o acontecimento, embora o sujeito é tido como sendo uma consequência deste acontecimento. Existe aí uma circularidade. Esta foi apontada por Lyotard. Penso ter corrigido completamente esta falha em *Lógicas des mondes*, onde o sujeito é “carregado” pela construção de um corpo, e onde não há mais nomeação transcendente do acontecimento, mas apenas um traço objetivo: a substituição do inexistente (BADIOU, 2008, p.37).

Tal correção, porém, mantém o fundamental: é preciso um ato militante que decida ser fiel ao acontecimento, que trabalhe para dar corpo por sua existência. Participar do processo de verdade, tratar de participar deste processo de criação que se estende no tempo é a escolha de tornar-se sujeito num processo de verdade, de nomeá-lo, e de pensar para além da finitude. Badiou apresenta o exemplo da verdade amorosa. O encontro amoroso acontece e desaparece, deixa uma marca, um traço, e o amor se desenvolve a partir deste traço. O amor é um processo de construção da verdade, o encontro sobre a diferença, a diferença enquanto tal, no sentido geral, não a sexual, porque há o amor homossexual, mas sobre a diferença

de todo tipo, a diferença dos dois, a diferença de cultura, de idade, de história, que constrói o encontro reconstituído a todo o momento, desenvolvido neste processo a partir da marca deixada pelo encontro que desapareceu. E o processo que organiza a verdade é o sujeito, a constituição do sujeito. Sujeito é sempre o sujeito de um processo de verdade.

As verdades enquanto multiplicidades genéricas produzem os sujeitos, também genéricos, isto é, partes anônimas de um mundo dado, cujas existências são suas corporificações no mundo. O sujeito é “toda configuração local de um procedimento genérico em que uma verdade se sustenta” (BADIOU, 1996, p.307). Para Badiou a verdade é subjetiva, não no sentido de individual, psicológico, mas de aposta, de uma escolha e decisão de ser fiel a um acontecimento.

A fidelidade ao acontecimento é ruptura real (pensada e praticada) na ordem própria em que o acontecimento teve lugar (político, amoroso, artístico, científico...). Chamamos “verdade” (uma verdade) ao processo real de uma fidelidade a um acontecimento. Aquilo que a fidelidade produz na situação (BADIOU, 1995a, p.55).

Não sua delimitação pela negativa para explicar o sujeito, Badiou distingue seu sistema de vários outros, afirmando o que o sujeito não é. Define que o sujeito não é uma substância, um ser, uma alma, uma coisa pensante, como diz Descartes. Ele depende de um processo; começa e termina. Em seguida define que o sujeito também não é uma consciência, nem uma experiência. Ele não é fonte de sentido nem fonte da verdade. Ele é constituído por uma verdade e existe porque há verdade (BADIOU, 1994).

Para desenvolver sua teoria do sujeito de modo mais afirmativo acerca do que o sujeito é enquanto nova categoria filosófica, Badiou se apoiará num dos seus velhos mestres, Georges Canguilhem. O filósofo francês que foi mestre de uma geração que incluiu Badiou, Foucault, Ricouer, não teve, segundo Badiou, uma doutrina do sujeito. Não obstante, Badiou afirma que “Canguilhem utiliza várias vezes, com maiúscula, o Sujeito” (BADIOU, 2013a, p. 66), fazendo com que este conceito seja um operador convocado em pontos estratégicos da empresa de Canguilhem. Badiou explica que estes pontos estratégicos possuem um valor sismográfico, “indicam falhas, descontinuidades entre as placas tectônicas do pensamento e o que este prescreve no ato” (Ibidem, p. 66).

Distingue três discontinuidades indicadas nestes pontos estratégicos. A primeira seria “quase ontológica, que separa na apresentação natural o vivente do não vivente” (BADIOU, 2013a, p.66). A outra seria a que distingue a técnica da ciência. E finalmente a que separa o saber da dimensão do que Badiou chama de proximidade. Nos limitamos aqui ao que Badiou define acerca do vivente, que é, segundo Canguilhem, um certo modo pré-subjetivo e ao mesmo tempo o dispositivo do qual parte todo o sujeito possível. Badiou aproveita a elaboração de Canguilhem para definir que uma primeira aproximação, uma sorte de esquema formal ou de virtualidade do sujeito, se encontra em três noções essenciais que são o centro, ou a centração, a norma e o sentido. O nó entre elas se dará nos seguintes termos: “todo o vivente é um centro porque constitui um meio regido por normas onde comportamentos e disposições adquirem sentido em relação com uma necessidade” (BADIOU, 2013a, p.67).

Assim, podemos definir que todo o sujeito engendrado por um acontecimento tem prescrito para si uma série de ações capazes de manter este sujeito fiel a este acontecimento, ações cujo sentido responde a esta necessidade. Há um rigor necessário, um trabalho militante, tanto na ciência quanto na política, na arte, quanto no amor para seguir as marcas do acontecimento, para manter viva sua verdade. Trata-se do trabalho do sujeito para se manter fiel ao acontecimento.

Ao sujeito cabe a função de afirmar a novidade de uma verdade, e a tarefa de levar adiante o “infinito processo de verificação do verdadeiro”, o exame de exercício de fidelidade. Badiou exemplifica que a política dos maoístas franceses (entre os quais se incluía) entre 1966 e 1976 buscava ser fiel a dois acontecimentos entrelaçados: a Revolução Cultural na China e maio de 68 na França. Esse corpo político é o sujeito destes processos de verdade. Em seguida, define:

Chamamos “sujeito” ao suporte de uma fidelidade, portanto, o suporte de um processo de verdade. O sujeito, portanto, de modo algum preexiste ao processo. É absolutamente inexistente na situação “antes” do acontecimento. Pode-se dizer que o processo de verdade induz um sujeito (BADIOU, 1995a, p.56).

A consideração de Badiou de que a verdade surge com o acontecimento e de que temos que seguir as marcas do acontecimento que advém para logo desaparecer, a fim de continuarmos trabalhando por esta verdade, nos remete ao pensamento de Hegel de que “provar significa em filosofia o mesmo que mostrar

como o objeto se faz – por si mesmo e de si mesmo – o que ele é” (CRESSONI, 1995, p. 204).

Aqui o importante é perceber o surgimento de uma nova forma subjetiva, de um sujeito que participa dos processos desta verdade, processo este que constitui a verdadeira vida. Fora disso é sobreviver, é a vida animal. Somos também animais, mas não apenas isso. O ser humano pode-se definir como um indivíduo capaz de se transformar em sujeito, de se incorporar a um sujeito, de participação no sujeito de uma verdade. Esta participação é que lhe dá um caráter imortal.

Não há senão um animal particular, convocado pelas circunstâncias a se tornar sujeito. Ou melhor, a entrar na composição de um sujeito. O que quer dizer que tudo o que ele é, seu corpo, suas capacidades, é em certo momento requisitado para que uma verdade faça o seu caminho. Então o animal humano é intimado a ser o imortal que não era (BADIOU, 1995a, p. 53).

No segundo livro de seu sistema, Badiou avançará mais na discussão sobre os conceitos de verdade e de sujeito. Em *Logiques des mondes (Lógicas dos mundos)* Badiou abordará a lógica do aparecer, da existência, não apenas a do ser.

3.5 LÓGICAS DOS MUNDOS

Tratar a distinção entre ser e existência, buscar explicar não o ser, mas o ser aí foi um novo passo para obra sistemática de Badiou. Como explicam Besana e Feltham:

Badiou soutient que l'événement relève strictement de ce qui n'est pas l'être em tant qu'être, qu'il est donc soustrait au domaine de l'ontologie (l'événement est alors, pourrait-on dire, ce supplément qui pose la différence entre l'être et l'apparaître). C'est bien pour cela que pour Badiou, ce qui a lieu entre l'être et l'événement devrait être dit "disjonction" plutôt que "conjonction". Le partage paraît bien établi entre l'ontologie d'un côté, et la phénoménologie – comme étude du surgissement événementiel d'une configuration d'une situation – de l'autre (BESANA; FELTHAM, 2007, p.11).

Na configuração de uma situação trataremos das multiplicidades existentes. Derrida definirá que as multiplicidades podem aparecer em vários mundos diferentes com intensidades diferentes. É que toda multiplicidade tem atribuída num mundo um grau de existência, um grau de aparição. Badiou explica que

Existencialmente conhecemos muito bem esta circulação por vários mundos nos quais nos inscrevemos com intensidades diferentes. O que chamamos “a vida”, ou “nossa vida”, é a menudo a passagem de um mundo onde aparecemos com um grau de existência débil a um mundo onde esse grau de existência é mais intenso (BADIOU, 2011a, p.119).

E nas multiplicidades existentes, a *Lógica dos mundos* faz uma definição inicial de que não existem apenas corpos e linguagens, mas sim também verdades. As verdades para Badiou estão na ordem do ser e do aparecer, isto é, do ser e da existência, aparecendo em diferentes mundos e diferentes tempos. Quando se trata de mostrar que a verdade está na ordem do ser, Badiou retorna a Descartes para explicar. Mostra que em seus *Princípios da filosofia* Descartes distinguia o conhecimento em dois gêneros, sendo o primeiro todas as coisas que têm existência em suas infinitas formas, e outro gênero o de “todas as verdades que não são nada fora de nosso pensamento” (BADIOU, 2011a, p. 21).

Texto notável! Reconhece o estatuto ontológico e lógico totalmente excepcional das verdades. As verdades são sem existência. Quer dizer que não existem em absoluto? De nenhuma maneira. Não têm nenhuma existência substancial. É assim como se há que entender que “não são nada fora de nosso pensamento”. No paragrafo 49, Descartes precisa que este critério designe a universalidade formal das verdades, e, portanto, sua existência lógica, que não é outra coisa que uma espécie de intensidade (BADIOU, 2008b, p.22).

Badiou segue citando Descartes:

Por exemplo, quando pensamos que não se poderia fazer algo do nada, não acreditamos que esta proposição seja uma coisa que existe ou a propriedade de algo, sim que a tomamos como certa verdade eterna que se assenta em nosso pensamento, e que se chama uma noção comum ou uma máxima: do mesmo modo, quando se nos diz que é impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo, que o que foi feito não pode não ter sido feito, que o que pensa não pode não ser ou existir enquanto pensa e uma quantidade de coisas semelhantes, são somente verdades, não coisas (BADIOU, 2008b, p.22).

Em seguida afirmará que o cogito, isto é, a indução da existência pelo ato de pensar é uma verdade neste sentido. A verdade seria o que “insiste como exceção às formas do há” (BADIOU, 2008b, p.22). Por isso, as verdades somente existem enquanto sujeito, isto é, deve existir um corpo que seja capaz de produzir efeitos que excedam o sistema corpos-linguagens (e tais efeitos se chamam verdades).

“Este corpo deve estar subjetivado, sendo que este sujeito não será nem um eu, nem um nós, mas uma frágil centelha que não tem lugar de ser” (Ibidem, p.22).

Logiques des mondes (Lógica dos mundos) completam assim o *L'être et l'événement* (O ser e o acontecimento) e reafirmam que estas verdades são produzidas pelo acontecimento, que deixam marcas que para existir precisam de um corpo que se desenvolva através de pontos, ou, para usar as palavras aprendidas em Canguilhem, por “um meio regido por normas onde corporalmente as disposições adquirem sentido em relação com uma necessidade” (BADIOU, 2013a, p.67).

Vimos antes que o sujeito fiel é o que decide que o acontecimento se produziu, se constituindo por este enunciado em forma de aposta, e que se engaja no processo infinito – sendo a verdade infinita – de verificação do verdadeiro. Mas o sujeito fiel, o sujeito que em seu exercício de fidelidade examina na situação as consequências do axioma que decidiu o acontecimento não o único existente na filosofia de Badiou. Ir além do sujeito fiel foi um avanço na sua formulação.

No prefácio à edição inglesa, publicado em abril de 2000, de seu livro *L'Éthique, essai sur la conscience du mal*, Badiou já alertara que “o sujeito não pode ser apenas o sujeito fiel ao acontecimento” (BADIOU, 2004, p.19) Neste tema sua elaboração em *L'être et l'événement* (O ser e o acontecimento) necessitava progredir, “pois não lograva eu explicar a aparição de novidades reacionárias” (Ibidem, p.19), explicou Badiou. E completou:

Toda a teoria do novo se concentrava no procedimento de verdade. Porém, é evidente, depois de tudo, que a reação, ou inclusive a pulsão de morte, consignam a força criadora de um acontecimento. Ademais, já insistia em que o nazismo era inexplicável sem fazer referência ao comunismo, e mais precisamente à revolução de outubro. Tive então que admitir que o acontecimento abre um espaço subjetivo onde se produzem, não somente a figura subjetiva fiel, progressista e verídica, mas também diferentes figuras, igualmente novas, ainda que negativas, como a figura reativa, ou inclusive o que eu nomeio o “sujeito obscuro” (BADIOU, 2004, p.19-20).

Em *Logiques des mondes* (Lógicas dos mundos), Badiou fará a exposição destes conceitos, complementando não apenas a teoria da verdade, mas sobretudo sua teoria do sujeito. Teremos em conta que, para Badiou, “a política só surge do incalculável, na forma de um acontecimento de ruptura com os arranjos existentes, e os sujeitos políticos se formam em virtude das posições que os indivíduos assumem nestes eventos políticos inesperados” (BOUCHER, 2015, p. 337).

Vejamos como Badiou define estes sujeitos que surgem a partir do acontecimento. Esclarece que, para que esta teoria do sujeito se desenvolva, o ponto de partida é que não se trata de uma teoria do objeto. Por isso, tal teoria tende a ser formal. Mas que o sujeito não seja um objeto não quer dizer, agrega Badiou, que dele não haja um ser nem tampouco um aparecer. Badiou vai fazer um esforço de dar forma a estes sujeitos, uma formalização que permitirá constituir o corpo destes sujeitos. Para Badiou, então, os sujeitos seriam uma estrutura, mas, ao estarmos no terreno subjetivo, é preciso levar em conta que o sujeito é mais do que uma estrutura, que o subjetivo “diz sempre mais do que as combinações que o suportam” (BADIOU, 2008b, p.67). Badiou chamará de operações aos esquemas que fijam a estrutura-sujeito. São elas a barra, a consequência ou implicação, a barra oblíqua e a negação. A aparição da quinta operação, a extinção, dependerá mais dos efeitos do que dos atos. E completa o anúncio formal de seu esquema dos diversos tipos de sujeito, das figuras do sujeito, afirmando quais as quatro destinações dos atos: a produção, a negação, a ocultação e a ressurreição.

Para a formalização de sua teoria do sujeito Badiou parte, como foi dito, do acontecimento que deixou uma marca, que será fixada como ε . O corpo que advém do acontecimento será fixado como C. “A teoria formal do sujeito é então, nas condições de ε e de C (marca e corpo), teoria das operações (figuras) e das destinações (atos)” (BADIOU, 2008b, p.68). O sujeito fiel, sendo o que subjetiva a favor de uma verdade a física do corpo e a marca do acontecimento, tem como matema o que segue:

$$\frac{\varepsilon}{\mathcal{C}} \Rightarrow \pi$$

O π será o presente e as consequências da marca acontecimental. Na explicação deste matema Badiou se refere aos escravos unidos a Espartaco em 73 a.C. Afirma que eles fazem um corpo próprio ao invés de se dispersarem. E mostra que a marca do acontecimento-revolta é enunciada como “nós escravos, queremos voltar as nossas terras”. Badiou perguntará se a forma-sujeito é a operação na qual os corpos dos escravos se unem com esta marca, este enunciado em que os escravos declaram seu objetivo. Sua resposta é afirmativa porque esta conjunção dirige a estratégia de Espartaco, ou seja, a unidade do corpo dos escravos com a

luta por este enunciado, mas também acrescenta que o corpo deste conjunto já não é o mesmo corpo, na medida em que, ao assumirem esta marca não formam mais um corpo de escravos; há um corte com este corpo de escravos e se configura um novo corpo, um novo presente. Estamos diante de uma nova produção subjetiva, cujo desdobramento exigirá confrontar a situação com escolhas singulares que afetarão este novo corpo. São estes os pontos sucessivos em que estas escolhas são feitas que manterão ou não a fidelidade ao acontecimento, que permitirão a continuidade de suas marcas e a produção contínua de um novo presente. Mas a subjetivação que surgirá do acontecimento não é, como vimos, apenas a subjetivação da fidelidade. Há o sujeito reativo e o sujeito obscuro, ambos contrários ao acontecimento. Badiou explica e exemplifica o sujeito reativo:

O sujeito reativo é todo o que orienta a conservação das formas econômicas e políticas anteriores (o capitalismo e a democracia parlamentar) nas condições de existência do novo corpo. É o sujeito democrático burguês que assegura sua permanência. Em certa medida, o sujeito reativo nega a efetividade do acontecimento, posto que sustenta que o mundo anterior pode e deve persistir tal qual (BADIOU, 2010a, p.101).

Seguirá explicando que ao mesmo tempo em que nega o novo corpo, tratando de manter tudo como está, o sujeito reativo atua, por outro lado, levando em conta a existência deste novo corpo de verdade ao buscar formas de limitar a “expansão do sujeito fiel e a convicção comunista” (BADIOU, 2010a, p.102). Estas atuações se expressaram ao longo da história nas reformas da Frente Popular na França, no *New Deal* dos EUA, no Trabalhismo inglês, cujas marcas foram concessões feitas aos operários e freios aos apetites “ilimitados das potências industriais e financeiras, sempre e quando tudo isso permaneça no marco da ordem anterior” (BADIOU, 2010a, p.102). O sujeito reativo nega o presente heroico, novo do sujeito fiel; ele quer um presente do menos mal. Com a negação do acontecimento e do presente novo, Badiou elabora também os matemas destes sujeitos como segue:

$$\frac{\neg \varepsilon}{\varepsilon} \Rightarrow \text{III}$$

$$\frac{\varepsilon}{\emptyset} \Rightarrow \text{II}$$

Já o sujeito obscuro quer a morte do novo corpo. Sua opção não são as reformas, mas atua para a destruição do sujeito fiel. O fascismo foi a expressão do sujeito obscuro por excelência. Badiou explica que o objetivo do sujeito obscuro é destruir o sujeito fiel, precisamente, porque nele está incorporado o processo da verdade. Ocorre que “a dimensão puramente contrarrevolucionária de sua revolução não tem potência suficiente para reunir as forças destrutivas que necessita” (BADIOU, 2010a, p.103). Por isso o sujeito obscuro tem que inventar um corpo fictício que seja rival do corpo de verdade, e que rechace e negue o acontecimento do qual o sujeito fiel procede. O corpo fictício pode ser “uma Raça, uma Cultura, uma Nação ou um Deus” (BADIOU, 2010a, p.103). Seu matema é:

$$\frac{C \Leftrightarrow (\neg \mathcal{E} \Leftrightarrow \neg \emptyset)}{\Pi}$$

O corpo fictício oculta o novo presente provocado pelo acontecimento. Trata-se de uma tentativa de aniquilação espiritual e material, combinando a afirmação de um corpo poderoso, sem rupturas, transcendente, e da negação de que os escravos possam voltar para sua terra, de que esta perspectiva é falsa, razão pela qual se deve aniquilar o corpo que encarna este esforço.

A discussão sobre os diversos sujeitos remete novamente à ideia de que a filosofia é uma escolha, um ato de decisão. Não se trata da decisão de um indivíduo livre, sem brutais condicionamentos. Se apoiando em Deleuze, que segundo Badiou sustenta com força que “não se pensa jamais por decisão voluntária nem por movimento natural” (BADIOU, 2010a, p.118), diz que um é sempre forçado a pensar. “O pensamento é como uma pressão que se exerce a nossas costas” (Ibidem, p. 118). Diante da contingência brutal do acontecimento, somos expostos a uma eleição que não desejamos previamente, onde temos que escolher entre a incorporação, a indiferença ou a hostilidade, entre o sujeito fiel, o sujeito reativo ou o sujeito obscuro. Em seguida, completa Badiou:

Está a construção, ponto por ponto, do corpo, que submete o indivíduo a disciplinas anteriormente desconhecidas, seja tratando de novas formas de demonstrações nas matemáticas, da fidelidade amorosa, da coesão do partido ou do abandono das velhas e deleitáveis formas artísticas pela aridez sacrificial das vanguardas (BADIOU, 2010a, p.118).

Finalmente, Badiou conceitua o sujeito da ressurreição, aquele que defende a retomada de uma ideia que antes havia sido tentada. Além da formalização dos sujeitos, Badiou também formalizou uma teoria da transformação. Seu conceito central é o de acontecimento. A Comuna de Paris foi o exemplo político mais longamente trabalhado no livro. Mas a teoria da transformação não se resume a definição de acontecimento.

Há o conceito da modificação, que representa alterações de um mesmo objeto. Podemos dizer que uma modificação é um devenir sem câmbio real. Quando ocorre um câmbio real tem que haver um sítio. Quando se dá um câmbio real esta mudança pode ter uma existência máxima e ser um fato ou igualmente uma existência máxima e ser uma singularidade. Um fato, outro conceito de Badiou, é quando altera a realidade, mas o estado da situação se mantém. Na singularidade temos duas opções, a de consequências não máximas, denominadas singularidade débil, e as de consequências máximas, o acontecimento.

Utilizaremos os conceitos da teoria do sujeito e da transformação na apreciação sobre junho de 2013. Esta será a discussão do capítulo final deste trabalho. Antes percorreremos a evolução do pensamento de Badiou no terreno político, na condição política, as repercussões em sua obra das mudanças no estado da situação e dos acontecimentos que têm perpassado sua elaboração e sua opção militante, ao longo de seus mais de 50 anos de militância fiel ao comunismo.

4 A EVOLUÇÃO DO PENSAMENTO POLÍTICO DE ALAIN BADIOU

Não somos os primeiros que buscamos periodizar o pensamento político de Alain Badiou. Alberto Toscano esquematizou da seguinte forma: antes de 1968 - “aprendizagem de Badiou com Sartre, seguido de uma participação distante na escola althusseriana...” (TOSCANO, 2006, p. 33). Seria a fase de seu comunismo teórico, segundo Toscano. A fase seguinte seria entre 1968 e 1977. É seu momento em que passa de dissidente do PSU (Partido Socialista Unificado), à liderança do UCFML, organização maoísta, quando “Badiou e seus camaradas formulam o que denominam um comunismo de produção” (idem, p.33). Por fim, o período de 1977 e 1982, no refluxo da experiência maoísta. Neste período, Badiou se “aparta mais e mais de qualquer referência ao processo de produção e ao papel das massas em sua qualidade de classes produtoras” (idem, p.33).

Na esteira de Toscano, faremos também uma proposta de periodização. Mas a nossa começará em 1968. Isso não significa atribuir pouca importância para a obra de Sartre na construção do pensamento de Badiou, o que seria um grave erro tendo em vista que a reivindicação do papel do sujeito na obra de Badiou certamente tem relação com seu passado sartreano. Mas queremos periodizar sua obra a partir do acontecimento, que pode ser chamado como seu caminho a Damasco (2003, Bosteels) o poderoso levante, a revolta do maio de 68 na França. Este será tomado por nós como seu período inicial enquanto pensador e militante da política revolucionária. Impulsionado pela resistência contra a guerra da Argélia para se incorporar à atividade militante, A. Badiou, nascido em 1937, se engaja como militante maoísta nos anos 60 e foi nesta condição que atuou em maio. O maoísmo será tomado como seu primeiro período. Nossa proposta de segundo período será a partir de 1984, desdobramento da derrota dos chamados anos vermelhos, quando Badiou escreve *Peut-on penser la politique?* E finalmente apresentamos um terceiro momento, cuja elaboração da Hipótese comunista é a marca, influenciado pela crise do capital de 2008. Temos uma vantagem em relação à proposta de periodização de Toscano porque a sua data de 2006, antes da eclosão da grande crise mundial do capitalismo de 2008 e pano de fundo deste novo período do pensamento de Alain Badiou vigente atualmente. Vejamos mais detidamente estes momentos.

4.1 A IDEOLOGIA – MAO COMO REFERÊNCIA POLÍTICA E A DEFESA ABERTA DO MARXISMO/LÊNINISMO

Em seu livro *De la ideología*, escrito conjuntamente com François Balmès, em 1976, Badiou escreve no lugar de militante crítico ao PCF, depois de anos na atividade revolucionária ligada aos maoístas. Trata-se de um livro onde, antes de tudo, expõe sua ruptura teórica e política com Althusser, seu antigo mestre. Como se sabe, Badiou esteve trabalhando no núcleo duro do filósofo francês, junto com Balibar, Jacques Rancière e Pierre Macherey. Organizador dos seminários que resultaram no livro *Para ler o capital*, Althusser aceitou a disciplina do PCF quando a geração de jovens que o acompanhavam entrou em rota de colisão com o partido, já vivendo os efeitos do início da crise do stalinismo, cujo relatório Krushev, em 1956, foi apenas uma das expressões.

Pressionado por tendências de ruptura com a ortodoxia, ruptura que queria se afastar da ideia de revolução e de conceitos como ditadura do proletariado, afastamento cuja propaganda vinha, sobretudo, do PC da Itália, Althusser, em sua condição de intelectual da mais prestigiada instituição de ensino superior francesa, a Escola Normal Superior, passou a ser apoiado pela direção do partido, do PCF, para fortalecer uma leitura ortodoxa, se dirigindo diretamente às fontes, às obras de Marx e Lênin, sem passar por Stalin, já em desuso pós-relatório que revelava parte dos seus crimes.

Ao mesmo tempo, a teoria de Althusser defendia a autonomia da teoria e declarava que não era o caso de os produtores da prática teórica entrarem em considerações sobre a política prática do partido. Era a situação confortável para que o PCF pudesse seguir desenvolvendo uma política que na teoria declarava-se ortodoxa, marxista e revolucionária, e na prática fosse cada vez reformista e desligada da constestação crescente que dava seus primeiros passos no mundo estudantil. O PCF passou a ver os planos de Althusser como de grande utilidade, sua defesa de uma autonomia da construção teórica em relação à política como uma forma de manter formalmente uma fidelidade à teoria marxista sem dar espaços para o desenvolvimento da crítica no terreno prático, da política.

A ideia de autonomia da atividade teórica, ainda que usada pela direção do partido para afastar as críticas, levou também a uma lógica hierárquica da teoria na atividade de jovens comunistas talentosos que frequentavam os cursos, seminários

e todo o círculo de Althusser. Assim, a teoria e o estudo sistemático das obras de Marx e de Lênin, com sua força própria, também ajudaria a preparar o futuro. O partido tentava enquadrar, como explica Jacques Rancière – também, como Badiou, um dos discípulos de Althusser –, mas a dinâmica dos estudos adquiria vida própria. (RANCIERE, 1975).

O maio de 68 viria a desmontar esta tentativa de evitar a ruptura juvenil com o PCF e a dar a oportunidade para a intensa atividade da vanguarda juvenil, entre os quais estava os discípulos de Althusser. O surgimento de correntes à esquerda, as organizações maoístas, foram os desdobramentos organizativos desta ruptura. Althusser foi superado em maio. No caso dos seus seminários saíram quadros para as organizações maoístas, precisamente porque Althusser, ainda que mantendo seus vínculos com o PCF, estimulava a teoria, a leitura de Marx, e por esta via desenvolvia a reflexão e o espírito crítico entre jovens intelectuais e militantes. O impacto da revolução cultural chinesa e o início do ascenso que viria a desembocar na rebelião de maio de 68 incidiu para que estes jovens fossem além dos seminários e do PCF. Junto com os trotsquistas – como a Juventude Comunista Revolucionária e os anarquistas ligados ao movimento 22 de março de Nanterre – os maoístas foram vanguarda no maio de 68 francês. Althusser, mesmo em alguns momentos, chegou a expressar alguma simpatia pelo maoísmo, mas Badiou afirma que foi apenas entre os amigos, um círculo restrito, publicamente se mantendo nos marcos do PCF, que rejeitou o levante estudantil de 68 e conciliou com a burguesia francesa, com suas instituições e com De Gaulle.

O livro *Da ideologia* foi escrito oito anos depois de maio de 68, mas sua linguagem, seu objetivo, estava ligado ao espírito que animou Badiou na década vermelha, que ele mesmo definiu como marcada pela rebelião juvenil. Sua primeira parte é uma crítica sobre o conceito de ideologia em Althusser, tentando desmontar a definição do conceito enquanto ilusão de todas as classes acerca do real e apontando em contrapartida que ideologia pode ser o caminho por onde se desenvolve uma perspectiva verdadeira, no caso uma ideologia revolucionária do proletariado e das massas contra os dominadores. Está além do limite deste trabalho recensear o tema da ideologia e sua polêmica com Althusser; queremos apenas marcar que seu pensamento reivindicou o marxismo revolucionário, a ideia da revolução, do partido e sua concepção maoísta sobre a questão do Estado.

Neste livro, muitas ideias que Badiou seguiria desenvolvendo ao longo dos anos foram plantadas. Exemplo disso se encontra na defesa de uma política cujo eixo é a luta pela igualdade como unificadora das forças antissistêmicas.

El igualitarismo y el ascetismo plebeyo son armas decisivas para atacar y romper el sistema jerárquico y unificar las diferencias ideológicas que nos dominan. A su luz, el dispositivo ideológico dominante pierde todo valor natural, y se escinde violentamente. Ya no aparece más como el reflejo unificado de un mundo necesario, sino como una impostura destinada en permanencia a reducir la novedad de pensamiento que se engendra en la revuelta misma. Lo que se daba como simplicidad unificante y progreso del espíritu ya no es más que uno de los términos, antiguo y condenado, de un irremediable antagonismo. Esta es la razón por la que es absolutamente imposible comprender aquello que sea la ideología sin incluir en esta comprensión el movimiento por el que ella aparece en su división histórica, y que es el movimiento subversivo de la lucha ideológica. “Es porque existe una práctica irrepresentable en la ideología dominante (la revuelta revolucionaria de clase) por lo que aquella es inteligible como representación” (BADIOU, 1976, p.19).

Como definição mais elaborada inúmeras vezes nas obras posteriores de Badiou, a força do argumento que sustenta a irrupção do inexistente se fará presente: a ideia de que o inexistente, não representado no estado da situação, irromperá como um acontecimento, como uma ruptura na ordem do ser. É a revolta não representada na ideologia dominante que interrompe a repetição da normalidade. O conceito de inexistente, inaugurado neste texto, se torna fundamental no sistema de Badiou exposto na obra de *Logiques des mondes*, publicada trinta anos depois.

Em *De la ideología* se estabelece a dialética entre massas e classes, sustentado que em toda a revolta revolucionária de massas existem “aspirações igualitárias, antiproprietárias e antiestatais, que aqui designamos com o nome de “invariantes comunistas”” (BADIOU, 1976, p. 2). A ideia de invariante comunista também está aqui inaugurada, uma intuição que Badiou desenvolveu ao definir que a ideia comunista perpassou as várias épocas da história, ligada à luta pela igualdade em todas as épocas, que enfrenta o estado e a propriedade privada.

Bruno Bosteels vem em nosso apoio com sua leitura da obra de Badiou.

Badiou a pour la première fois introduit l'idée d'invariants communistes comme un ensemble récurrent de principes idéologiques contre la propriété, l'autorité et la hiérarchie dans son opuscule De L'ideologie, publié em 1976. Cette première présentation de l' hypothèse communiste avait aussi em partie pour objectif d'appeler à une dialectique historique entre les invariants communistes au niveau de l'ideologie et les différents acteurs de

classes, organisés par um parti d'un nouveau type, qui actualisait ces invariants au niveau politique avec des degrés de succès variables (BADIOU; ZIZEK, 2010b, p.75).

Nosso argumento também é que a ideia de invariante comunista e de enfrentamento à propriedade privada dos meios de produção acompanhará as obras posteriores de Badiou. É claro que Badiou define a luta contra a propriedade privada em termos marxistas. Não se trata da luta contra a propriedade privada em geral, mas da luta contra a propriedade privada que permite a exploração do homem pelo homem. Este é assim um livro cuja marca é a posição de Badiou abertamente marxista, ainda que um marxismo ligado à corrente maoísta.

Nesta fase de sua elaboração definirá o proletariado como a potência lógica desta luta. Sua posição em defesa da filosofia marxista afirma duas particularidades desta filosofia:

A primeira é seu caráter de classe: ela afirma abertamente que o materialismo histórico serve ao proletariado; a segunda é seu caráter prático: ela põe o acento sobre o fato de que a teoria depende da prática, de que a teoria se funda sobre a prática e por sua vez serve à prática (BADIOU, 1976, p.4).

Esclarece que a ideologia burguesa igualmente se funda sobre a prática. Só que neste caso na exploração e na opressão, tratando de perpetuá-las e de apresentar os interesses particulares da burguesia como interesses universais da humanidade, buscando sempre ocultar seu caráter real. Trata-se da filosofia dos exploradores. Neste ponto Badiou se manteve fiel a Althusser e explicou a ideia da luta de classes na filosofia. A filosofia dos exploradores seria a defesa aberta da propriedade, da livre empresa e do parlamentarismo. Esta denúncia também Badiou manteve até os dias atuais.

A confiança, ou até se poderia definir o otimismo com que Badiou aposta na luta de massas e no desenvolvimento da consciência dos explorados, aparece com força quando, depois de afirmar que “os exploradores sabem perfeitamente onde estão seus interesses e quem atuam e falam em seu nome” (BADIOU, 1976, p.4), conclui que também “os explorados de todos os séculos sabem quem os explora e como” (Ibidem, p.5). Badiou corretamente manteria a primeira afirmação, mas certamente há muito tempo deixou de lado a segunda. A força que tal consciência dos explorados desperta tem um caráter excepcional.

O livro tem esta característica marcante: a confiança na revolta das massas e na sua perspectiva de vitória. A Revolução Chinesa segue sendo o carro-chefe, a experiência avançada desta luta e uma espécie de guia a seguir. E Badiou aponta de modo claro que o marxismo é uma filosofia de partido a serviço do proletariado organizado em classe, para fazer a revolução e exercer sua ditadura. Mais claramente ainda, para Badiou, o materialismo dialético não era somente uma filosofia de partido, mas uma filosofia de Estado, do Estado da ditadura do proletariado (nota 10, p 06). Em seguida veremos as consequências desta leitura, a ruptura de Badiou com esta definição e a natureza de sua nova orientação. Aqui cabe reforçar apenas que no marxismo de Badiou de 1976 havia uma clara identificação, um sinal de igual entre o marxismo e o Estado. As consequências desta identidade se fizeram sentir em sua obra. É certo que não se pode fazer de conta que os estados mal chamados socialistas nada tenham a ver com o marxismo, já que foram o resultado prático do processo. Porém, não identificar teoricamente, não colocar um sinal de identidade entre os Estados chamados socialistas e o marxismo é importante porque esta não identidade é o único caminho para manter a hipótese comunista, e reconhecer que a resposta dada foi errada e que não correspondia à formulação do problema apresentada pelo próprio Marx.

É igualmente em 1976 que aparece na obra de Badiou a ideia de fidelidade, ainda que de forma pouca elaborada. O conceito ainda não está definido, mas Badiou afirma a necessidade da tomada de partido, “a fidelidade e lealdade efetiva e continuidade à organização do combate do proletariado” (BADIOU, 1976, p.06).

Este livro veio à luz quando estava ocorrendo uma mudança no estado da situação. O próprio Badiou indica o conteúdo desta mudança:

A partir de meados dos anos 1970, começa o refluxo da “década vermelha”, iniciada pela quádrupla ocorrência das lutas de libertação nacional (Vietnã e Palestina, em especial), do movimento mundial da juventude estudantil (Alemanha, Japão, Estados Unidos, México...), das revoltas de fábrica (França e Itália) e da Revolução Cultural na China. Esse refluxo encontra sua forma subjetiva na negação resignada, no retorno aos costumes (inclusive eleitorais), na deferência à ordem capital-parlamentar ou “ocidental”, na convicção de que querer mais é querer pior (BADIOU, 2012a, p.07).

Badiou segue explicando que tal refluxo encontrou uma forma intelectual no que, na França, ficaram conhecidos como os “novos filósofos”. André Glucksmann, Bernard Henry Levy, e outros que rumaram do maoísmo para as posições de direita

e de denúncia da revolução e do socialismo. Badiou resistiu, se manteve fiel ao projeto comunista. Mas logo em seguida fica claro que sua obra também sofreu uma inflexão importante. Nos anos 80 a posição de Badiou se alterou. No marco da continuidade de um pensamento revolucionário, se pode dizer que foi uma ruptura com sua elaboração expressa no livro *A ideologia*. Chamaremos esta nova fase de período intermediário de Badiou.

O livro que expressou esta mudança apareceu em 1984. Vejamos qual foi seu passo.

4.2 PEUT-ON PENSER LA POLITIQUE? – A CRÍTICA DO PARTIDO-ESTADO

Neste pequeno livro *Peut-on penser la politique?* (Se pode pensar a política?), escrito quatro anos antes da publicação do livro *Ser e acontecimento*, aparecem de modo mais nítido, com formalização, conceitos que marcarão o sistema de Badiou, entre os quais o de Acontecimento e de Fidelidade. São conceitos fundamentais de sua filosofia que aparecem em seus textos políticos pela primeira vez, ainda nas suas determinações estritamente políticas. Também neste trabalho, assim como em *De la ideología*, a insistência de ligar o projeto de emancipação ao trabalho operário, a ideia igualitária e comunista se afirma, o que já era e continuará a ser uma marca constante em seu pensamento.

Badiou começa seu livro definindo que a França foi o lugar por excelência da política, pelo menos desde a Revolução Francesa de 1789. Mas em seguida define que agora – estamos em 1984 – a política entrou em sua aparência de ausência. As categorias fundadoras como “esquerda e direita, movimento operário e patronal, nacionalismo e internacionalismo, capitalismo e socialismo, socialismo e comunismo, liberdade e autoridade são cada vez mais inoperantes” (BADIOU, 2007b, p 07). Badiou assim parece jogar por terra suas próprias categorias, as categorias que constituíam o centro de sua própria elaboração de 1976. “França, em política, tem entrado na soberania do ceticismo”, conclui (Ibidem, p. 07).

Pela primeira vez na sua trajetória se apresentou como crítico da proposta e da formulação do marxismo-leninismo, e começou a sustentar a ideia de política sem partido. Sete anos depois segue o mesmo percurso ao negar de modo aberto a linguagem marxista, dizendo que quer elaborar política sem o vocabulário marxista:

“mais útil, pelo momento, na situação atual, é desenvolver as categorias de nossa política com independência do vocabulário marxista” (BADIOU, 1995a, p.95), disse ele em 1991, justamente no ano de desmoronamento da ex-URSS.

Há no livro então dois polos, um de continuidade e outro de ruptura com suas elaborações impulsionadas pelo maio francês de 68. Há por um lado a afirmação do projeto de luta pela emancipação radical e pela igualdade. Por outro lado, um distanciamento de conceitos ligados ao marxismo clássico e particularmente ao maoísmo, o que não é exatamente a mesma coisa. Em *Peut-on penser la politique?* Badiou abandona a defesa dos chamados estados socialistas, inclusive o Estado comandado pelo PC Chinês, e junto com isso chega ao ponto de declarar abertamente não acreditar no marxismo, uma descontinuidade com seu pensamento anterior. Se poderia inclusive considerar que se impõe aí uma ruptura com o marxismo.

Mas este esquema não permitiria apreciar a riqueza da elaboração de seu pensamento. A leitura atenta do livro permite visualizar uma liga que não foi rompida e que faz com que, mesmo no período de maior distância, as coordenadas do marxismo não tenham sido abandonadas. A chave da leitura é sua definição de que é preciso viver a crise do marxismo por dentro do próprio marxismo, que a superação da crise é imanente.

Sua definição aparentemente inconsistente pode ser resumida como segue: “Hoy em día el marxismo no está muerto. Está destruído historicamente. Pero hay un ser de esta destrucción. Más precisamente: es posible, y necesario, mantenerse en la inmanencia de la destrucción” (BADIOU, 2007b, p. 35). Para compreender suas indicações é preciso acompanhá-lo mais detidamente.

Sua compreensão da crise do marxismo tem como base a destruição ou a crise de três dispositivos que marcaram o marxismo, que deram força de realização ao movimento que carregou o nome de Marx: a) a crise dos Estados com função de emblemas da transformação revolucionária¹⁵; b) o encerramento das guerras de libertação nacional; c) o desligamento entre marxismo e movimento operário independente e a derrota deste movimento. Seu exemplo é o da Polônia de 1980, quando os operários foram os protagonistas de grandes mobilizações, mas não

¹⁵ Poucos anos depois deste texto, os chamados Estados Socialistas, pelo menos no Leste Europeu e a ex-URSS desabaram. O capitalismo foi rapidamente restaurado em todos estes países, sendo que alguns deles, como a polônia e a Hungria, têm sido palco do crescimento político de forças da extrema direita.

atuaram sob a bandeira marxista. Ao contrário, as posições marxistas foram minoritárias no movimento operário polaco e no interior do sindicato Solidarienosc, cujas posições se desdobraram num antimarxismo subjetivo.

Badiou defenderá em primeiro lugar que é preciso que se esteja na posição subjetiva de se manter na imanência da destruição do que marcou o real do marxismo no século XX. Não se pode defender o corpo doutrinário contra a destruição. Não se pode manter as referências mortas. Define que um marxismo “que se asegura com la existencia de Estados poderosos, o com el supuesto de que existe una “clase obrera” política, ya no tiene coraje del pensamiento” (BADIOU, 2007b, p.36). Badiou responde que ser marxista hoje é pronunciar de maneira “inmanente lo que debe morir, y que por lo tanto muere él mismo, disponiendo esa muerte como causa de una recomposición de la política” (Ibidem, p.37). E defendendo o apoio aos processos de luta de massas, deixa claro que se deve tomar distância do que chama de marxismo ortodoxo, já que “qualquier marxista ortodoxo objetará que el movimiento polaco es nacional y religioso, que el movimiento iraní es religioso y fanático, que en el fondo nada de eso le interesa al marxismo”. E conclui que “la ortodoxia es una opinión recta, pero el marxismo es torsión”, para afirmar que “sólo nos queda en verdad el lugar inhabitable de una heterodoxia marxista por venir” (Ibidem, p. 38).

Para um recomeço do marxismo, Badiou reivindicará que Marx, mesmo quando fundou o marxismo, tinha como referência fundamental o movimento operário. Não havia referências a Estados socialistas nem às lutas de libertação nacional. Seu ponto de partida não é tampouco a autorreferência. Não reivindicava o movimento operário com pensamento marxista, mas o movimento operário em sua atividade, em sua ação e organização independente.

Si relemos el Manifiesto del Partido Comunista, ese texto absolutamente inaugural, vemos que Marx establece expresamente su pensamiento político em el supuesto de la existencia enteramente independiente del movimiento obrero. El punto de partida es “hay el movimiento revolucionario obrero”. Es decir-lo que un sujeto designa como sintoma y como el obstáculo donde se desprende. Es un puro “hay”, es un real. Y com respecto a ese “hay” Marx postula tal o cual tesis (BADIOU, 2007b, p.39).

Badiou explicará que este é o começo e esta é a base para a defesa de Marx de que os comunistas não são um partido aparte do movimento operário. Marx mesmo dirá que os comunistas apenas se distinguem do movimento por defenderem

o caráter permanente do movimento operário, não se limitando à defesa de uma reivindicação parcial ou para apenas um setor, afirmando a necessidade do caráter internacional do movimento. Mas, segundo Badiou, esta especificidade da dimensão do comunista não faz Marx

separar y estructurar una parte del fenómeno existente. Se trata de un “hay”, del acto de pensamiento en corte de un real. Se trata de una forma de proximidade del pensamiento político al real del movimiento obrero, dado en sus atributos, sus síntomas, y particularmente en el atributo comunista. Cuando Marx declara que un espectro recorre Europa, el espectro del comunismo, no pretende que él mismo es el espectro, ni hace surgir, en virtud de su doctrina, la imagen amenazante. Su propósito es pensar esa obsesión, en el elemento de la verdad (BADIOU, 2007b, p.39).

Badiou seguirá mostrando que a partir de Marx se passou a viver a “marxización del movimiento obrero”. Estaremos na história da social democracia, do poderoso partido alemão, da Revolução Russa de outubro de 1917, da III Internacional, seguido por todo o sistema de referência antes mencionado, a saber: as marcas do marxismo real, os Estados socialistas, as lutas de libertação nacional e o movimento operário dirigido por partidos marxistas. Badiou definirá que nesta longa história o marxismo

va a convertirse en el pensamiento reflexivo de esa marxización. Va a fundar la autorreferencia. El marxismo habla entonces del modo en que el marxismo penetra en el real de la lucha de clases: partidos marxistas, direcciones marxistas, Estados marxistas. El “hay” se convierte en “hay el marxismo”. A lo largo de esta secuencia, el marxismo adquiere la capacidad de hablar de sí mismo, de su credibilidad histórica, de su marcha conquistadora. Ese trabajo es también el trabajo necesario de la puesta en ficción. El marxismo se convierte para sí mismo en su propia representación (BADIOU, 2007b, p.39-40).

A crise destas referências fez com que o marxismo não possa mais, segundo Badiou, pensar-se ele mesmo na experiência. Já não tem mais o poder de estruturação da história real. Estas referências foram destruídas e destruíram o marxismo. E desta definição Badiou tira a conclusão que o acompanhará até os dias atuais:

De modo que nos vemos conducidos a la imagen del comienzo: ya no procedemos a partir de “hay el marxismo”, pues ese “hay” está en su destrucción. Procedemos a partir del “hay” un corte, y mirando lo que “hay” proponemos, como Marx en el Manifiesto, hipótesis políticas inaugurales: Más particularmente: (re)formulamos la hipótesis de una capacidad política adecuada a la no-dominación (BADIOU, 2007b, p.40).

Agora se pode compreender melhor porque Badiou define que “el pensamiento radical de la destrucción del marxismo no es en su esencia más que la imagen actual del marxismo como política. Allí se mantiene el passe activo del sujeto político contemporáneo (BADIOU, 2007b, p. 36). Para superar a crise o pior que se pode fazer é manter em vida artificial todas as referências mortas. Este é o marxismo que Badiou deixou para trás. E neste pequeno livro sua aposta para a superação da crise encontra-se no movimento operário, na retomada de experiências como a do movimento operário polaco, derrotada em 1981. Este novo movimento operário tende a ser uma reconfiguração do marxismo mesmo, segundo Badiou. Atualmente, podemos definir que Badiou aposta na fidelidade aos acontecimentos como caminho da retomada da construção da ideia comunista.

Em “*Se Peut-on penser la politique?* (Se pode pensar a política?) há uma apreciação muito particular da relação entre o social e o político. Trata-se de uma tensão com o próprio marxismo que acompanhará até hoje o pensamento de Badiou. Tal tensão é visível na definição que segue:

Na representação da ideia revolucionária, assim como na ideia contrarrevolucionária em que se anunciava a “França profunda” havia uma boa dose de ilusão acerca do laço social, posto que se supunha que a política encontrava sua garantia na consistência deste laço, seja o que o denomine proletariado, povo ou, ao contrário, união de todos os franceses (BADIOU, 2007b, p.10).

O pensamento do político estaria baseado “em uma genealogia da representação (revolucionário ou nacional) a partir dos conjuntos sociais” (BADIOU, 2007b, p 10). Neste caso o social seria sempre o determinante da conformação do político e sua consistência encontraria a correspondência política. Mas precisamente em Badiou esta consistência é negada e a correspondência se anula. Badiou sustenta que o revelador da crise do que chamamos dos regimes políticos atuais e das instituições é que estes conjuntos são inconsistentes. Esta definição encontra uma correspondência profética nas mobilizações de massas, iniciadas a partir das revoltas árabes e, sobretudo, no movimento 15 M da Espanha, no *Occupy Wall Street* nos EUA, na Turquia, e em junho de 2013 no Brasil: não me representa! Esta palavra de ordem, este grito de denúncia era a rejeição de massas às tentativas de manipulação do sistema partidário. A crise da política de representação tem sido

vista nas ruas. Aliás, é preciso fazer justiça e indicar que o levante da Argentina em dezembro de 2001 foi o primeiro que anunciou este tipo de revolta.

A política defendida por Badiou já era, no distante 1984, o “não me representa”. Foi assim, por exemplo, na luta dos operários de Talbot, fábrica francesa ocupada em 1984. Como reação operária ao plano de demissão de 3 mil operários, a mobilização e a greve foram deflagradas. Com grande número de operários imigrantes e diante do plano de demissões, “queremos nossos direitos” foi a bandeira dos operários. Uma greve que enfrentou o governo, a patronal, a burocracia sindical e não contou com o apoio do Partido Comunista Francês; o “não nos representa” era a verdade deste enunciado, era a sua política.

É claro que a luta era diretamente contra a patronal, que não poderia representar esta bandeira. Era precisamente a patronal que estava a cortar direitos. Tampouco o governo poderia representar. Naquele momento, encabeçado pela chamada esquerda francesa, pelo Partido Socialista, o governo fez o oposto do que havia defendido o Partido Socialista durante a campanha eleitoral. Segundo Badiou, o “PS ganhou sua clientela em 1981. A propaganda da época negava a crise do capital, e fez alarde de sua certeza de acabar com o desemprego mediante a reativação do consumo” (BADIOU, 2007b, p.47). O plano real do governo foi a reestruturação produtiva. Assim, entre suas promessas e a brutalidade do capital, ficou com o segundo. O governo Mitterrand se enfrentou com o movimento de massas. Se enfrentar com a mobilização operária seria o determinante, para Badiou, acerca da real natureza do governo. E diante do peso islâmico na composição social da luta, o Partido Socialista fez o jogo da extrema direita e adotou a posição racista na linha da França para os franceses.

Durante aquele período, Badiou aponta a incapacidade da CGT e do Partido Comunista de impulsionar uma luta com grande peso dos trabalhadores imigrantes, vacilando ainda acerca da aprovação das demissões. Por fim, ainda a CSL (Confederação dos Sindicatos Livres) que organizava contra os grevistas “a um número significativo de assalariados franceses, ao grito de “los bougnouls ao fogo” (nome pejorativo aplicado entre outros a negros e norte-africanos), e para desencadear uma pequena guerra civil e nacional no espaço da fábrica” (BADIOU, 2007b, p 48).

Todos, portanto, estavam contra o movimento dos operários, sobretudo dos operários imigrantes. O não nos representa era atual. Este é o cenário de um

exemplo concreto em que Badiou literalmente define: “o enunciado dos operários de Talbot, tal como teve lugar para sempre, esse enunciado quem com tudo aponta ao direito, é intrinsecamente irrepresentável. E nesta irrepresentabilidade consiste, precisamente, a política desse enunciado” (BADIOU, 2007b, p. 50). O Partido Socialista seria então apresentado como inconsistência de partido: “não é portador de nenhum projeto político independente, e navega visivelmente entre sua cor cultural emancipadora e sua função estatal de adesão às necessidades do capital” (Ibidem, p. 48). Assinala também Badiou o declínio histórico do Partido Comunista, que na França nunca teve a força do PCI, que tinha capacidade de dotar a nação de coesão estatal e nacional e que se limitava a se declarar representante de um movimento operário que já era uma ficção.

Finalmente, Badiou aponta que nos esforços para derrotar a greve de Talbot, para que a luta por mais direitos fosse inexistente, estava a extrema-direita francesa, sua defesa dos empregos primeiro para os franceses e de que a nacionalidade formal deve prevalecer sobre qualquer questão social. Neste aspecto é interessante observar que a derrota deste conflito mostrou o fortalecimento de *Le Pen* e da Frente Nacional. Badiou vai apontar que os direitos dos operários imigrantes de verdade não existem. O parlamento é o lugar em que se organiza a aparência de um conflito de programas, mas que nenhum programa que ultrapasse as regras do que é estatalmente praticado tem real validade.

Voltando à experiência da fábrica Talbot e sua greve contra as demissões dos imigrantes, o real ali é que seus direitos não existem. “Dizem em coro o governo e os sindicatos, estes direitos não existem. E, ademais, os operários marroquinos, ao mesmo tempo em que proclamam este direito, afirmam, tendo em vista os fatos, que eles, os operários que trabalham na França há vinte anos, não têm precisamente direito algum” (BADIOU, 2007b, p. 51).

Desta experiência Badiou deriva que o dano provocado a estes operários não pode ser representado por um programa. “La política empieza cuando uno se propone, no representar a las víctimas (projecto en el cual la vieja doctrina marxista siguió prisionera del esquema expressivo), sino ser fiel a los acontecimientos en los que las víctimas se pronuncian. Esa fidelidade sólo se manifiesta por una decisión” (BADIOU, 2007a, p. 52). E essa decisão, que não promete nada a ninguém, por seu turno, só está atada por uma hipótese. Se trata da hipótese de uma política de não dominação, da que Marx foi o fundador e que hoje em dia se trata de refundar. O

recomeço do marxismo, segundo Badiou, se define pela defesa de uma política de não dominação. Tal política pode ser reivindicada como uma continuidade da política de Marx. E aqui se introduz a definição da fidelidade ao acontecimento em que as vítimas se pronunciam.

Mas por que a política de não-dominação não pode ter um programa? Badiou não explica. Sua aposta é na eclosão de um acontecimento e na fidelidade a este acontecimento. Provavelmente a recusa do programa seja ligada ao debate acerca do marxismo e seu laço social. Badiou manterá a posição de que não existe base objetiva entre as classes sociais e a política. Veremos esta definição não apenas em *Se puede pensar la política?*, mas novamente em sua *Hipótese comunista*, quando afirma “que o enunciado canônico de Lênin, segundo o qual a sociedade dividida em classes, e as classes representadas por partidos, foi ultrapassado” (BADIOU, 2007a, p. 58). Não há correspondência imediata nem necessária entre o social e o político, mas a possibilidade está aberta. Não se trata, portanto, de uma lógica em que a conclusão decorra necessariamente das premissas, mas certamente das premissas decorrem as probalidades.

A inconsistência da posição de Badiou não consegue dar conta da razão pela qual o marxismo tem chances reais de se reiventar. Ao não definir o marxismo como a expressão mais consciente do movimento operário, a posição de Badiou acaba se desviando para o idealismo. Afinal, se os conjuntos sociais operários e populares não implicam objetivamente a probabilidade de fortalecimento das posições marxistas, qual explicação para o constante ressurgimento das ideias de Marx?

Badiou mesmo aceita que seu pensamento, suas posições estratégicas, para que a política possa se desdobrar, há necessidade de os operários, de as pessoas dos subúrbios populares, imigrantes, camponeses, etc, se implicarem subjetivamente (BADIOU, 2007b). Assim, a classe operária é o sítio acontecimental, para usar a expressão de *L'étré et L'évenement*. Mas insiste que não quer substancializar a classe operária, não quer estabelecer qualquer base objetiva para a subjetividade exigida para uma política de emancipação.

Ao argumentar porque então aceita que os operários, os bairros populares, os camponeses, sejam o lugar de uma política de emancipação, sustenta que isso ocorre por conta do próprio axioma escolhido, a saber, a defesa de uma política de emancipação, o que requer uma política pela não dominação. Sendo os operários, setores populares, imigrantes, setores não dominadores, logo são eles os que

podem levar adiante as consequências do axioma. Mas isso não seria apenas uma forma de voltar a Marx e dizer que os operários são os que não têm nada a perder, apenas suas cadeias? É certo que no mundo como concretamente se desenvolveram as forças produtivas, os impérios coloniais, etc, fez com que setores operários tivessem o que perder. É a chamada aristocracia operária, base do reformismo. Voltaremos a este assunto. Mas o proletariado no mundo é a base da política de Marx.

No caso da greve da Talbot, a definição feita por Badiou de que não há representação na política de emancipação mistura a irrepresentação das bandeiras operárias por instituições que se colocaram contra as mesmas bandeiras, com a impossibilidade de toda e qualquer representação destas bandeiras. Como vimos no exemplo da Talbot, os partidos burgueses sustentaram a patronal e o Partido Socialista aceitou também representar os capitalistas. Os operários é que não tiveram representação. Badiou está dizendo que não poderiam tê-la, nós que a representação não pode ser autoproclamada, mas deve se buscada, sempre estar posta como meta, todos os dias, e que sua comprovação ou sua destruição se realiza no acontecimento, neste momento excepcional, onde pode ocorrer, por exemplo, a fusão entre o partido revolucionário e as massas. A partir deste momento, novamente, o acontecimento deixa apenas marcas que devem servir para que a busca por esta representação continue. Neste ponto acompanhamos o Badiou de seus escritos de 1976.

Criticar as posições de Badiou não quer dizer aceitar a ideia de que a classe trabalhadora deva aceitar a lógica da representação. A participação direta deve ser o objetivo permanente. Neste ponto nos abrigamos numa leitura profunda acerca das diferenças existentes entre as classes trabalhadoras e a burguesia na relação com seus aparelhos políticos. Balibar explicou há muitos anos esta questão:

Lo mismo que hay una relación histórica interna entre proletariado y partido comunista, hay una relación interna entre burguesía y Estado: en tanto que gobierno, éste es el "comité que administra los asuntos comunes de la clase burguesa en su conjunto"; y en la medida en que el Estado se impone a la sociedad en su conjunto (es decir, a todas las clases) como esfera "política" superior, no expresa otra cosa que el dominio (es decir la voluntad) de la clase dominante. La relación entre burguesía y Estado es pues esencialmente representativa, en los dos sentidos del término: "representación" de la sociedad bajo una forma enajenada (que comprende el mecanismo parlamentario), y representación de la clase burguesa por el Estado a quien ella delega la expresión de sus intereses comunes. Por el contrario, la relación del proletariado con el partido es no representativa: es

una relación orgánica del proletariado consigo mismo, o por lo menos su propia constitución tendencial en clase revolucionaria (y sólo en este sentido se puede hablar de "vanguardia"; el proletariado es la única clase de la sociedad que es su propia vanguardia). Queda totalmente excluido considerar al partido como un organismo delegado por la clase para dirigir su lucha política, es decir para representarla en el Estado. Esto significa que Marx y Engels han recusado de entrada – y volveremos sobre ello – el "modelo" político-sociológico que se convertirá después en un lugar común del "marxismo" de la Segunda y la Tercera Internacionales: el modelo de correspondencia biunívoca entre una topografía de las "clases sociales" y una topografía de los "partidos políticos" que atribuye a cada clase una "representación" (o expresión) política en la esfera de la política, bajo la forma de partido (BALIBAR, 1978, p.35-46).

Aqui, Balibar mostra que a burguesia pode ter uma relação de representação, mas ao proletariado cabe se organizar diretamente, sem representação, sem delegação, mas atuando como protagonista, sendo o partido o instrumento deste empoderamento, um processo que se dá por fora do Estado e contra ele. Neste ponto, ainda que parcialmente, Balibar dá razão à posição de Badiou de que a classe não pode ser representada. Mas apenas parcialmente, até porque Balibar não nega o partido, mas a ideia de partido representativo. Quanto a nossa posição, cabe dizer não apenas que os laços sociais não garantem previamente, necessariamente sua expressão política (Badiou os definiu como inconsistentes), mas que a política como atividade pode contribuir para dar consistência social a um projeto. Ou seja, no marxismo, em particular na escola leninista, há não apenas uma possibilidade de correspondência política a partir do social, mas a efetivação de uma consistência social a partir de um projeto político. Veremos isso mais adiante quando tratarmos do marxismo de Lênin. Badiou pode ter dado algumas pistas, mas não avançou neste terreno.

De qualquer forma, é destacável que a posição de Badiou se antecipou em termos teóricos ao que o movimento dos indignados gritou nas ruas em muitas partes do mundo, o "não me representa", e, ao mesmo tempo, aponta um método, um caminho para a reconstrução do marxismo como movimento pela autoemancipação dos trabalhadores, cuja marca deve ser não a autoproclamação mas o trabalho prático para desenvolver a luta pelas demandas, bandeiras, reivindicações que surgem nos movimentos concretos, nos acontecimentos protagonizados pelos que sofrem a injustiça, pelas vítimas desta injustiça estatal.

Badiou igualmente antecipou a importância da luta dos imigrantes e das tensões provocadas pela reivindicação da existência desta parcela superexplorada e

perseguida nos países do capitalismo imperialista europeu. Vendo hoje o fluxo de massas de pessoas que desesperadamente buscam refúgio na Europa, saindo da Síria, da Líbia, do norte da África, é evidente que a defesa dos imigrantes se torna central na política de emancipação radical, além do necessário apoio às mobilizações da juventude inglesa e francesa, os filhos da imigração africana e asiática. E seu livro é de 1984. Quase vinte e cinco anos depois, no seu *Hipótese comunista*, Badiou novamente lembrará a experiência da fábrica Talbot.

A partir de 1982-1983, vimos, com o “rigor”, os operários grevistas da Talbot sendo tratados como terroristas xiitas, a criação de centros de retenção, os decretos contra a imigração de famílias e uma liberalização financeira sem precedentes, que foi concebida por Bérégovoy e iniciou a inclusão da França no capitalismo globalizado mais feroz (BADIOU, 2012a, p.39).

A ilusão do povo nesta esquerda comandada por Mitterrand foi o período da morte da esquerda francesa, nas palavras de Badiou. Estava se consolidando esta ideia que levou Badiou a deixar de aceitar a denominação de esquerda. Iria inaugurar a ideia de que esquerda e direita eram coordenadas ultrapassadas. Que ambos estavam sustentando o sistema. “As categorias fundadoras entre as que se escolhia – direita e esquerda perderam a capacidade de designar algo mais que o atraso dos profissionais, a deserção dos atores” (BADIOU, 2007a, p.07). Vendo que hoje o principal movimento político espanhol, o Podemos, surgido das mobilizações de massas, define que os lugares da política não podem mais ser aprendidos a partir desta definição, é notória nesta questão a influência de Badiou. Sobre esquerda e direita, um dos dirigentes do Podemos, Rafael Mayoral, explica a posição que tem sido expressa por Pablo Iglesias e a maioria dos referentes desta agrupação surgida na esteira das praças espanholas.

Estes dois conceitos estão dentro de um mesmo regime, que no fundo acaba implicando as mesmas políticas econômicas e políticas sociais. Acreditamos que dessa forma seja mais difícil compreender o que se passa no país e, sobretudo, identificar como enfrentar a situação. Interessa-nos muito mais definirmos como os de cima ou os de baixo do que esquerda ou direita. Acreditamos que isso nos defina mais na hora de compreender a geometria do mapa político. Por quê? Ora, porque supostamente Felipe Gonzales é de esquerda e Aznar (José Maria) é de direita, mas os dois são parte da engrenagem do sistema. Por isso não queremos perder tempo disputando os conceitos de esquerda e direita. Como se sabe, Felipe Gonzales é de cima, então preferimos dizer que somos de baixo (MAYORAL, 2015, p. 19).

Poderíamos mencionar, ao invés de Felipe Gonzales e Aznar, Miterrand ou Giscard, Hollande ou Sarkozy e Marine Le Pen. Ou no Brasil, Lula e FHC, Dilma e Aécio. Esta rejeição às coordenadas de esquerda ou direita, Alain Badiou continua reivindicando até os dias atuais, mas o debate não se resolve com isso. O exemplo do Podemos apenas reforça a necessidade de se conduzir uma discussão mais profunda acerca de qual a relação entre o conceito de esquerda e direita, dos de cima, para nomear a casta política e os privilegiados, e os abaixo para nomear o povo, com a questão crucial do programa comunista, a saber: a propriedade privada dos meios de produção. Este ponto é essencial. Aqui a definição e a escolha são claras: é comunista quem defende a sua abolição. Defende o capitalismo, seja de que tipo for, quem defende sua preservação. E neste ponto Badiou se manteve na mesma linha: defensor do fim da propriedade privada dos grandes meios de produção. Nesta linha, mais de vinte anos depois viria à luz *A hipótese comunista* – uma nova fase do pensamento político de Badiou.

A título de resumo, esquematicamente, Badiou ajuda a definir sua formulação política do que definimos como segunda fase, ou fase intermediária do seu pensamento político. Segundo ele, a política deveria ser reformulada completamente a partir de quatro ideias:

Independência total do processo político organizado com relação ao Estado, o que implica um pensamento-prática em ruptura com relação ao consenso constitucional e formal; - abandono da ideia de representação. Uma política não representa ninguém. Em si mesma ela encontra autoridade para existir; - concepção da ação militante destacada de toda a perspectiva de ocupação do Estado. Trata-se de produzir e de organizar no povo rupturas subjetivas, e, assim, encaminhar, aqui e agora, o depericimento do Estado; - a organização política não é um partido, pois todo o partido é determinado pelo Estado. A política deve ser uma política sem partido (BADIOU, 1999, p.41).

Veremos que o abandono da linguagem marxista apenas parcialmente acompanhará a trajetória de Badiou. A partir da *Hipótese comunista*, irá reivindicar abertamente não abandonar os símbolos do movimento operário, a bandeira vermelha, o nome operário, e claro, o próprio nome comunista. E manterá sua reivindicação de que devemos manter fidelidade aos acontecimentos.

4.3 A CRISE DE 2008 – A HIPÓTESE COMUNISTA – UMA RETOMADA

A crise do capitalismo iniciada em 2007/8 mostra que o automatismo do lucro nos condena à barbárie. A *Hipótese comunista* é o resultado das formulações de Alain Badiou respondendo a esta crise. Na esteira do livro *De quoi Sarkozy est le nom?*, a luta contra os reacionários do novo governo foi defendida conjuntamente com a afirmação do comunismo como alternativa, o nome atual da defesa da justiça de Platão.

A tese da *Hipótese comunista* é a defesa do comunismo como movimento genérico que luta contra a propriedade privada capitalista, contra a transformação de todos os produtos da vida em mercadoria e sua conclusão geral aponta para a manutenção da ideia comunista como reguladora da intervenção política. Assim, embora com discussões abertas, polêmicas necessárias, o grande ponto programático de Badiou que lhe mantém nas pegadas do marxismo clássico é a defesa da mobilização de massas e o objetivo econômico social claro de que a propriedade privada dos meios de produção deve ser superada, derrotando um regime de propriedade que transforma tudo em mercadoria.

Nestes pontos Badiou é parceiro de Zizek. O filósofo esloveno mostra, por exemplo, porque os problemas atuais exigem a mesma solução proposta por Marx: a luta pelo que é comum. A defesa da ecologia, dos imigrantes, dos sem direitos, a questão da propriedade intelectual. Discutindo sobre a propriedade intelectual, Zizek e Daly definem:

A Microsoft se estabeleceu mais ou menos como a linguagem predominante dos computadores, mas isso nada tem a ver com a lógica normal do mercado. Por que a vasta maioria das pessoas usa Microsoft? Não por ser melhor. Quase todo hacker lhe dirá que outras linguagens são melhores. A resposta é, simplesmente, a comunicação. Usamos Microsoft porque sabemos que é a única maneira de comunicar-nos com todas as outras pessoas. Caso contrário, o envio de arquivos e coisas similares torna-se um pesadelo. Para mim, a solução óbvia não estaria em nos engajarmos no jogo antimonopolista de dividir a Microsoft em unidades menores, mas simplesmente em reconhecermos a futilidade da propriedade privada. Por que uma pessoa particular deve ser dona da linguagem de computador que todos usamos? A solução óbvia não seria socializar seu uso? (ZIZEK; DALY, 2006, p.190).

Para proteger este tipo de propriedade privada, ao invés de dispensar o Estado, o capitalismo necessita um poder cada vez mais presente para garantir a reprodução das relações sociais atual. Até aqui, entretanto, podemos dizer que a formulação de Badiou foi a mesma desde o início de sua militância.

Mas a *Hipótese comunista* apresenta novidades. Na linha geral de continuidade da defesa da política de emancipação radical, de resto nunca abandonada por Badiou, trata-se de um livro que marca uma ruptura com pontos essenciais de sua elaboração do “*Peut-on penser la politique?*”. O centro desta ruptura é que Badiou aqui retomará a reivindicação aberta da linguagem comunista como ponto de referência de sua formulação.

Seu texto começa criticando os novos filósofos que, diante do refluxo da década vermelha na França, abandonaram o maoísmo e a esquerda. Sob o nome de “novos filósofos”, Badiou considera que “encontramos quase inalterados todos os argumentos do anticomunismo norte-americano dos anos 1950” (BADIOU, 2012a, p.07). A propaganda destes intelectuais passou a ser que “devemos opor a esse ‘totalitarismo’ socialista a democracia representativa, que é imperfeita, sem dúvida, mas é de longe a forma menos ruim de poder” (Ibidem, p.07), assim como a defesa dos EUA como fiador do mundo livre e da ideia comunista como uma utopia criminosa. Se agarraram na defesa dos direitos humanos e na luta contra o Mal, aceitando as coordenadas do “Império do Mal” da era Reagan, cerrando fileiras na luta contra o totalitarismo comunista. Badiou segue mostrando que esta aparelhagem ideológica do capitalismo, centrada no combate aos Estados que reivindicavam o socialismo, agora perdeu o valor, na medida em que não existe mais nenhum Estado poderoso que reivindique para si o comunismo ou mesmo o socialismo.

Por isso os artifícios retóricos do imperialismo, nas palavras de Badiou, foram reciclados “na guerra contra o terrorismo, que na França ganhou ares de cruzada anti-islamista”. Mas já os “novos filósofos” não eram tão requisitados em seus serviços e os ideólogos do capital não explicaram que foram precisamente as intervenções em nome da liberdade e dos direitos humanos, seja com Clinton ou Bush, no Afeganistão, no Iraque ou na Somália, para ficar em alguns exemplos, que alimentaram os elementos que depois dariam base para o terrorismo reacionário que cresce no mundo árabe e no norte da África. Além desta contradição,

ninguém pode acreditar seriamente que uma ideologia religiosa, particularista, com uma visão social atrasada e uma concepção fascizante da ação e de seu resultado, possa tomar o lugar de uma promessa de emancipação universal que se sustenta em três séculos de filosofia crítica, internacionalista e laica, empenha os recursos da ciência e mobiliza, em

pleno coração das metrópoles industriais, tanto o entusiasmo dos operários quanto dos intelectuais (BADIOU, 2012a, p.08).

Por isso a coesão ideológica dos capitalistas não pode se basear apenas na ameaça do terrorismo islâmico. E quando o capitalismo não pode esconder os seus genocídios, suas matanças coloniais, seus golpes de estado, não é tão simples basear sua máquina de propaganda na defesa de sua democracia parlamentar. Afinal, são estas democracias na Europa que agora impedem, por exemplo, a entrada na Europa das centenas de milhares de pessoas que fogem da guerra e da fome da Líbia, da Síria, do norte da África, deixando crianças e mulheres morrerem afogadas ou até mesmo prometendo bombardeiar as embarcações piratas que fazem o serviço para estas vítimas, que pagam o que for preciso (e o que conseguirem) para sair de seu tormento e desespero. São estas democracias que, aliás, querem aplicar ajustes econômicos contra as costas do povo trabalhador, sobretudo depois da eclosão de crise econômica de 2008. Alain Badiou observa isso dizendo que nosso democrático Ocidente

Nos últimos tempos, ele tem tido mais com que se preocupar. Às voltas com uma crise realmente histórica, depois de duas décadas de prosperidade cinicamente desigualitária, teve de moderar a pretensão “democrática”, como já parecia fazer há algum tempo, à custa de muros e arames farpados antiestrangeiros, mídia corrompida e subjugada, prisões superlotadas e lesi perversas. É porque tem cada vez menos meios de corromper a clientela local e comprar a distância regimes ferozes, os Mubarak ou os Musharraf, incumbidos de vigiar a manada de pobres (BADIOU, 2012a, p.09).

Diante deste quadro, então, Badiou pergunta: “o que restou do labor dos novos filósofos que nos iluminaram, isto é, emburreceram durante trintas anos?” (BADIOU, 2012a, p.09). Aqui entra o peso do fracasso das tentativas de destruição do capitalismo e da construção de uma sociedade emancipada. A resposta de Badiou acerca de qual é o último destroço da grande máquina ideológica do Ocidente e de seus valores é clara: esta maquinaria “se reduziu a um simples enunciado negativo, modesto como constatação, nu como uma mão: no século XX, os socialismos, únicas formas concretas de ideia comunista, fracassaram totalmente” (BADIOU, 2012a, p.09). É fato que até mesmo onde ocorreram revoluções e a propriedade privada foi expropriada, o capitalismo foi restaurado. Eles próprios, diz Badiou, “tiveram de voltar ao dogma capitalista e desigualitário” (Ibidem, p.09).

Esse fracasso da ideia comunista nos deixaria sem escolha, deveríamos aceitar o complexo da organização capitalista de produção e do sistema parlamentar de Estado como melhor opção? Esta é a ideologia para o qual querem ganhar a todos. “Esta opção, esta ausência de escolha, é o que, para a máquina de propaganda do capital deve nos fazer aceitar “salvar os bancos sem confiscá-los, dar milhões aos ricos e nada aos pobres, jogar os nativos contra os operários de origem estrangeira” (BADIOU, 2012a, p.09). Enfim, tudo para preservar a propriedade privada dos meios de produção e de troca e manter as potências capitalistas.

Assim, o fracasso do comunismo tem sido o argumento privilegiado dos ideólogos capitalistas. Eles não conseguem demonstrar que seu sistema é capaz de melhorar a vida da humanidade, estabelecer uma comunidade humana fraternal e solidária, preservar a natureza, mas apenas declaram o fracasso das tentativas de superação desta ordem. Por isso, afirma Badiou (2012a, p.09) que “devemos refletir sobre a noção de fracasso”. Ele reconhece o fracasso, e logo veremos quais são os tipos de fracasso que ocorreram. Mas sua pergunta é: “Esse fracasso é radical, isto é, exige o abandono da própria hipótese, a renúncia de todo o problema da emancipação? (Ibidem, p.09). Badiou busca uma analogia na matemática para sua resposta.

Consideremos um problema científico que, enquanto não é resolvido, pode assumir a forma de uma hipótese. Por exemplo, o teorema de Fermat”, do qual podemos dizer que é uma hipótese, se formulado da seguinte maneira: “Para $n > 2$, suponho que a equação $x^n + y^n = z^n$ (n ao quadrado) + y^2 (tb ao quadrado – ver depois a escrita certa no PC) = z^n não tem solução inteira (solução em que x, y e z são números inteiros)”. Entre Fermat, que formulou a hipótese (ele afirmava que havia demonstrado, mas isso é outra história), e Wiles, o matemático inglês que realmente demonstrou o teorema alguns anos atrás, houve inúmeras tentativas de justificação. Muitas serviram de ponto de partida para desenvolvimentos matemáticos de longuíssimo alcance, embora não tenham conseguido resolver o problema em si. Mas foi fundamental que a hipótese não tenha sido abandonada durante os três séculos em que foi impossível demonstrá-la. A fecundidade destes fracassos, de sua análise, de suas consequências, estimulou a vida matemática”. Neste sentido, o fracasso, desde que não provoque o abandono da hipótese, é apenas a história da justificação dessa hipótese (BADIOU, 2012a, p.10).

Neste ponto se afirma a necessidade de tentar novamente. Diante do fracasso, a ordem lógica é tirar conclusões dos fracassos e tentar resolver o problema, não desistir. Tampouco o fato de que uma ideia não seja aceita pela

maioria quer dizer que não seja verdadeira. O sistema de universo de Nicolau Copérnico, sua descrição física da realidade foi aceita apenas cerca de 150 anos depois do seu livro ter sido publicado, em 1543. Seu livro definiu que o sol, não a terra era o centro do universo. Sua definição de que a terra gira em torno do sol não foi aceita. Como poderíamos estar na terra em movimento, e ainda dando voltas sobre si mesmo numa velocidade de 1.670 km por hora e não estarmos voando por aí? O senso comum não tinha por que aceitar esta ideia contrária à intuição, a percepção empírica que contrariava um sistema que explicava a realidade e era considerado verdadeiro, o sistema de Ptolomeu, elaborado há mais de mil anos atrás, segundo o qual a terra estava imóvel, no centro de tudo. Negar tal sistema parecia absurdo, e era, além do mais, negar toda a física de Aristóteles consagrada há mais de 1000 anos. No entanto, a terra se move. Foi somente com a descoberta da gravidade por Galileu que a situação mudou e a ideia que hoje é básica foi aceita (GLEISER, 2016).

Como se sabe ocorreram tentativas e fracassos do projeto comunista e da esquerda em geral. Quais são eles? Para Badiou, um dos nomes desta derrota foi o Partido Socialista. O exemplo maior foi o governo Mitterrand. “Temos aqui uma derrota inglória, um fracasso instalado e irreconhecível, que durou mais de vinte anos (até a crise atual, talvez)” (BADIOUS, 2012a, p.15). O que Lênin conheceu como tragédia em 1914, com a social democracia alemã, carro chefe da II Internacional, apoiando os créditos de guerra a favor de sua burguesia e da guerra, nos anos 80 do século XX, a França viveu novamente a social democracia comandando, propagando ilusões e provocando frustrações. Badiou definiu esta derrota como o fracasso clássico de direita “a adesão dos cansados da ação militante às delícias do poder parlamentar, a passagem apóstata do maoísmo ou do comunismo ativo para a cadeira macia de senador socialista da Gironda” (Ibidem, p.15).

A esta derrota de direita Badiou acrescenta o que chama o fracasso de “extrema esquerda” (as aspas são de Badiou, e são realmente necessárias). Neste caso se incluem os revolucionários do Khmers vermelhos, seguidos na América Latina pelo Sendero Luminoso no Peru. O maoísmo foi o movimento que impulsionou estes desastres, estas experiências daqueles que “tratando com brutalidade e morte qualquer contradição, mesmo a mais ínfima, encerram todo o processo nos sombrios limites do terror”. Sua rejeição a forma-partido e da política ligada ao estado tem relação direta com este balanço.

Para Badiou, o stalinismo foi expressão do partido-estado e a primeira demonstração de que esta fórmula não pode ser mais repetida. Mas o stalinismo nunca foi referência para Badiou. Badiou era maoísta. Já nos anos 60 denunciava o PCUS como contrarrevolucionário. Apenas com a experiência do fracasso da revolução cultural chinesa, no final dos anos 60, que Badiou definiu que o partido-estado não mais servia como política de emancipação. Badiou sustenta que a revolução cultural tentou resgatar a experiência da comuna, de outro tipo de Estado, mas no final o que determinou seu desenlace foi a defesa da unidade do partido e do Estado, mesmo que ao preço de reprimir os movimentos de contestação.

Assim, Mao teria estimulado à rebeldia por baixo, as ações de autodeterminação, mas sempre na posição de quem não aceita que o partido perca o controle da situação, se assegurando que o exército possa se manter como árbitro da situação, logo o Exército, a instituição mais importante do Estado chinês. Quando este controle se viu ameaçado, o verticalismo se impôs. Badiou, mesmo tendo rejeitado o stalinismo, aceitou e defendeu o maoísmo como continuidade do leninismo, sua expressão autêntica e avançada, e apostou no partido de novo tipo ligado a esta experiência. Ocorre que na Revolução Chinesa o exército, desde o início, foi a instituição principal que garantiu a vitória revolucionária e logo em seguida o poder operário e camponês. Assim, o partido de novo tipo chinês tinha a estrutura de um partido-exército. Com estas características, numa sociedade de maioria camponesa, achar que a experiência da comuna de Paris pudesse ser retomada pela experiência da revolução cultural chinesa era de fato demasiado otimismo.

O maoísmo despertou muitas esperanças na militância da esquerda revolucionária francesa dos anos vermelhos de 1968 a 1978. As esperanças foram enormes e frustradas. E Badiou assumiu a derrota da revolução cultural, reconhecendo que:

Os últimos sobressaltos do socialismo de Estado e das lutas armadas que foram associadas a ele foram de uma violência indefensável. Mesmo os guardas vermelhos da Revolução Cultural, assim como muito frequentemente a juventude entregue a si mesma e agindo em bandos, cometeram inúmeros crimes graves nos momentos mais confusos da Revolução Cultural (BADIOU, 2012a, p.15).

A derrota da revolução cultural foi a preparação da restauração capitalista chinesa, impulsionada, sobretudo, a partir de 1979, três anos depois da morte de Mao. Badiou (2007a, p.103) define claramente que depois da morte de Mao, Deng conquistou o poder mediante um golpe de Estado burocrático inaugurando “uma espécie de neocapitalismo completamente selvagem, totalmente corrupto”, combinado ainda com o despotismo do partido.

Deng Xiaoping, qualificado pelos ativistas da Revolução Cultural como o “segundo dos mais altos dirigentes que, embora do partido, engajaram-se na via capitalista”, não estava realmente numa linha de desenvolvimento e de construção social diametralmente oposta à de Mao, a qual era coletivista e inovadora? (BADIOU, 2007a, p.103).

Se iniciava os 20 anos finais do século XX, os anos da Restauração (o Brasil, com o ascenso das lutas operárias, populares e estudantis dos anos 80 obteve dez anos a mais sem este período reacionário). Para Badiou, o obstáculo intransponível foi a forma partido-estado. Nunca caracterizou que o nó da questão chinesa e seu obstáculo intransponível tenha sido a forma partido-exército e, portanto, o exército como instituição fundamental do Estado. Por isso sentencia: “É certo que a Revolução cultural marca o encerramento de toda uma sequência, aquela cujo “objeto” central é o partido e cujo conceito político principal é o de proletariado” (BADIOU, 2007a, p 102). O espírito igualitário e a capacidade da mobilização de massas foram enormes na China, mas não o suficiente para universalizar sua experiência.

Reconhecendo o peso das derrotas sofridas, Badiou, em sua *Hipótese comunista*, apontou a necessidade da construção de um movimento de massas que não tenha lugares fixos, a exemplo do que buscaram no maio de 68, com a unidade entre os estudantes e operários e também na mesma linha da herança da comuna. Da revolução cultural manteve – novamente, como em maio de 68, a importância da mobilização permanente. Sua reivindicação da obra de Rousseu faz parte desta reivindicação. O mais importante é que o projeto de Badiou tem como referência o modelo da Comuna de Paris. Assim, erguendo a Comuna como exemplo, Badiou reivindica a retomada da hipótese original de Marx.

4.4 MARX, LÊNIN E BADIOU SOBRE A QUESTÃO DO ESTADO

Como se sabe, no final do século XIX surgiu a corrente que ainda hoje marca em linhas gerais as posições da socialdemocracia, inauguradas por Eduard Bersntein: aqueles que defendem a estratégia política de ocupar espaços de poder e transformar o Estado, como se fosse possível paulatinamente, evolutivamente, alterar a qualidade das relações sociais e passar do capitalismo ao socialismo pela via pacífica. Na verdade, é contra estas teorias que Badiou tem se batido quando denuncia a incorporação da esquerda na chamada ordem capital-parlamentar.

A crítica de Badiou a toda estratégia política centrada na estratégia de disputa parlamentar e da acumulação de forças neste terreno, como se nele se encontrasse a possibilidade da emancipação da humanidade, está baseada na sua análise sobre a própria natureza do parlamentarismo.

O parlamentarismo se baseia no princípio da alternância, quer dizer, da atenuação necessária de eventuais contradições intensas. Esse marco implica que os componentes políticos majoritários aceitem ceder pacificamente o lugar, um depois do outro. Então, isso só é possível se não diferem de maneira substancial e, em definitivo, se subscrevem o mesmo modelo de sociedade e desenvolvimento (BADIOU; GAUCHET, 2015, p.117).

Assim, a participação no revezamento do poder implica a aceitação da essência da ordem existente. Este é o critério básico da integração daqueles que são aceitos no condomínio do exercício majoritário do poder. São os defensores do “consenso democrático”. Esta é a expressão que, segundo Badiou,

Oculto uma triste realidade e uma flagrante impotência: os partidos convocados ao poder coincidem em um ponto, a saber: que, em definitiva, não se tocará no capital e se deixará que a propriedade privada devore o princípio do bem comum. A Lei da democracia parlamentar é verdadeiramente o sufocamento da alteridade forte. Recordo que já no momento da Frente Popular os comunistas não foram admitidos no poder. Em 1981 Mitterrand, é certo, os fez entrar no governo, porém somente porque sabia que o partido já estava meio morto e que seria fácil estrangulá-lo suavemente (BADIOU; GAUCHET, 2015, p.119).

No Brasil atual, o PT apenas entrou no governo federal depois de assinar a carta ao povo brasileiro, a senha para ser parte do condomínio de poder dos regimes políticos burgueses. Foi nossa expressão do revisionismo clássico de Eduardo Bersntein. Mas não foi apenas no ascenso do chamado revisionismo que a crise do marxismo se desenhou. O fracasso do chamado socialismo real é o fracasso da forma do partido-estado e do partido-exército. O stalinismo e a

transformação do PC chinês em carro-chefe da implantação do capitalismo de Estado na China é a mais recente cara desta crise. A questão do Estado, da sua natureza e da natureza da intervenção dos revolucionários em sua relação com este aparato é, portanto, decisiva.

Não é à toa que Badiou, em sua *Hipótese comunista*, apresenta todo um estudo da experiência da Comuna de Paris. Aqui mostra seu vínculo mais profundo com as elaborações de Marx. O retorno a Marx quer dizer defender o modelo da Comuna de Paris. Este modelo se opõe tanto à elaboração social democrata quanto às elaborações do stalinismo em todas as suas variantes. “A classe operária não pode simplesmente se apossar da máquina do Estado tal como ela se apresenta e dela servir-se para seus próprios fins definiu Marx (MARX, 2011, p.54). E seguiu com sua definição histórica e de classe do Estado, talvez a mais clara e completa que formulou:

O poder estatal centralizado, com seus órgãos onipresentes, com seu exército, polícia, burocracia, clero, magistratura permanentes, órgãos traçados segundo um plano de divisão sistemática e hierárquica de trabalho -, tem suas origens nos tempos da monarquia absoluta e serviu à nascente sociedade de classe média como uma arma poderosa em sua luta contra o feudalismo. Seu desenvolvimento, no entanto, permaneceu obstruído por todo o tipo de restos feudais, por direitos senhoriais, privilégios locais, monopólios municipais e corporativos e códigos provinciais. A enorme vassoura da Revolução Francesa do século XVIII varreu todas essas relíquias de tempos passados, assim limpando ao mesmo tempo o solo social dos últimos estorvos que se erguiam ante a superestrutura do edifício do Estado moderno erigido sob o Primeiro Império, ele mesmo o fruto das guerras de coalizão da velha Europa semifeudal contra a França moderna. Durante os regimes subsequentes, o governo, colocado sob controle parlamentar – isto é, sob o controle direto das classes proprietárias -, tornou-se não só uma incubadora de enormes dívidas nacionais e de impostos escorchantes, como também, graças à irresistível fascinação que causava por seus cargos, pilhagens e patronagens, converteu-se no pomo da discórdia entre as facções rivais e os aventureiros das classes dominantes; mas o seu caráter político mudou juntamente com as mudanças econômicas ocorridas na sociedade. No mesmo passo em que o progresso da moderna indústria desenvolvia, ampliava e intensificava o antagonismo de classe entre o capital e o trabalho, o poder do Estado foi assumindo cada vez mais o caráter de poder nacional do capital sobre o trabalho, de uma força pública organizada para a escravização social, de uma máquina do despotismo de classe. Após toda a revolução que marca uma fase progressiva na luta de classes, o caráter puramente repressivo do Estado revela-se com uma nitidez cada vez maior (MARX, 2011, p.55).

A Comuna foi a primeira experiência de tomado de poder operário, a forma política enfim descoberta para se levar a efeito a emancipação econômica do

trabalho (MARX, 2011, p. 59). Foi desta experiência que Marx elaborou sua teoria do estado de novo tipo:

Quando a Comuna de Paris assumiu em suas mãos o controle da revolução; quando, pela primeira vez na história, os simples operários ousaram infringir o privilégio estatal de seus “superiores naturais” e, sob circunstâncias de inédita dificuldade, realizaram seu trabalho de modo modesto, consciente e eficaz, por salários dos quais o mais alto mal chagava a uma quinta parte do valor que, de acordo com uma alta autoridade científica, é o mínimo exigido para um secretário de um conselho escolar metropolitano – então o velho mundo contorceu-se em convulsões de raiva ante a visão da bandeira vermelha, símbolo da República do Trabalho, tremulando sobre o Hotel de Ville (MARX, 2011, p. 61).

Quanta diferença dos privilégios da burocracia stalinista mundo afora! Formada por conselheiros municipais, escolhidos por sufrágio universal e mandatos revogáveis, a Comuna era um órgão de trabalho permanente, não um corpo parlamentar, mas uma instituição que unia ao mesmo tempo Legislativo e o Executivo. Regulamentou jornadas de trabalho, estudou a expropriação com indenização das fábricas abandonadas pelos capitalistas, expropriou as Igrejas e substituiu o Exército permanente pelas milícias populares. O serviço público não aceitava nenhum privilégio e os servidores eram remunerados pelo salário de operários (MARX, 2011). Na sua essência, como poder de novo tipo

A unidade da nação não seria quebrada, mas, ao contrário, organizada por meio de uma constituição comunal e tornada realidade pela destruição do poder estatal, que reivindicava ser a encarnação daquela unidade, independente e situação acima da própria nação, da qual ele não passava de uma excrescência parasitária (MARX, 2011, p.58).

Para chegar as suas conclusões políticas, Marx e Engels estudaram o surgimento do Estado e definiram seu nascimento a partir do momento em que a sociedade começa a se dividir em classes e quando as contradições de classes não podem ser mais conciliadas. O Estado surge para conter as contradições e assegurar a continuidade da sociedade, mas não surge acima das classes, neutro entre elas, mas sim como aparato da classe social economicamente mais poderosa, garantindo sua dominação, de tal forma que mesmo o mais democrático dos Estados visa legalizar e consolidar o domínio de uma classe sobre a outra. Esta foi a posição de Marx e Engels. Lênin a manteve por toda a vida.

Badiou reivindica as linhas gerais desta formulação. Reivindica primeiro o acúmulo grego acerca da teoria do Estado. Remetendo-se às posições de Aristóteles, afirma que o

Estado em seu destino concreto se define menos pelo lugar equilibrado dos cidadãos do que por essas grandes massas – essas partes, que frequentemente são partidos -, ao mesmo tempo empíricas e movéis, que os ricos e pobres constituem (BADIOU; TARBY, 2013c, p. 90).

E completa esclarecendo que o dispositivo marxista trata de subconjuntos coletivos, e não de indivíduos, deixando claro que

O enunciado marxista tem outra vantagem se o aprendemos em sua pura forma: é que, ao afirmar que o Estado é aquele da classe dominante, ele indica que o Estado re-presenta sempre o que já foi apresentado. Tanto mais que a definição das classes dominantes não é estatal, pois é econômica e social. Na obra de Marx, a apresentação da burguesia não se faz por meio do Estado, seus critérios são a posse dos meios de produção, o regime de propriedade, a concentração do capital, etc. Dizer do Estado que ele é aquele da burguesia tem o mérito de sublinhar que o Estado re-presenta uma coisa já histórica e socialmente apresentada (BADIOU; TARBY, 2013c, p. 91).

O exemplo do Estado como uma situação histórico-social é dado no contexto da obra de Badiou sobre o ser em geral. O Estado seria a duplicação da conta por um da situação, o caminho para impedir qualquer inconsistência da situação histórico-social. Badiou aponta que a indicação marxista é excessivamente restritiva, porém na direção certa.

Ela não apreende inteiramente o Estado como estado (da situação). Mas é bem orientada, por ver que, seja qual for a forma particular de conta-por-um das partes de que o Estado é encarregado, é a representar a apresentação que ele se dedica, e que ele é, portanto, a estrutura da estrutura histórico-social e, não obstante, separado dela (BADIOU; TARBY, 2013c, p. 91).

Destas definições se desdobra o Estado como aparato, como máquina burocrática-militar de uma parte, um aparato que “está ao mesmo tempo absolutamente ligado à apresentação histórico-social e, não obstante, separado dela” (BADIOU; TARBY, 2013c, p. 91). Badiou vai explicar ainda que:

O Estado burguês, dirá o marxista, está separado do Capital e de seu efeito geral de estruturação. Sem dúvida, ele re-presenta, ao numerar, gerir e ordenar os subconjuntos, os termos já estruturados pela natureza “capitalista” da sociedade. Mas, enquanto operador, é distinto deles. Essa

separação define a função coercitiva, visto que ela se refere à estruturação imediata dos termos segundo uma lei que “vem de fora”. Essa coerção é de princípio, ela é o modo segundo o qual o um pode ser reafirmado na conta das partes (BADIOU; TARBY, 2013c, p. 92).

Estas definições são sólidas para situar Badiou numa posição marxista clássica. Uma posição também leninista, partidária da construção de outro Estado, um Estado de novo tipo, surgido da demolição do Estado burguês, de seu polícia, sua justiça, seu parlamento, seu exército permanente e seu aparelho burocrático e administrativo.

Embora o pensamento de Badiou não esteja centrado nas questões de estratégia e táticas políticas¹⁶, tem como força de princípio um ponto decisivo: o caráter estruturalmente conservador do aparelho estatal burguês, sua essência violenta, que faz dele um instrumento fundamental na defesa da manutenção das relações de produção. Quando a classe burguesa se encontra nas situações de perigo, busca desviar a situação, promete reformas, apela para as direções com influência nos trabalhadores para que colaborem; tudo para evitar que ocorram levantes de massas, revoluções ou diretamente insurreições. Nas situações revolucionárias, se o caráter dirigente da burguesia se desfaz e ela passa a ser apenas classe dominante, para usar a expressão de Gramsci, então é quando usa mão da força bruta como recurso, essência da natureza do Estado, do que sempre foi e continua sendo: grupo de homens armados para manter a dominação de uma casta ou classe social.

Nestas definições Badiou tem a companhia de Agambe, quando este, “diante da revolta juvenil dos estudantes chineses de 1989”, afirmou que:

Em Tienanmen, o Estado se encontrou diante daquilo que não pode nem deseja ser representado e que, todavia, se apresenta como uma comunidade e uma vida comum (e isso independentemente do fato de que aqueles que se encontravam na praça fossem efetivamente conscientes disso). Que o irrepresentável exista e faça comunidade sem pressupostos nem condições de pertencimento (como uma multiplicidade inconsistente, nos termos de Cantor) esta é precisamente a ameaça com a qual o Estado não está disposto chegar a um acordo. A singularidade qualquer, que quer se apropriar do próprio pertencimento, do seu próprio ser-na-linguagem e que recusa, por isso, toda identidade e toda condição de pertencimento, é o novo protagonista, nem subjetivo nem socialmente consistente, da política que vem. Onde quer que estas singularidades manifestem pacificamente seu ser comum, haverá um Tienanmen e, cedo ou tarde, aparecerão os carros armados (AGAMBE, 2015, p.86).

¹⁶ “Quisiera decir, primero, que no le corresponde al filósofo definir una estrategia política” (BADIOU, 2013c, p.17)

O que esta citação diz claramente é que qualquer movimento de massas que irrompa e se mantenha sem aceitar as regras de um estado que queira manter o poder burguês e ou burocrático, não será integrado e, portanto, terá que enfrentar o Estado como o que ele é: um aparato armado contra a comunidade.

Badiou é consciente que tal natureza se expressa de modo muito evidente nos momentos em que essas relações de produção são ameaçadas por crises revolucionárias ou pré-revolucionárias. Nessas situações, os trabalhadores sacodem suas consciências da dominação ideológica da burguesia e irrompem na cena política para mudar a vida, geralmente atacando os poderes políticos dominantes e, às vezes, as próprias relações de propriedade na qual os poderes políticos se baseiam. Como explica Militello:

El acontecimiento político opera una ruptura en el lazo social instituido, entendiendo por lazo social el control que el Estado de la situación mantiene sobre la situación misma. En este sentido podemos decir que toda sociedad - o situación - está envuelta en un Estado que la contiene y cuya disolución impide. El Estado de la situación asegura, confirma y legitima lo que la situación presenta. Y, bien visto, esta es la operatoria que define al Estado: impedir la disolución del lazo social (MILITELLO, [s.d]).

Neste sentido, o que Badiou defende é dissolução do Estado¹⁷. Neste ponto, a importância do conceito de Acontecimento ganha sua determinação não apenas como um princípio, mas de orientação estratégica. A linha estratégica de Badiou também segue a posição de Agambe quando este diz.

Se é lícito avançar uma profecia sobre a política que vem, esta não será mais a luta pela conquista ou pelo controle do Estado por parte de novos ou velhos sujeitos sociais, mas a luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade), disjunção irremediável entre as singularidades quaisquer e a organização estatal (AGAMBE, 2015, p.85;88).

Mas a posição de Agambe pode ser lida na mesma linha estratégica de Lênin. Aqui é preciso deixar claro que a defesa leninista de um estado de transição não se confunde com a defesa da continuidade do estado de opressão de uma classe minoritária. Lênin, citando Pannekoek, afirmava que o dirigente holandês representava o marxismo contra Kautsky: “a luta do proletariado não é simplesmente

¹⁷ E acompanha a posição de Marx, nas palavras do próprio Badiou: “O que se afirma nos vastos movimentos populares sempre é a necessidade daquilo que Marx considerava o objetivo supremo de toda a política revolucionária: a supressão do Estado” (BADIU, 2016b, p 17).

uma luta contra a burguesia pelo poder de estado, mas uma luta contra o poder de Estado” (LÊNIN, 1980, p. 298). Lênin comentava que Kautsky não recusava “teoricamente” que o Estado fosse um órgão de dominação de classe nem que as contradições de classes sejam irreconciliáveis, mas perdia de vista o seguinte:

Se o Estado é o produto do caráter inconciliável das contradições de classe, se ele é um poder que está acima da sociedade e que cada vez mais se aliena da sociedade, então é evidente que a emancipação da classe oprimida é impossível não só sem uma revolução violenta, mas também sem a destruição do aparelho de poder do Estado que foi criado pela classe dominante e no qual está encarnada esta alienação (LÊNIN, 1980, p. 4).

Então, a posição leninista é de destruição do Estado. Só que Lênin insiste sempre na defesa de um estado de novo tipo. Badiou mesmo mostra como Lênin queria um estado que não fosse estado, que estivesse se reduzindo. Badiou segue neste caso a posição clássica que temos defendido ao longo desta tese.

O Estado e a revolução é o título de um dos textos mais famosos de Lênin. E é justamente do Estado e do Evento de que se trata. Contudo, Lênin, seguindo Marx nesse ponto, tem o cuidado de dizer que o Estado de que se tratará após a Revolução deverá ser o Estado do enfraquecimento do Estado, o Estado como organizador da transição para o não Estado. Portanto, devemos dizer o seguinte: a ideia do comunismo pode projetar o real de uma política, sempre isento da força do Estado, na figura histórica de um “outro Estado”, desde que a isenção seja interna a essa operação subjetivante, no sentido de que esse “outro Estado” também é isento de força do Estado, portanto de sua própria força, na medida em que é um Estado cuja essência é enfraquecer (BADIOU, 2012a, p 141).

Estas são as posições que Badiou reivindica como estratégicas: a defesa do estado-comuna. E aqui se encontra sua ligação com o comunismo de Marx, como deixa clara sua posição atual no livro a *Hipótese comunista*. Foi uma superação de suas posições anteriores sobre a questão política. Ainda que Badiou tenha adotado no início de sua militância a ideia de estado de transição, sua posição de estado de transição era de inspiração maoísta, portanto não exatamente a ideia defendida por Marx. Esta inspiração maoísta se explicita em seu *Ideologia de 76*, onde a defesa do Estado-Comuna ficava fundida com a defesa da forma de partido-estado, ou para ser mais exato, exército-estado. Quando rompe com esta ideia de estado é que Badiou transitará, em *Se puede pensar la política?*, para afirmar uma política que oscila entre a posição anarquista que nega a luta pelo poder do estado e uma posição clássica de Marx em defesa do Estado-comuna.

Em seu *La ideología* Badiou chega a afirmar que sua filosofia é a doutrina coletiva de um movimento – o que parece correto – mas que é também o “cimento de sua insurreição tanto como o Estado que sua vitória constrói” (BADIOU, 1976, p.06). Em uma nota de rodapé esta posição fica ainda mais clara quando diz “é preciso reivindicar e defender a ideia de que o materialismo dialético é inelutavelmente, não somente uma filosofia de partido, sim também uma filosofia de Estado, a filosofia do Estado da ditadura do proletariado” (BADIOU, 1976, p.06, nota 10).

É evidente que Marx, cuja posição tem como marca a defesa de um estado que defenece, não poderia deixar de repudiar tal ideia vinculando e identificando filosofia e Estado. Que fosse defendida em seu nome seria já escandaloso. Atualmente Badiou reconhece isso, tanto que disse: “Marx nunca imaginou um Estado marxista; para ele não haveria tido nenhum sentido, teria ficado muito assombrado” (BADIOU, 2016a, p.92). Mas no seu período maoísta o próprio Badiou chegou a reivindicar a identificação do Estado com os líderes do movimento. Assim reivindicou a Constituição chinesa cuja máxima então afirmava que “o marxismo, o Lêninismo e o pensamento de Mao Tse-Tung constituem o fundamento teórico sobre o qual nosso Estado guia seu pensamento” (BADIOU, 1976, p.06, nota 10).

Mesmo Lênin, cuja experiência prática o levou a conduzir uma política revolucionária que necessitava de um estado de força contra a burguesia mundial e seus representantes locais em guerra civil contra a nova república dos trabalhadores, rejeitava a identificação concensual entre estado e marxismo. Defendeu contra Trostsky a independência dos sindicatos para que os trabalhadores pudessem se defender do Estado operário já com elementos burocráticos. Não passava pela cabeça nem pela sua pena a ideia que o Estado fosse guiado por seu pensamento. Tal expressão de idealismo, de subjetivismo, acaba defendendo o Estado como todo poderoso contra o qual todos devem se curvar. E torna o marxismo – e no caso o Lêninismo e o maoísmo – expressões do pensamento único.

Mas esta era a visão do maoísmo, não do marxismo, e muito menos de Marx. Ocorre que Badiou corretamente abandona a visão maoísta sem explicitar de modo claro que esta visão não era a concepção marxista. Indica esta demarcação quando reivindica que se deve retornar a Marx, mas confunde quando sustenta que

Lênin também foi defensor da ideia de partido-estado, o que não encontra amparo em nenhuma obra de Lênin.

Antes de defender a ideia de retomar a Marx da *Hipótese comunista*, de erguer como modelo a defesa do estado-comuna, Badiou, em seu período intermediário, do *Se puede pensar la política?*, como dissemos antes, parece se distanciar da posição clássica, só que neste caso no sentido oposto ao posicionamento maoísta. Ele tende a assumir uma posição de recusa a ideia de tomar o poder, uma recusa de um período de transição onde o Estado continuará existindo.

As posições do período intermediário de Badiou claramente se assemelham às posições autonomistas, e até anarquistas, que argumentam que a estratégia de construção de outro Estado tende sempre a contagiar seus protagonistas com as características do poder contra os quais se insurgem, sendo assim impotentes. Esses setores políticos não negam a necessidade da liquidação do poder social da burguesia e defendem a necessidade da revolução, o que lhes coloca em um campo distinto dos reformistas. Mas acabam, sem querer, encontrando-se com os reformistas na negação da conquista revolucionária do poder, um dos objetivos fundamentais da revolução, apresentando a alternativa da construção do contrapoder, um conceito demasiado indefinido.

A posição clássica de Lênin e Marx era bem diferente. Defendiam uma fase de transição. Como disse István Mészáros (2015, p.36): “Marx nunca abandonou sua visão de que a mudança radical necessária da ordem sociometabólica do capital é inconcebível sem a total superação do poder preponderante das formações estatais do sistema reprodutivo material estabelecido”. Ao mesmo tempo em que Marx defendia a necessidade do fenecimento do Estado, “ele também deixou bem claro que imaginar a abolição do Estado, por qualquer forma de conspiração ou mesmo por algum decreto de base jurídica mais ampla, só poderia ser uma quimera voluntarista” (Ibidem, p. 39).

Assim é preciso insistir na luta por “outro Estado”, por um Estado que tem como objetivo e defende mecanismos que enfraquecem a si mesmos. Então, é certa a definição de Badiou em *Se puede pensar la política?* de que o Estado vai contra a população. Mas é preciso limitar esta definição. Afinal, não se pode abrir mão dele. Abrir mão do Estado como instrumento ainda que para se reduzi-lo, na linha de o *Estado e a revolução* de Lênin, é abrir mão do poder. E como se pode abrir mão do

poder sem aceitar a derrota? E aceitar a derrota no caso de uma ruptura revolucionária, no caso da destruição do estado burguês, não quer dizer simplesmente voltar para a planície, para o movimento de massas, para organizar a soberania e a vontade popular, um novo acontecimento como hipótese estratégica. Abrir mão quer dizer perder fisicamente. Enfim, não se pode fazer omelete sem quebrar os ovos e, nesta ruptura, o retorno dos revolucionários à planície quer dizer o reforno da contrarrevolução ao poder e, portanto, a perseguição implacável contra os revolucionários, senão pela burguesia, pela burocracia que se consolida no novo poder estatal conservador.

Ao negarem a luta pelo poder, as posições autonomistas parecem transformar o poder num fetiche, um mistério portador da negação da autodeterminação dos homens e das mulheres que vivem do trabalho. Adelmo Genro Filho, um marxista gaúcho já falecido, dizia que o poder, para não resultar reificado e misterioso, deve ser compreendido a partir da política: “O poder é a distribuição das possibilidades concretas do exercício da política. Isto é, a distribuição das possibilidades concretas, na sociedade, de fazer transitar práticas sociais qualitativamente determinadas” (GENRO FILHO, 1984, [s.p.]).

Na sociedade dividida em classes, divisão que os defensores do contrapoder não negam, a luta pelo poder dos trabalhadores é justamente a luta pela capacidade e a possibilidade de realizar os interesses e de fazer transitar as práticas sociais dos homens e mulheres que vivem do trabalho, em contraposição aos donos do capital, minoria privilegiada, detentora atual do poder, realizadora de uma prática social que domina e subordina a maioria.

Já na *Hipótese comunista* a posição de Badiou avança para a posição clássica ao reivindicar a comuna. E a comuna foi a primeira vez em que os trabalhadores tomaram o poder. Continua negando o partido-estado como se toda forma de partido se atrelasse ao estado, na mesma lógica de identificação entre o partido e o estado na linha definida por Mao. Mas Badiou não nega o Estado tipo Comuna. Sua posição sobre o papel do Estado é marxista clássica.

Consciente das dificuldades do recomeço da luta pela hipótese comunista, da retomada do modelo da Comuna, Badiou afirma que é preciso se preparar para uma luta cuja duração levará muito tempo. Reivindicando as lições do maoísmo, defendeu que uma delas é um tipo de:

Visão da história de longo alcance, que não era tática, que saia da ideia de que é preciso representar a política de emancipação não na escala de alguns anos, de algumas décadas, mas sim uma visão extremamente ampla, na qual haverá fluxos e refluxos, batalhas... (BADIOU, 1995a, p 92).

Para Badiou, esta visão de caráter prolongado das tarefas revolucionárias é a que, segundo ele, “proporciona a boa subjetividade política hoje em dia” (Ibidem, p. 92).

Porque para assimilarmos, assumirmos, sem pânico, se pode dizer assim, elementos como o fracasso da revolução cultural, o afundamento do socialista burocrático no Leste, etc., para assumirmos tudo isso guardando uma espécie de sangue frio político-revolucionário, penso que a visão maoísta da história da política é apropriada e segue a me inspirar (BADIOU, 1995a, p 92).

Ele sabe que a luta é longa, ademais porque seu pensamento indica que o novo já não está engendrado no velho. Remetendo-se a Brecht, reproduz o artista que diz que “a cultura poderá ser assumida pelo proletariado na mesma condição que a produção: em ruínas” (BADIOU, 2007a, p 76). O comunismo não surge das ruínas do capitalismo automaticamente. Como começar? E agora como recomeçar? Diante dos fracassos Badiou quer ver o que deve ser corrigido. Quais são os pontos da escolha em que não se pode mais errar? Parte de questões que são fundamentais. Reivindica questões certas: mobilização, fidelidade ao acontecimento, sequência da Revolução Francesa, continuidade. Estas são suas linhas de demarcação claras e escolhas corretas. Badiou defendeu que precisa coragem, coragem para enfrentar a polícia, por suposto, mas muito mais.

Em sua elaboração, Badiou reivindica a linguagem “vermelho, operário, etc”. Suas inconsistências eventuais não mudam o fundamental em seu caso: Badiou tem se mantido fiel à ideia da luta contra o capitalismo e não apoia seus governos, mesmo quando se vestem de esquerda. Ele fez parte de um punhado de pensadores, como bem assinalou Daniel Bensaid, que “exprimiam a radicalidade do pensamento político dos anos 80: uma recusa de se render às razões dominantes; de se dobrar à lógica do consenso, do apaziguamento e da reconciliação geral; de se sacrificar ao adeus às armas do pós-68” (BENSAID, 2000, p 224). Badiou (2012a) mesmo lembra que durante aqueles anos até Deleuze foi almoçar com o presidente Mitterrand. E Badiou se manteve firme neste pensamento radical até hoje. A mesma

consistência não se pode atestar a casos como Negri, que acompanhou Giuseppe Cocco em seu apoio a Lula e ao PT no governo do Brasil até 2010.

A conferência “A ideia do comunismo”, realizada logo após a publicação de seu livro, impressionou Badiou. Registra a presença mais de mil jovens interessados. Esta atividade ocorreu em 2010. Badiou assinala que tal presença de público é sintoma do crescimento. De lá para cá, muitos outros sintomas foram dados. Mesmo Badiou parecer ter renovado sua convicção no marxismo como saber (BADIOU; MILNER, 2014b). O conteúdo da palestra nesta conferência foi reproduzido na edição brasileira da *Hipótese comunista*.

Nos aportes do seminário organizado por Badiou há intervenções que abrem janelas que queremos percorrer num exame crítico de algumas conclusões do próprio Badiou. Uma das questões de fundo envolve a crítica feita por Bruno Bosteels – que contrapôs Badiou a Zizek. Bosteels sustenta que o comunismo é um movimento imanente, interior ao desenvolvimento do capitalismo. Trata-se de um debate não concluído porque mesmo Badiou nega este contraponto. Seja como for, este movimento imanente pressupõe, como vimos, que o comunismo tem lastro social e material, o que remete novamente ao debate crítico a formulação de Badiou sobre a relação entre o sujeito social e sujeito político da ideia comunista, bem como sobre o papel da economia no acontecimento, como vimos na crítica de Zizek baseada no próprio Marx.

Vejamos como as revoluções árabes reforçaram os elementos estratégicos do pensamento de Badiou e, mais adiante, como a experiência do Syriza e do Podemos abriram novamente a hipótese de uma nova relação entre movimento de massas, partido e estado.

4.5 O DESPERTAR DA HISTÓRIA

Na elaboração de Alain Badiou, centrada na condição política, o passo seguinte ao livro *Hipótese comunista* foi dado em 2011. E sua marca maior é a continuidade e o desenvolvimento da Hipótese. Depois da crise de 2008, considerada o início de uma crise apenas equivalente à crise capitalista de 1929, vivemos a erupção de processos revolucionários. A Grécia foi o primeiro sintoma. As mobilizações de massas contra os planos de ajuste entre os anos de 2009 e 2010

logo forneceriam as bases sociais do crescimento do Syriza, um partido considerado e autodenominado esquerda radical, que venceria as eleições e assumiria o governo em janeiro de 2015. Mas o despertar da história apareceu diante do mundo na Tunísia, também em janeiro. Só que quatro anos antes. No dia 25 de janeiro de 2011 um jovem ambulante ateou fogo em si mesmo, em protesto contra as condições econômicas e o desemprego promovido pelos planos da ditadura de Ben Ali. Estava começando a mobilização revolucionária que derrubaria a ditadura poucas semanas depois, desencadeando levantes e insurreições no Egito e em diversos países do mundo árabe, uma primavera árabe cujos primeiros capítulos inspiraram as praças da Espanha, de Nova York, de Istambul e o junho de 2013 no Brasil. E claro, fortaleceu a luta do povo da Grécia.

As revoltas árabes levaram Alain Badiou a escrever um livro que marca a evolução de seu pensamento político. O livro está perpassado por uma discussão que envolve a análise dos estágios da revolta, estabelecendo as relações entre revolta latente, imediata, histórica. No esforço de elaboração é importante precisar, ver a unidade e também saber diferenciar os processos. Alain Badiou esclarece ao dizer:

Entendo que a revolta provocada pelos crimes de Estado, como, por exemplo, em Paris em 2005 e em Londres em 2011 é violenta, anárquica e finalmente sem verdade duradoura. Tenho para mim que destrói e saqueia sem conceito, como o Belo, segundo Kant, é “gosto sem conceito” (BADIOU, 2012b, p. 27-28).

Ao mesmo tempo Badiou não despreza estas revoltas. As denomina como revoltas imediatas e define que uma revolta histórica pode ter como início uma revolta imediata.

A famosa revolta tunisina do começo do ano de 2011 há desencadeado o processo denominado como “revoluções árabes”, em um primeiro momento foi uma revolta imediata (como reação ao suicídio de um vendedor ambulante, que não deixavam vender e foi esbofetado por um agente da polícia) (BADIOU, 2012b, p. 29).

Na sua própria definição de revolta histórica, Badiou diz que “é o resultado da transformação de uma revolta imediata, mais niilista que política, em uma revolta pré-política” (BADIOU, 2012b, p. 41). Porque sua denominação de pré-política não

está aqui demonstrada, mas a indicação mais próxima parece ser o fato de que a revolta histórica para Badiou não resolve precisamente a questão do poder, não tem uma proposta alternativa, um novo modelo, limitada ainda pelo caráter negativo de suas demandas. Mostrando de modo mais claro o significado do conceito, Badiou diz:

Revolta histórica é um desafio para o Estado na medida em que, ao exigir a partida dos homens que o dirigem, quase sempre os expõe a uma mudança brutal e imprevista que pode até chegar a arrebentar-se por completo (é o que efetivamente ocorreu no Irã, faz trinta anos, com o regime monárquico do Xá). Ao mesmo tempo, a revolta não possui todas as chaves – muito longe disso – da natureza e da extensão da mudança a qual está expondo o Estado. A revolta não tem prefigurado no mais mínimo o que vai ocorrer com o Estado” (BADIOU, 2012b, p.51).

Sem a revolução árabe e a onda de indignados que percorreu vários países, nossa história seria outra. Uso o conceito de revolução e logo isso exige um esclarecimento. Para Alain Badiou, o conceito de revolução parece ser mais restritivo. Reivindicando que os levantes árabes foram propriamente falando uma revolta histórica, afirma igualmente que “há uma diferença muito importante entre “revolta histórica” e “revolução”: se supõe, pelo menos desde Lênin, que a segunda dispõe em si mesma dos recursos necessários para uma tomada imediata do poder” (BADIOU, 2012b, p. 52-53). Sem pretender desenvolver a discussão, marco a diferença segundo Badiou.

Denominado justamente o *Despertar da história*, concebido no calor dos meses em que a revolta se espalhava, a elaboração de Badiou fortalece a importância central da ideia, concretamente da ideia comunista, mas encontrará desta vez mais força e coerência na referência direta a Marx e ao marxismo, reivindicando abertamente sua filiação a este corpo de análise.

Sem que me inquietem adversários e rivais, gostaria de dizer que eu também sou marxista, e o sou inocente e de maneira tão natural que não faz falta que repita. Deveria preocupar-se um matemático contemporâneo por demonstrar que segue fiel a Euclides ou a Euler? O marxismo real, que se identifica com o combate político racional que aponta a uma organização social igualitária, começou sem dúvida em 1848 com Marx e Engels, porém desde então tem recorrido um longo caminho, com Lênin, com Mao, com alguns outros. Me encontro imbuído nestes ensinamentos históricos e teóricos (BADIOU, 2012b, p.14).

É evidente que esta posição é uma retomada da reivindicação do marxismo como referência e instrumento no combate político pelo projeto de emancipação, neste sentido mais próximo do Badiou de 1976 do que o Badiou de “se pode pensar a política”, em que dizia não acreditar no marxismo.

Mas mesmo a leitura atenta de Badiou de “se pode pensar a política” nos permite compreender o significado de sua proposta de viver a crise do marxismo por dentro. Sua definição de que era preciso viver esta crise, que a saída para esta crise seria imanente, indicava, como nos referimos antes, sua não ruptura com o marxismo. Badiou verdadeiramente nunca abandonou o marxismo, mas esteve convencido de que apenas no interior do marxismo se poderia retomar a política como atividade de emancipação, embora o peso das suas palavras, neste momento, carregue mais na destruição do marxismo e declare sem maiores explicações simplesmente não acreditar nele. Então, em seu “despertar da história” retoma mais claramente o marxismo, ainda que mantenha a necessidade de retificações radicais e invenções novas. Anunciando os pontos de um inventário do marxismo diz:

Creio conhecer bem os problemas resolvidos, cujas instruções não valem a pena começar, os problemas em suspenso, que exigem reflexão e experiência, e os problemas mal considerados, que nos impõem retificações radicais e invenções difíceis (BADIOU, 2012b, p.14).

A partir deste anúncio dos problemas relativos a todo conhecimento vivo, define que o marxismo “é o conhecimento organizado dos meios políticos requeridos para desfazer a sociedade existente e desdobrar uma figura por fim igualitária e racional da organização coletiva, cujo nome é “comunismo”” (BADIOU, 2012b, p.14).

Ademais, Badiou apresenta sua visão do capitalismo, contrapondo-se às tendências da esquerda pós-moderna, que identifica um capitalismo pós-moderno, que veem a dinâmica do sistema abrindo oportunidades novas de organização societária, cuja natureza por si mesmo engendre uma inteligência coletiva de novo tipo capaz de desenvolver um poder constituinte que supere os Estados. Esta posição de um capitalismo “que está as vésperas de metamorfosear-se em comunismo”, é, segundo Badiou, a síntese fiel do que Tony Negri tem defendido, e a posição de “todos que se sentem fascinados pelas mutações tecnológicas e a expansão contínua do capitalismo dos últimos trinta anos...” (BADIOU, 2012b, p 16). Badiou deixa clara sua posição:

Minha posição é exatamente o contrário: o capitalismo contemporâneo tem todas as características do capitalismo clássico. É estritamente de acordo com o que se podia esperar dele, a partir do momento em que sua lógica já não se vê contrariada por ações de classe decididas e localmente vitoriosas (BADIOU, 2012b, p 17).

Aqui não podemos deixar de registrar a retomada do conceito de classes. Para quem até mesmo no livro recente *A hipótese comunista* relativizava a importância da ação de classes, esta definição tem suma importância para empurrar seu pensamento para uma posição mais demarcada no campo marxista. Sua posição reivindicando o pensamento marxista clássico, em alguns momentos, parece até estar a um passo de aceitar o caráter científico do marxismo.

No fundo o mundo atual é exatamente aquele que anunciava Marx, mediante uma antecipação genial, uma sorte de ciência ficção verdadeira, como desdobramento integral das virtualidades irracionais, quer dizer, monstruosas do capitalismo (BADIOU, 2012b, p 18).

Badiou finalmente confessa: “Tomemos, no que diz respeito ao devenir do Capital, todas as categorias que previu Marx e veremos que somente agora sua evidência está plenamente demonstrada” (BADIOU, 2012b, p.17). E segue mencionando que o mercado mundial atual é imensamente maior do que o de 1860, quando Marx escrevia, assim como a concentração de capital, a dimensão das grandes empresas, o peso da urbanização, etc. Lembra ainda que Marx analisou com “rigor o caráter inevitável das crises cíclicas que demonstram, entre outras coisas, a irracionalidade inata do capitalismo e o caráter obrigatório tanto das atividades imperiais como as guerras” (Ibidem, p 17). Suas análises foram confirmadas durante o período de sua vida, argumenta Badiou, mas a gravidade das crises é muito superior agora: “en lo que hace referencia a la cantidad de valor que se hizo humo, no fue nada en comparación con la crisis de los años 1930 o a la crisis actual, y en comparación con las dos guerras mundiales del siglo XX...” (Ibidem, p 18).

A denúncia de Badiou contra o capital é intransigente, sem possibilidade de conciliação com a ordem estabelecida. “Em certo sentido, é um regime de delinquentes”, caracteriza (BADIOU, 2012b, p 18). É assim que define os indivíduos cuja única norma é se aproveitar, dispostos a pisotear milhões de pessoas. “O capitalismo encomenda o destino dos povos ao apetite financeiros de uma minúscula oligarquia” (Ibidem, p 18). E adianta, além de uma definição do

capitalismo em geral, uma caracterização dos governos de direita e dos governos de esquerda (no caso, agregamos os governos que se assumem da social democracia). Reivindica também que nossa realidade validou e até superou a previsão de Marx acerca dos governos como “apoderados” do Capital, e que neste sentido não há diferença “entre os governos de direita, Sarkozy ou Merkel, e os de “esquerda”, Obama, Zapatero ou Papandreu” (Ibidem, p.20). Vale aqui observar que Badiou colocou aspas na palavra esquerda, desta vez não concedendo o nome esquerda – como fez no livro *Hipótese comunista* – como atributo legítimo destes governos capitalistas.

É interessante como Badiou em outras oportunistas reivindicou a atualidade do marxismo. No ano de 2012, em um livro de diálogos com Élisabeth Roudinesco, ao ser perguntado pela atualidade e a importância de Lacan para compreender nossa época, Badiou conclui que a crise contemporânea é uma crise do simbólico e explica:

O mundo atual vive habitado pela incerteza, a desorientação, o espectro da crise permanente. E Lacan é um grande pensador da desordem. Em termos mais gerais poderíamos inclusive definir a psicanálise como um pensamento ordenado de desordem subjetivo. Neste aspecto é algo que caminha paralelo ao marxismo, que mira também a inteligibilidade de uma existência coletiva, fundada na anarquia violenta e as vorazes e desapacíveis contradições da desordem capitalista (BADIOU; ROUDINESCO, 2012c, p. 99).

No *Despertar da história* a reivindicação de Marx é a marca de toda a abertura do trabalho, cujo sentido é dar um marco geral no qual seu texto e sua análise histórica se enquadram. Reconhece como ideia de Marx e mostra sua concordância com sua disjuntiva – comunismo ou barbárie. Aqui Badiou aponta uma caracterização geral do período histórico em que estamos. Analisa que de fato as tentativas de levar adiante as ideias comunistas foram formidáveis durante os dois primeiros terços do século XX e que tais esforços tenham “freado e desviado consideravelmente a lógica capitalista, de maneira singular depois da Segunda Guerra Mundial” (BADIOU, 2012b, p 20). Neste ponto é evidente que se apoia no fato de que em países como a França, a Itália, a força da revolução obrigou o capitalismo a fazer enormes concessões à classe trabalhadora, de que foram estas concessões que deram a base do Estado de Bem-Estar Social europeu. É este estado de Bem-Estar Social que tem sido agora atacado em toda a Europa, mais fortemente ainda no sul do velho continente. As predições de Marx sobre o

capitalismo estão então plenamente confirmadas. O capitalismo já esta nos trazendo a barbárie e nesta direção continuaremos indo se “o poder do proletariado organizado” não deter este caminho. Esta tem sido a posição de Badiou.

Neste seu livro, aponta a entrada em cena das massas na História, expressão de Trotsky lembrada por Badiou (2012b, p 42), como a grande novidade da situação mundial. As revoltas árabes foram as marcas, a erupção do que chama o despertar da história, entendendo o despertar como “o surgimento de uma capacidade destrutiva e criadora ao mesmo tempo, cuja meta é sair realmente da ordem estabelecida”. Tal despertar é o da “iniciativa popular, ali onde se arraiga a potência de uma ideia” (Ibidem, p 21). A aposta de Badiou é que este despertar abra um novo período histórico.

Quantos anos teríamos que voltar para encontrar o derrocamento de um poder centralizado e bem armado levado a cabo por parte de uma imensa multidão que o enfrentava sem nada nas mãos? Trinta e dois anos: a época em que gigantes manifestações de rua, contra as quais as forças armadas nada puderam fazer, derrocaram o Xá do Irã que, igual a Ben Ali, era considerado um ocidentalista e modernizador...(BADIOU, 2012, p.44)

E na periodização de Badiou, a revolução de 1979 foi a última grande mobilização, junto com o levante do Solidariedade na Polônia¹⁸ de uma

larga sequência histórica em que as revoltas, as guerras de libertação nacional, as tentativas revolucionárias, as guerrilhas e as sublevações da juventude haviam outorgado um sentido pleno à ideia de História, encarregada de sustentar e validar opções políticas radicais (BADIOU, 2012b, p. 44).

Assim, “a revolução iraniana era terminal, não inaugural”, sentenciou Badiou (BADIOU, 2012b, p.45). Mas as mobilizações, as revoltas da Tunísia e do Egito, os levantes que derrubaram Ben Ali e Mubarak conformaram a raridade propriamente histórica das ações insurretas e sinalizaram a abertura de um novo cenário. Afirma em seu livro não saber qual será o destino destas revoltas, mas apresenta uma caracterização geral sobre o período:

O momento atual em realidade é o do primeiro momento de uma revolta popular mundial que se opõe a esta regressão. Todavia cega, ingênua,

¹⁸ A América Latina viveu outra temporalidade, atrasando em dez anos a ofensiva neoliberal, com as revoluções da Nicarágua, em 79, a ofensiva em El Salvador, as mobilizações que derrubaram a ditadura na Argentina, em 1982, e a do Brasil, em 1984.

dispersa, sem um conceito forte nem uma organização duradoura, se parece naturalmente aos primeiros levantes operários do século XIX. Proponho, portanto, que digamos que nos encontramos no tempo das revoltas, através do qual se denuncia e se conforma um despertar da História contra a pura e simples repetição do pior. Nossos amos sabem melhor do que nós. Tremem em segredo e reforçam seus armamentos tanto sob a forma de arsenal judicial como sob a forma de avançadas armadas que se encarregam de manter a ordem planetária. Resulta urgente reconstituir e inventar as nossas (BADIOU, 2012b, p 11).

Esta caracterização geral tem sua especificidade ocidental:

Os países ocidentais tiveram revoltas históricas e as terão sem dúvida alguma em uma escala muito maior a tudo o que temos presenciado nos últimos anos dez anos. Desde aproximadamente quarenta anos não tiveram nenhuma revolta histórica. Opino que se abriu a época, senão de sua possibilidade, pelo menos de que seja possível sua possibilidade. Entendamos com isso uma ruptura acontecimental... (BADIOU, 2012b, p 36).

Badiou irá sustentar que este momento, para que não se estanque em ações multitudionárias, mas vencidas, nem em mais uma das tantas retomadas oportunistas das organizações representativas (Badiou cita os sindicatos e partidos parlamentares), o despertar da História deve também ser o despertar da ideia. Aqui novamente a reivindicação do comunismo é aberta como única ideia capaz de enfrentar o Capital, tanto sob sua forma fascista quanto sua “versão corrompida e inexpressiva de “democracia”” (BADIOU, 2012b, p. 11). Sabe-se que a dinâmica das revoltas árabes encontrou um enorme obstáculo precisamente na ausência desta ideia. Em muitos países a revolução deu lugar a contrarrevolução. A dinâmica foi mais grave que a estagnação no oportunismo parlamentar ou da burocracia sindical, risco mais imediato apontado por Badiou. De qualquer modo o processo segue aberto, num embate que envolve não apenas com os interesses do capital ocidental, mas com forças reacionárias que embora não aceitem o capitalismo ocidental são a expressão de reacionários e em alguns casos até de um fascismo obscurantista.

Neste marco de fraqueza da ideia comunista, Badiou acredita que as ações insurretas que têm ocorrido podem ser inscritas num período de intervalo. É um fato que a ideia comunista está ausente como força material significativa no mundo de hoje e que a bancarrota dos mal-chamados estados socialistas, combinada com a transformação da China em um país capitalista de estado – fenômeno reconhecido por Badiou (2012b, p 20) – além dos avanços tecnológicos do mundo capitalista,

levou a um período histórico de ascensão da democracia parlamentar burguesa. Trata-se de um período de intervalo em que

A ideia revolucionária do período precedente, que desde logo há enfrentado obstáculos muito sérios – inimigos encarniçados no exterior e incapacidade provisória para resolver importantes problemas que suscitam no interior – há deixado vaga sua herança. Todavia não foi substituída por um novo curso em seu desenvolvimento. Está faltando uma figura de emancipação que seja aberta, compartilhada e praticável em escala universal (BADIOU, 2012b, p 46).

A ausência da ideia comunista é uma constatação. Leon Trotsky poderia dizer que há uma crise de direção revolucionária. Não é esta, porém, a conceituação de Badiou. De qualquer forma, o desafio de construção de uma figura de emancipação universal é o grande desafio diante de nós. Na ausência da ideia, durante estes períodos em que o caminho revolucionário “se debilitou ou que, inclusive, se tornou ilegível, é possível que os reacionários digam que as coisas retomarão seu curso natural”, explica Badiou. Os restauradores da Santa Aliança defendiam que as relações sociais feudais eram as únicas possíveis e que a revolução republicana não passava de terrorismo comandado por Robespierre. A restauração atual dos últimos trinta anos propaga a manipulação de que a ideia comunista não passa de totalitarismo Lêninista, cujo desdobramento seria a figura de Stalin, os campos de concentração, as clínicas psiquiátricas e as prisões.

Voltemos ao período 1815-1850, na França e na Europa, pois nosso próprio intervalo estranhamente se parece a essa Restauração. Vem ocupar o lugar da Grande Revolução e se encontra vertebrado, igual aos nossos últimos trinta anos, por uma restauração reacionária virulenta, que ao mesmo tempo é politicamente constitucionalista e economicamente liberal. Entretanto, também foi um grande período de revoltas, que frequentemente foram momentâneas ou aparentemente vitoriosas (as três Gloriosas de 1830, as revoltas operárias que se deram um pouco por todas as partes, a “revolução” de 1848...) sobretudo a partir dos anos 30. Se trata em todos os casos às vezes de revoltas, às vezes imediatas, às vezes mais históricas, características de um período de intervalo: a ideia republicana, insuficiente dali em diante para se desprender da reação burguesa, deverá ser sucedida, a partir de 1850, pela ideia comunista (BADIOU, 2012b, p 48).

Badiou afirma que as revoltas árabes podem ser comparadas com as revoltas operárias de 1848. Com as mesmas declarações coletivas ardentes, a mesma sublevação geral. E acrescenta:

É sabido que nenhuma destas revoluções logrou realmente desembocar em uma nova situação estatal e social. Porém, também se sabe que a partir

delas se abriu uma sequência histórica completamente nova que apenas se concluiu nos anos 80 do século XX. É que a ideia está atada aos acontecimentos. Depois de serem derrotadas nas barricadas das insurreições alemãs, Marx e Engels escreveram um dos textos mais vitoriosos da História: O Manifesto do Partido Comunista (BADIOU, 2012b, p. 54-55).

Estará a ideia ganhando nova configuração e consistência? O intervalo poderia ter sido encerrado em 2011? Este esforço é parte da obra de Badiou. Para tanto, ele defende a importância da organização política. Neste ponto Badiou mantém esta unidade. Ele nunca abandona esta ideia. E a emergência do Podemos na Espanha e do Syriza na Grécia indicaram para Badiou até mesmo a possibilidade de uma nova configuração, uma retomada da forma partido, seja na via partido-movimento, como o Podemos, ou na forma Partido-frente, como o Syriza, partido com correntes e ligado às lutas. Se sabe que o Syriza decepcionou as expectativas de Badiou e de centenas de milhares de ativistas da ideia comunista. De qualquer forma foi uma experiência rica e nova. Quanto à Espanha, Badiou chegou a definir o Podemos como um partido-movimento que estava diante da possibilidade de inaugurar uma nova experiência em que a política não se resumisse a dois polos, movimento por um lado e Estado por outro. Que o partido poderia cumprir aí um papel de mediação. Vejamos mais de perto.

4.6 SYRIZA E PODEMOS – UMA NOVA OPORTUNIDADE NA RELAÇÃO MOVIMENTO-PARTIDO

Numa entrevista realizada por Jorge Lago, dirigente político do Podemos, partido surgido na esteira das mobilizações de 2011 na Espanha, uma nova perspectiva na relação partido-movimento de massas-estado foi aberta de modo nítido por Badiou. Para explicar as experiências do movimento de massas diante da crise na Europa, Badiou se utilizou das categorias do marxismo clássico, e até da ideia do partido. Depois de considerar que estamos diante de uma crise que estourou nos elos mais fracos da cadeia imperialista, reconhecendo e proclamando uma das categorias leninistas estratégicas fundamentais, Badiou constata a emergência de uma nova oportunidade.

Estamos, en cualquier caso, frente a la emergencia de una nueva posibilidad, al mando del Estado en Grecia y con oportunidades de lograrlo en España. Se trata, por tanto, de creaciones nuevas, situaciones que

combinan la constatación ampliamente extendida entre las poblaciones de que la socialdemocracia ya no opera, ya no es operativa desde el punto de vista de su función histórica de gestionar a los de abajo dentro del sistema político dominante, y que como consecuencia se abre una vía más amplia de autonomía (...)¹⁹

E continua mais adiante:

Estas dos experiencias, Grecia y España, me interesan enormemente y las sigo con pasión porque son precisamente experiencias: se trata de este cambio de dogma en el hecho mismo del conflicto con Europa. La relación muy estrecha con los movimientos es inédita, y no conocemos realmente el resultado. Solo podemos apoyar y sostener estas experiencias de modo instintivo y desear que esta experiencia se desarrolle.²⁰

Badiou agrega em seguida que há um componente inovador, mostrando que não estamos simplesmente diante de uma repetição de experiências anteriores, que não se trata simplesmente de afirmar, sem mudanças, as mesmas bandeiras, propostas e até a mesma linguagem. Afirma que estamos diante de uma possibilidade de renovação, de criação:

Añadiría que, en cierto modo, la penetración es aún mucho más interesante, por dos razones, en el caso de Podemos que en el de Syriza: la primera es la extrema atención que pone Podemos sobre la hegemonía ideológica en la figura de la reestructuración del lenguaje. Es decir, esa lección aprendida de la filosofía contemporánea según la cual no se puede dejar de lado la filosofía del lenguaje. Aplicando esto con vigor sobre lo político, y con una conciencia muy real de la importancia de las sustituciones lingüísticas, la forma nueva de dirigirse a la masa, incluso bajo la forma de algo heroico y conservador al mismo tiempo... Sí, soy muy sensible a esto porque pienso que, efectivamente, la política tiene todas las de ganar, no solo en ser comprendida, sino también en su capacidad de comprender e integrar lo que dice la gente. Siempre en los dos sentidos, porque evidentemente la gente no se expresa en los términos canónicos que formula la izquierda ni la derecha del anticapitalismo(...).²¹

Mas sua formulação marca a emergência do novo ao mesmo tempo em que resgata elaborações clássicas. Da experiência da Espanha e da Grécia, reivindica a possibilidade de retomada de uma relação orgânica e frutífera entre os intelectuais e o movimento de massas, posição típica do leninismo

Hay un segundo aspecto que me interesa mucho, que es un ejemplo espectacular de la función conjunta de un núcleo de intelectuales y de un movimiento popular". E defende esta necessidade ao afirmar: "Opino que

¹⁹ Jorge Lago em Entrevista a Alain Badiou. Publicada em 11 ago. 2015. Disponível em: <http://anarquiacorona.blogspot.com.br/2015/08/entrevista-alain-badiou.html>

²⁰ Idem.

²¹ Idem.

nada ocurre, no puede ocurrir nada importante mientras no se dé este tipo de conjunción".²²

E desta armação sobre a necessidade de uma relação orgânica entre intelectuais e movimento de massas retoma uma construção estratégica que havia abandonado, a saber, a questão do partido. Desta relação entre intelectuais e movimento de massas, de onde surge a categoria do militante, é que Badiou dirá:

Lo que me lleva a un tercer punto que me interesa enormemente, y es la capacidad, que puede ser contrastada en el tiempo, de construir un partido. Una organización que acepta, que va a aceptar un mínimo de disciplina política.²³

Deixa explícito que se trata de uma disciplina consciente acerca de sua própria necessidade para o objetivo a ser atingido, não uma imposição:

Creo que tenemos en Podemos el embrión de algo que intenta convencer a la gente y les anima a seguir la posibilidad, véase la necesidad de una disciplina que no será ciertamente un tipo de disciplina calcada de una jerarquía estricta anterior pero que, sin embargo, será y aceptará una disciplina.²⁴

E completa, ao falar para os espanhóis:

Esto he de decir que es lo que más me apasiona de vuestra aventura, porque el movimiento de los indignados es un fenómeno que pasa, que surge como resultado de lo que hemos dicho, de la crisis, del derrumbamiento y del desmoronamiento del sistema político tradicional, pero la emergencia, desde ahí, de una organización política de nuevo tipo, reformulando el lenguaje general de la política y, sin embargo, manifestándose como "aptos para asumir el poder del Estado", esto es una experiencia que me parece fascinante.²⁵

Por fim, da experiência espanhola, Badiou mostra que não se desvia para uma posição social democrata, revisionista, cuja máxima é a aceitação da estratégia de ocupar espaços no estado burguês. Deixa registrado seu alerta sobre o Estado:

Es un aparato de corrupción extraordinario. He visto cómo se transformaban personas que conocía cuando eran militantes del movimiento de izquierdas después del 68, que han accedido a los despachos ministeriales: la rapidez de la transformación subjetiva de estas personas, no quisiera desmoralizarle, pero la rapidez de su transformación, de su apariencia

²² Idem nota 2.

²³ Idem.

²⁴ Idem.

²⁵ Idem.

subjetiva en la disposición del Estado, en asuntos tan tontos como tener un coche oficial con conductor, es extraordinaria. Esto hace aún más necesario eso que Lênin planteaba acerca del control obrero y campesino sobre el aparato del Estado. Si no, nos enfrentamos con algo que conocemos bien, el horizonte estaliniano. Esto hace aún más necesario el procedimiento o la construcción de esta nueva figura de la disciplina. Si llegáis a proponer cosas fiables en la rendición de cuentas o una nueva disciplina eficaz, que al mismo tiempo deje una especie de entrada a la respiración y los impulsos del movimiento, pasaría a la Historia ¡Veremos!²⁶

Alerta ainda para “el riesgo central, que será la ocupación y la utilización del poder mismo”, ainda que não negue esta possibilidade. Diante da pergunta de Jorge Lago se “és posible una subjetividad revolucionaria a la vez que se ocupan las instituciones del Estado?”, Badiou responde:

Sí, creo en esa una posibilidad, si no lo pensase, hace tiempo que habría dejado de interesarme por la política. Creo que habría optado por dejar que los acontecimientos siguieran su curso, pero debo creer que es posible. Soy consciente de que salimos de una gran etapa histórica en la que la pasión estatista ha devorado la pasión revolucionaria. En cierto modo, y visto con la perspectiva que nos da la historia, la sinceridad revolucionaria de los bolcheviques en 1917 está fuera de toda duda, por tanto es el Estado quien terminó por corromperles. No debemos minimizar la potencia corruptora del Estado. Pero pienso que esa batalla se juega desde el inicio: es decir, en el tipo de relación que la Organización mantiene con sus orígenes en los movimientos o en el levantamiento y la marea popular. En este sentido, me parece que Tsipras mantiene aún un vínculo real, ese que le permite verse constantemente animado a aguantar, a ganar tiempo también... ¡Me pregunto a veces si no está esperando a vuestras elecciones en noviembre!”²⁷

A experiencia com Tsipras revelou-se também frustrante, mas a aposta nas possibilidades de uma nova política não foi abandonada. E como um antídoto, depois de reconhecer que “los nombres propios, el liderazgo, me parecen indispensables”, porque “debe haber una representación efectiva, debe haber nombres propios que sostengan precisamente la posibilidad mínima de la disciplina política”, que devem se ter referencias “no sólo en lo abstracto del partido”, sustenta também que é preciso

saber quién es, el equipo, quién compone la dirección de este proyecto”, lutando sempre para que não ocorra “una burocratización excepcional, ni una jerarquía de los oportunistas, aquellos para quienes el partido se vuelve más y más importante y desaparece todo lo que está fuera.”²⁸

²⁶ Entrevista, cfe. Nota 2.

²⁷ Idem.

²⁸ Cfe. Nota 2.

Por fim, ensaia uma formulação geral:

Las características del Partido Movimiento no pueden ser totalmente las características del Movimiento, pero tampoco pueden ser las del Estado. Digamos que no pueden ser ni lo uno ni lo otro. Quizá por ello entiendo que la figura de la disciplina de partido es la que debe ser modificada, de tal forma que la circulación entre el Movimiento y el Estado sea lo más fluida posible. Así evitaríamos que el Movimiento termine fusionándose con el Estado, lo que le separaría de la realidad. En este sentido, creo que Podemos ofrece una oportunidad experimental superior a Syriza, ya que no es una coalición de grupúsculos. Una política nueva es siempre una política que define ella misma lo que es posible e imposible. Me refiero a cuando ustedes señalan que hay casta, o cuando hablan de los de arriba y los de abajo. Es muy importante que nadie os imponga si sois izquierda moderada o radical.²⁹

Antes desta entrevista, em suas 11 teses sobre a Grécia, afirmou questões fundamentais, a saber, sua crítica irreconciliável à social democracia e à indicação sobre as possibilidades de uma nova formação política.

A vitória tática do governo Tsipras é um encorajamento a todas as propostas novas no campo político. O sistema parlamentar e seus partidos de governo estão numa crise endêmica há décadas, desde os anos 80. O Syriza conquistar sucessos na Grécia, ainda que provisórios, faz parte na Europa do que eu chamei de “o despertar da história”. A vitória só pode ajudar o Podemos, e tudo o que vier, a seguir e noutros lugares, sobre as ruínas da democracia parlamentar clássica.³⁰

E mostra a combatividade e a definição internacionalista, anticapitalista e revolucionária de seu pensamento:

Uma ajuda internacional popular, manifestante, mediatizada, incessante, deverá apoiar com todas as suas forças o possível levante grego. Hoje, lembro que 10% da população mundial são donos de 86% das riquezas disponíveis. A oligarquia capitalista mundial é muito restritiva, muito concentrada, muito organizada. Diante dela, os povos dispersos, sem unidade política, encerrados pelas fronteiras nacionais, permanecerão falhos e quase impotentes. Tudo hoje é jogado no nível mundial. Transformar a causa grega numa causa internacional com um valor simbólico muito forte é uma necessidade, logo, um dever.³¹

Assim, apesar do fracasso do governo grego de Tsipras, Badiou é defensor da linha de que não se pode deixar de tentar. O amadurecimento do fator subjetivo, a capacidade das organizações que surgem no calor das lutas é evidentemente incerta. Além do mais, Badiou define que a revolta em geral não é contemporânea

²⁹ Idem.

³⁰ Idem.

³¹ Idem.

da revivescência da ideia. Isso, é claro, ficou evidente na revolta árabe (seus desdobramentos podem indicar o caráter trágico desta não correspondência). Os espanhóis num primeiro momento confirmaram também esta falta de contemporaneidade entre a revolta e a ideia. As praças foram ocupadas em maio de 2011, enquanto o Podemos surgiu apenas em 2014. A vitória eleitoral da direita na Espanha, em novembro de 2011 levou a setores da esquerda, pelo menos no Brasil, a diminuir o peso dos indignados. O crescimento do Podemos os desmentiu. De qualquer forma tampouco na Espanha a situação está resolvida.

A não correspondência entre a ideia e a revolta pode ser por um tempo bem maior, sobretudo se as ideias tenham que ter mais solidez. É o exemplo dos sans-culottes e dos bras nus durante a Revolução Francesa, para os quais a ideologia meramente republicana era insuficiente para organizar politicamente sua revolta. Não tinham ainda um programa e durante muito tempo, pelo menos até as revoluções de 1848, a pauta proletária não seria o eixo das mobilizações de massas. Estamos diante de um atraso tão significativo? Parece ser uma possibilidade aventada por Badiou. Seja como for, no estado atual da situação, Badiou reivindica a necessidade urgente de uma proposição ideológica reformulada, uma ideia forte, uma nova figura da organização e da política.

Com o que temos posto acima, fica claro que a evolução do pensamento de Badiou ainda está em movimento. O retrocesso da experiência grega e mesmo uma eventual adaptação do Podemos ao estado burguês espanhol pode levar Badiou a dar passos atrás e simplesmente se refugir na ideia da política sem partido. O mais provável é que ele acabe concluindo, no caso de fracassos consolidados destas experiências, é que foram mais tentativas de construir uma ala no interior da social democracia do que experiências de uma renovação do comunismo. Mas mostra que temos um processo vivo. E a base que se mantém constante em Badiou é uma linha de continuidade com a ideia comunista. E busca ainda avançar na linguagem:

A ideia tinha sido republicana durante décadas, comunista ingênua no século XIX e comunista estatal no século XX. Proponhamos que seja provisoriamente comunista dialética no século XXI: o verdadeiro nome virá das margens do despertar da História (BADIOU, 2012b, p.70).

É fundamental que a elaboração da estrutura conceitual a partir desta ideia avance o máximo que se possa. Para isso é importante olhar mais amplamente as discussões que envolvem os conceitos de Badiou, o acontecimento e a fidelidade ao

acontecimento, mas também as discussões que envolvem o marxismo clássico acerca de questões que marcaram as tentativas comunistas, em particular o tema da consciência de classes, do partido e do programa.

5. O ACONTECIMENTO, O MARXISMO E A MILITÂNCIA DE PARTIDO

Vimos que há vários autores que conformam a base das elaborações do *L'êtrê et l'événement*, obra que Badiou considera inaugural de seu sistema de filosofia. Entretanto, a ausência de Louis Althusser chama atenção. O diálogo entre ambos acerca do que é a filosofia e sobre as condições de sua existência ficou evidente no primeiro capítulo desta tese. E o marxismo de Badiou encontrou também em Althusser sua referência nos anos 60. Esta ausência é ainda mais notória se levarmos em conta que o conceito de acontecimento, central na obra de Badiou, também se esboça em Althusser. Sabe-se que Althusser concebia o conhecimento como uma produção. Esta ideia é muito forte em Badiou, cuja definição das quatro condições da filosofia está diretamente relacionada aos lugares de produção das verdades. Há ainda outros conceitos-chave visualizados nas obras clássicas de Althusser, *Para ler o capital* e *Pour Marx*, que relacionam Althusser e Badiou. Encontram-se em Althusser, por exemplo, pistas dos conceitos do sistema de Badiou como o indiscernível e a existência do invisível.

Em *Para ler o capital*, Althusser deixa claro que é a descoberta do invisível, a presença do invisível na economia política clássica, que fará uma enorme diferença entre Marx e seus antecessores. Ricardo e Adam Smith em suas análises de valor da produção capitalista, no que diz respeito ao fator trabalho, viam apenas o valor do trabalho como categoria econômica e social. E para a definição de seu valor, analisaram as repercussões das oscilações da oferta e da procura, concluindo que estas mudanças eram com o tempo compensadas mutuamente, de tal forma que não constituíam a determinação deste valor. Em seguida definiram que o valor do trabalho era dado pelo valor dos meios de subsistência necessários para a manutenção e a reprodução do trabalhador. Sem querer, sem afirmar, deram a resposta certa, embora a pergunta não fosse certa. Deram a resposta certa para outra pergunta, pergunta que não havia sido formulada: qual o valor da força de trabalho? Mas não foi esta a pergunta que fizeram. A pergunta certa não poderia ser pelo valor do trabalho, mas sim pelo valor da força de trabalho. O conceito de força de trabalho, porém, estava ausente. À luz do seu campo de análise, a economia

política não refletia o conceito de força de trabalho. E sem o conceito de força de trabalho não poderia ser desvendado o segredo da produção capitalista: a mais valia. Revelar a mais valia faria a economia política burguesa revelar o caráter explorador do sistema e sua contradição fatal. A força de trabalho era invisível para a economia burguesa. A manutenção das relações capitalistas exige esta invisibilidade “como efeito necessário da estrutura do campo visível” (ALTHUSSER, 1979, p. 18). O conceito de força de trabalho era o invisível da economia clássica que foi visto por Marx. Esta descoberta foi um verdadeiro acontecimento na produção do conhecimento. Os primeiros indícios do conceito de acontecimento estavam aparecendo. É Marx que verá o que era invisível para a economia clássica. Marx olha a partir de outro terreno, um olhar diferente, buscando o que a economia clássica não viu por seu olhar de classe. A economia clássica não podia ver a partir do terreno da classe trabalhadora, classe que vendia a sua força de trabalho e entregava aos capitalistas um trabalho com mais valor do que o valor necessário para reproduzir sua força de trabalho. Não era o valor do trabalho, mas o valor da força de trabalho que os capitalistas pagavam.

A descoberta de Marx foi uma ruptura na produção científica. Em Althusser Acontecimento é um momento de ruptura. E segundo sua definição, Marx produziu um verdadeiro acontecimento no terreno científico. Althusser perguntava: “representará *O Capital* a fundação em ato de uma disciplina nova, a fundação em ato de uma ciência – e, portanto, um verdadeiro acontecimento, uma revolução teórica, deixando para trás, na pré-história, a economia política clássica e as ideologias hegelianas e feurbachiana – o começo absoluto da história de uma ciência? (ALTHUSSER; BALIBAR, 1973, p. 13). Sua resposta foi afirmativa. E a ideia de fundação em ato nos remete ao conceito de acontecimento em Althusser e em Badiou, conceito que este apresenta como um momento de ruptura não apenas na ciência, mas também no amor, na arte e na política. Trata-se do surgimento de uma possibilidade nova, o aparecer de algo antes impensável, invisível ou inexistente em dada situação.

Badiou se encontrará com Althusser também no interesse comum pela filosofia antiga, notadamente em Demócrito. Muitos anos depois da participação de Badiou nos seminários de Althusser, ambos assumiram a defesa do que chamaram de materialismo do encontro. Em Badiou este conceito foi usado em São Paulo. No

caso de Althusser em seu materialismo aleatório. A coincidência de algumas reflexões é imensa.

O último livro de Althusser, publicado depois de sua morte, começa assim:

Lluve. Que este libro sea, pues, para empezar, um libro sobre la simple lluvia. Malebranche se preguntaba “por qué llueve sobre el mar, os grandes caminos e as dunas”, já que esta água do céu que en otros sítios rega cultivos (o qual está muito bem) não anade nada a água do mar ou se perde nas rotas e nas praias. Não se tratará deste tipo de chuva, providencial ou contra providencial.

Este livro trata ao contrário de outra chuva, de um tema profundo que corre através de toda a história da filosofia e que tem sido combativo e reprimido tão logo tenha sido anunciado: a “lhuvia” do paralelismo dos atributos infinitos em Spinoza, e de outros muitos mais: Maquiavel, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger inclusive, e Derrida (ALTHUSSER, 2002, p.31).

É impossível não perceber a coincidência de autores. Três (Spinoza, Heidegger e Rousseau) formaram cada um deles capítulos de *L'êtré et l'événement*. A obra de Marx acompanhou toda a vida de estudo e atividade militante de Badiou, enquanto Derrida foi contemporâneo e despertou o interesse tanto de Althusser quanto de Badiou.

Outra questão chama atenção: a reivindicação da chuva de Epicuro. Na teoria do Sujeito, Badiou vai expor a explicação da filosofia grega para a origem de tudo. E Epicuro e Demócrito serão as referências, da mesma forma que o são para Althusser. Badiou os reivindica porque num mundo tomado por deuses e supertições eles introduzem a tese radical de que não há nada que não seja os átomos e o vazio. Para os atomistas gregos, os átomos e o vazio tinham uma forte diferença, sendo os átomos a multiplicidade discreta da matéria e o vazio a continuidade infinita do vazio. Era a heterogeneidade absoluta. Sabe-se também que Hegel faz do uno e do vazio o princípio de todas as coisas, extraindo desta oposição simples a infinita variedade do mundo. Mas a explicação dos atomistas gregos sustenta que se os átomos se mantem em sua exterioridade qualitativa em relação ao vazio, a diferença entre os átomos e o vazio continuaria tão forte que nada pode surgir. É preciso haver uma aproximação. O vazio é que permite que os átomos se movimentem rompendo a heterogeneidade completa entre os átomos e o vazio (BADIOU, 2008a). Começa a ocorrer uma correlação entre ambos, uma flexibilidade da diferença forte entre átomos e vazio. Mas causa do movimento, o vazio tem que se impor identicamente a todos os átomos. Badiou explica que se não fosse assim

teriam, estes átomos relações diferentes com o vazio concebido como causa. O que é impossível, visto que enquanto átomos, são princípio, por não ser o vazio, e isso é tudo. Logo, todos são idênticos em relação ao vazio. É preciso, pois, que os átomos se movam todos juntos eternamente, e segundo trajetórias paralelas, a velocidades indiscerníveis. Desastre que tampouco faz o todo, sim esta chuva de astros (BADIOU, 2008a, p.78)

Neste caso, ao não ocorrer diferenças, nem mudanças, o movimento é nulo e, portanto, nada surge dele. A diferença forte entre o vazio e os átomos não se reduz. Para que desta dualidade surja o uno do mundo e um sistema de todas as coisas comece a se desenvolver é preciso poder

combinar átomos entre eles, e não lancar-los eternamente, como el inarrojable dado mallarmeano, no vazio de seu idêntico não ser. Abordamos aqui uma operação crucial da dialética: la puesta em cadeia. Passar de uma diferença forte, onde se prova a qualidade de força do real, a um espaço combinatório homogêneo, onde o processo de compõe de termos de uma mesma espécie. Na atomística antiga, se chama a isso o clinamen (BADIOU, 2008a, p.79)

Althusser tem as mesmas referências:

Epicuro nos explica que, antes da formação do mundo, infinidade de átomos caíam no vazio. Não paravam de cair. O que implica que antes do mundo não havia nada, ao mesmo tempo em que todos os elementos do mundo existiam por toda a eternidade antes que houvesse algum mundo. O que implica também que antes da formação do mundo não existia nenhum Sentido, nem Causa, nem Fim, nem Razão nem sem-razão. A não anterioridade do Sentido é uma tese fundamental de Epicuro com o que se opõe tanto a Platão como a Aristóteles. Sobreviene o clinamen. (ALTHUSSER, 2002, p.33)

E segue logo adiante definindo o clinamen:

Clinamen é um desvio infinitesimal, “o menor possível”, que tem lugar “não se sabe onde nem como”, e, que faz com que um átomo se “desvie” de sua queda em picado no vazio e, rompendo de maneira quase nula o paralelismo em um ponto, provoque um *encontro* (itálico no original) com o átomo que está ao lado e de encontro em encontro uma carambola e o nascimento de um mundo, quer dizer, do agregado de átomos que provocam em cadeia o primeiro desvio e o primeiro encontro. Que a origem do mundo, e com isso de toda a realidade e todo sentido, seja devido a um desvio, que o desvio e não a Razão ou a Causa seja a origem do mundo, dá uma ideia do atrevimento da tese de Epicuro (ALTHUSSER, 2002, p. 33)

Na teoria do sujeito, Badiou também reivindicará o clinamen como origem do mundo. De encontros em encontros, se são duradouros, nasce um mundo. A afinidade entre Badiou e Althusser salta à vista. Não se deve concluir, porém, que

Badiou tenha tido Althusser como inspiração e não tenha feito a justiça de reivindicá-lo. Cada um chegou às mesmas fontes e conclusões independentemente. Badiou, aliás, escreveu antes de Althusser acerca dos temas citados. A teoria do Sujeito é editada em 1982, mas as conferências na qual se baseia são dos anos 70. Althusser teve seu texto publicado em 1982. São textos trabalhados em períodos próximos.

Tanto em Badiou quanto em Althusser se busca nos materialistas gregos a inspiração de novo materialismo, um materialismo que não seja determinista. Trata-se do materialismo aleatório no caso de Althusser, que também o conceituará como o materialismo do encontro, a mesma denominação usada por Badiou, que o nomeará como o materialismo da graça, ou do encontro. Tanto é assim que Badiou diz: “A graça, a partir de então, não é um momento do Absoluto. Ela é afirmação sem negação preliminar, ela é o que nos vem na cesura da lei. Ela é pura e simplesmente encontro” (BADIOU, 2009b, p.78). Trata-se de “nosso materialismo da graça” (Ibidem, p.96).

As coincidências entre os dois autores não são gratuitas. Há fontes comuns. Uma delas é Lacan.

O que nós chamamos de mundo real, e que não é senão um mundo humanizado, simbolizado, feito de transcendência introduzida pelo símbolo na realidade primitiva – só se pode constituir quando são produzidos, no bom lugar, uma série de encontros (LACAN, 2008, p. 120).

E estes encontros precisam persistir para adquirir consistência, para tornaram-se um mundo. Tanto Althusser quanto Badiou definiram que estes encontros são contingentes. Apenas depois dos encontros se estabelece a necessidade. Assim, como Althusser sustentará até mesmo para o advento dos modos de produção, o necessário surge do contingente. O encontro entre o trabalhador livre e o proprietário dos meios de produção não foi produto de um processo previamente estabelecido. Segundo Althusser, foi contingente. Um encontro contingente que deu lugar a uma relação necessária.

Em innumerables passajes, y no precisamente por azar, Marx nos explica que el modo de producción capitalista há nacido del “encuentro” entre el “hombre de los escudos” y el proletário desprovisto de todo excepto de su fuerza de trabajo. “Sucede” que este encuentro há tenido lugar, y ha “tomado consistência”, lo que quiere decir que no se há deshecho inmediatamente después de hacerse, sino que há perdurado y se ha convertido en um hecho consumado, el hecho consumado de este encuentro, provocando relaciones estables y una necesidad cuyo estudio

proporciona “leyes”, evidentemente tendenciales: las leyes del desarrollo del modo de producción capitalista (ley del valor, ley del intercambio, ley de las crisis cíclicas, ley de las crisis y la descomposición del modo de producción capitalista, ley del paso – transición – al modo de producción socialista bajo las leyes de la lucha de clases, etc). Lo que importa en esta concepción no es tanto el derivar de las leyes, digamos, de una esencia, sino el carácter aleatorio de la “toma de consistência”, de este encuentro que da lugar al hecho consumado, del cual pueden enunciarse leyes (ALTHUSSER, 2002, p.65).

Vimos aqui que a contingência não é pensada como exceção ou modalidade da necessidade, mas, ao contrário, é a necessidade o “devenir-necessário del encuentro de contingentes” (ALTHUSSER, 2002, p.60). Althusser dirá que não existe nenhuma lei que presida o encontro, mas que em seguida a tomada de consistência se configura um mundo estável que obedece a leis. Em Althusser, vale marcar, o materialismo do encontro ou aleatório também está no âmbito das relações econômicas. Veremos que esta não é a posição de Badiou.

5.1 ROUSSEAU E O ACONTECIMENTO

Na condição política, que é o objeto deste trabalho, o clinamen é o movimento de massas. É o movimento de massas com sua ação que provoca o acontecimento. Por isso em sua elaboração de acontecimento na condição política Badiou se apoia em Rousseau. Rousseau inaugura a política como mobilização de massas, como ação coletiva do povo como principal protagonista. Sendo assim, é certo o que diz Badiou de que a “política é rara, porque a fidelidade ao que a funda é precária, e porque há “um vício inerente e inevitável que, desde o nascimento do corpo político, tende incessantemente a destruí-lo” (BADIOU, 1996, p 271). Se a mobilização coletiva é sua base, a continuidade, a preservação deste movimento coletivo é sua dificuldade. Rousseau apostava sempre na defesa do pacto social, do contrato social que funda o corpo político e de que a preservação deste pacto social, a fim de que todos “os movimentos da máquina jamais tendessem senão à felicidade comum” (ROUSSEAU, 2009, p.22), somente poderia se efetivar sendo o povo e o soberano a mesma pessoa, o que, ao não ocorrer, levaria a dissolução do corpo político.

Tal unidade entre o povo e o soberano, é claro, são momentos raros, verdadeiros acontecimentos. E para esta ideia de raridade da política Badiou

corretamente se apoia em Rousseau. “O objetivo de Rousseau foi examinar os requisitos conceituais da política, pensar o ser da política. A verdade desse ser reside no “ato pelo qual um povo é povo”” (BADIOU, 1996, p.271). E segue dizendo que “é uma ideia muito forte de Rousseau a de que não basta haver a aparência factual de uma soberania para que se possa falar de política. Os grandes estados são em sua maioria apolíticos, porque chegaram ao termo de sua dissolução. Neles o “pacto social está rompido” (Ibidem, p.27). A ruptura do pacto social é porque o povo já não é mais o soberano. Nas palavras de Rousseau, “se o povo promete simplesmente obedecer, ele se dissolve por este ato, perde sua qualidade de povo; no instante em que há um senhor, não há mais Soberano, e com isso o corpo político é destruído” (ROUSSEAU, 2007, p 43). O povo em ação como soberano é um verdadeiro acontecimento e um momento raro da política.

A vontade geral de Rousseau, assim, parece ser a primeira expressão do conceito de acontecimento em Alain Badiou no terreno da condição política. Seria a base da soberania. O acontecimento é o equivalente ao conceito de Soberania em Rousseau. E tal conceito não pode ser compreendido sem nos remeter ao surgimento do estado moderno.

Foi a necessidade de terminar as guerras religiosas a base da constituição do Estado moderno. Hobbes foi seu pensador por excelência. O Estado era a única garantia possível da paz num mundo em que a lei da natureza significava que o homem era o lobo do próprio homem. Este era seu conceito. O Estado para Hobbes era o soberano para o qual os homens necessitavam submeter seus desejos e tornarem-se súditos. A moral deveria se limitar à vida privada e na política o poder cabia exclusivamente aos monarcas e príncipes. Com o fim das guerras religiosas do século XVII, o Iluminismo pode se desenvolver, a moral privada pode se desenvolver e ganhar peso, reivindicando cada vez mais espaço público. Foi neste contexto que veio à luz o pensamento de Jonh Locke. A divisão entre lei divina, lei civil e lei moral foi formulada. E Locke atribui grande peso à lei moral, dando importância ao desenvolvimento da sociedade civil que no absolutismo teria que ficar restrita à vida privada, sem peso na política. Assim, em Locke, a soberania estava se transferindo do estado para a sociedade civil. (BENJAMIN, 2014)

Em Rousseau este processo se completou e se radicalizou. 100 anos depois de Hobbes, o filósofo francês, principal inspirador de Robespierre, desenvolveu a ideia da política como decisão, como vontade geral, vinculando a soberania com o

protagonismo do povo em luta, em mobilização. E esta herança é a mais destacada e importante, sobretudo para as posições, como as sustentadas nesta tese, que defendem a mobilização do povo como único caminho par evitar a catástrofe que nos ameaça. Por isso é tão importante revisitar Rousseau e acompanhar Alain Badiou neste caminho.

Na formulação de Rousseau “o contrato social tem por finalidade a preservação dos contratantes” (ROUSSEAU, 2007, p 50). A dissolução do corpo político tem relação com esta incapacidade de preservação. Mas a definição de política de Rousseau vai muito além deste ponto e aqui Alain Badiou assume toda sua grandeza.

A ideia de política em Rousseau não é de fato a do homem como animal, como lobo. O ato político tem uma dimensão muito superior, razão pela qual pode ser combinado com a capacidade de suportar enormes privações e inclusive de se submeter a enormes sacrifícios voluntários por uma causa. Neste sentido, está correto Badiou ao afirmar: “O homem não é um animal político, porque o acaso da política é um evento supranatural. É este o sentido da máxima “é preciso sempre remontar a uma primeira convenção” (BADIOU, 1996, p. 271.)

Rousseau já no início de seu *Contrato social* define que a “ordem social é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. No entanto, esse direito não vem da natureza, ele está fundado sobre convenções” (ROUSSEAU, 2007, p 24). A atividade política, portanto, está longe de poder ser considerada por Rousseau como mera continuidade da atividade animal. Nesta questão, a força de Badiou se assenta de modo sólido em Rousseau. Para não deixar dúvida, Rousseau ainda sustenta:

A passagem do estado da natureza ao estado civil produz no homem uma mudança muito significativa, substituindo, em sua conduta, o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. É somente então que, a voz do dever sucedendo ao impulso físico e o direito ao apetite, o homem, que até então só havia considerado a si mesmo, vê-se forçado a agir segundo outros princípios e a consultar a razão antes de escutar suas inclinações. Embora nesse estado ele se prive de várias vantagens oriundas da natureza, obtém outras igualmente grandes: suas faculdades se exercitam e se desenvolvem, suas ideias se ampliam, seus sentimentos se enobrecem, sua alma inteira se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem muitas vezes abaixo daquela da qual saiu, ele deveria bendizer sem parar o instante feliz que o arrancou dali para sempre e que fez, de um animal estúpido e limitado” um ser inteligente e um homem (ROUSSEAU, 2007, p 37).

O *Contrato social*, portanto, responde claramente a uma necessidade de romper a condição animal, de superar esta condição, pois o “simples apetite é escravidão, enquanto a obediência à lei a que se está prescrito é a liberdade” (ROUSSEAU, 2007, p 38).

Aqui é preciso deixar claro o que era a fundação de uma lei para Rousseau, seu caráter radical.

Quando o povo inteiro estatui para o povo inteiro, ele só considera a si mesmo, e, se uma relação então se forma, é entre o objeto inteiro sob um outro ponto de vista, sem nenhuma divisão do todo. Portanto, a matéria sobre a qual se estatui é geral como a vontade que estatui. É a esse ato que chamo uma lei (ROUSSEAU, 2007, p 53).

Badiou irá desenvolver a ideia de que desaparecido o acontecimento fundador é preciso militar pelas marcas que este deixa, constituir um corpo político que se mantenha fiel a este acontecimento e dê existência para estas marcas. Creio que nada é mais ilustrativo da vontade geral e da soberania de que a locução de Sartre quando o nazismo estava sendo derrotado pela resistência francesa.

A república do silêncio de 1944 – locução

Nunca fomos tão livres como na ocupação alemã. Perdêramos todos os direitos, principalmente o de expressão. Éramos insultados e tínhamos que nos calar. Éramos deportados em massa, trabalhadores, judeus ou prisioneiros políticos.

Nos muros, nos jornais, na tela, víamos aquele rosto imundo que nossos opressores queriam nos impingir. Por isso é que éramos livres. Como o nazismo tinha se infiltrado até em nosso pensamento, cada pensamento era uma glória.

Quando a polícia tentava nos deixar em silêncio, cada palavra se tornava uma declaração de princípios. Como estávamos atados, cada gesto era um engajamento. As circunstâncias atroztes do combate nos incitavam a viver, sem maquiagem, a situação dilacerada e insustentável que é a condição humana.

O exílio, o cativo e, principalmente, a morte, que costumamos mascarar nas épocas felizes, tornaram-se nossas preocupações constantes. Sabíamos que não eram acidentes evitáveis nem mesmo ameaças constantes e exteriores, mas que eram nosso destino, a fonte profunda da realidade humana. A cada instante vivíamos plenamente o sentido da frase banal: o homem é mortal. E as escolhas que fazíamos eram autênticas, pois eram feitas na presença da morte, já que era preciso dizer “melhor a morte do que ...”. Não estou falando da elite da resistência, mas de todos os franceses que, durante 4 anos disseram “Não”. A crueldade mesmo do inimigo nos levou a extremos, nos forçando a fazer as perguntas que negligenciamos na paz. Todos entre nós. E todo o francês que tinha informações sobre a resistência, se perguntavam com angústia: “se me torturarem, vou suportar?” A própria questão da liberdade vinha à tona, o limite mais profundo do homem sobre si mesmo. Porque o segredo de um

homem não é o seu complexo de Édipo, é o limite mesmo de sua liberdade, sua capacidade de resistência aos suplícios e à morte.

Aos que tiveram atividades clandestinas, a luta trouxe uma nova experiência. Eles não combatiam às claras como soldados. Em todas as circunstâncias, estavam sós, presos na solidão, parados na solidão. E foi neste despojamento total que resistiram à tortura, sós e nus diante de carrascos bem-alimentados e bem-vestidos, que faziam pouco de sua carne miserável. Carrascos cuja consciência satisfeita aparentemente os justificava. Sós, sem ajuda de uma mão amiga ou de apoio. Mas, do fundo desta solidão, eram todos os outros camaradas da resistência que eles defendiam. Uma só palavra provocaria 10, 100 prisões. Essa responsabilidade total, na solidão total, não é a revelação de nossa liberdade?

Foi assim, na sombra e com sangue, que a república se formou, a mais forte das repúblicas. Cada cidadão conhecia seus deveres e sabia que só podia contar consigo mesmo. Cada um realizava no despojamento total seu papel histórico e sua responsabilidade. Cada um, contra os opressores, tentava ser autêntico, livremente, irremediavelmente. E ao escolher-se a si próprio em liberdade, escolhia a liberdade de todos. Essa república sem instituições, sem exército ou polícia, era conquistada e reafirmada diariamente contra o nazismo. Ninguém falhou e aqui estamos, a um passo de uma nova república. Será que não podemos desejar que essa república às claras conserve ao sol as austeras virtudes da república do silêncio e da noite?

Trata-se de um momento de virtude, um momento muito raro que deixa marcas profundas. Destas marcas se pode construir outra institucionalidade. Do trabalho para que estas marcas não se apaguem surge a força dos franceses para resistir contra novas experiências trágicas e contrarrevolucionárias. Eis a maior força democrática europeia.

A definição de acontecimento nos remete à discussão sobre a relação entre a economia e a política. Badiou indicou um caminho que afirmava a economia como da ordem positiva do ser, subtraindo a mesma do terreno do acontecimento. O pensamento marxista não separou economia e política. Tratou de mostrar a profunda unidade entre ambos. Neste trilho seguirá Žižek, uma posição que acompanhamos.

5.2 SOBRE OS VÍNCULOS ENTRE A POLÍTICA E O ANIMAL HUMANO

Vimos que a política para Badiou, seguindo os passos de Rousseau, vai além da condição animal. Nesta condição animal não se poderia encontrar a política como pacto fundado na ação coletiva pelo bem comum. Por isso Alain Badiou definiu que a biologia é a filosofia do capitalismo, alusão ao fato de que a simples busca pelo benefício individual típica do capitalismo é uma condição comum aos

animais. A construção de um projeto novo, a construção de um projeto que busque o bem comum deve ser um esforço de superação da condição animal, um projeto humano.

Em polêmica com Jean-Claude Milner, escritor, pensador e ex-militante maoísta, Alain Badiou discutia o conceito de política reforçando esta mesma ideia. Milner definiu nesta discussão que a política “é a questão dos corpos e da sobrevivência”. Esse é ao fim e ao cabo o núcleo duro da política em seu conceito. “Efetivamente uma discussão política somente se torna séria quando se enfrenta a esta questão” (BADIOU; MILNER, 2014b, p.45), afirmava Milner, ex-camarada de Badiou durante o maio de 68 francês. Badiou então aproveita a definição para saltar e apontar sua divergência radical.

Afirma que a questão da sobrevivência dos corpos é o que não lhe interessa. Afinal de contas, continua Badiou, todos morremos e a natureza neste sentido é a mais criminosa de todas, fabrica montanhas de cadáveres. Lembra ainda que Espinosa dizia que a morte apenas inspirava o pensamento moral ou religioso. A política não pode ser esta redução. Deve ser algo vinculado ao pensamento criativo: “o verdadeiro dado político sempre tem sido o “que é a verdadeira vida?”, o que também pode ser perguntado como “o que é uma vida coletiva no regime da ideia?” (BADIOU; MILNER, 2014b, p.47). E Badiou radicaliza sua posição ao afirmar “não estamos de modo algum ao lado dos corpos e de sua sobrevivência, sim do lado da possibilidade efetiva de que o corpo coletivo possa compartilhar ativamente uma ideia geral de seu devenir” (Ibidem, p. 46).

A discussão estabelecida é fundamental. A crítica de Badiou se desenvolve no sentido de mostrar que a questão da sobrevivência do corpo participa, no abstrato, do conceito de “biopolítica”, e que no concreto participa dos serviços gerais do Estado. Seu argumento se fundamenta de que tal defesa da política como uma questão de sobrevivência dos corpos acaba servindo à continuidade da ordem capitalista “porque uma vez que se diz que a questão política se resume a questão dos corpos e de sua sobrevivência, é natural que estejamos dispostos a acolher a promessa de prosperidade geral como a promessa adequada” (Ibidem, p. 54).

Badiou insiste justamente na necessidade de um projeto novo. Apaixonadamente defende a necessidade de que se construa, para que se invente uma nova organização que corresponda a nova etapa da hipótese comunista. E neste ponto seu radicalismo contra os intelectuais que definem a política como

sobrevivência do corpo é fundamental. Este radicalismo é a afirmação da necessidade da ideia, da política como pensamento e do papel ativo que os intelectuais devem cumprir para contribuir nesta construção. A esta batalha se liga a sua batalha contra o ceticismo, funcional ao sistema dominante: “o ceticismo é também a possibilidade beata e até a justificação suprema de não se ocupar mais do que de si mesmo porque nada pode mudar no mundo tal qual é” (BADIOU; MILNER, 2014b, p.48).

Ao mesmo tempo reconhece que o ceticismo atingiu a maior parte dos que se envolveram de modo militante, por exemplo, na experiência do maio de 68 na França. Diz mesmo, em 2012, que ainda estamos “imersos no ceticismo político. Todo mundo sabe bem o que passa, as eleições, as “reformas”, as declarações pomposas dos políticos não são nem mais nem menos que a cobertura do conservadorismo mais obstinado. Nada espera disso uma mudança essencial” (BADIOU; MILNER, 2014b, p.48). Mas aí é que Badiou se ergue com toda sua força e declara que a posição cética deve ser combatida.

Hay que promover o ceticismo político? Como é óbvio, creio que não. O que hay que promover é uma tenacidade muito particular, minoritária, combatente, para restabelecer a união entre a ideia e o princípio de organização em uma figura que não existia com anterioridade (BADIOU; MILNER, 2014b, p 49).

Aqui então se expressa toda a força de sua defesa da política como pensamento, como atividade de criação e a responsabilidade dos intelectuais. Tal posição é a que pode se manter fiel à ideia comunista mesmo quando inúmeras indicações colocam o regime do capital como o único possível. E há momentos na história em que estas condições são as dominantes. Na França do final dos anos 70 em diante isso ocorreu. Intelectuais que abandonaram a ideia, que assumiram a política como pragmatismo terminaram capitulando.

A posição de Badiou, porém, deveria ser relativizada. Partindo de que é preciso afirmar como verdadeiro de que a política deve ser definida como a defesa de ideias, de projetos e de construção coletiva, não se pode deixar de considerar que para as grandes massas a política é antes de tudo despertada pela sobrevivência do corpo. Que a filosofia não consegue ser feita se necessidades básicas não são atendidas já se sabe desde pelo menos Aristóteles, e a satisfação ou não destas necessidades tem um enorme peso político. Assim, o que não é

aceitável para um intelectual que se diga de esquerda, a saber, guiar sua política pela aceitação do capitalismo quando este encontra-se em pleno desenvolvimento, melhorando em dado momento a distribuição de renda ou as condições de vida, é um fato inevitável para o dia a dia de amplas massas.

As massas não podem ter como eixo de sua atividade a ideia. Fazem a experiência antes de mais nada com suas condições materiais de existência. E aqui justamente a ponte entre a segunda etapa da ideia comunista e a terceira etapa ainda indefinida começa a se estabelecer. Como isso está se operando?

Quando Badiou corretamente criticava Milner, por sustentar uma política que se resumia à sobrevivência do corpo, dizia que

é natural que estejamos dispostos a acolher a promessa de prosperidade geral como a promessa adequada. Se a ideia não tem nenhum papel no assunto, se o único princípio da política é a sobrevivência, por que não desejar ardentemente as mercadorias, medicamentos incluídos, para uma sobrevivência agradável, e, portanto, desejar mais que nada o dinheiro graças ao qual as obtemos? (BADIOU; MILNER, 2014b, p. 54).

A resposta é que de fato este é o desejo de massas, mas nem sempre o capitalismo consegue atendê-lo. Ao contrário, a tendência do desenvolvimento do capital é excluir desta “sobrevivência agradável” massas de operários, de trabalhadores em geral, de imigrantes, de jovens, de camponeses e indígenas. Então, quando Badiou diz que há uma “adequação absoluta entre a doutrina segundo a qual se pode e se deve esperar concerne a sobrevivência dos corpos, e a ideologia segundo a qual, com o capitalismo moderno, temos encontrado a chave para a prosperidade contínua” tal adequação se torna inconsistente justamente quando a estrutura do capital revela sua tendência imanente à crise.

Estamos aqui discutindo a falta de simetria, para usar conceitos clássicos da segunda etapa do comunismo, entre as relações da vanguarda e das massas com a política. Se para os setores da superestrutura política, para os ativistas e intelectuais é fundamental assumir a política como atividade criativa ligada à ideia e ao projeto coletivo, sobretudo à luta pela igualdade, para as massas, a relação com a política é antes de mais nada determinada pelo corpo e sua sobrevivência. Para os ativistas, a responsabilidade é de começar a construção de uma organização revolucionária consciente e que não sucumba aos ciclos do capitalismo. Por isso a importância da organização. Para as massas, trata-se de um processo de experimentação ligada,

sobretudo, às suas condições de existência e, portanto, de produção das suas condições materiais de existência. Isso não quer dizer que sempre para as massas a política se resume à definição dos corpos e da sobrevivência, mas é seu impulso inicial. E tampouco que a vanguarda não tenha sua ação original enraizada nas condições antagônicas da produção capitalista. E não compreender que para as massas o capitalismo não garante a sobrevivência agradável e que em função desta contradição eclodem processos de crítica e de luta contra o sistema é deixar de ter uma posição materialista sobre o processo histórico.

É claro que tal impulso inicial do movimento de massas confirmado pela retomada de revoluções, depois da crise de 2008, não constrói em si mesmo nem arruma as peças do tabuleiro de uma nova organização política, nem muito menos resolve a ausência destas forças correspondentes a uma terceira etapa da hipótese comunista. Como corretamente coloca Badiou “entre a análise sistêmico e a clarificação política não há transitividade” (BADIOU; MILNER, 2014b, p 37). Mas sem este impulso a ideia comunista não encontra lastro material, força social e, portanto, capacidade realmente criativa.

A separação entre as condições materiais de existência e a política nega profundamente a bagagem teórica de Marx. Mesmo Rousseau não lhe dá suporte para separar política e economia. Sabe-se que Badiou defende que “Rousseau estabelece para sempre o conceito moderno da política” (BADIOU, 1996, p. 271). E segundo Rousseau, “qual a finalidade da associação política?” Sua resposta é clara: “É a conservação e a prosperidade de seus membros” (ROUSSEAU, 2007, p 97).

Apesar disso, Badiou insiste que “é preciso admitir o caráter “a mais” do pacto social originário, sua absoluta “não necessidade”” (BADIOU, 1996, p 272). Esta ideia de “não necessidade” não resiste à crítica. Para Rousseau, o autor que pensou o ser da política, “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pelo qual cada um, ao unir-se a todos, obedeça somente a si mesmo e continue tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, 2007, p 33), é o problema fundamental, “para o qual o contrato social oferece solução” (Ibidem, p 33). É inconsistente a absoluta “não necessidade” de Badiou. Se o corpo político não consegue responder às necessidades humanas, entre as quais logicamente a sobrevivência material é uma delas, as pressões pela sua dissolução ganham peso. Vejamos mais de perto a relação entre economia e o conceito de acontecimento

5.3 ECONOMIA E ACONTECIMENTO

Como explicou Badiou, a origem de que a verdade surge de um acontecimento se encontra em sua experiência política. Badiou diz claramente que tal experiência pessoal ocorreu a partir de maio de 68, o suplemento que transformou a existência coletiva e individual. Diz que o maio foi uma surpresa total. Segundo ele, o país tranquilo, pleno emprego, governo estável, política externa bem resolvida, era um céu de brigadeiro. Foi desta experiência que ele definiu que o surgimento de uma verdade surge do acontecimento e não deriva da estrutura do ser. Foi neste ponto que Badiou rompeu com a cultura marxista que sempre definiu o acontecimento derivado da estrutura objetiva. Badiou aceita que há uma estrutura objetiva, mas não aceita que seja no antigo que se produz o novo. (BADIOU, Introduction to BE & loW, Athens 30 Jan 2008 (07\10).

Não nos cabe aqui discutir de modo aprofundado as razões do maio de 68, suas bases no ser social e econômico deste período. Mas é claro que o maio não foi um simples raio em céu azul. Não se pode explicá-lo sem a guerra do Vietnã que radicalizou a juventude europeia e norte-americana, ou a guerra da Argélia que questionou o imperialismo francês diretamente, ou ainda sem a massificação da educação juvenil e o inadequado modelo elitista francês, para citar apenas três fenômenos objetivos.

O abandono da elaboração de Marx se expressa quando Badiou afirma: “Essa concepção partilhada de que existe um agente “objetivo”, inserido na realidade social, que traz a possibilidade de emancipação é talvez a maior diferença entre aquela época e a atual” (BADIOU, 2012a, p 34). E segue ainda dizendo que uma das “consequências dessa convicção é a de que este agente objetivo deve ser transformado em força subjetiva, esta entidade social deve se tornar um ator subjetivo (Ibidem, p 34).

Esta ruptura com o marxismo apresenta-se evidente ainda quando afirma: “Tendemos a imaginar que, se a política em seu ser múltiplo (o “corpo político” ou o “povo”) está sempre na borda de sua dissolução, é porque ela não tem nenhuma base estrutural” (BADIOU, 1996, p. 271). E finalmente completa dizendo que a política é um procedimento que se origina num evento, e não uma estrutura

sustentada no ser (Ibidem, p 271). Tal posição, portanto, se manteve constante, porque foi explicitada no livro *Se puede pensar a política?*, no seu texto da *Hipótese comunista* e é continuidade de sua obra sistemática o *Etre et evenement*. Ao não ver bases estruturais para o advento revolucionário, Badiou assume o protagonismo de uma corrente de pensamento, no qual “o acontecimento revolucionário deve efetivamente parecer milagroso” (EAGLETON, 2016, p.66).

Mesmo quando incorporamos a rede conceitual de Badiou e a aceitamos como pressuposto – em particular que o ser é da ordem da ontologia e da matemática – se pode questionar a tese de Badiou de conceber a economia como esfera específica do ser social positivo e excluí-la como um local possível de um evento-verdade. Para Žizek, por exemplo, “a economia não pode ser reduzida a uma esfera da “ordem positiva do ser”, exatamente porque é sempre já política, porque a luta política (“de classes”) está em seu próprio âmago” (ŽIZEK, 2012b, p.158). Agrega ainda que “hoje, não existe um lado de fora do capitalismo; mas isso não deveria encobrir o fato de que o próprio capitalismo é “antagônico”, conta com medidas opostas para continuar viável – e esses antagonismos imanentes abrem espaço para a ação radical” (ŽIZEK, 2012b, p. 159). E arremata dizendo que

se aceitarmos que a economia é sempre uma economia política, um lugar de luta política, ou que sua despolitização, seu status de esfera neutra de “serviços de bens” é em si sempre já o resultado de uma luta política, abre-se a possibilidade de repolitização da economia e, portanto, de sua reafirmação como lugar possível de um evento verdade (ŽIZEK, 2012b, p 145).

Nossa posição subscreve o argumento de Žizek (2012b, p.147), para quem a “ressuscitação da “crítica da economia política” é condição *sine qua non* da política comunista contemporânea”. Segundo Žizek,

em Badiou, a raiz dessa noção de “política” pura, radicalmente autônoma em relação à história, à sociedade, à economia, ao Estado, mesmo ao Partido, está na oposição que estabelece entre Ser e Evento – é aqui que Badiou permanece “idealista”. Do ponto de vista materialista, um Evento surge “do nada” dentro de uma constelação específica do Ser, o espaço de um Evento é a distância mínima “vazia” entre dois seres, a “outra” dimensão que brilha através dessa brecha” (ŽIZEK, 2005, p.296).

Esta negação de Badiou da importância da economia, da relação entre a economia e a política, e, portanto, da economia como parte dos acontecimentos

políticos, chama atenção por sua separação das ideias de Marx. Esta política “pura” perde de vista precisamente que “a dominação já está na estrutura do processo de produção” (ZIZEK, 2012b, p. 167). Nos seus primeiros escritos Badiou mesmo chegou a definir, fiel a sua militância maoísta, que “aí onde há opressão, há revolta” (BADIOU, 1976, p.05) afirmando que esta máxima regula as relações de classe. A luta política, as questões subjetivas e ideológicas encontram-se no âmago mesmo da produção capitalista a tal ponto que o tema ligado ao fetichismo da mercadoria está contido no primeiro capítulo do *Capital*. Tal fetichismo está na relação mais básica do capital, no próprio núcleo da mercadoria, na própria ideia de valor. E não se trata de um problema de como percebemos a realidade objetiva, mas da efetividade das relações sociais objetivas que atribuem valor ao que é apenas produto do trabalho humano (ZIZEK, 2012b, p. 151).

Como explica Zizek,

há uma justiça menos poética do que teórica no fato de o manuscrito de *O capital* se interromper na análise das classes: devemos ler essa interrupção não como a necessidade de mudar a abordagem teórica da análise social-objetiva para outra mais subjetiva, mas como indicação da necessidade de virar o texto reflexivamente para si mesmo, e ver que todas as categorias analisadas até este ponto, partindo da simples mercadoria, envolvem a luta de classes (ZIZEK, 2012b, p.163).

Veremos em Marx a luta de classes e as contradições no interior mesmo do modo de produção, sem as quais não se pode compreender a irrupção dos acontecimentos do mundo atual. No seu livro sobre o *Despertar da história*, Badiou mesmo revisita conceitos fundamentais de Marx acerca do capitalismo, de sua dinâmica de crise, afirmando, contra seus críticos, que se mantém marxista. Por isso também é importante conhecer Marx para conhecer as coordenadas do pensamento de Badiou.

5.3.1 Visitando Marx

O nada que se torna tudo é a marca, o objetivo final da ação do proletariado; “Se nada somos neste mundo, sejamos tudo, oh produtores!”, cantam milhões de vozes, há várias décadas, este final de estrófe do hino da Associação Internacional dos Trabalhadores, da qual Marx foi fundador junto com um punhado de operários de países europeus. Trata-se de uma manifestação clara da torção como conceito:

de nada ser tudo. Alain Badiou vai indicar que os sem nome, os sem-parte, os sem-pátria, constituem o proletariado e que

esta ideia de não pertencimento nos remonta no mínimo ao Marx dos Manuscritos econômicos-filosóficos {São Paulo, Boitempo, 2004} de 1844 que define o proletariado como humanidade genérica, pelo fato de que não possui por si mesmo nenhuma das propriedades pelas quais a burguesia define o Homem (decente, normal ou “íntegro”, diríamos hoje) (BADIOU, 2012a, p.142).

O conceito de Badiou de sujeito genérico não tem correspondência objetiva. Mas em qualquer dos processos de verdades políticas apontados por Badiou, não tem como escapar de localizar os sujeitos que buscam ser fiéis aos acontecimentos fora das fileiras da juventude de classe média e trabalhadora e da própria classe trabalhadora em seu lugar de força social explorada no interior das relações de produção. Badiou mesmo define que a classe operária é o sítio do acontecimento de uma política de emancipação. Assim, embora não seja a localização exclusiva do sujeito genérico, sem dúvida é a mais importante. Há, portanto, um lastro material para o sujeito da verdade comunista.

Os que não fazem parte da dominação são os que tendem a participar de uma política de não dominação, para usar o axioma político de Badiou (BADIOU, 2007b). e onde encontrar os que não fazem parte de uma política de não dominação senão nos remetendo às relações de produção e de propriedade? A política encontra-se em gérmen na economia, esta entendida como relações de produção. Já nos manuscritos econômicos e filosóficos de 1844, Marx definia a gênese da luta de classes na estrutura econômica da sociedade capitalista. E particularmente mostrava aí a importância da questão salarial, do conflito distributivo, explicando também a debilidade estrutural inicial dos operários nesta disputa.

O salário está determinado pela luta aberta entre o capitalista e o operário. Necessariamente triunfa o capitalista. O capitalista pode viver mais tempo sem o operário que este sem o capitalista. A união entre os capitalistas é habitual e eficaz; a dos operários esta proibida e tem funestas conseqüências para eles. Ademais, os latifundiários e o capitalista podem agregar as suas rendas lucros industriais, o operário não pode agregar a sua renda industrial nem renda da terra nem juros do capital. Por isso é tão grande a concorrência entre os operários (MARX, 1986, p. 51).

Logo, no nível das relações sociais de produção, na chamada estrutura econômica mais básica, temos as funções determinadas na produção de cada

classe e elas empreendendo uma luta pelo excedente econômico, expressa, por parte dos trabalhadores, na luta por melhores salários. Não por acaso Engels definia as greves como escaramuças, como a escola militar dos operários. Também vale destacar que a burguesia enfrenta sua concorrência interna através da organização do Estado como seu instrumento político unificador, mostrando que a luta de classes assume a natureza de uma luta política e pelo poder.

No livro *O capital*, a análise das classes desenhada na própria estrutura econômica da sociedade é reforçada e ganha um caráter científico. “O capital como valor que cresce implica relações de classe, determinado caráter social que se baseia na existência do trabalho como trabalho assalariado” escrevia Marx no livro II (1986, p.107). O conjunto da obra está perpassado por estas definições. Daniel Bensaid em seu livro *Marx, o intempestivo* é quem melhor explica a articulação entre *O capital* e os conceitos das classes e suas lutas. O livro I do *Capital* tem como eixo a explicação do processo de produção, a mais valia e, portanto, a disputa pelo excedente econômico, a luta entre os trabalhadores e os capitalistas ao redor da divisão da jornada de trabalho entre o trabalho necessário e o trabalho excedente. Já neste livro se explica a mais valia como ponto de excesso, para usar o conceito de Badiou, como o apresentado que não é representado no estado da situação dos saberes dos capitalistas. Ao descobrir a mais valia, como afirma Althusser, Marx produz um verdadeiro acontecimento na ordem do conhecimento.

No livro II, cujo eixo é a circulação do capital, as metamorfoses do capital, a base objetiva da luta de classes aparece na sucessão de atos de compra e venda da força de trabalho, na relação de conflito estabelecida na negociação contratual. Esta questão é fundamental, porque os trabalhadores se viram forçados a vender sua força de trabalho apenas depois de terem sido separados dos meios de produção. A partir da apropriação dos meios de produção, de sua transformação em propriedade da classe dos capitalistas, a partir do qual garantem seu papel social na exploração da força de trabalho, os trabalhadores passam a produzir valor excedente, após reproduzir seu próprio valor na jornada de trabalho necessária para tanto, parte esta cada vez menor tanto pelo avanço da técnica quanto pelo aumento do ritmo do trabalho.

No livro II Marx ainda insiste que a circulação é tão necessária à produção de mercadorias quanto à própria produção em si mesma, e os agentes de circulação, portanto, tão necessários quantos os agentes de produção. Afinal, sem a

circulação a produção não se realiza e se inutiliza. Assim, no livro III, quando Marx analisa o capital em seu conjunto, mostra os trabalhadores como uma força de trabalho coletiva necessária para a reprodução global do capital, incluindo os trabalhadores da esfera da circulação, como o comércio e os trabalhadores do transporte – estes incluídos no capital industrial – todos garantindo valor excedente para seus empregadores e vivendo em condições de exploração da mesma forma que os trabalhadores do setor diretamente industrial, sendo igualmente parte da mesma determinação de classe. Para Marx constituíam todos o proletariado.

Assim, podemos definir que as classes se formam desde o início em seus choques com outras classes e não como meros agentes cegos da produção material. Há uma consciência imediata, marcada por alienações, avanços, construções de identidades e de relações de oposição, uma experiência concreta já na origem da formação da classe, colada no trabalho concreto – os primeiros artesãos, os que quebraram as máquinas depois da Revolução Industrial, por exemplo. Não se deve perder de vista, porém, que esta consciência não corresponde ainda a uma real consciência de classe, de seus interesses históricos, do seu papel na produção, do papel na produção de outras classes e sua relação com a sociedade enquanto um todo. É uma consciência parcial, em geral alienada, o que o marxismo chamou de falsa consciência, razão pela qual o marxismo definia ainda que não se pode julgar nem uma época nem um indivíduo pelo que pensa de si mesmo.

Nossa reflexão acompanha Marx, que apontava o lastro objetivo da existência das classes, independentemente de a classe trabalhadora ter consciência de sua existência como tal. Ao mesmo tempo, percebia as classes como uma construção num processo histórico determinado, afirmando de modo claro que “os indivíduos isolados formam uma classe pelo fato de terem de encetar uma luta comum contra outra classe” (MARX, 1980, p.79), o que quer dizer que as classes exploradas em seu processo de produção já encontram bases objetivas para se rebelar, ao viverem as relações de produção antagônicas com outra classe, se reconhecendo enquanto tal na medida em que desenvolvem este enfrentamento coletivamente. Logo, a formação da classe é um processo de ação da própria classe, o que não pode ocorrer sem o estabelecimento de um lastro objetivo, uma base material.

Posto isso, fica claro que os trabalhadores são uma classe para os capitalistas, não para si mesmos, ou seja, não se formam completamente como classe para si enquanto não assumem esta consciência acerca de seus interesses comuns, num processo de desenvolvimento que começa na estrutura mesma da produção, com a resistência individual do operário, onde a classe em si, objeto da exploração e sujeito da experiência concreta, sendo realizada no mesmo tempo em que é explorado. É neste processo que os trabalhadores vão se transformando em classe para si, isto é, em sujeito com clareza do conteúdo antagônico da ordem social atual e da incompatibilidade dos interesses dos trabalhadores com o capital

Temos até aqui nos mantido numa exposição ortodoxa da posição de Marx. Imagino que tenha ficado claro que o “domínio da economia serve como chave que nos permite decodificar lutas políticas” (ZIZEK, 2005, p.296). Nos marcos das relações de produção antagônicas se desenvolvem as lutas e a consciência de classe. E a obra de Marx é exaustiva na importância da experiência das lutas na formação da consciência de classes. E muitas destas lutas foram verdadeiros acontecimentos. No princípio era a ação, disse Goethe. Marx se refere às fases desta luta. Como se expressam estas fases? O livro *A miséria da filosofia* antecipa o *Manifesto comunista*.

A grande indústria aglomera num mesmo local uma multidão de pessoas que não se conhecem. A concorrência divide os seus interesses. Mas a manutenção do salário, este interesse comum que têm contra o seu patrão, os reúne num mesmo pensamento de resistência: a coalizão (MARX, 1982, p. 158).

No manifesto Marx irá desenhar o cenário a partir da resistência individual, seguir com a coalizão dos operários de uma mesma fábrica, a associação de trabalhadores de várias fábricas, avançando a luta de classes na cidade enquanto todo, no país, até finalmente os trabalhadores se organizarem em partido político para lutar pelo poder. A história real tem sido mais conturbada, nada linear, repleta de acidentes, de discontinuidades, contratempos, interrupções, retrocessos, acelerações e recomeços.

Vimos, portanto, que para Marx as condições objetivas elementares da produção e da circulação, as relações sociais aí estabelecidas, já trazem o desenvolvimento da consciência de classe como desdobramento lógico. É evidente que não é um desdobramento inevitável. Marx não pensava isso. No seu nível

elementar, porém, a relação de exploração está grávida da consciência desta exploração via a experiência cotidiana daqueles que vivem do trabalho, realizando o trabalhando e agindo para melhorar sua situação. A experiência é a consciência embrionária que pode ou não se desenvolver conforme um conjunto mais amplo de fatores, o estágio de desenvolvimento das forças produtivas, a força das ideologias em luta, dos partidos (a luta entre as superestruturas erguidas sobre as relações sociais), o nível de cultura e de informação da sociedade, etc.

Nas palavras de Nahuel Moreno, ação experiência e consciência são partes de uma totalidade que se dá em todos os níveis, desde o partido até as massas. O elemento determinante desta totalidade são as ações do movimento de massas. Mas é evidente para todo mundo que muitas vezes – na maioria delas, aliás – os trabalhadores não agem ao sentir a exploração (MORENO, 1989). Os trabalhadores em geral, na situação normal de exploração, fora de uma situação revolucionária, têm em sua grande maioria, uma consciência burguesa. Por isso é tão importante aproveitar as divisões nas classes dominantes, os grandes eventos, os acontecimentos inesperados, as brechas políticas na situação. Nahuel Moreno dizia:

Há milhares de intelectuais pequeno-burgueses que “amam” a luta e pensam – um tanto romanticamente, que com as massas sucede o mesmo. Desgraçadamente não é assim, e cada vez que um destes intelectuais vai falar com os operários para incitá-los por uma simples razão emotiva de que “tem que lutar” acaba tendo uma tremenda decepção: os trabalhadores não o entendem, crêem que está louco, lhes dão as costas. O operário comum, o explorado em geral, não tem prazer em ir à luta. É um ser humano normal, que não tem nenhum interesse em perder uma parte de seu escasso salário entrando numa greve, nem em arriscar sua integridade física indo numa manifestação, nem em arriscar sua vida tomando em armas contra o capitalismo (MORENO, 1989, p. 339).

Nahuel Moreno acrescentava outra questão:

Não basta que exista um problema objetivo para que, automaticamente, as massas saiam à luta. Os trabalhadores podem estar sofrendo baixíssimos salários, porém sua atitude frente a este problema depende de qual é a situação de suas lutas com a burguesia neste momento”. Segue dizendo que se este momento é após uma derrota do movimento, quando o fascismo acabou de vencer e prendeu lideranças, etc., a tendência é que não ocorra mobilização alguma. Por outro lado, se a situação é revolucionária, se há uma ofensiva do movimento de massas, os trabalhadores são capazes de chegar beira da tomada do poder para conseguir salários melhores. Isso explica que a consigna de pão tenha sido uma das que levaram ao poder o proletariado russo (MORENO, 1989, p.340).

É pela via da prática, da atividade concreta dos trabalhadores, em sua experiência de luta pelo atendimento de suas necessidades, que pode ir desenvolvendo-se a ação e a subjetivação capaz de uma alteração revolucionária da atual ordem das relações sociais. Esta é sua primeira e necessária ruptura com a consciência burguesa. É a partir da ação e da consciência da necessidade da mudança e do seu caráter inevitável que se pode desenvolver a consciência de classes.

Sem esta bagagem é impossível compreender a irrupção de um acontecimento revolucionário no século XX. Como então o inexistente da classe operária reivindica seu lugar de existência? Badiou reconhece que a classe existe e que Marx escreve livros sobre ela, mas não explica as condições de sua irrupção, atribui ao acaso.

Infelizmente, Badiou deixou de lado algumas pistas que ele mesmo desenhou acerca da relação entre as classes. Nos seus primeiros escritos mostrava como a classe dominante penetrava na consciência da classe trabalhadora com sua ideologia e, ao mesmo tempo, explicava a importância da evolução da consciência e da luta da classe trabalhadora na formação da própria ideologia da classe dominante, da reação da classe dominante às revoltas de massas. E com este seu texto se pode compreender conquistas importantes que embora não alterassem a estrutura econômica e social indicavam progressos, acumulação de forças. Dizia ele:

Certamente, a ideologia dominante, representação das práticas de dominação de classe, penetra no campo inteiro das práticas sociais, aqui compreendidas a dos explorados. Porém, esta penetração deve compreender-se como processo contraditório. É preciso referir-se a ela enquanto a sua inteligência histórica, ao que lhe é exterior, e se opõe a sua onipresença. Não há ideologia dominante a não ser porque existe permanentemente uma resistência para que a dominação apareça como tal, quer dizer como a representação da dominação concreta, a dominação de classe (BADIOU, 1976, p.29).

Esta dominação, portanto, penetra na classe explorada e se modifica no embate com ela, se adapta, se arma sempre para assegurar seu domínio. Diz Badiou que “evidentemente, a resistência mesma se desenvolve no elemento da dominação, a resistência está, portanto, constantemente dividida”. De um lado, a sistematização da revolta, que entra em contradição aberta com as ideias dominantes; de outro lado, sofrimento, todavia no nível do conjunto desta dominação, necessariamente marcada por ela.

Assim, vai demonstrando que uma parte da luta pode ser assimilada ou é assimilada pela estrutura estabelecida e outra parte segue seu curso, empurrando o processo mais além do domínio da classe dominante. Badiou cita explicitamente a Marx e seus exemplos da luta pela redução da jornada de trabalho:

O que, na questão da limitação legal das horas de trabalho, dava ao conflito um verdadeiro caráter de empenho e de fúria, é que, sem falar de la avaricia em agitação, se tratava ali da grande querela entre o jogo cego da oferta e da demanda, que é toda a economia de classe burguesa, e a produção social controlada e regida pela previsão social, que constituem a economia política da classe operária. O projeto de lei das 10 horas não foi somente, portanto, um importante sucesso prático; foi sobretudo o triunfo de um princípio, pois pela primeira vez, naquele grande dia, a economia política da burguesia havia sido derrotada pela economia política da classe operária. (MARX apud BADIOU, 1976, p. 26).

Seria, como disse Badiou, não apenas uma “resistência (negativa), mas uma limitação afirmativa da dominação burguesa” (BADIOU, 1976, p.26). Mas aqui está claro que se trata da luta de classes, ou pelo menos dos embriões desta luta diretamente no processo produtivo, na divisão do tempo de trabalho entre os capitalistas e os operários. É claro que Badiou nem Marx limitam o conflito ao terreno da produção. Para Badiou, o exemplo da luta pelo direito ao aborto também mostra as possibilidades mais amplas da luta de classes e sua dinâmica.

A Lei sobre o aborto é duplamente uma vitória, em primeiro lugar (porém, ao se deter aí, se ignora o movimento de resistência e não escapa o revisionismo), porque é uma reforma útil, exigida pelas mulheres; e depois porque a sistematização do conjunto dialético constituído pela revolta das mulheres e pela resposta estatal provisória (a lei) prepara novas formas de resistência. Ideológica e prática, e organiza e aprofunda a natureza de classe desta revolta (BADIOU, 1976, p. 26).

Deste modo, a existência da ideologia burguesa não seria outra senão o esforço de retardar ou combater o avanço da nova classe revolucionária em ascensão. Esta revolta de massas, então, constituiria a base prática das transformações da ideologia burguesa mesma. E Badiou conclui que o princípio segundo o qual “as massas fazem a história” se entende na história da ideologia, aí compreendida a ideologia dominante” (BADIOU, 1976, p.26), na medida em que a ideologia dominante vai tendo que opor resistência à resistência. Neste trabalho de 1976, aliás, é onde pela primeira vez Badiou introduzirá sua definição acerca do que não pode ser representado por um estado da situação. Diz que a luta ideológica

assim concebida faz a revolta dos oprimidos operar “a liberação progressiva de seu conteúdo real de classe, e leva a continuação ao que a animava de verdadeiramente irrepresentável na dominação”. Ou seja, o que não pode ser representado é o excesso num estado da situação. A irrupção deste excesso, sua decisão de existir e de se apresentar é o acontecimento que altera a ordem do ser. E neste ponto justamente Badiou jamais abandonou a ideia de que a classe trabalhadora é o ser inexistente, o que não é nada e exige ser tudo.

Zizek explicando a posição de Badiou mostra que para este há uma invisibilidade num estado da situação, um ponto de incoerência, ou torção sintomal de uma situação, justamente aquele elemento da situação “para o qual não há lugar apropriado na (dentro) de uma situação – não por razões acidentais, mas porque seu deslocamento exclusão é constitutivo da própria situação” (ZIZEK, 2011b, p 90). Badiou neste ponto diz claramente que a classe operária é este invisível. Zizek segue sua explicação: “claro que a classe operária é “visível” de várias maneiras no mundo capitalista (como aqueles que vendem espontaneamente sua força de trabalho no mercado, como ralé em potencial, como criados fiéis e disciplinados dos empresários capitalistas, etc.)” (Ibidem, p. 90). Mas é o invisível do ponto de vista da exploração, na medida em que esta exploração é negada, que a existência da mais valia é ocultada. Badiou acrescentaria ainda dizendo que a classe operária faz parte do ser, e Marx escreveu páginas e páginas sobre o ser social da classe operária.

Entretanto, nenhum destes modos de visibilidade inclui o papel sintomal do proletariado como “parte de parte alguma” do universo capitalista. A “invisibilidade” de Badiou é, portanto, o anverso da visibilidade dentro do espaço ideológico hegemônico, é o que tem de permanecer invisível para que o visível possa ser visível” (ZIZEK, 2011b, p.90).

Zizek insiste que aqui há “uma noção de elemento sintomal de duas caras: das quais uma é um acidente marginal de uma situação e a outra é (para representar) a verdade dessa mesma situação” (Ibidem, p.90). Zizek vai mais longe e diz que foi por isso que:

Lacan afirmou que Marx já inventara a noção (freudiana) de sintoma: tanto para Marx quanto para Freud, o caminho da verdade de um sistema (da sociedade, da psique) passa pelo que aparece necessariamente como uma distorção “patológica”, marginal, acidental, desse sistema: lapsos, sonhos, sintomas, crises econômicas (ZIZEK, 2011b, p.90).

Aqui Zizek apenas assinala a base fundamental da explicação da irrupção da classe operária para quebrar o estado da situação ainda que não desenvolve o tema. Mas seu pensamento é coerente com a explicação das crises econômicas como expressão do momento em que o sistema falha e, portanto, abre uma janela de oportunidade para a transformação revolucionária. O inconsciente freudiano, ainda segundo Zizek, é invisível de maneira homóloga à classe operária.

A questão de por que Badiou abandonou uma definição que atribui um papel objetivo na explicação da revolta operária, de porque considera que a política não reflete os vínculos sociais (BADIOU, 1996, p 274) segue aberta. A derrota da revolução cultural provavelmente tenha sido a base deste abandono de posição. Talvez isso também explique que em seu *Hipótese comunista* o texto sobre a revolução cultura seja intitulado *A última revolução?* O fato de ser uma pergunta não esconde uma tentação cética, a qual no final Badiou nunca sucumbiu de todo.

A posição aqui sustentada é que não se pode abandonar as bases objetivas do marxismo, sob pena de condená-lo a mais uma das promessas de novo mundo que não encontram lastro material. É certo também que o marxismo clássico também deixou elaborações unilaterais que não foram demonstradas e que podem ajudar a que muitos tenham acreditado num processo de formação da consciência de classes menos acidentado do que tem sido. Um processo que não se demonstrou como confirmação necessária das contradições do capital, mas muito mais incerto e contingente.

Vale dizer ainda que na luta para destruir o capitalismo e pela construção de uma nova ordem os operários industriais são determinantes. Para que um novo poder se assente num processo mais sólido, organizações e lideranças operárias precisam se desenvolver. Talvez este seja o ponto ainda mais evidente da crise do marxismo. Nisso o fracasso da experiência polaca de 1980, apontado por Badiou, segue marcando o mundo. Sem direções operárias, todas as soluções parecem ser parciais, intermediárias, experiências que podem ser comparadas, na melhor das hipóteses, ao projeto de Lênin de lutar por uma ditadura democrática do proletariado e do campesinato. Veremos esta questão a seguir, examinando mais de perto o pensamento de Lênin.

5.4. SÃO PAULO E LÊNIN

Alain Badiou escreveu um livro sobre São Paulo, o fundador da Igreja Católica. A proposta do livro é analisar um momento histórico, uma ruptura acontecimental. Susan Buck-Morss afirma que se trata de um retorno ao passado, para salvar o novo e que suas lições são atuais.

Pour Badiou, le prototype de l'événement transformateur est la conversion de Saint Paul. Marxiste, matérialiste et athée, il insiste sur le caractère entièrement séculaire de ce sauvetage, dont les politiques révolutionnaires d'aujourd'hui ne doivent pas hésiter à récolter les fruits (BADIOU; ZIZEK, 2010b, p. 109).

O mais destacado na atividade de Paulo que Badiou busca explicitar é a defesa de que há verdades, e estabelecer a relação entre as verdades e o sujeito. Para Paulo, a verdade tem caráter universal, imortal, infinito. Ela eclode num acontecimento. Para ele a ressurreição foi a eclosão desta verdade, o acontecimento. É claro que Badiou não compartilha, ou melhor, não acredita no que ele denomina de a fábula de Paulo, isto é, a ressurreição. Badiou é ateu. O que ele então busca em Paulo?

Está buscando a repercussão do acontecimento, “de uma grande irrupção que impõe no tempo um antes e um depois, afirmando que a única prova do acontecimento é a declaração pelo sujeito” (BADIOU, 2009b, p. 12). Para Paulo foi a ressurreição. Para um projeto, para uma ideia como a igualdade social, por exemplo, uma grande mobilização social, uma revolta, uma revolução pode ser este acontecimento. Mas em ambos os casos o acontecimento depende do engajamento militante para nomeá-lo. A nomeação é a prova de sua existência, e a militância, defendendo esta nomeação, sua continuidade.

Os apóstolos foram os que se comprometeram a ser fiéis à verdade da ressurreição. Sem esta subjetivação, subjetivação que é a construção de um corpo desta verdade, o acontecimento seria em vão. A ressurreição seria em vão. Badiou escreveu, realizando sua leitura de Paulo: “O apóstolo é, então, aquele que nomeia essa possibilidade (o Evangelho, a boa-nova, é simplesmente isso: nós podemos vencer a morte). Seu discurso é de pura fidelidade à possibilidade aberta pelo acontecimento” (BADIOU, 2009b, p. 56).

Para Badiou, a ideia da igualdade também é imortal, infinita, universal, mas suas aparições são sempre históricas e singulares, no tempo e no espaço. Trata-se da verdade da luta pela igualdade. O comunismo representa este movimento igualitário. O capitalismo representa a morte. Por isso se pode ler o pensamento de Badiou em analogia com os textos de Paulo. O apóstolo seria o militante. O Evangelho, a boa-nova, seria a ideia do comunismo. O militante, então, é aquele que nomeia essa possibilidade do comunismo e a fé de que nós podemos vencer a morte, o capitalismo.

Para a leitura de Badiou devemos agregar algo mais. Como a luta pela verdade, pelo comunismo, é infinita e imortal, escolher um momento finito como realização desta verdade significa renunciar a esta verdade. O finito é o mortal. A verdade é imortal. Forçar a verdade, definir que ela já está instalada e efetivada é a posição que congela o processo. Seguindo esta lógica sempre se deve continuar. Badiou nos traz assim uma leitura filosófica da revolução permanente.

Em sua leitura de Paulo, Badiou diretamente nos remete a Lênin. Como se sabe, Badiou não escreveu um livro sobre Lênin como o fez sobre Paulo, mas considerou que os dois adotaram a mesma posição de defesa da militância e da fidelidade a uma verdade. Badiou define as epístolas de Paulo como intervenções na vida dos núcleos dos apóstolos, repletas de paixão política, tratando sobre as questões internas dos núcleos, combatendo suas divisões, estimulando os dirigentes locais, tratando de finanças, enfim, todas as questões referentes à organização. Impossível não lembrar que armar seus militantes era também o objetivo fundamental dos textos de Lênin.

Assim, em seu livro sobre Paulo, Badiou faz sua defesa do militante, de sua incorporação no acontecimento, sua fidelidade à verdade. Trata-se de um livro de 1997, anterior a *Hipótese comunista*, ilustrativo do compromisso de Badiou com a continuidade da ideia comunista. O militante é para Badiou o ativista e pensador da política. Se Paulo foi importante para Badiou explicar seu comunismo, Lênin também deve ser conhecido para se entender Paulo. E lógico, para se compreender Badiou.

O nome de Lênin surge também na esteira do argumento de Badiou, segundo o qual os nomes próprios são fundamentais em política revolucionária. Badiou defende que a política de emancipação é essencialmente das massas anônimas, “é a vitória dos sem-nome, daqueles que são mantidos pelo Estado numa monstruosa insignificância” (BADIOU, 2012a, p. 142), mas atribui importância

decisiva aos nomes próprios. Badiou nomina vários revolucionários ao longo da história, a começar por Espártaco e Thomas Munzer, e destacando Marx, Lênin, Rosa Luxemburgo, Mao “porque todos estes nomes simbolizam historicamente, na forma de um indivíduo, de uma pura singularidade do corpo e do pensamento, a rede rara e ao mesmo tempo preciosa das sequências fugidias da política como verdade” (Ibidem, p 142).

Badiou reivindica então uma tradição, uma sequência, e nomes como símbolos de política de emancipação, entre os quais Lênin, para quem a política se concentrava na luta pelo poder. Para Lênin, o ponto maior era a ideia da revolução, a decisão pela luta da classe trabalhadora, para desenvolver a consciência de classe dos trabalhadores até as últimas consequências, até a luta e a vitória final. Este era seu critério. E ao mesmo tempo era convencido do papel determinante do partido.

Lênin foi para Alain Badiou o pensador político que inaugurou o século XX, o pensador da política moderna. O chefe por excelência do militante comunista. Sem esta reivindicação de Lênin que se encontra na obra de Badiou, suas posições claramente não Lêninistas, como a ideia da política sem partido e de sua definição, expressa em alguns momentos de sua obra, de que a própria categoria da revolução perdeu sentido, acabam absolutizadas e ganham uma dimensão que não tem.

O estudo de Lênin é fundamental para se compreender Badiou, até porque, mesmo em seus períodos mais distantes do pensamento marxista clássico, Badiou se manteve reivindicando esta tradição revolucionária, em particular seu passado maoísta: “Antes de mais nada quero dizer que eu me mantenho fiel ao maoísmo, que não estou dentro da filosofia do renegado ou do autocrítico” (BADIOU, 1995a, p 90). E Mao era abertamente – assim se identificava – discípulo de Lênin. E Badiou definiu que Lênin, junto com Cantor e Freud foram as três fontes do pensamento do século XX (Ver BADIOU, 2007a, p 114). Como discutiremos a condição política da filosofia sem discutir Lênin?

Lênin foi o principal dirigente da Revolução Russa. Trabalhou sobre economia, filosofia, teoria política, administração. Nasceu em 1870. Esteve exilado, foi preso, fundou o partido bolchevique, sua principal obra, dirigiu a Revolução Russa e o Estado Soviético até 1923. Faleceu em 1924, quando a burocracia já começava a ganhar peso na Rússia, depois da Revolução de 1917, depois de uma guerra civil de três anos e depois que o melhor da vanguarda havia sido dizimado. A

Rússia quase desapareceu. Mas venceu a guerra. Não conseguiu evitar a burocratização. Mesmo assim o país cresceu com a expropriação da burguesia e se converteu numa potência econômica e militar.

Foram conflitos acirrados, embates entre forças poderosas, de aparelhos de estado. “O século XX, entre 1917 e finais da década de 70, não é, em absoluto um século de ideologias, do imaginário ou das utopias, como diriam hoje os liberais. Sua determinação subjetiva é Lêninista” (BUDGEN; KOUVELAKIS; ZIZEK, 2010, p 12-13). A obra de Lênin, entretanto, é desconhecida nas universidades. Se Marx já é omitido e distorcido, imaginem Lênin? Os textos de Lênin, como disse Slavoj Zizek, não têm nenhuma chance³². A obra de Lênin tem como eixo constante as táticas e a estratégia da revolução. Em Lênin o marxismo atingiu seu momento mais alto, quando a arma da crítica deu lugar definitivo à crítica das armas. Com ele não existe sequer como tentar fazer a manobra que fazem com Marx de separar o analista, o investigador, do revolucionário. E o revolucionário é inaceitável para o saber existente do Estado da situação. Por isso as universidades o rejeitam.

Qualquer debate sério sobre a hipótese comunista, tema central no pensamento de Badiou, necessita debater profundamente a obra de Lênin. Este debate é incompreensível para quem se mantém no saber do estado da situação; trata-se de um debate de militantes. Nele encontramos as melhores indicações para a construção da estratégia socialista do século XXI. Lênin, como Paulo, tratou de transformar uma luta particular numa batalha universal. Como Paulo, que decidiu que a luta não é apenas de judeus, mas de não judeus, de gregos, de pagãos, no século XX foi Lênin que decidiu defender um tipo de militante universal organizado apenas em partidos nacionais, mas num partido mundial da revolução. Neste sentido, assim como Paulo foi internacionalista na implementação do cristianismo, Lênin fez o mesmo para defender o comunismo.

A universalização de ideias e tarefas em Lênin, a partir de uma intervenção particular, pode ser vista mesmo em vários pontos, além da ideia do militante profissional, que veremos em linhas gerais nas páginas que seguem: 1) ideia da revolução mundial e da destruição do Estado burguês; 2) da revolução que coloque uma pauta negativa do tipo abaixo a ditadura ou abaixo a autocracia; 3) ideia de auto-organização democrática do movimento de massas via soviets, os conselhos;

³² Ver Prefácio de *Às portas da revolução*. (ZIZEK, 2005).

4) ideia do partido centralizado e disciplinado como instrumento coletivo dos militantes que dispute o movimento de massas para lutar pelo poder. Antes de abordar a questão do partido, vejamos mais de perto a teoria da revolução de Lênin.

5.4.1 Lênin e a revolução ininterrupta ou indecível

Um dos pontos mais fortes de Lênin é a questão do programa entendido como uma política para a ação com base nas tarefas que estão colocadas em um determinado período da luta de classes, na análise concreta da situação concreta. E Lênin era o político do real, segundo Badiou, e um político que lutava pela vitória. “Converte a vitória, o real da política revolucionária, em uma condição interna da teoria e desta maneira determina a maior subjetividade política do século, pelo menos até seu último quarto” (BUDGEN; KOUVELAKIS; ZIZEK, 2010, p 12)

Ao mesmo tempo, sua ação exigia teoria. “A paixão leninista pelo real, que é também uma paixão pelo pensamento” (BUDGEN; KOUVELAKIS; ZIZEK, 2010, p 17): combinava o imediato e o mediato, o finito e o infinito, a tática e a estratégia, a política prática e o programa. Foi a paixão pelo real que fez com que Lênin fosse intransigente da ideia de que devia se atuar com uma política revolucionária mediada pela análise concreta da situação concreta e examinando a relação de forças entre as classes. Relação de forças. Esta questão sempre foi determinante. “A tarefa principal de um partido revolucionário é esclarecer a correlação de forças na revolução que se aproxima” (LÊNIN, 1985, p.83). Sem um pensamento profundo não se é capaz de responder em qual ritmo se deve atuar, que mudanças de marchas devem ser executadas. Por isso sua característica era, além da intransigência nos princípios, a flexibilidade política. No seu discurso de fechamento do Congresso do partido, em 02 de abril de 1922, diante da acusação de que o partido estava ficando velho, que perdia a flexibilidade mental e a de todo seu organismo, Lênin respondia:

Não, não temos perdido esta flexibilidade. “Quando foi necessário – segundo o estado o estado objetivo das coisas na Rússia e em todo o mundo – avançar, atacar o inimigo com abnegada audácia, com rapidez e decisão, assim o fizemos”. Em seguida completou: “E quando, na primavera de 1921, nosso destacamento avançado da revolução se viu ameaçado pelo perigo de ficar isolado das massas do povo, das massas camponesas,

as que devia saber conduzi-las com correção até adiante, nós definimos unânime e firmemente recuarmos” (LÊNIN, 1976, p.346).

Seu recuo chegou ao ponto de defender o capitalismo de estado na Rússia, com a introdução da Nova Política Econômica. Ao mesmo tempo, Lênin era um defensor do pensamento, da verdade como acontecimento, como revolução. Não abria mão do princípio fundamental que norteava sua ação política: a luta pelo poder dos trabalhadores e do papel protagonista e determinante do partido revolucionário. “O capitalismo de Estado é admitido por nosso Estado proletário e o Estado somos nós” (Ibidem, p. 334). E por isso, dizia Lênin, não é o mesmo capitalismo de Estado dos alemães, porque no caso russo não se perdia a estratégia da revolução e do poder operário concretizado no partido que ao longo de sua história havia defendido a revolução e seguia defendendo. Ou seja, a defesa aberta da estratégia revolucionária, da ideia da revolução, é um elemento de determinação da própria natureza do estado.

Mas o ponto que queremos nos debruçar é sobre o conceito de revolução indecível. A hipótese comunista é para Badiou a nova tentativa, depois da primeira experiência do comunismo surgida com Marx, depois da segunda aberta com a revolução russa. Mas Badiou não arrisca em grandes fórmulas de como será novamente esta tentativa.

Lênin fazia uma aposta que Sylvain Lazarus definiu como a revolução do indecível (BUDGEN; KOUVELAKIS; ZIZEK, 2010). Analisando o processo revolucionário russo de 1917, “Lênin mantinha que o futuro caráter da revolução que havia começado era indecível, que “ninguém sabe e que ninguém pode saber”” (BUDGEN; KOUVELAKIS; ZIZEK, 2010, p 249). A questão do caráter indecível da revolução nos conduz a uma parada na obra de Lênin e em sua teoria da revolução. O pensamento de Lênin teve como marca determinante a compreensão da luta entre os contrários como fonte do desenvolvimento, os saltos no desenvolvimento, a descontinuidade, a conexão entre os processos, portanto a luta ininterrupta e a oposição ao etapismo. E nisso está a base de sua unidade com Trotsky em 1917. Começamos com o convite para ver mais de perto a posição de Lênin expressa no seu livro *Duas táticas da social-democracia*. Segue uma síntese da orientação deste livro:

a) definia que o eixo da tática era a luta pela derrubada revolucionária do czarismo; ao mesmo tempo em que insistia na natureza burguesa da revolução, acreditando no desenvolvimento de um capitalismo moderno, não asiático, a partir do qual o proletariado lutaria pelo socialismo em melhores condições; sustentava que a burguesia era inseqüente nesta luta e na própria revolução democrático-burguesa;

b) defendia que o proletariado deveria assumir a direção do processo, em unidade, sobretudo, com o campesinato, a maioria da população russa e das demais repúblicas do império czarista;

c) os bolcheviques lutavam pela mais radical democracia burguesa e pelas reivindicações do proletariado no interior deste bloco; em sua defesa da democracia burguesa, diferenciavam, porém, a democracia burguesa de um burguês e a de um camponês, sustentando sempre a aliança estratégica com este último; criticavam, por exemplo, a proposta de Comuna, mas ao mesmo tempo queriam um novo governo que fosse radical contra qualquer vestígio do antigo regime;

d) Lênin aceitava a unidade com a burguesia mais democrática, definindo que neste caso teria duas alas da burguesia, uma mais ligada à monarquia e outra menos egoísta. Aceitava lutar pela revolução com esta, mas tampouco depositava confiança nela nem abandonava a tarefa da luta pela direção do proletariado nesta revolução democrática, sempre em aliança com o campesinato;

e) Discutia as condições de participação do partido socialdemocrata (nome dos revolucionários marxistas da época) num novo governo provisório revolucionário surgido da vitória da insurreição contra o czarismo, tendo a correlação de forças como uma das bases para a análise e a escolha acerca da participação ou não; o argumento menchevique (uma das alas do partido) de que participar de um governo em conjunto com representantes da burguesia seria cair no millerandismo (quando pela primeira vez na França os socialistas participaram de um governo burguês), isto é, seria cair numa linha de sustentação do estado burguês, etc, era denunciado por Lênin como uma posição de esquerda apenas aparente, já que aceitava sem luta, sem tentativa de aproveitar para mudar o país “de cima para baixo” além de “de baixo para cima”. A posição menchevique era sinônimo, portanto, de uma posição omissa, passiva, que entregava a direção da revolução e do governo, surgido da revolução, para a burguesia. Tratava-se então de uma política oportunista, levada adiante com argumentos semianarquistas para não construir um governo da ditadura

democrática do proletariado e do campesinato. Lênin, ao contrário, defendia a luta no interior deste governo; defendia que a entrada dos socialdemocratas dependia da correlação de forças, das possibilidades de intervenção real no processo de “cima para baixo” e que seu papel no governo era radicalizar a democracia, entregar a terra aos camponeses, defender as reivindicações mínimas do movimento operário – mas fundamentais para melhorar a vida dos mesmos – enfrentar a contrarrevolução e a própria burguesia que iria atacar os operários, e enfrentar inclusive a própria ala da burguesia que também pudesse integrar o governo;

f) logicamente, defendia também que o governo podia ser formado sem qualquer fração da burguesia se a mesma recuasse, e que uma política revolucionária de mobilizações de massas deveria ser levada adiante sem temor de assustar a burguesia. Defendia, então, uma luta ininterrupta; não aceitava, por exemplo, a ideia de um novo governo que regulasse a luta de classes como defendia a resolução da conferência menchevique;

g) como princípio fundamental de toda sua estratégia defendia a organização independente do proletariado, um partido próprio que declarasse com clareza e de modo sistemático os interesses do proletariado, suas tarefas imediatas e históricas e o objetivo socialista de sua luta.

Sua posição era derivada de Marx, do Manifesto Comunista de 1848 e dos textos de 1850, das experiências das revoluções de 1848 e das conclusões de Marx destas experiências, conclamando a revolução permanente. Marx, na revolução alemã de 1848, percebeu com clareza que a burguesia não queria levar adiante uma revolução democrática consequente. Preferia negociar com a nobreza e compor uma transformação gradual – ou mesmo manter a situação como estava – e não se unir com os operários e com o povo em mobilizações revolucionárias. A pequena burguesia também não era consequente, embora Marx defendesse a unidade entre o incipiente proletariado e os pequenos artesões, camponeses, estudantes. Mas sua política expressa na mensagem à liga dos comunistas de 1850 apresentava o corte classista em defesa da necessidade de uma organização independente do proletariado. E ao mesmo tempo defendia que o movimento de massas deveria levar adiante suas demandas de forma cada vez mais clara, sem parar. Neste sentido, sua proposta de revolução era ininterrupta e, portanto, indecível. Até qual estação o trem da revolução iria andar, aonde iria se deter, eram questões em aberto. Seu

objetivo final era o socialismo e o comunismo, mas os ritmos não podiam ser antecipadamente determinados. Esta foi uma linha universal por ele defendida.

Na experiência histórica, quando a burguesia já não tinha mais nada que ver com os jacobinos, os únicos que poderiam defender bandeiras democráticas – eram estas as bandeiras do movimento operário nas revoluções de 1848 – eram os trabalhadores. Marx apenas intui esta mudança na dinâmica da relação entre as classes sociais e suas tarefas, que fizeram com que algumas classes assumissem tarefas de outras, concretamente os operários assumindo as tarefas não realizadas pela burguesia. Marx não formula esta dialética deste modo claro, embora sua posição claramente tenha servido de inspiração para a posição de Trotsky, por exemplo, que foi o defensor da revolução permanente por excelência.

Algumas das formulações de Marx, notadamente a mensagem à Liga, jogaram luzes de visionário, reivindicando a luta permanente até a conquista do poder do proletariado, a conquista do proletariado dos principais instrumentos de produção e o triunfo da revolução nos principais países. Foram, contudo, luzes rápidas, não articuladas numa estratégia global consolidada. Cada um deve tirar suas conclusões, mas entendemos que a posição de Lênin é a mais próxima de Marx do que a posição de Trotsky, porque a defesa da revolução permanente em Marx respondia ao conceito de luta ininterrupta, não havendo nela uma avaliação mais acabada sobre a dialética entre as classes e as tarefas revolucionárias. Neste sentido, embora inspirado em Marx, Trotsky fez um aporte original.

5.5 A REVOLUÇÃO RUSSA - 1917 E AS TESES DE ABRIL

A Revolução Russa de 1905 foi derrotada. Sua experiência, porém, foi determinante. Sem ela, segundo Lênin, a revolução não teria triunfado doze anos depois. Nem a revolução de fevereiro nem a de outubro de 1917. Posto isso, fazemos uma afirmação que retomaremos em seguida: foi a orientação de Lênin de 1905 que permitiu que os bolcheviques adotassem uma linha política correta – cuja palavra de ordem central era “abaixo o czar” para impulsionar a Revolução Russa, cuja primeira vitória ocorreu em fevereiro de 1917. E, sem a vitória de fevereiro, as condições da revolução dirigida pelos bolcheviques não teriam se realizado.

A primeira revolução vitoriosa ficou conhecida como a revolução de fevereiro: caiu o czarismo, assumiu o governo provisório, formado por mencheviques (já conformado em partido, depois da divisão definitiva com os bolcheviques de 1912), por partidos representantes da classe média, como os SR (socialistas revolucionários), e setores da burguesia, governo encabeçado pelo advogado Kerensky, da ala direita do partido Socialista Revolucionário. Lênin, ainda no exílio, decidiu não entrar no governo. Ao contrário, criticou duramente os bolcheviques que estavam na Rússia, entre eles Kamenev e Stálin, que defendiam, das páginas do Pravda (jornal do partido), uma posição de conciliação com o governo, de apoio crítico ao governo provisório. A posição de Stalin representava a tentativa de aplicação dogmática, estreita, conciliadora da defesa de Lênin da ditadura democrática de 1905. Mas Lênin repudiava esta tentativa de misturar suas posições com a conciliação. Nada mais distante da ideia de apoiar o governo e acumular forças para um futuro indefinido. Seu chamado foi pela luta direta e imediata. Nada de etapismo.

A verdade é que, como sempre, a realidade foi mais rica que a teoria: a revolução democrático-burguesa vitoriosa de fevereiro foi mais rica que os esquemas anteriores dos bolcheviques. E isso deu margem para que uma determinada leitura, dogmática e não dialética das teses bolchevistas de 1905 conduzisse à capitulação. Foi uma deformação da tese, embora alguma guarida encontrava nelas. Por isso Lênin ajustou o curso e propôs as “Teses de Abril”, uma mudança no programa bolchevista. O contexto da nova orientação foi no desdobramento da revolução de fevereiro.

Na Rússia havia se estabelecido um regime de duplo poder. Em todos os lados surgiram conselhos de operários, camponeses e soldados cujos poderes – no controle da distribuição da produção, nas questões da segurança das cidades, nas decisões políticas, etc. – muitas vezes era superior ao do governo provisório, embora, nos primeiros meses, os soviets apoiassem majoritariamente o governo, com os mencheviques e SRs tendo ampla maioria. O novo governo não resolveu o problema da terra e da paz, nem publicou os acordos secretos do czarismo. Não aceitava muito menos formalizar os soviets como instituição de centralização de todo o poder, tentando na prática esvaziar seu conteúdo e consolidar a força do governo provisório. A ruptura de Lênin com o velho programa se afirmava: abandonou a rejeição à comuna e declarou o fim da separação entre o programa

mínimo e máximo. Logo proclamou o caráter socialista da revolução. Foi o momento de aproximação entre Lênin e Trotsky, quando ambos defenderam uma nova revolução contra a burguesia, que abriria a etapa da realização de tarefas econômicas e sociais anticapitalistas.

De fato, Lênin abandonou a ideia de que a revolução traria um progresso do capitalismo, superando os traços feudais e asiáticos do mesmo na Rússia. Proclamou o caráter socialista e de abertura da revolução europeia. Então, é clara a ruptura, a mudança; o estudo da lógica de Hegel foi apresentado por alguns como a base filosófica dessa mudança que o advento da guerra deixou claro.

Este choque de 1914 foi – na expressão de Alain Badiou – um desastre, uma catástrofe na qual um mundo inteiro desapareceu: não apenas a idílica fé burguesa no progresso, mas também o movimento socialista que a acompanhava (p. 08, prefácio *Portas da revolução*). E ainda agregou: “Esse momento de *Werzweiflung*, essa catástrofe, limpou o terreno para o evento Lêninista, para o rompimento do historicismo evolucionista da II Internacional – e Lênin foi o único que percebeu isso, o único que articulou a Verdade da catástrofe” (ZIZEK, 2005, p. 08).

Apesar destas mudanças, Lênin jamais escreveu uma linha sequer de adesão à teoria da revolução permanente formulada por Trotsky. Isso pelo menos sugere que a relação entre a posição de Lênin e esta teoria foi mais complexa do que a maioria das escolas trotskistas supõe ao simplesmente defender a tese da adesão de Lênin à posição de Trotsky. Como apontou Lowy, Nahuel Moreno e outros autores, tudo realmente indica que a leitura da lógica de Hegel teve seu papel e também a eclosão da guerra mundial na evolução do pensamento político de Lênin. Mas em 1915 a guerra já estava em curso e ele já havia estudado a lógica. Mesmo assim criticava Trotsky duramente: “A tarefa principal de um partido revolucionário é esclarecer a correlação de classes na revolução que se aproxima (...) Trotsky propõe uma solução errônea no *Nashe Slovo*, repetindo sua “original” teoria de 1905 e negando-se a refletir sobre as causas pelas quais, durante dez anos, a vida passou ao largo desta magnífica teoria” (LÊNIN, 1985, p. 83).

Por outro lado, no prefácio da edição de 1919 de *Balanço e perspectiva*, Trotsky reivindica sua teoria. A reivindicação é justa, porque de fato a segunda Revolução Russa, a de outubro de 1917, dirigida pelos bolcheviques, não desembocou num crescimento não asiático do capitalismo, mas num novo regime de propriedade, na expropriação dos expropriadores, tudo isso em questão de meses,

não de anos. Em 1918, a expropriação da burguesia se confirma. A revolução não era burguesa nem ocorreu desenvolvimento do capitalismo. Mas o início da construção socialista, como proclamou Lênin em 1917, negando suas posições anteriores. As “Teses de abril” marcaram este giro, esta nova orientação, impulsionando a nova revolução.

Seria incorreto definir que as teses de abril foram uma conversão pura e simples de Lênin a teoria da revolução permanente de Trotsky defendida em 1905. Primeiro, porque Trotsky não dava importância em 1905 – como ele mesmo obviamente reconheceu, ao papel do partido revolucionário na revolução para a realização de uma revolução do tipo outubro. Em segundo lugar – e este neste caso é o fator mais importante – porque a política de Lênin em defesa de uma nova revolução era desdobramento de sua ideia de luta ininterrupta. Em inúmeros escritos de Lênin fica claro que as teses de abril foram uma ruptura, mas também uma continuidade. Foram uma superação. Tanto é assim que Lênin tinha claro duas questões que alicerçaram a teoria de Trotsky: a combinação de tarefas e o desenvolvimento desigual e combinado, embora não formulasse nenhuma destas questões com a genialidade e a clareza de Trotsky, que corretamente definiu o desenvolvimento desigual e combinado como uma lei, hierarquizando a mesma em sua elaboração teórica.

Mantendo sua posição em que separava de modo ainda rígido a revolução burguesa da revolução socialista, Lênin já apontava a combinação de tarefas. “Naturalmente”, dizia Lênin, em 1905,

numa situação histórica concreta se entrelaçam os elementos do passado e do futuro, se confundem um e outro caminho. O trabalho assalariado e sua luta contra a propriedade privada existem também sob a autocracia, nascem inclusive num regime de servidão. Porém, isso não impede minimamente em distinguir lógica e historicamente as grandes fases do desenvolvimento. Todos nós contrapomos a revolução burguesa à socialista, todos nós insistimos na necessidade de fazer uma distinção rigorosa entre as mesmas, porém, se pode negar que na história se entrelaçam elementos soltos, particulares de uma e outra revolução? Por acaso a época das revoluções democráticas não registra na Europa uma série de movimentos socialistas e tentativas socialistas? E por acaso a futura revolução socialista na Europa não terá, todavia, muito para fazer para dar fim ao que ficou incompleto no terreno da democracia? (LÊNIN, 1982, p.78).

Finalmente, não é demais lembrar que quando Lênin assume a defesa da necessidade de uma nova revolução de caráter socialista já havia ocorrido a queda

do czarismo, a primeira revolução, a de fevereiro, cujo resultado imediato foi a abertura de um período de muita democracia, segundo Lênin garantindo a instauração de um regime democrático na Rússia com maiores liberdades de organização do que os dos países da Europa. Ou seja, a consigna central dos bolcheviques de “abaixo o czar”, consigna democrática, não socialista, havia se realizado plenamente. Lênin chegou a definir em *O estado e a revolução*, livro de preparação teórica da revolução de outubro, que a ditadura democrática do proletariado e do campesinato havia obtido a vitória (uma questão a se discutir), embora tenha considerado que o governo surgido desta primeira revolução trabalharia contra a revolução, suas motivações e conquistas. E a revolução de fevereiro uniu vários setores do povo e vários partidos, sobretudo os representativos do campesinato e dos soldados, que não eram na sua imensa maioria adeptos do bolchevismo. Na última hora, na agonia final do czarismo, setores burgueses também aderiram.

Sem fevereiro, não teriam se desdobrado as contradições nem se clarificado as políticas dos partidos e os interesses de classe correspondentes, para permitir que os bolcheviques ganhassem tão rápido a influência na maioria das massas, em primeiro lugar – e isso foi o determinante – entre a maioria dos operários dos sovietes de Petrogrado e Moscou. Os sovietes também se formaram em fevereiro, estabelecendo um regime de duplo poder. No duplo poder é preciso que o poder seja dos operários, do tipo Estado-Comuna. Novamente Lênin com a Comuna. Badiou não pode desconhecer este entusiasmo.

E a questão é que até a queda do czarismo, o eixo era democrático, era o “abaixo czar”, não a revolução socialista, o poder operário e popular concretizado nos sovietes. Podemos dizer então que a política se apresentava mais pela negativa, não pela positiva. Neste sentido, é importante lembrar como Nahuel Moreno, um dos principais dirigentes trotskistas do pós-guerra, corretamente defendia a consigna abaixo a ditadura no cone sul no final da década de 70 e início dos anos 80, tendo esta consigna como tarefa central da revolução, sem colocar muitas outras. Parece que neste caso seguia mais a armação política de Lênin.

Em outras palavras, a armação política correta em 1905 era centrada na luta pela revolução democrática, pela vitória contra o czarismo e no chamado aberto para unir forças e mobilizar para derrubá-lo. Esta orientação seguiu até a vitória da revolução de fevereiro, e armou a intervenção bolchevista em todo este período

histórico. Ao mesmo tempo Lênin sempre defendeu que a luta era ininterrupta, sempre defendeu que a entrada no governo dependia da correlação de forças e das possibilidades de mudar o país “de cima para baixo” e não apenas de “baixo para cima”. Entrando ou não no governo, a mobilização revolucionária deveria continuar.

Em fevereiro de 1917 a opção foi por não entrar, já que a natureza e a política do governo provisório de Kerensky ia contra a mobilização, tendo ademais adotado uma política pró-imperialista, de conciliação com os privilegiados, não garantindo nem o pão nem a paz e, portanto, oposto aos interesses da revolução mundial. Nestas condições, participar ou apoiar significava ceder no essencial e desarmar a continuidade da luta.

Lênin não teve dúvida de chamar a não confiar no governo e manteve os bolcheviques na oposição com a expectativa de ganhar as massas, de ser a ala consequente da revolução fora do governo, demonstrando a real natureza do governo. Como prova de que seu pensamento não tinha nada a ver com o esquematismo dogmático, propôs um compromisso com os mencheviques e socialistas revolucionários: que se eles aceitassem o poder dos soviets – num momento em que Lênin era minoria nesta instituição – os bolcheviques renunciariam a defesa da insurreição e disputariam o poder pela via pacífica. Esta proposta não era uma manobra, mas uma convicção de que os soviets, como organismos máximos de poder, representariam, como mínimo, a concretização e consolidação da ditadura democrática do proletariado e do campesinato, abrindo a possibilidade de uma disputa no seu interior pelos rumos da revolução.

Assim, fica claro que Lênin entendeu o governo provisório de Kerensky como uma tentativa de roubar das massas o triunfo da revolução e que sua continuidade e aprofundamento dependia de uma oposição clara a este governo. Onde mais se expressava o caráter inconsequente do novo governo com a própria revolução de fevereiro foi sua negativa de entregar o poder para os soviets. A inconsequência e a traição do governo provisório ficou provada na covardia para enfrentar Kornilov, representante da contrarrevolução – apoiado pelo czarismo e pela burguesia europeia – e depois na aceitação de Kornilov, na conciliação com os exércitos imperialistas para derrotar a nova revolução defendida por Lênin e pelos bolcheviques.

Em 1917 não é certo dizer que a história testou as distintas estratégias, como se a elaboração de Lênin de 1905 e a de Leon Trotsky fossem antagônicas. É

como se Lênin tivesse defendido uma linha estratégica durante 12 anos e, em 1917, a tivesse abandonado. Os bolcheviques desavisados teriam mantido a estratégia anterior e por isso apoiaram Kerensky. A realidade, porém, não permite estas simplificações que acabam distorcendo a real dinâmica histórica do processo revolucionário e as mudanças não apenas nas estratégias e nas políticas, mas nas condições em que estas estratégias se realizavam. E como se modificavam as próprias estratégias na medida em que se realizavam, parcial ou completamente. Os bolcheviques não eram etapistas.

A posição deles, porém, era da revolução ininterrupta, isto é, defendiam a realização de uma revolução burguesa *conquistada por uma luta democrática revolucionária, em que o proletariado defenderia um novo governo e um novo poder cuja característica seria a ditadura democrática do proletariado e do campesinato, a partir do qual se inauguraria a luta direta pelo socialismo, cujas tarefas estariam mais próximas quanto mais profunda fosse a revolução democrática. Esta defesa permitiu uma intervenção correta durante anos, uma intervenção intransigente na defesa do avanço da revolução, do caráter ininterrupto da mesma.*

Quando triunfa a revolução de fevereiro, se realizam parcialmente os objetivos da revolução democrático-burguesa, mas mesmo estes objetivos estavam ameaçados com a continuidade do governo provisório. A questão agrária tampouco havia sido solucionada. Insistimos que apenas parcialmente os objetivos da ditadura democrática haviam sido alcançados, porque o pensamento de Lênin indicava a necessidade de uma nova revolução justamente para levar adiante as tarefas não realizadas, combinando desta vez as tarefas democráticas com tarefas antiburguesas, diretamente socialistas, indissolúvelmente ligadas à revolução socialista europeia.

Henri Lefevbre, em seu clássico estudo sobre Lênin (*O pensamento de Lênine*, 1969), sustentou que a ditadura democrática do proletariado e do campesinato defendida por Lênin em 1905 foi estabelecida apenas na revolução de outubro de 1917, quando foi instaurado o governo dos bolcheviques em aliança com os socialistas revolucionários de esquerda. Trata-se de uma simplificação, como se a realidade tivesse seguido à risca a teoria e o esquema de 1905. A verdade é que a ditadura democrática, como havia concebido Lênin, não se realizou nem em fevereiro nem em outubro. Em fevereiro ficou aquém; em outubro se foi além.

O fato é que o czarismo caiu em fevereiro, não em outubro, e um novo regime de liberdades democráticas se estabeleceu em fevereiro, realizando uma das tarefas fundamentais da revolução democrática. Como dissemos, porém, deixou outro problema determinante da revolução democrática sem resolver, qual seja, a questão agrária. A revolução de outubro, por sua vez, além da questão agrária, já foi contra toda a burguesia, iniciando as mudanças diretamente socialistas. O fato da expropriação da burguesia ter ocorrido apenas em 1918 não anula que o começo da revolução socialista tenha sido em outubro do ano anterior, porque tais medidas econômicas e sociais foram desdobramentos lógicos do novo regime conquistado em outubro, do domínio operário e revolucionário da nova máquina estatal, uma confirmação cabal da posição de Trotsky e em sintonia com a linha estratégica de Lênin.

Ao desenvolver esta estratégia, Lênin tinha muito claro o conceito de luta ininterrupta para ter que recorrer ao da revolução permanente, embora a genialidade de Trotsky ter sim sido conformada, isto é, a tese central da permanente segundo a qual os operários no poder não iriam se autolimitar e aceitar a continuidade da exploração do capital. Para complicar mais as questões, vale também lembrar que o próprio Trotsky, apesar desta tese, defendeu a introdução da NEP, isto é, uma certa abertura e estímulo ao capital privado, um ano antes de Lênin, depois que a revolução havia sido desgastada por três anos de guerra civil e quando estava claro a necessidade de ganhar tempo.

A fórmula ditadura democrática do proletariado e do campesinato defendida por Lênin em 1905 expressava uma posição mais algébrica sobre o caráter de classe de um novo governo. Seu peso essencial estava assentado na ideia da aliança de classes entre o proletariado e o campesinato, entre o partido revolucionário operário e a pequena burguesia com seus organismos políticos. Não deixava claro exatamente qual classe e qual o partido teria a hegemonia nesta ditadura. Trotsky era taxativo neste ponto desde 1905 e argumentava que o campesinato não podia ter a hegemonia, porque como classe era incapaz de ter uma posição independente, seguindo ora o proletariado ora a burguesia.

Como dissemos, em outubro de 1917, o que ocorreu foi mais do que ditadura democrática, mas abriu a etapa da expropriação da burguesia pelo estabelecimento direto de uma ditadura do proletariado, isto é, um poder operário revolucionário em aliança com o campesinato, mas sob a hegemonia do proletariado

e do seu partido revolucionário. Lênin foi consciente de que tarefas democráticas para serem cumpridas exigiram um poder operário revolucionário que enfrentasse imediatamente a burguesia e abrisse uma etapa no qual estaria posta a aplicação medidas de socialização da produção. Foi a confirmação da posição de Trotsky.

Diante disso, quando as polêmicas sobre estas questões teóricas retornaram, depois da morte de Lênin, Trotsky sustentou que a fórmula ditadura democrática, como havia sido formulado por Lênin em 1905, não mais se realizaria. Isto é, Trotsky concluiu, sobretudo da experiência de outubro, que sua tese teria validade universal. Lênin não escreveu nada sobre isso depois da experiência de outubro. E quando escreveu as teses do Oriente, para armar as revoluções nos países coloniais e semicoloniais, depois da revolução de outubro de 1917, podemos dizer que reafirmou a tese da ditadura democrática do proletariado e do campesinato ao propor que os partidos comunistas integrassem – sempre mantendo sua independência organizativa – os movimentos nacionalistas revolucionários, inclusive com setores burgueses nacionalistas revolucionários. Isso prova mais uma vez que Lênin nunca deu razão para a teoria da revolução permanente como a havia formulado Trotsky. Ao mesmo tempo, sabemos hoje que a posição da III Internacional, apostando em burguesias nacionalistas revolucionárias, não pode ser sustentada nos dias atuais, quando a associação entre as burguesias nacionais e o imperialismo é muito superior. Podem, porém, ser perfeitamente aplicadas às forças nacionalistas da pequena burguesia. As posições esquerdistas parecem desconhecer as elaborações da III Internacional dirigida por Lênin. Isso depois do teste de 1917.

O grande acordo de fundo entre Lênin e Trotsky foi a defesa da concepção do papel determinante da revolução socialista mundial, cujo ensaio geral foi a revolução de 1905 e que foi aberta de modo claro com a revolução de outubro de 1917. É o conceito fundamental que liga Lênin e Trotsky. Em 1905, o internacionalismo de Lênin se expressava na defesa de que a revolução russa com a conquista de um governo revolucionário do proletariado e do campesinato era para acender a fogueira da revolução na Europa. Em 1915, a guerra mundial abriu a situação revolucionária europeia e a revolução de 1917 acendeu esta fogueira. Os tempos se encurtaram e as tarefas da revolução democrática e da revolução socialista se entrelaçaram. A partir daí o triunfo definitivo do proletariado russo dependia do triunfo do proletariado europeu e mundial.

Assim, a defesa de que a revolução começa na arena nacional e segue no terreno internacional, essência da teoria da revolução permanente, sua atualidade indiscutível, a marca de uma verdadeira e autêntica ditadura revolucionária do proletariado, une Trotsky e Lênin. Neste sentido, Lênin e Trotsky são permanentistas. E Trotsky torna-se plenamente Lêninista quando se incorpora no partido bolchevique em agosto de 1917. Torna-se, segundo Lênin, o melhor bolchevique.

Além desta defesa do caráter internacional da revolução, da necessidade, portanto, de uma organização internacional, ambos eram defensores intransigentes de que a classe trabalhadora era o sujeito social fundamental da revolução socialista mundial, a única classe capaz de ir até o final neste sentido, sendo necessário que a classe operária industrial assumisse o papel de vanguarda, razão pela qual era preciso sempre garantir e impulsionar a independência organizativa da classe e a mobilização pelas suas demandas. A confiança na classe operária sempre foi marca de ambos; estes eram seus princípios, a partir dos quais a obsessão de Lênin era a análise concreta da situação concreta para intervir e lutar pelo poder.

Mas no mundo atual, quando existem chances de um Podemos ser governo na Espanha, com a experiência do Syriza no governo da Grécia, qual a utilidade destas elaborações? Já vimos que Badiou relativizou sua crítica à forma-partido quando analisou estas duas experiências. Corretamente abriu a possibilidade que não fizessem o jogo do capital parlamentarismo, o jogo do consenso democrático do estado da situação. Qual o papel das possibilidades de governos intermediários, de ditaduras democráticas do proletariado e do campesinato, para usar a fórmula de Lênin, para que se concretize a luta pela hipótese comunista? Quando Bosttels, um estudioso e próximo às posições teóricas de Badiou, defende as experiências do governo de Evo Morales na Bolívia estamos diante desta hipótese? (BOSTTELS, 2010). São possibilidades de novos regimes sem que o estado se altere. Esta situação, de qualquer forma, tem limites, porque se os processos revolucionários não avançam, inevitavelmente, retrocedem.

Por fim, segue presente uma grande questão cuja marca podemos assinalar na experiência polaca, na derrota do movimento operário polaco do início dos anos 80. Se o movimento operário não encontra o marxismo não teremos uma verdadeira reconfiguração do marxismo nem superaremos, como experiência mais avançada, as soluções e governos intermediários, governo da ditadura democrática. Teremos

que saber aproveitar estes governos, quando eles cumprem um papel progressista, mas não os aceitar mais quando passam a ser um freio. Não se trata de não apoiá-los nunca, mas não se pode limitar nosso projeto a este plano. Devemos seguir enquanto a unidade entre os operários e o marxismo não se realiza. E manter a ideia e a luta por uma verdadeira Comuna, cujo combate não cessa. Enquanto não tivermos o encontro destas condições, marxismo e movimento operário, estaremos apenas começando. A verdade continuará sendo infinita e sua nomeação deve levar em conta esta determinação. Mas não se pode esperar de modo testemunhal por este encontro. É preciso trabalhar para ele. E trabalhar para derrotar o capitalismo é preciso também saber aproveitar e desenvolver alternativas parciais, provisórias, intermediárias sempre que representem um verdadeiro passo adiante e sem que tenhamos que abrir mão da mobilização revolucionária como atividade central. Para isso a revolução russa segue de inspiração, e por que não dizer: a ela devemos nos manter fiéis.

A revolução russa dirigida por Lênin foi um acontecimento que mudou a história do mundo. Depois de cinco anos de intensa atividade democrática e revolucionária, o poder passou às mãos de uma burocracia que se formou no interior mesmo da revolução, até que esta casta burocrática atuasse para defender seus próprios interesses e liquidar qualquer vestígio da revolução de outubro. Para muitos isso anulou a importância de Lênin. Não foi o caso de Badiou. E para compreender o pensamento de Badiou é preciso seguir acompanhando Lênin e discutir a questão do partido. Afinal, para Lênin a chave de tudo era manter o partido como operador de uma estratégia de revolução ininterrupta. Neste ponto, porém, é onde Badiou se separa de Lênin.

5.6 LÊNIN E O PARTIDO

A principal obra de Lênin foi o partido bolchevique. Na ideia de partido se expressou seu combate ao espontaneísmo e ao movimentismo. Lênin defendeu inúmeras táticas, desde a participação nas eleições ou o boicote ao parlamento, passando pelas lutas sindicais e mobilizações por liberdades democráticas, até a tática da guerra de guerrilhas e/ou da associação legal no interior da Rússia czarista. Combinado com inúmeras táticas, Lênin teve a construção de um centro político

organizativo, a construção de um partido como guia, como expressão da continuidade da consciência de classe, dos interesses históricos do proletariado nos fluxos e refluxos da atividade revolucionária, como estratégia permanente.

Lênin perguntava “o que é a luta de classes?. Quando os operários de uma fábrica, de um ofício, iniciam uma luta contra seu patrão ou seus patrões, é isso luta de classes?” “Não”, dizia ele. (LÊNIN, 1981, p.199). Sua resposta mostrava que não era suficiente a luta reivindicava, parcial

Isso é tão só seus brotos. Luta dos operários só se converte em luta de classes quando os representantes da vanguarda de toda a classe operária adquirem consciência de que são uma classe unida e começam a atuar contra toda a classe dos capitalistas, e contra o governo que apoia esta classe. Só quando o operário tem consciência de que é parte de toda a classe operária, quando sua pequena luta cotidiana contra um patrão ou um funcionário vê a luta contra toda a burguesia e contra todo o governo, só então sua luta se transforma em luta de classes (LÊNIN, 1981, p. 199-200).

É claro então que a norma da situação não é a existência de luta de classes. A luta de classes tem que ser da ordem da interrupção da normalidade da situação. Neste ponto o pensamento de Badiou é iluminador. O desafio é construir o interruptor e não deixá-lo apenas a mercê do desenvolvimento espontâneo. E ao mesmo tempo construir este operador ligado ao movimento de massas, sem o qual não tem energia para nenhuma verdadeira mudança. Na tradição Lêninista o partido é este operador. A ideia de construção do partido acompanha o marxismo desde seus primórdios.

A luta pela construção do partido ou dos partidos da classe trabalhadora, os partidos comunistas e revolucionários têm uma história que acompanha toda a história do movimento operário. Marx foi o primeiro, junto com Engels, que apontou a necessidade de se fazer a fusão da orientação socialista com o movimento operário. Rompeu com a ideia de conspiração de grupos pequenos que tentavam tomar o poder sem base de massas e defendeu que a tarefa dos socialistas era organizar a luta de classes do proletariado.

Marx apontava a perspectiva da existência de um único partido operário. Esta era a necessidade do momento, quando o proletariado necessitava construir seu próprio partido, independente da democracia pequeno-burguesa. Não tinha como prever que no futuro a heterogeneidade da classe trabalhadora – de renda, de localização geográfica, cultural – poderia dar lugar a distintos partidos da luta política

dos trabalhadores. A ideia de partido único da classe não era mais viável. Somente foi retomada depois em sua versão stalinista.

Não obstante sabemos que o esquema de Marx correspondeu a uma avaliação da experiência histórica até então vivenciada pelo movimento operário, somada a uma perspectiva por ele visualizada da dinâmica da luta de classes, com a crescente tomada de consciência dos trabalhadores acerca de seus interesses históricos de classe.

Apesar deste erro, isto é, de considerar que os operários teriam apenas o partido único, Marx estava certo no essencial: o proletariado, os trabalhadores assalariados necessitam de uma organização política independente para defender seus interesses e para desenvolver a consciência de classes. Em outras palavras, a consciência de classes necessitava se concretizar no partido operário independente, rompendo com o espírito de pequenas seitas e círculos conspiradores. Os discípulos de Marx foram adiante e definiram a necessidade do chamado partido revolucionário comunista.

Em 1848 o movimento operário, porém, ainda não estava maduro, mesmo nos processos mais avançados. Trotsky conta como na Áustria os operários lutaram lado a lado com os estudantes, como Viena foi tomada pelas barricadas e numa ação determinada os operários derrotaram a monarquia. A República foi conquistada e ninguém percebeu. O poder estava vago. Apesar disso, os operários não tinham organização nem consciência para tomá-lo. Paralelo a isso, pequenos grupos conspiravam e acreditavam que podiam tomar o poder sem ganhar as massas (TROTSKY, 1979).

Mas “o século XIX não passou em vão”, insistia Trotsky (TROTSKY, 1979, p. 39). As revoluções da metade do século podem ser encaradas como a ponte entre as revoluções burguesas (Inglaterra em 1648, a francesa de 1789, quando foram realizadas tarefas como a queda da monarquia e a reforma agrária, e a dos EUA, em 1776, com a conquista da independência nacional e o não pagamento da dívida externa) e as revoluções socialistas, cuja primeira expressão foi a Comuna de Paris, em 1871. Ambos processos revolucionários – os de 1848 e 1871 – foram fundamentais na construção da compreensão estratégica de Marx e Engels, os dois fundadores do socialismo científico, para os quais a revolução socialista constituía-se como uma soma de revoluções nacionais cujo eixo geográfico e determinante eram os países centrais, Inglaterra, França e Alemanha, onde o capitalismo havia

mais desenvolvido suas potencialidades, entre as quais a própria classe que seria sua negação revolucionária.

O prognóstico exato de Marx não se realizou, mas as revoluções ocorreram transferindo seu centro de gravidade para o leste, para o oriente, como ele mesmo havia sugerido como hipótese durante os anos finais da vida (HOBBSAWM, 1998). Além da experiência das revoluções de 1848, Marx viveu a derrota da Comuna, uma derrota histórica na qual o movimento operário pagou com milhares de vida e um prolongado refluxo, inclusive com a diluição da sua primeira experiência séria de organização internacional, a Associação Internacional dos Trabalhadores, da qual Marx foi um dos fundadores e autor de seu manifesto inaugural. Depois da derrota da Comuna, o mundo viveu três décadas sem efervescência revolucionária, numa situação marcada pelo desenvolvimento econômico capitalista. Foram anos de surgimento do imperialismo, isto é, do início do domínio da formação econômica e social capitalista pelo capital financeiro, união do capital bancário e industrial, regime dos monopólios privados dos países centrais. Ao mesmo tempo, os partidos operários cresciam cada vez mais e o marxismo conquistara a hegemonia nestes partidos. As revoluções, contudo, silenciaram nos países centrais.

Durante a Comuna de Paris, em 1871, Marx analisou o processo e incorporou novas lições. Como vimos antes, a principal foi de que o Estado burguês precisava ser destruído, toda sua máquina militar e administrativa. Badiou considera que as críticas que Marx desenvolveu acerca dos limites da Comuna não eram procedentes porque partiam de uma ideia de que a questão do poder estivesse realmente colocada na França e em Paris, de março a maio de 1871. Para Badiou, a Comuna não tinha nem os meios de responder nem talvez de pensar nesta questão (BADIOU, 2012a). Mas lembremos o que Marx assinalou de essencial.

Marx saldou a Comuna como primeira experiência de poder operário, início da dissolução do Estado – expresso na rejeição ao exército profissional, no fim da separação entre poderes e na construção de uma instância única deliberativa e executiva, bem como na criação de um corpo de funcionários eleitos e exoneráveis – deixando claro, por sua vez, que a derrota da Comuna não evitaria novas revoluções, cuja experiência ficaria guardada na memória do movimento de massas. Apesar disso, Marx reconheceu e apontou seus limites: a fraqueza da centralização militar, a não centralização do sistema bancário, o que provocava a

impossibilidade de definir prioridades financeiras. Badiou esclarece que este balanço será retomado sem alterações por Engels 20 anos depois.

Badiou define que este balanço é ambíguo justamente porque seus limites, os déficits, as lacunas da Comuna apontadas por Marx, eram decorrentes dos méritos igualmente apontados por ele, sobretudo o mais importante deles: a dinâmica da Comuna de ser o início da dissolução do Estado. Predominou o menos Estado, segundo Badiou, também no aspecto da centralização militar e financeira (BADIOU, 2012a). Conclui que “a ambiguidade do balanço de Marx foi promovida, por mais de um século, pela disposição social-democrata e, em seguida, por sua radicalização Lêninista, isto é, pelo motivo fundamental do partido. O partido “social democrata”, o partido “da classe operária”, o partido “proletário”, ou mais tarde o partido “comunista”, é livre em relação ao Estado e ao mesmo tempo ordenado pelo exercício do poder” (BADIOU, 2012a, p 104).

Badiou aponta justamente que a construção do partido foi a solução encontrada para a necessidade de lutar para dissolver o Estado e ao mesmo tempo enfrentar, atuar no período de transição, na tomada do poder e no exercício dele. O partido é “um órgão puramente político, constituído por adesão subjetiva, por ruptura ideológica, e, como tal, externo ao Estado. Ele é livre em relação à dominação: traz em si a temática da revolução, da destruição do Estado burgues” (BADIOU, 2012a, p 105). Ao mesmo tempo, o partido é organizador e disciplinador, instrumento para a tomada de poder. “Traz em si a temática de um Estado novo”. Segundo Badiou, podemos

dizer que o partido realiza a ambiguidade do balanço marxista da Comuna, dá corpo a ela. O partido torna-se o lugar político de uma tensão fundamental entre o caráter de não Estado, ou mesmo anti-Estado, da política de emancipação e o caráter de Estado da vitória e da duração desta política. E isso tanto se essa “vitória” for insurrecional quanto se for eleitoral: o esquema mental é o mesmo (BADIOU, 2012a, p 105).

Com isso trata de explicar como ganha peso a ideia do partido na elaboração do marxismo. E foi Lênin que tirou as conclusões políticas da repercussão da Comuna no problema do partido em todas as suas dimensões. Lênin é o pensador do partido revolucionário, o construtor, segundo Badiou, do operador necessário para levar adiante o projeto da Comuna, a luta por dissolver o Estado e ao mesmo tempo manter o poder operário, ou seja, manter e desenvolver esta

unidade contraditória entre a revolução e o poder. Por isso o partido foi tão determinante na elaboração de Lênin. Era a instituição que aprendia a experiência da Comuna, que visava manter a centralização e ao mesmo tempo ir dissolvendo o aparato estatal.

Durante anos tendo sido camarada de militância de Badiou, Sylvain Lazarus apontou o salto na elaboração da teoria do partido em Lênin em relação à teoria de Marx. Sobre o *Que fazer?* defende uma ideia correta.

Em que Fazer Lênin rompe com a tese de Marx e de Engels do Manifesto Comunista (1848), no que respeita ao caráter espontâneo da aparição dos comunistas dentro do proletariado moderno. Em contraposição à tese marxista, que diz que “onde há proletários há comunistas”, Lênin opunha a consciência espontânea à consciência socialdemocrata (quer dizer, revolucionária), levando esta oposição aos seus limites (LÁZARUS, 2010, p.248).

Aprendendo corretamente a diferença entre o social e o político, Lazarus vai adiante e coloca ainda que esta tensão não se produz entre o que é para Marx um comunista e o que é a consciência revolucionária para Lênin. Neste ponto estavam de acordo.

Podemos recordar as três características que se propõem no Manifesto: ter uma visão científica do curso da história, privilegiar os interesses nacionais por cima dos locais e privilegiar os interesses do proletariado mundial em relação ao proletariado nacional (LÁZARUS, 2010, p.248).

Onde a tensão se encontra é no que segue:

No fato de que para Marx a aparição dos comunistas é algo intrínseco à existência dos operários como classe. Lênin se distancia desta tese com sua crítica do que ele chama de consciência espontânea. A consciência revolucionária, a aparição de militantes revolucionários não é um fenômeno espontâneo; se trata de um fenômeno muito particular e requer uma ruptura com formas espontâneas de consciência. O núcleo político da consciência não espontânea é o antagonismo relativo à totalidade da ordem social e política existente. O partido é o mecanismo de realização das condições que permitirão o surgimento de uma consciência política. Em Marx, de fato não há uma teoria da organização, nem podemos falar de uma verdadeira teoria da consciência política. Existe uma teoria, importante e fundamental, da consciência histórica e da consciência como consciência histórica: a história da humanidade é a história da luta de classes. Eu mantenho que Lênin supõe a fundação da política moderna, porque afirma que se requer a política revolucionária para anunciar e praticar as condições da existência daquela (LAZARUS, 2010, p. 249).

E, para a fundação da política moderna, a experiência da Comuna foi decisiva. Para Badiou, justamente “em 1902, Lênin criou a política moderna, criação registrada em *O que fazer?*” (BADIOU, 2007a, p 18). Neste livro expõe uma série de categorias fundamentais para o desenvolvimento da teoria do partido de novo tipo; um partido capaz de lutar pela destruição do estado burguês e como operador de um novo estado. Na construção de um partido deste tipo, a categoria do revolucionário profissional é central, isto é, a ideia de que a revolução necessita de líderes experientes que encarem a atividade sem amadorismo, de modo profissional, não apenas como dirigente estudantil, ou sindical, como parlamentar o líder do movimento de moradia. Por isso dizia que os operários necessitavam muito mais de um tribuno do povo do que de um líder sindical. Para Lênin, era preciso ter uma estratégia de luta pelo poder. Definia de modo claro que sem partido não há política, e que a política é a luta pelo poder que se realiza na luta entre os partidos. Para Lênin, a luta de classes é a luta de partidos.

E para a construção do partido há necessidade da criação, da invenção, da construção de ações, do aproveitamento de possibilidades, da ocupação de espaços, do cálculo dos tempos e da relação entre o espaço e o tempo, ora para acelerar o tempo, ocupando muito espaço, ora cedendo espaço para ganhar tempo. É preciso, para construir um partido, que a ação e o pensamento aceite uma disciplina. Quando quer “que reine no partido proletário “disciplina de ferro” é que ele sabe que os proletários, desprovidos de tudo, não têm a menor chance de triunfar se não se impuserem a si próprios, como consequência e figura material de sua consistência política, uma inigualável disciplina de organização” (BADIOU, 2007a, p 130). De fato, Lênin foi categórico na importância da disciplina e do partido como mediador de uma consciência dos interesses históricos do proletariado que vem de fora, o partido como operador do trabalho de mediação entre o espontâneo e o consciente, entra a ação espontânea da classe e a ciência, o conhecimento vindo do exterior e a consciência embrionária. Lênin deu mais peso que Marx para atribuir hierarquia ao partido e à política como mediador e operador.

Mas Lênin pode desenvolver e dar um salto nas elaborações iniciadas por Marx porque viveu num período em que se desenvolveu de modo mais claro a chamada aristocracia operária, base social do oportunismo como corrente particular surgida no seio do movimento operário, influência direta dos interesses burgueses no interior da classe trabalhadora. No Imperialismo, fase superior do capitalismo,

explicou que a base social do oportunismo eram os privilégios obtidos pelos superlucros da exploração das colônias e distribuídos pela burguesia com a chamada aristocracia operária. Num quadro destes, onde surgia uma corrente oposta aos interesses da revolução, era preciso saber dividir e não apenas unir. Lênin e, antes dele, ainda que não de modo tão rico, Rosa Luxemburgo, explicaram o que Marx não pode fazer, o oportunismo como corrente do movimento operário e a maior razão da divisão da classe operária, da impossibilidade de um partido único da classe operária (LÊNIN, 1985).

Vimos o fenômeno do oportunismo no Brasil durante a experiência do PT, com forma diferente, desta vez revestido por privilégios dos setores melhores remunerados da classe operária temerosos de engrossarem o exército de reserva permanente e os excluídos que nem na reserva encontram-se. Tal análise do oportunismo se mantém atual.

Lênin organizou as forças comunistas e derrotou as correntes oportunistas, dirigindo a Revolução Russa e formando a III Internacional comunista, o projeto de partido mundial da revolução socialista. Mas o fracasso do que Badiou denominou a segunda sequência da hipótese comunista não é razão suficiente para abandonar Lênin e deixar de lado a forma-partido? Badiou defende que é preciso uma política pós-Lêninista. Nossa tese é de que a forma-partido deve ser defendida como uma ideia de ressurreição. Como visto, Badiou se remeteu a exemplos teológicos em suas explicações filosóficas e políticas. Sabe-se que a defesa da ressurreição foi considerada uma heresia pela religião judaica. Mas se Paulo não tivesse defendido a ressurreição, a fé na ressurreição, então os objetivos de Jesus seriam desconstituídos. Sua ideia como messias teria sido invalidada na medida em que o messias para o judaísmo não poderia manter esta condição se fosse crucificado, se não realizasse o reino de Deus sobre a terra, se não derrotasse, portanto, o império romano.

Paulo, ao querer manter a luta contra o império romano, mesmo com a morte do messias, para manter de pé esta ideia, assumiu a ressurreição como real, reafirmando assim a continuidade da luta. Se tivesse mantido o dogma judeu, então a morte de Jesus teria desmentido sua condição de verdadeiro messias e representado o fim da luta. Mas Paulo se recusou a encerrá-la. Nem que para isso tivesse que afirmar, num ato de fé, o que na prática era uma nova religião, o Cristianismo. Este não deixou de ser um ato revolucionário.

Neste sentido, é interessante como o conceito de ressurreição foi retomado por Badiou. A luta dos escravos, de Espartaco, por exemplo, derrotada, teve sua ressurreição na luta dos escravos do Haiti, com L Overture e, mais adiante, uma nova ressurreição, desta vez com os comunistas, alguns como Rosa e Karl, na Alemanha, herdando até o nome, construindo a liga espartaquista. A continuidade da luta dos escravos da Antiguidade, na unidade do negro e do vermelho.

Afirmar a necessidade de um partido comunista revolucionário seria um ato de fé exigido pela continuidade da luta contra o capitalismo? Como se sabe Badiou defendeu a urgência da política de emancipação sem partido. Como temos tentado demonstrar e aqui seguiremos, não há política sem partido porque não há política sem a questão do poder como problema fundamental.

Neste ponto é onde Badiou esclarece, mas também confunde. Badiou defende o Estado comuna e neste ponto mantém a continuidade do comunismo crítico, do marxismo original ou de como quisermos denominar a vertente coletivista democrática revolucionária. Mas, ao mesmo tempo, chegou à conclusão de que a ligação com este marxismo clássico conduz à defesa das organizações políticas e sindicais tradicionais da classe trabalhadora, que foram precisamente as questionadas em maio de 68, lugar de sua intensa experiência e de um verdadeiro acontecimento em escala mundial.

No caso de Badiou, ao negar estas organizações acabou negando a forma-partido. Mas por que negar o partido como operador da luta pelo Estado-Comuna se, justamente, o Estado-Comuna foi a orientação de Lênin no Estado e a Revolução? Não se pode responsabilizar a burocratização das instituições operárias ao modelo defendido nas origens e simplesmente dizer que toda e qualquer instituição da classe trabalhadora que adote a forma-partido inevitavelmente irá se burocratizar. Acreditar nisso é apostar que não há possibilidade de uma arma eficaz. Badiou mesmo admite que o problema da organização é a questão crucial que deve ser resolvida e ainda está longe de ser. E o que é a questão da organização senão a questão do partido?

De nossa parte rejeitamos abandonar a linguagem e as armas clássicas. Se apoiando no próprio Badiou da *Hipótese comunista* se pode argumentar que não se pode abandonar a linguagem de nossa história. Badiou defendeu que não se poderia abandonar a bandeira vermelha, a linguagem operária, a ideia das classes. Aceitou, porém, abandonar a forma-partido. Não parece que esta forma possa ser

abandonada e se manter fiel a uma ideia Lêninista de eficácia na luta pela hipótese comunista. Como corretamente explicou Bensaïd,

tentar imaginar uma estratégia sem partido, é como um militar que tem em suas mãos as cartas do Estado maior e os planos de guerra, porém sem ter tropas nem exército. Só há estratégia realmente se há, ao mesmo tempo, a força que a leva a cabo, que a encarna, que a traduz dia a dia na prática, etc. (BENSAÏD, 2009, p.06).

A ideia da política da emancipação, sem partido e sem Estado, pode ser aceita, se isso quiser dizer que o estado e o partido não podem ser encarados como o fim em si mesmo, como a verdade da política da emancipação. O movimento revolucionário não pode encarar jamais o partido e o Estado como um fim em si mesmo. Tanto o partido quanto o Estado devem ser encarados como operadores, não como o objetivo final. A ideia do comunismo corresponde a uma verdade infinita que não pode encontrar sua parada numa estação determinada da luta de classes. Portanto, nem o partido nem o Estado podem ser a parada. Mesmo do ponto de vista do marxismo clássico, enquanto as classes existirem, a verdade deve ser encarada como meta a ser alcançada e, logo, a fidelidade deve ser aos acontecimentos que irrompem e empurram em direção às mudanças permanentes. Esta é apenas uma forma de defender a revolução permanente e a estratégia do protagonismo da mobilização de massas.

Para ser mais concreto, trata-se da defesa do caráter internacional da revolução. Esta, aliás, deve ser uma conclusão lógica do fracasso do socialismo num só país. Badiou também faz o balanço de que este foi o fracasso. Trotsky sempre denunciou a ideia do socialismo num só país como reacionária. O desdobramento da mesma foi a utopia de competir economicamente com o capitalismo. A tal utopia reacionária. Neste ponto o fracasso foi claro. A economia socializada carrega enormes progressos e permitiu que países atrasados conquistassem grandes avanços nas forças produtivas. Mas o mundo não tem desenvolvimento linear. O progresso de países atrasados não teria condições de representar uma superação do capitalismo dos países avançados. Até porque a produtividade dos países cuja economia é socializada não pode superar a produtividade alcançada pelos países avançados do capitalismo, estimulados por forças produtivas mais avançadas e pela própria concorrência que atua como um chicote, com enorme capacidade coercitiva no sentido de aumentar a produtividade.

Assim, o preço do socialismo num só país não poderia ser outro senão a bancarrota da revolução. No caso foi a burocratização e logo a restauração, como previu Trotsky. Não queremos aqui esgotar temas nem explicações reducionistas. Na contraditória situação mundial chegamos a ter o fenômeno de uma revolução socialista que assentou as bases de um novo salto do capitalismo. Foi o que ocorreu na China, cujo dinâmico – e ao mesmo tempo destrutivo – capitalismo atual somente se explica pela unificação nacional e pelo avanço das forças produtivas promovidas pela revolução de 1949. Fazer um balanço da experiência das revoluções socialistas do século XX vai muito além de nosso objetivo nesta reflexão.

A questão polêmica com a obra de Badiou é que sua elaboração ligou a fidelidade à Revolução Russa com a defesa do Estado soviético e dos partidos comunistas. Dando o exemplo de um sujeito fiel, Badiou apresenta o seguinte:

Consideremos, por exemplo, o surgimento acontecimental típico que é a Revolução de Outubro de 1917 na Rússia. Evidentemente, o novo corpo está constituído, tanto pelo Estado soviético (que é, de fato, o devenir-Estado do Partido) e pelos partidos comunistas que, a partir de 1920, são criados no mundo inteiro e formam a Terceira Internacional. O sujeito fiel é incorporação, o que quer dizer sistema, dos pertencimentos individuais a esse complexo de Estados nacionais, de partidos e de organização internacional que define o movimento comunista mundial (BADIOU, 2010a, p. 101).

Nossa ideia de fidelidade à Revolução de Outubro não implicou seguir a orientação dos partidos comunistas. O movimento trotsquista representou esta tentativa. O ponto crítico equivocados de Badiou foi que igualou Lêninismo e marxismo Lêninismo na versão stalinista, ou mais concretamente na versão chinesa de identificar marxismo e estado. E perdeu de olhar a experiência que desde o início denunciou o desastre do “marxismo-Lêninismo” stalinista: o movimento trotsquista.

Olhar a experiência do trotsquismo é fundamental para os que negam a ideia de um partido que controle o Estado, porque foi precisamente o trotsquismo o movimento que se construiu mantendo a ideia de que a fidelidade a Lênin só podia se concretizar com a permanente luta pela democracia operária que pressupõe a autodeterminação e o poder das massas, dos operários, dos camponeses, dos trabalhadores em geral exercidos via seus próprios organismos. Não, portanto, o modelo do partido-estado, mas do Estado-Comuna.

A crítica ao abandono do Estado-Comuna esteve no centro da crítica de Trotsky ao stalinismo. Foi com sua obra que se permitiu uma compreensão do

processo de burocratização e da ascensão do Stalinismo. Apesar de ter fundado a IV internacional num momento de refluxo da revolução mundial, Trotsky tinha a ideia de que a fundação da IV estava relacionada com a necessidade de manter vivo o programa comunista. Portanto, ter continuidade histórica com a revolução de outubro, com a experiência bolchevique, com a experiência da III Internacional ou com a própria experiência de Marx. Se pode dizer, para usar o conceito de Badiou, que a fundação da IV se deu para se manter a fidelidade a estes acontecimentos.

A fidelidade à Revolução Russa não quer dizer seguir as marcas da defesa política dos Estados burocratizados (ainda que o apoio contra qualquer agressão imperialista deva ser dado) e dos partidos comunistas, mas nas revoluções políticas que se seguiram. O primeiro sintoma de revolução política ocorreu com o levante dos operários alemães de 1953. A seguinte, mais forte, em 1956, na Hungria, novamente derrotada pelos tanques soviéticos. Tivemos, justamente no ano de 1968, a experiência da primavera da Praga, na Checoslováquia, e anos depois a experiência mais rica, a da Polônia em 1980-81, uma experiência com muitas contradições. Em tal revolução foram retomadas questões fundamentais, em primeiro lugar, a ideia dos operários como protagonistas centrais e a auto-organização como elemento determinante do processo revolucionário, a construção do Sindicato Solidariedade. O golpe contrarrevolucionário de 1981, levado adiante pela burocracia polaca, com o apoio da então URSS, derrotou o Solidariedade, dando as bases do triunfo final da restauração capitalista no leste europeu.

Badiou também acompanhou e defendeu a revolução polaca, um processo em que, segundo ele, o lugar da fábrica foi central na política e os operários tiveram protagonismo central pela última vez no século XX, até os primeiros anos deste século. A aposta de Badiou na revolução polaca foi por sinal um ponto de contato seu com a herança do pensamento de Trotsky. A imensa maioria das forças e intelectuais do mundo que se reivindicava comunista denunciava a revolução polaca como contrarrevolução dirigida pela Igreja e pela CIA. Fidel Castro, por exemplo, com todo seu prestígio, propagava esta posição contrarrevolucionária e pró-burocrática. Badiou, ao contrário, viu na revolução polaca a possibilidade de solução da crise do marxismo pela via da destruição do marxismo-Lêninismo, pela via imanente, isto é, pelo interior mesmo dos operários em luta. Tal posição não tem como não nos remeter à ideia da revolução política defendida por Trotsky.

De fato a experiência polaca foi uma experiência importante porque não havia aí um partido marxista revolucionário; o processo era muito mais marcado pelo protagonismo do operariado. Havia muita confusão na consciência, além do peso da Igreja. Mas o problema central é que a revolução foi derrotada. Foi um golpe contrarrevolucionário. Não foi feita a experiência dos operários com a sua consciência, com o seu processo de auto-organização, um processo que poderia abrir uma nova possibilidade de política de emancipação de massas se realmente tivesse culminado na tomada do poder pelos organismos operários.

No balanço geral o saldo é difícil de definir. No leste e na ex-URSS, o stalinismo caiu e ao mesmo tempo a restauração capitalista se impôs. Até alguns setores trotskistas tomam este fato como uma derrota histórica do movimento socialista, tendo como base o argumento de que em termos sociais se viveu uma contrarrevolução social. Badiou não tem dúvida em definir como um retrocesso completo. Com tudo isso, podemos dizer que ocorreu um colapso de um saber, já que foi algo imprevisível e que não encontrou uma boa explicação. É um elemento de crise do marxismo. Afinal, a classe trabalhadora fracassou em sua tentativa de revoluções socialistas? A burocratização e a restauração argumentam a favor deste fracasso. E a ideia de revolução política mantendo as bases não capitalistas da economia era uma utopia trotskista? As derrotas destas tentativas foram claras. Por fim, ao longo das últimas duas décadas, pós 1989, se apresentou o capitalismo como único modo de produção possível. Viver sem ideia, porém, não está entre nossas opções. Cair no ceticismo do fim da história é esta ausência. E agora? E depois de 2008? Já são mais de 8 anos de crise. Existem economistas burgueses que falam em estagnação secular. São economistas, intelectuais, especialistas dos capitalistas que fazem estas definições. Quando estourou a crise em 2008 muitos previram no mínimo dez anos de estagnação; estão próximos de completar os dez anos e não vemos mais um capitalismo glorioso no horizonte.

O que está posto a partir daí é justamente discutir este quadro. Agora nós entramos num outro período. Se há algo claro é que o capital está em crise. E igualmente está claro que a política dos capitalistas é cada vez privatizar mais, transformar tudo em mercadoria e explorar de modo crescente a mercadoria força de trabalho. Esse é um conceito marxista que não está em questão: a ideia de que o capitalismo vai levar a um processo de ataque cada vez maior aos interesses dos

trabalhadores e da juventude, aos interesses econômicos e sociais. Deste ponto de vista não tem crise no marxismo.

O agravamento de todas as contradições e a intensificação de todas as crises – econômica, política, social, ambiental – são parte deste novo e inédito período histórico. A falta de uma alternativa política socialista de massas aponta, porém, os limites para a superação desta crise. Alain Badiou também identifica esta ausência, mas em alguns momentos não identifica se este é um fator de força ou de fraqueza do movimento.

A sublevação popular de que falamos manifestamente carece de partido, carece de organização hegemônica, de dirigente reconhecido. Já teremos tempo para avaliar se esta característica é uma fortaleza ou uma debilidade. Em todo caso, é o que faz com que tenha como uma forma pura, sem dúvida a mais pura depois da Comuna de Paris, todos os traços do que há que chama de comunismo de movimento (BADIOU, 2012b, p 118).

Aqui, temos novamente a discussão sobre o tema do partido e as ambiguidades e equívocos que acreditamos ter o pensamento de Badiou neste ponto. Mas o fato de reconhecer que a ausência do partido e, sobretudo, de uma direção revolucionária possa se revelar uma fraqueza do movimento já lhe coloca numa possibilidade de diálogo com quem reivindica o leninismo e o marxismo revolucionário, e o afasta de uma ideia anarquista que apenas rejeita a hipótese do partido. Este diálogo, temos insistido, foi retomado agora por Badiou no exame da experiência grega e espanhola.

De qualquer forma, com o fracasso das experiências comunistas, o que parece estar evidente é que há uma ausência de modelo alternativo ao capitalismo e isso tem muita relação com a identificação entre comunismo e stalinismo. Assim, a combinação da falta de uma alternativa pela esquerda, a continuidade das dificuldades da acumulação do Capital e do enfraquecimento das representações políticas burguesas e/ou burocráticas arrasta a crise no tempo e em muitos casos leva a sociedade a impasses.

Badiou, analisando a situação mundial, apontou três tendências: duas fortes: capitalismo e reacionários religiosos, e finalmente a comunista. A fraqueza da ideia comunista tem fortalecido a perspectiva fascista para amplas massas despossuídas na África e no Oriente. São estas massas que Badiou defende que devem ser

disputadas, sobretudo quando estão nas condições de proletárias nos países centrais. São as forças disponíveis para o retorno de uma política de emancipação:

Un proletariado nómada que viene de las zonas más devastadas. Ese proletariado nómada ya está fuertemente internacionalizado, y en la tierra entera. Numerosos obreros, en Corea, son nepaleses, o llegaron de Bangladesh, del mismo modo que una masa de obreros llegó, aquí, de Marruecos o de Malí...Este enorme proletariado nómada constituye una vanguardia virtual de la masa gigantesca de gente cuya existencia, en el mundo tal como es, no es tenida en cuenta (BADIOU, 2016b, p. 90-91).

Badiou acrescenta que também os intelectuais podem e devem fazer parte destas forças. “Personas de la clase média, incluso occidental, que están disponibles para este pensamiento nuevo...”. A condição para que seja parte destas forças é que se envolvam com o proletariado nômade, que conversem com eles, que façam as alianças que Badiou define como “alianzas inesperadas” e “encuentros igualitários” (Ibidem p.91). Por fim, Badiou define que “hay una juventude...” que está essencialmente desorientada, mas que questiona o mundo que está sendo oferecido pelo capitalismo mundializado. Chama atenção entre as forças apontadas por Badiou a ausência do proletariado europeu (e norte-americano, se tratarmos de um ponto de vista mundial) e mesmo os proletários dos países de desenvolvimento atrasado, que estão sendo atacados pela política econômica do capitalismo imperialista. É certo que para enfrentar o nacionalismo belicista dos estados burgueses dos países centrais contra o proletariado nômade, os operários brancos e adultos sem vínculos de parentesco com a ex-colônias são muitas vezes a retaguarda e a base de massas do fascismo nos países centrais, mas não se pode deixar de ter uma política para mobilizá-los contra o capital e de mostrar que o capital é o responsável por seus infortúnios, não os imigrantes de ontem e de hoje. A reivindicação de Badiou acerca da experiência do movimento operário deve ser lembrada igualmente porque a fábrica segue sendo lugar fundamental para a construção de uma alternativa, senão o decisivo. A força do proletariado industrial chinês e seu crescimento na Ásia mostra que a última palavra está longe de ter sido dada.

É incontestável, entretanto, que os comunistas são uma minoria, uma força hoje muitíssimo reduzida, como afirma Badiou. Por isso os partidários da hipótese comunista devemos fortalecê-la. E neste sentido a construção partidária não pode ser simplesmente a organização dos comunistas. É preciso incentivar o movimento,

as mobilizações e construir mediações políticas que sejam passos em direção ao questionamento do sistema capitalista. Movimentos políticos anticapitalistas e mesmo críticos ao capital financeiros são insuficientes, mas representam um passo para que as ideias comunistas possam chegar em camadas mais amplas da população. Sem estas camadas o espírito de seita tem mais chances de prosperar, e com ele a mera propaganda impotente. Como ensinou Marx, as ideias são adquirem força material quando ganham as massas. As ideias comunistas estão retomando este caminho. Mas o retorno é lento e “el tempo apremia” (BADIOU, 2016, p. 93).

É evidente que depois do fracasso da social democracia e, sobretudo, do stalinismo, a relação que acredito que devemos ter com o projeto comunista talvez seja melhor explicada recorrendo a Zizek e suas piadas. Zizek pergunta porque a teologia está surgindo como ponto de referência da política radical, uma questão evidente na linguagem de Badiou. Sua resposta é que o “paradoxo que ela vem surgindo não para aparecer um “grande Outro” divino que garanta o sucesso final de nossos esforços, mas, ao contrário, como símbolo de nossa liberdade radical, sem nenhum grande outro com que possamos contar” (ZIZEK, 2012b, p 289). Zizek se refere a Dostoiévski, que já lembrava que Deus não é um mestre benevolente que nos guia para a segurança; estamos na verdade totalmente abandonados a nossos próprios recursos. E os recursos incluem a forma-partido como invenção necessária da luta contra o regime de exploração do homem pelo homem. Não se pode perder a piada e sua reprodução é útil:

O Deus que temos aqui é mais como o Deus da piada bolchevique sobre um talentoso propagandista comunista que, depois da morte, vai para o Inferno, onde rapidamente convence os guardas a deixá-lo ir para o Céu. Quando o Diabo nota sua ausência, corre fazer uma visita a Deus e exige que o propagandista seja devolvido ao Inferno. No entanto, assim que o Diabo começa a falar com Deus, “ Meu Senhor...”, Deus o interrompe: “Em primeiro lugar, não sou seu senhor, sou um camarada. Em segundo lugar, você é maluco para falar com uma ficção? Eu não existo!. Em terceiro lugar seja rápido, senão perco a reunião da minha célula do partido! (ZIZEK, 2012b, p. 289).

Zizek (2012b, p. 290) segue dizendo que este é “o Deus que a esquerda radical precisa hoje: um Deus que “se tornou homem”, um camarada entre nós, crucificado com dois excluídos e que, além de “não existir”, sabe disso e aceita seu

próprio apagamento, passando inteiramente para o amor que une os membros do “Espírito Santo”, isto é, o partido e outras formas de coletivo emancipador”.

Zizek retoma a defesa da ideia do partido. O partido que deve ser reivindicado, contudo, é o partido de novo tipo. Um partido que tenha como estratégia a luta revolucionária para a construção de um Estado-comuna, não de um partido-Estado. Nesta retomada do projeto comunista e da questão do partido, portanto, o mais absurdo seria repetir o erro de aceitar qualquer lógica que diga que o partido tem sempre razão³³. Sobretudo depois da experiência do século XX e do desastre do stalinismo afirmar o partido comunista, ou partido revolucionário dos trabalhadores, ou o nome se queira dar, como garantia da linha correta não resiste à mínima crítica. Tal ideia se desmorona na hora. Não há garantias. A luta por uma política de emancipação encontra na fidelidade as suas marcas, as pegadas deixadas por acontecimentos revolucionários passados, como sua única possibilidade de desenvolvimento. E a aposta é construir o partido como operador desta política, da luta por construir um novo Estado como mecanismo de transição e não como fim de uma verdade que na realidade é infinita. Um partido, ademais, que seja internacionalista. Trata-se, portanto, de superar as experiências das revoluções do século XX. Badiou reconhece que “tal como Marx havia previsto, o âmbito da realização das ideias emancipadoras é o espaço mundial (o qual, digo entre parênteses, não é o caso das revoluções do século XX)” (BADIOU, 2012b, p 59).

O Estado de transição então não pode ser o partido-estado, cuja essência é o partido único e burocrático sustentando e se apoiando num estado cada vez mais forte e opressor. E para lutar por um estado de novo tipo é preciso um novo partido, de novo tipo, um partido internacionalista e baseado na ideia de Lênin de partido operador, que foi muito diferente dos partidos da II Internacional.

Para os partidos socialdemocratas sua tarefa era essencialmente pedagógica uma tarefa de educador, fundada sobre a concepção de uma sorte de lógica, espontânea do movimento de massas em que o partido aportava ideias, com escolas muito interessantes, etc. Para retomar a fórmula de um famoso dirigente da socialdemocracia de antes de 1914, o partido não tinha que preparar uma revolução” (BENSAID, 2009, p. 07).

³³ Para Badiou, a categoria central da segunda etapa do comunismo era a vitória. Como o partido foi o operador desta luta vitoriosa em 1917, com a Revolução Russa, a organização foi fetichizada. Daí veio a máxima “o partido sempre tem razão” (cf. BADIOU, 2013c, p. 32).

Bensaid mostrará em seguida que a concepção de Lênin é outra: o partido deve tomar iniciativas, propor objetivos de luta, lançar palavras de ordem que correspondam a uma determinada situação e, em um momento dado, ser capaz de orientar a ação” (BENSAID, 2009). Por isso, quando Badiou critica a forma-partido parece criticar o partido social democrata, cujo eixo são as eleições. Não que as eleições não sejam importantes. Longe disso. Mas elas devem ter o lugar dado pelo marxismo revolucionário em sua formulação estratégica.

Alain Badiou rejeitará, nos marcos de sua lógica de não ligação com o estado (seja o partido-estado seja o partido eleitoral), a disputa pelo voto, que é uma das táticas do marxismo clássico. Desde os anos 60 não vota e chama a abstenção como política permanente diante dos processos eleitorais franceses, como se a falta de opção pudesse ser uma política. A sua crítica correta acerca do papel enganador do parlamento e do sistema eleitoral no regime do capital-parlamentarista (BADIOU, 2005b), não anula o fato de que as grandes massas populares não ultrapassam historicamente o parlamento apenas adquirindo descontentamento com seu funcionamento e seus resultados, sem apresentar ou desenvolver um mecanismo alternativo de decisão coletiva. A abertura de Badiou às experiências do Syriza e do Podemos indicam, contudo, que também a utilização revolucionária desta tática passou a ser reconsiderada.

Nossa ideia de partido também aprende com a conclusão defendida por Badiou: a organização não pode ter lugares fixos. Este foi um dos seus aportes acerca do maio de 68. Estudantes, operários, intelectuais, trabalhadores dos serviços, trabalho manual e intelectual tudo deve ter a maior unidade possível e poder circular num debate e ação conjunta permanente.

Por fim, mas não menos importante, é dizer que partido revolucionário quer dizer também defender a ideia de partido pluralista. Badiou explicando que se pode ter posições, sensibilidades diferentes e participar com esta diferença de uma mesma verdade, apresentava um exemplo da apreciação de um quadro artístico. Pode ter olhares diferentes de uma obra de arte, mas ter o mesmo juízo de que a obra é bela. Mas com sensibilidades diferentes acerca de como apreciar esta beleza e participar conjuntamente do protocolo desta verdade (BADIOU, 2013c). O compromisso com a verdade militante, com a fidelidade à revolução não exige acordo sobre todas as questões de teoria, nem de políticas. Badiou também defende

uma lógica desta pluralidade³⁴, onde o princípio da contradição é derogado e possa ocorrer que uma proposição e sua negação sejam ambas verdadeiras.

É claro que a construção do partido, sua evolução, suas possibilidades, dependem da situação da luta de classes. Não é o partido que determina a situação, exceto em momentos singulares.

Para los marxistas serios, las superestructuras (y el partido revolucionario es una de ellas), están determinadas por las estructuras (las clases) y no a la inversa. Es absolutamente imposible que una superestructura modifique, por su propia "iniciativa", las relaciones entre las clases. Existe en esto también una dialéctica: las superestructuras cobran peso colosal en los momentos de gran inestabilidad y crisis de la estructura, por ejemplo en una situación revolucionaria, y sólo en esos momentos. Pero que se llegue a esa situación de crisis no depende para nada de las superestructuras, sino de las leyes que rigen la lucha entre las clases. MORENO, 1989, p.353)

Sem partido estas situações se perdem. Se preparar para estes momentos determinantes é a chave.

Lo que posibilita que el enfrentamiento entre las clases llegue al punto de la crisis total y absoluta de la estructura (crisis revolucionaria) es que la existencia del capitalismo está regida por una ley según la cual tendrá crisis económicas cada vez más profundas y que el movimiento de masas reaccionará siempre frente a las penurias que esas crisis le provocan. Cuando llega "la crisis" revolucionaria, y sólo en ese momento, las superestructuras definen la salida de la crisis: el estado burgués y los partidos burgueses o pequeñoburgueses con influencia en el movimiento de masas, empujan hacia una salida reaccionaria, burguesa, de la crisis; el partido revolucionario empuja hacia la salida revolucionaria, obrera. De cuál de estos dos bandos gane la dirección del movimiento de masas, depende cuál será la salida de la crisis. Es decir, si el partido revolucionario logra ganar a la clase trabajadora, ésta toma firmemente la dirección del movimiento de masas, y la amplia mayoría de las masas pequeñoburguesas apoyan o permanecen neutrales en la lucha, la crisis se define hacia la revolución proletaria. Si no lo logra, y las superestructuras burguesas arrastran a la pequeña burguesía y logran confundir a amplios sectores del movimiento de masas y la clase obrera, la salida de la crisis será la salida burguesa, contrarrevolucionaria. (Idem)

Assim, um partido exige estratégia e tática, programa e política, agitação e propaganda.

³⁴ "En la teoría de la negación paraconsistente, el tercer tipo de lógica (después de la lógica clásica y e de la intuicionista) descubierto por el brasileño Da Costa, en que el principio de contradicción no es válido". E segue definindo que "dicho formalismo permite que, desde el momento en que se trata de una verdad, percepciones contradictorias puedan coexistir sin interrumpir la unidade de esa verdad" (BADIOU, 2013c, p, 157).

5.6.1 As relações entre o programa e o partido

Apesar de longa, vale citar a relação entre a luta política, um projeto de partido e como se liga o partido a um programa. Nahuel Moreno pontua:

O desenvolvimento da consciência de classe é um processo objetivo. A categoria de partido revolucionário surge do fato de que o marxismo, como partido, é um programa. Imaginemos um partido integrado por grandes intelectuais que lidam perfeitamente com os aspectos científicos do marxismo, mas que não se preocupam em formular um programa político, nem em trabalhar com ele sobre o movimento de massas. Esse é um partido revolucionário? Não. Um partido revolucionário é, evidentemente, aquele no qual alguns companheiros entendem a fundo o marxismo e colaboram com a imensa maioria de trabalhadores que militam nesse partido para formular um programa correto e levá-lo à prática.

Entre o programa do partido e a ciência marxista há uma relação dialética: sem teoria (ciência) marxista não se pode elaborar um programa re-revolucionário. Também há uma relação dialética entre esse programa e as ações das massas: se não parte das ações das massas, o programa não pode ser revolucionário. E também há uma relação dialética com a atividade do partido: sem um partido que o leve à prática, nenhum programa é, por si mesmo, revolucionário.

Todos esses elementos confluem para alcançar essa realidade concreta que é o partido revolucionário com seu programa. E esse partido é "o mais alto grau de desenvolvimento da consciência de classe proletária".(MORENO, 1989, p.294)

O partido é o elemento central para definir a consciência de classes. Seu peso acaba sendo central para analisar a correlação de forças:

Basta que setores da classe operária apóiem politicamente o partido marxista para que se elevem à consciência de classe. Basta que indivíduos ou setores da classe incorporem-se ao partido e aceitem seu programa e estatutos para que sejam a máxima expressão da consciência de classe. Apoiar o partido revolucionário é ter a consciência de classes. E se as ideais ganham as massas se transformam em força material. Este é o objetivo do partido. (Idem, p.295)

Isso quer dizer que basta um partido se declarar como o partido revolucionário? E afirmar ainda que a classe para ter consciência de classes tem que apoiar o partido autoproclamado o partido revolucionário? Ou seja, estamos na versão laica do venha a vós ao nosso reino? Isso seria considerar o Lêninismo uma seita e assumir o partido como mero representante externo da classe trabalhadora, não como aposta de sua auto-organização. Depois de todas as traições em nome do partido comunista e depois de muitos fracassos de grupos trotsquistas vamos simplesmente dizer para que confiem no partido? Seria demasiado. E não é o caso,

embora tenhamos alguns que atuam como se fosse os chefes da revolução, o partido escolhido.

Adelmo Genro Filho corretamente afirma:

Não é difícil perceber que é necessário fazer uma distinção entre o partido do “tipo Lêninista” por sua estrutura de organização e por seus propósitos, e aquele que consegue realizar-se como vanguarda política e teórica da classe operária. O primeiro é condição do segundo, como já o demonstrou Lênin, mas não se pode pensar que o primeiro já é o segundo. Esse equívoco leva ao que podemos chamar de sectarismo (GENRO FILHO, 1987, p. 12).

Para evitar o espírito de seita, Adelmo Genro Filho definia com precisão e inteligência o chamado sectarismo ao dizer:

Os stalinistas acreditam não só que a teoria Lêninista sobre o partido de vanguarda está absolutamente pronta há mais de 80 anos, devendo apenas ser “aplicada”, como também que o próprio partido organizado segundo esta teoria terá de ser – talvez porque a fé remove montanhas – imediatamente a vanguarda do proletário (GENRO FILHO, 1987, p.12).

Defender um marxismo aberto, não sua caricatura stalinista, significa rejeitar a autoprocamação de que o partido x ou y é o portador da consciência revolucionária. Um partido que reivindique ser da classe trabalhadora, seja ele qual for, necessita lutar por seu direito histórico de ser considerado o partido dos trabalhadores. E o momento determinante para definir o caráter realmente revolucionário do partido está na tomada do poder. A prova do pudim está em comê-lo. Moreno define os critérios desta prova:

Esta dialéctica entre lo mediato y lo inmediato, lo histórico y lo presente, lo abstracto y lo concreto, se sintetiza, se unifica, cuando el partido revolucionario logra llegar a dirigir al movimiento obrero hacia la conquista del poder. Pero para lograr esa superación de la contradicción, hay que pasar por distintas etapas de la lucha de clases; etapas que siempre son concretas, inmediatas y presentes, hasta que se transforman en históricas, es decir, hasta que la lucha inmediata del movimiento de masas sea la toma del poder, la gran tarea histórica. Lo inmediato, las luchas concretas del movimiento obrero, se transforman en una tarea histórica gracias al partido. Esta síntesis se manifiesta cuando se produce la unidad entre nuestro partido y su programa, expresiones ambos de los intereses históricos del proletariado, con la clase obrera, y de ésta con las grandes masas. Allí se sintetizan las contradicciones entre partido y movimiento de masas, entre programa y consignas, entre propaganda y agitación, entre tareas del partido y tareas del movimiento de masas. En la insurrección, las masas, la clase obrera y el partido tienen una sola y única tarea, una sola y única consigna, un solo y único programa, y realizan una sola y única acción, inmediata e histórica al mismo tiempo: tomar el poder. (Idem, p.350-351)

Aqui fica clara a unidade entre o partido e a classe, a fusão entre o partido e classe, quando o partido é o povo em ação, justamente no momento da revolução, da tomada do poder. Este era o ponto realmente determinante para Lênin, a revolução. Era o momento de unidade entre o programa e a política, o histórico e o presente, o mediato e o imediato, o partido e o proletariado.

Este momento é o do acontecimento, para usar o conceito de Badiou, quando se revela a capacidade do partido, seu verdadeiro caráter, o momento de fusão, repetimos, entre o partido e o proletariado. E em última instância somente aqui o partido se prova como o partido revolucionário, e quem não segue o partido não segue o povo porque o partido é na prática o povo em levante. Devemos reivindicar Badiou: “É essencial sublinhar que o atributo real do partido, para Marx ou Lênine, neste ponto em continuidade, não é a sua compactidade, mas pelo contrário a sua porosidade ao acontecimento, a sua flexibilidade ao fogo do imprevisível” (BADIOU, 1998b, p. 90).

Por isso também é importante buscar a defesa de acontecimentos fortes para os quais se deve manter a fidelidade e buscar seguir suas pistas. Estes acontecimentos devem aparecer como a verdade a ser defendida: a Revolução Russa, o maio francês são alguns deles. Não se pode ser revolucionário e deixar de defender estes acontecimentos, para citar apenas dois. A luta contra o stalinismo, o nosso junho de 2013 também são importantes. Reivindicar e construir um corpo que se mantenha fiel, que coletivamente vá trabalhando para tomar as decisões certas que nos mantenham na trilha destas experiências passadas sabendo igual que a próxima revolução será diferente das anteriores e que, portanto, somente ela, ou elas, serão o teste real de nosso aprendizado, eis o desafio.

6 . JUNHO DE 2013

Entramos aqui em nosso estudo de caso: o levante juvenil e popular de junho de 2013 no Brasil. Tal processo foi influenciado diretamente pela situação mundial – além das questões nacionais -, a começar pela primavera árabe seguida pelas praças da Espanha. Na análise de Michael Hardt, “a multidão no Brasil – como na Turquia, Espanha e em todos os lugares do ciclo de lutas que se alonga desde 2011 – exige uma “democracia real”, contra a democracia fantoche que nos vendem o tempo todo” (CAVA; COCCO, 2014, p.8).

No Brasil, a luta de classes ganhou uma nova intensidade a partir de 2011; nas greves operárias de Jirau e Santo Antônio tivemos uma mudança de conjuntura. Esse foi o primeiro sintoma do início do fim do período de longo refluxo do movimento de massas em função do papel de freio exercido pelo PT e a CUT. A situação seguiu e se confirmou com as mobilizações dos bombeiros e a derrota do governo Cabral no Rio. A vitória da greve de 2011 abriu uma nova etapa no Rio de Janeiro, abrindo perspectivas de nacionalização. A polarização passou a ser a marca. Esta derrota burguesa representou uma primeira derrota mais séria da aliança PT-PMDB. Foi um baque na relação das massas com esta aliança, provocado não em função da corrupção, como nos casos do desgaste do senador Renan Calheiros em 2007 e dos inúmeros casos envolvendo o senador José Sarney; mas da ação grevista. Os bombeiros desmarcaram a ala até então estável do PMDB, justamente a representada por Sérgio Cabral, na época governador do Rio de Janeiro³⁵.

No estado do Rio de Janeiro as contradições se concentravam. Embora a explosão nacional de 2013 tenha começado em SP, não foi à toa que as maiores mobilizações e as mais persistentes ocorreram no Rio. Assim como os sintomas mais claros que antecederam o levante. A euforia do projeto burguês estava alicerçada no “tripé”: UPP, Pré-sal e megaeventos. Podemos dizer que a greve dos bombeiros – tanto a vitoriosa de junho de 2011 como a que foi derrotada em 2012 – ajudou a desorganizar o “consenso” burguês de Cabral, pavimentando o caminho para a multiplicação do conflito social, terreno fértil para a expressão política da

³⁵ Os bombeiros comemoraram depois, em 2016, a prisão de Sergio Cabral, acusado de chefe de um dos maiores esquemas de corrupção revelados pela operação LavaJato. Cabral foi preso em Bangu (continuava nesta condição na data de entrega desta tese), no mesmo complexo prisional que havia mandado trancafiar o principal líder da greve, o cabo Dacciolo.

“primavera carioca”, quando Marcelo Freixo, o deputado que inspirou o personagem Fraga no Filme Tropa de Elite II, obteve cerca de 30% dos votos na campanha eleitoral para a prefeitura ainda em 2012, na capital do Estado.

A crise do PMDB carioca foi apenas o principal sinal da crise do que Marcos Nobre, atualmente um dos mais importantes analistas da situação política brasileira, assinalaria com precisão:

As revoltas de junho de 2013 não foram raio em céu azul. Em nenhum momento a sociedade deixou de protestar contra a blindagem do sistema político, segundo diferentes pautas e reivindicações. Greves, ocupações, resistência a ações policiais, protestos, não deixam de acontecer. Porém, o caráter de massa e nacional das Revoltas de Junho conseguiu por fim abrir um enorme rombo na blindagem pemedebista, tão cuidadosamente construída ao longo de todo o processo de democratização (NOBRE, 2013, p. 143).

Em 2012 tivemos o maior número de greves em 16 anos, segundo o DIEESE. O ano seguinte seria o da mudança qualitativa. Em junho, São Paulo viveu esta mudança e quase imediatamente propagou para todo o país. Na esteira das vitórias contra o aumento da tarifa em Porto Alegre e Goiânia, milhares saíram às ruas no dia 13 de junho de 2013 na capital paulista. A dura repressão da polícia Tucana de Geraldo Alckmin desencadeou um amplo movimento de repúdio contra a violência e tonificou ainda mais os atos. A concentração convocada para segunda-feira, dia 17, desbordou qualquer expectativa. Foram cerca de 120 mil marchando nas diferentes concentrações na cidade de São Paulo. As manifestações de solidariedade tomaram as principais capitais do país. Foram atos multitudinários em 12 capitais e mais de 30 cidades. Os números descontraídos remetem a mais de 500 mil manifestantes, com destaque para o Rio de Janeiro com mais de cem mil, Belo Horizonte com quase 50 mil, Porto Alegre com 15 mil, entre muitas grandes concentrações. Em muitos países atos foram realizados. As cenas do Jornal da Globo, onde a linha editorial da burguesia se expressa, foram emblemáticas: mostravam o tamanho do triunfo do ato e também cenas da violência dos combates de rua. A ocupação da marquise da entrada do Congresso Nacional pelos manifestantes assustou os políticos e mesmo o governo. Esta foi a noite que a Guarda Nacional foi acionada para proteger o Palácio do Planalto. Foi um dia histórico.

Embora a magnitude do movimento não pudesse ser prevista – e não foi prevista por ninguém previamente a explosão de junho – agrupamentos políticos trabalhavam conscientes de que o país estava, desde 2011, numa conjuntura propícia para fortes protestos e mobilizações juvenis e populares. Uma das tendências internas do PSOL, o Movimento Esquerda Socialista (MES) apostava desde o início do ano de que a questão das tarifas de ônibus poderiam servir de motivo de lutas vitoriosas. A minuta política de fevereiro de 2013 desta tendência política dizia:

No plano nacional, o fato é que o governo encontra dificuldades no terreno econômico, na contramão do que afirma quando diz que o país não será atingido pela crise internacional. A política que Dilma e Mantega estão tendo para o tema do reajuste das tarifas do transporte público é de evitar a agressão inflacionária que resultaria de uma nova rodada de aumentos. Geralmente, este tipo de reajuste é feito em períodos de férias escolares, diminuindo assim a expressão pública dos efeitos, impedindo uma maior mobilização e resistência, sobretudo por parte dos setores mais organizados do estudantado. Com a posse dos novos prefeitos, Mantega garantiu que importantes cidades como SP e RJ, em acordo com Paes e Haddad tenham o reajuste empurrado para depois do final do primeiro trimestre do ano. Ou seja, num período de maior fluxo nas cidades e em pleno calendário letivo. No ano passado, importantes cidades do Nordeste como Teresina e Natal tiveram lutas vitoriosas, protagonizadas pela juventude contra o aumento dos transportes.

Estes elementos levam a uma maior necessidade de intervir sobre essa pauta. Uma pauta que sintetiza a luta econômica, reivindicativa, contra os altos preços das tarifas e o direito à cidade, com a luta política contra os governos municipais que acabam de assumir, envolvendo inclusive o governo federal, que não tem como esconder que a crise econômica já tem reflexos severos na vida cotidiana. Vamos intervir com política para unir a luta, chamando o conjunto do PSOL para ser ativo numa campanha nacional contra o aumento, incentivando e participando dos processos que já começam a surgir. Esse processo articulado entre juventude, estudantes e rodoviários já produz boas mobilizações em Porto Alegre (circular interna do Movimento Esquerda Socialista – tendência do PSOL)

Em Porto Alegre, as mobilizações começaram em fevereiro. Até o final de março foram pequenas mobilizações de vanguarda. No início de abril, a Polícia reprimiu o movimento. A repressão contou com o apoio da mídia burguesa, mas motivou a solidariedade de um setor de massas da juventude da cidade. Os vereadores do PSOL de Porto Alegre entraram com uma ação cautelar na justiça. No dia em que mais de dez mil jovens tomaram as ruas na capital gaúcha, o juiz acatou a demanda do PSOL e reduziu a tarifa. Esta vitória alimentou o movimento nacional. Em seguida vieram os radicais protestos estudantis em Goiânia, também vitoriosos.

Com a entrada em cena de SP o processo se nacionalizou e se transformou no levante do dia 17 de junho.

As pesquisas do sociólogo Rudá Ricci e do antropólogo Patrick Arley apontam os antecedentes da grande explosão já no ano de 2012, com os protestos em Natal e corroboram nossa análise ao indicar como o ano de 2013 começou:

Em 2013, as manifestações tiveram início em Porto Alegre, antes mesmo do aumento da tarifa de ônibus, de R\$ 2,85 para R\$ 3,05, e das “lotações”, de R\$ 4,25 para R\$ 4,50, no dia 25 de março. Os manifestantes conseguiram protocolar ação cautelar que foi aceita pelo juiz Hilbert Maximiliano Obara, da 5ª Vara da Fazenda Pública, em virtude dos indícios de aumento abusivo no valor e determinou que a prefeitura reduzisse o preço das passagens. No dia 16 de maio foi a vez de Goiânia. Assim como em Porto Alegre, as manifestações iniciaram-se antes do anúncio oficial de aumento da tarifa. Com o anúncio dia 22, os protestos se multiplicaram. No dia 28, quatro ônibus foram destruídos, dois incendiados e dois depredados, e 13 veículos sofreram algum tipo de dano. No dia 6 de junho, as ruas do centro da capital foram ocupadas por estudantes que queimaram pneus, lançaram bombas caseiras e quebraram vidros de um carro da polícia. No dia 13 de junho, as tarifas voltaram a custar R\$ 2,70, após liminar expedida pelo juiz Fernando de Mello Xavier, da 1ª Vara da Fazenda Pública Estadual (RICCI; ARLEY, 2014, p.130).

Em 13 de junho foi a passeata em SP, cuja repressão policial serviu de estopim para a grande marcha do dia 17 de junho, início do levante. A partir daí vivemos duas semanas de um grande levante juvenil e popular no qual o povo mostrou sua força no que seria “o maio de 68” brasileiro” (RICCI; ARLEY, 2014, p. 130). Tivemos mobilizações em quase todas as cidades do país. No dia 20, a imprensa falou em quase dois milhões de pessoas, com epicentro no Rio de Janeiro, com mais de 700 mil presentes (algumas fontes sérias falam em mais de 1 milhão). Na semana seguinte, apesar de manifestações menores, ainda tivemos 120 mil pessoas em Belo Horizonte, 70 mil em Fortaleza, bem como dezena de milhares em várias capitais. As cidades do interior em todo o país não quiseram ficar de fora. Vários setores populares se somaram ao movimento, com caminhadas na Rocinha, Maré e Vidigal, no Rio de Janeiro. Este processo histórico alterou de modo qualitativo a situação política nacional, produzindo uma mudança de consciência de massas e colocando o ascenso das lutas sociais e políticas no centro da situação nacional. O “povo unido, jamais será vencido!”, deixou de ser uma palavra de ordem da vanguarda e virou uma conclusão evidente para centenas de milhares de manifestantes. Neste sentido, o levante de junho interrompeu “o regime anterior dos discursos” (BADIOU, 2009b, p. 60) de que o povo não se mobiliza.

Tal mobilização foi superior em intensidade ao Fora Collor e lembra a explosão de energia dos anos 60, particularmente do maio francês. Teve tanta energia quanto as mobilizações de abril pelas “diretas já” em 1984, embora praticamente nenhuma organização. “As Revoltas de Junho não têm lideranças, palanques nem discursos. As passeatas se formam, se dividem e se reúnem sem roteiro estabelecido. É difícil até mesmo prever onde vão surgir e ganhar corpo (NOBRE, 2013, p. 144). Embora seja uma visão de fora, e exagerada do processo, na medida em que muitas grandes passeatas também tiveram coletivos de ativistas coordenando as ações, a afirmação anterior de fato reflete características de muitas manifestações.

6.1 UMA MUDANÇA NA RELAÇÃO DE FORÇAS SOCIAIS

Foi uma mobilização de massas que se insurgiu contra o conjunto da velha política, das instituições desgastadas do regime, contra a “partidocracia”. Junho foi a grande mudança não apenas de conjuntura, mas de etapa, aberta com a ação independente de milhões, cujo estopim foi a indignação e as mobilizações contra o aumento das tarifas de ônibus. Como dissemos antes, a definição de Badiou do que é a revolta histórica, sua definição simples, é que se trata do “resultado da transformação de uma revolta imediata, mais niilista que política, em uma revolta pre-política” (BADIOU, 2012b, p. 41). É claro que podemos dizer que junho de 2013 foi mais do que uma resposta niilista. Foi mais do que uma revolta imediata.

Uma revolta imediata dura cinco dias no máximo. A revolta histórica se sustenta por semana ou meses. O Egito foi um exemplo dela. A praça Tahrir. Localização estabelecida, duração possível prolongada, citando Trotsky, as massas sobem na cena histórica (BADIOU, 2012b, p 42).

Para Badiou, o que ocorreu no Egito e na Tunísia em 2011 foi claramente uma revolta histórica. Ademais, na definição de Badiou é importante que as demandas do movimento deixem de ser meramente negativas e passem a ter um ponto em comum e a reivindicar a vitória. A derrubada da ditadura foi o ponto em comum nestes países. O junho de 2013 no Brasil pode ser definido como uma revolta imediata que começou a transitar para uma revolta histórica mas que não completou o trajeto. Não completou o trânsito? O levante de junho foi mais do que

“cinco dias”. Foi mais do que uma revolta imediata. Tendo sido junho mais do que uma revolta imediata, junho não chegou a ser uma revolta histórica como Badiou definiu as revoltas árabes. Num sentido foi menos; noutra foi mais. Foi menos porque as ações de massas não foram tão poderosas. Segundo Alain Badiou, “a revolta histórica se sustenta semanas ou meses” (BADIOU, 2012b, p 42). Elas têm uma localização estabelecida. No caso do Egito, a praça Tahrir. Como caracterização central,

a revolta se torna histórica quando sua localização deixa de ser restringida e, em troca, no espaço ocupado funda a promessa de uma temporalidade nova e de longo alcance; quando sua composição deixa de ser uniforme e em troca esboça pouco a pouco uma representação do mosaico unificado de todo o povo; quando, finalmente, as queixas deixam de ser negativas da revolta pura se veem substituídas pela afirmação de uma demanda comum, cuja satisfação dá um primeiro sentido para a palavra vitória (BADIOU, 2012b, p 43).

Sabe-se que a revolta da Tunísia e do Egito de 2011 foram rapidamente vitoriosas. A queda de Ben Ali e de Mubarak foram vitórias claras; verdadeiras insurreições que provocaram estas quedas e isso, segundo Badiou, já nos autoriza a falar de “Despertar da História”. Foram verdadeiros Acontecimentos, para usar seus conceitos.

Quanto a junho de 2013, foi mais que uma revolta imediata que “dura um ou cinco dias, como máximo” (BADIOU, 2012b, p 42). Como se sabe, sua duração foi de pelo menos três semanas. E não foi apenas uma reação ao crime de Estado, ainda que seu estopim no sentido de se nacionalizar foi a repressão à manifestação do dia 13 de junho na capital paulista. Mais que a revolta imediata, menos que uma insurreição popular. Isso desenha os marcos de junho de 2013 no Brasil.

O fato é que as reivindicações do levante brasileiro não tiveram uma pauta democrática tão básica e unificadora como o “abaixo a ditadura”, ou melhor dizendo “Fora Bem Ali” e “Fora Mubarak” que moveu os países árabes. As ditaduras latino-americanas já haviam sido derrubadas nos anos 80 do século XX. Quando não se tem como eixo unificador a negação dos governantes se exige a construção de uma alternativa mais sofisticada, um sistema de reorganização da vida social e política. Esta ausência provavelmente indica seus limites. Um novo junho está sempre posto como possibilidade mesmo que ainda expresse uma nova revolta, ainda sem

alternativa de poder, provavelmente sem mesmo organismos democráticos do movimento de massas como historicamente foram representados pelos Sovietes russos ou os cordões industriais no Chile de Allende.

De qualquer forma, as perspectivas devem ser lidas no contexto do período histórico. Agora entramos num período de intervalo. Trata-se de um período em que se pode acumular forças para a construção de uma alternativa. Mas também há outras possibilidades. Ainda segundo Badiou,

no transcurso de tais períodos, justamente devido ao que o caminho revolucionário se debilitou ou que inclusive ficou ilegível, é possível que os reacionários digam que as coisas têm retomado seu curso natural. É o que ocorreu de maneira típica em 1815 com os restauradores da Santa Aliança (BADIOU, 2012b, p. 47).

Alain Badiou define ainda que “A “democracia liberal” é o período de intervalo, em que, todavia, estamos, quer dizer, entre 1980 e 2011 (e ainda mais?) – período em que o capitalismo clássico se reativou...” (BADIOU, 2012b, p. 47). As periodizações de Badiou nem sempre estão de acordo conosco já que ele identifica a revolução bolchevique com as consequências do Estado dirigido pelo stalinismo e não faz um corte total entre estes dois períodos.

Mas no caso aqui o importante é que Badiou ajuda a definir um período de intervalo, datando inclusive 2011 como a possibilidade do intervalo da estabilização capitalista ter disso encerrado. Mas há também o intervalo entre a eclosão de uma revolta histórica e a seguinte? E este intervalo está vinculado a um processo novo de acumulação de consciência revolucionária? É o que Badiou chama de “intervalo incerto da ideia” (Ibidem, p. 46).

Durante destes períodos de intervalo, diz Badiou que

os descontentamentos, as revoltas, a convicção de que o mundo não deveria ser o que é, que o capital-parlamentarismo não é de nenhuma maneira “natural”, mas sim perfeitamente sinistro, tudo isso existe. Ao mesmo tempo não pode encontrar uma forma política própria, devido à impossibilidade, em primeiro lugar, de extrair sua força do fato de que compartilhem uma ideia (BADIOU, 2012b, p. 48).

E a dificuldade de uma ideia pela positiva é a marca de processos como o do Brasil. “A força das revoltas, inclusive quando aquelas adquirem um alcance histórico, segue sendo essencialmente “negativa” (que se vayam todos, Fora Bem

Ali, Mubarak andate). A força não desenvolve a consigna no elemento afirmativo da ideia” (BADIOU, 2012b, p. 48).

Por isso Badiou vai afirmar que a forma da ação de massas coletiva tem sido a da revolta, inclusive quando se trata de histórica. Vale lembrar sua diferenciação entre revolta e revolução, esta última prevendo uma ideia positiva e uma organização para tomar o poder. A ausência da ideia é um déficit até mesmo para que se possa ser fiel ao conteúdo da revolta.

6.1.1 Junho foi um acontecimento?

Se pode já arriscar uma resposta para a seguinte pergunta: junho de 2013 foi um acontecimento? Estamos aqui entrando na questão referente à teoria da transformação de Badiou, retomando os conceitos que vimos no livro V de sua *Lógica dos mundos*. A juventude mobilizada foi o inexistente que passou a existir. “A essas pessoas que se encontram presentes no mundo, porém estão ausentes em seu sentido e nas decisões que concernem ao seu futuro as chamaremos de o inexistente do mundo” (BADIOU, 2012b, p 63). Na mesma página, Badiou explica que a definição de acontecimento como o que torna possível o se por de pé o inexistente é uma definição abstrata ainda que irrefutável. E afirma que, para tanto, a definição de um lugar é decisivo. A revolta de junho teve vários lugares e não teve nenhum. Foi razoavelmente curta. É menos do que um acontecimento no sentido de Badiou, mas é mais do que a normalidade.

Vejam os mais de perto. As conquistas que foram arrancadas mostram que ocorreu uma mudança muito clara na relação de forças entre as classes, uma mudança a favor dos trabalhadores e da juventude. Em poucos dias foram reduzidas tarifas de centenas de cidades e na maioria das capitais. Outras medidas foram aprovadas rapidamente, como o instituto da Delação Premiada para combater a corrupção. E mais do que isso: o domínio burguês foi desestabilizado. O novo é que tudo se acelerou, e a situação não voltará e não voltou a ser como antes. A ruptura de um setor de massas com o regime, seus partidos e instituições veio para ficar. São mudanças muito profundas que questionam, para além dos governantes, a própria partidocracia, elementos do aparato de repressão e a grande mídia. Depois

de décadas de refluxo, o ascenso foi retomado. E a juventude que foi a força marcante realizou sua primeira grande ação de massas. Uma juventude que não estava sendo contada entrou em cena. Nesta ação, pela primeira vez nos últimos 30 anos, o PT não teve nenhum protagonismo positivo com o movimento. Muito pelo contrário, foi o levante que marcou o esgotamento dos dez anos de governo petista, prova da falência do PT como partido da transformação social a favor do povo.

Não foi uma modificação simplesmente, que representa alterações de um mesmo objeto. Houve claramente uma situação nova, uma outra lógica que irrompeu. Tampouco junho de 2013 pode ser definido como um mero fato. Como vimos, um fato altera a realidade, mas o estado da situação se mantém. Junho foi o que Badiou chamou de subversão do aparecer pelo sítio. Explicando a Comuna de Paris, vimos que o 18 de março é incluído nos efeitos do próprio 18 de março. Aqui está o excesso, uma exceção com respeito às leis do ser, o que não pode estar contido no estado da situação. Vimos igualmente, na teoria da transformação de Badiou, que o sítio é uma multiplicidade reflexiva que se pretende a si mesma e que transgride assim as leis do ser. Uma nova distribuição da intensidade da existência operária no caso da Comuna. Num mundo encantado pelas consequências absolutas de um paradoxo do ser, todo o aparecer deve reconstituir uma distribuição diferente do que existe e do que não existe. Isso ocorreu em junho. O mês de junho foi incluído nos efeitos do próprio junho e uma juventude ativa politicamente antes inexistente passou a existir.

Esquemmatizando, podemos dizer que uma modificação é um devenir sem câmbio real. Quando há um câmbio real tem que haver um sítio. Quando se dá um câmbio real esta mudança pode ter uma existência máxima e ser um fato, ou igualmente uma existência máxima e ser uma singularidade. Na singularidade temos duas opções, a de consequências não máximas denominadas singularidade débil e as de consequências máximas, o acontecimento. A questão é definir se junho de 2013 no Brasil é uma singularidade débil ou um acontecimento.

Uma primeira tentativa é dizer que foi mais que uma singularidade fraca e menos que um acontecimento. Assim como foi um levante intermediário entre a revolta imediata e a revolta histórica. Nesta situação intermediária, as categorias de Badiou de fidelidade, corpo, e sua teoria dos sujeitos pode ser aplicada. As marcas do levante podem ser mais fracas, menos que as deixadas por um acontecimento. Mas elas existem e se pode constituir um corpo de verdade que se mantenha fiel as

mesmas. Badiou discutiu processos que provocaram mudanças muito claras no mundo, seja a Revolução Francesa de 1789, a Comuna de Paris, a Revolução Russa de 1917 e a Revolução Cultural Chinesa. Os efeitos destes processos foram muito fortes para que não se veja aí, em cada um deles, um acontecimento. Em contrapartida, não definiu como acontecimentos as revoluções ou revoltas que derrotaram as ditaduras do leste europeu em 1989. Considerou que nenhuma novidade política se apresentava. O centro das elaborações de Badiou são, portanto, sobre a vida na Europa e particularmente a França. Mas seu objetivo é construir um sistema com validade universal. Por isso nos fazemos a pergunta sobre sua aplicação no Brasil.

Norman R. Madarasz dá um passo na aplicação das categorias de Badiou na discussão sobre o Brasil em seu livro *O múltiplo sem um*. Sua tentativa é acerca de um período histórico anterior. Em sua apresentação do sistema de Badiou encara a questão do acontecimento político na história recente do Brasil.

No plano político, no Brasil, o golpe de 1964 claramente compõe somente o simulacro de um acontecimento. Por outro lado, é uma questão de saber se o movimento “Diretas já” constitui um acontecimento na história do Brasil. A condição política remete especificamente a atos inventivos da organização política, cujo objetivo seria alargar a igualdade social e jurídica, não deixando esquecer também a igualdade econômica” (MADARASZ, 2011, p 110).

Neste caso teria que se julgar o processo não em si mesmo mas se sua sequência política é capaz de levar estes objetivos a cabo. A conquista das eleições diretas foi um resultado claro deste movimento, embora ela tenha ocorrido apenas em 1989. Aumentou, portanto, a igualdade política, tendo em vista que antes o povo não podia escolher o presidente da República. Os militares detinham este privilégio. Os adesivos confeccionados pelo movimento estudantil secundarista da época mostravam um jovem de 15 ou 16 anos dizendo “não quero envelhecer esperando pelas diretas”. Estes jovens votaram ainda jovens. Logicamente, como sabemos, a igualdade, mesmo a política, e até a jurídica, ainda tem muito de ficção. E o Brasil, como lembra Norman, é um país de profundas desigualdades. Norman se inclina em responder negativamente sua pergunta se o Brasil teve um acontecimento em 1984.

Depois de afirmar que a acelerada industrialização no Brasil não lhe parece tampouco ter sido um acontecimento, Norman concede que o surgimento do MST, a ocupação da “encruzilhada natalino” representou um acontecimento. Nas ocupações

de terra estaríamos ainda vivendo na figura do sujeito de um processo lento e longo. Citando Joao Pedro Stédile, Norman reforça esta ideia: “A simples existência do MST é uma vitória da classe trabalhadora...”. E Norman segue utilizando os conceitos vinculados ao acontecimento quando diz do MST que “a luta hoje, ainda mais perante os programas sociais propostos pelo governo Lula, é se manter no processo de produção de verdades, manter o MST fiel à subjetividade nova que ele representa...” (MADARASZ, 2011, p 113).

O esforço de Norman é notável para avançar na elaboração do sistema de Alain Badiou, superando as limitações de suas definições ao cenário europeu, que foram processos cuja repercussão internacional não deixam lugar a dúvida de seu caráter acontecimental. A pista de Norman parece reforçar que junho de 2013 foi menos do que um acontecimento. Mas ao mesmo tempo não há dúvida de que tivemos os mesmos processos desencadeados por um acontecimento, ainda que numa escala inferior. Sem junho de 2013, por exemplo, não se explica o fortalecimento do MTST, o principal movimento de ocupação urbana da história do país. Para seguir refletindo sobre 2013, será útil ainda voltar para a definição acerca do movimento das “Diretas já”.

Embora Norman mostre corretamente que não é qualquer processo que pode ser considerado um acontecimento, penso que no caso das “diretas já” estivemos diante de um verdadeiro acontecimento. O próprio MST surgiu no calor deste processo. Não é à toa que sua fundação foi no mesmo ano de 1984. E surgiu pouco depois da fundação da CUT, nascida em 1983, e do PT, que foi o partido que animou tanto o surgimento da CUT quanto do MST. Assim, estamos falando de um mesmo período, um período de lutas de resistência que começaram em 1977 com as lutas pela anistia ampla geral e irrestrita, passaram pelas greves do ABC de 1979-80, pela greve geral de 21 de junho de 1983 e culminaram na campanha das “Diretas já”. Sem a força desta campanha não se pode entender depois o ascenso do MST e a campanha presidencial de 1989, um impressionante ascenso político e social cuja força foi se diluindo ao longo dos anos 90, marcado pelo ascenso do neoliberalismo e do refluxo, mas que ainda manteve alguma energia para contribuir na vitória de Lula, obtida pela combinação de sua força conquistada no ascenso dos anos 80, pela crise do projeto de FHC e do neoliberalismo e por sua concertação com a classe dominante, aceitando governar contra o espírito das mobilizações daquela década quente e vermelha da qual ele fora o principal expoente de massas.

E agora, junho que significado tem? Seguimos apenas nos aproximando. Na hipótese de que sua força o situou na posição intermediária entre a revolta imediata e a revolta histórica e entre uma singularidade fraca e um acontecimento, podemos ver os sujeitos que surgiram em junho de 2013 e suas características.

6.1.2 Sujeitos de Junho

O levante, embora com demandas diversas (todas progressistas), teve um pano de fundo objetivamente anticapitalista. eclodiu por uma combinação de elementos, cujo estopim foi o desastre de um transporte público caro, sucateado e sem investimentos, mas foi muito além. O fato de que tal processo de massas tenha coincidido com a copa das confederações não foi à toa: representou o cansaço do povo com a manipulação e com a opção da burguesia para investir em obras sem interesse social – com aportes de recursos públicos – enquanto a saúde e a educação públicas estão deterioradas. No terreno dos costumes, a defesa da liberdade sexual, expressa na luta contra o projeto de Cura Gay e no Fora Feliciano ampliou o caráter democrático e avançado do conjunto da pauta. Todo este processo expressou o fim da capacidade de comando e de controle do movimento de massas da velha direção do movimento dos trabalhadores e da juventude, seja o PT, a CUT, quanto a UNE.

Neste novo processo surgiram novos sujeitos. Há uma diversidade de sujeitos que reivindicam a fidelidade ao levante de Junho. Como impulsores do movimento, organizações e ativistas que participaram, além da grande massa juvenil sem vínculos organizativos, podemos citar o MPL, o Movimento Juntos, os anarquistas, entre eles os *black blocs*. Foram os militantes de junho.

Os sujeitos reativos surgiram na hora – mídia, partidos, congresso, presidência. O PT com sua teoria da direita tentou apagar junho, foi quase sujeito obscuro. Segundo Giuseppe Cocco, “diante da multidão de junho, a esquerda de governo se assustou e o único regime discursivo que inicialmente encontrou foi aquele da desqualificação das manifestações, como conservadoras (“cozinhas”) ou até de golpistas (COCCO; CAVA, 2014, p. 12). Ou seja, teve uma linha do PT de atribuir ao movimento uma posição de direita e até fascista. Neste ponto o discurso petista se encontrou com o da Rede Globo em alguns momentos, cuja atuação pode

ser definida como a ação de um sujeito obscuro. Novamente, segundo Cocco, “o termo ‘fascista’ foi usado com a mesma generosidade do que as bombas de gás lacrimogênio”. O jornal reacionário, o Globo, do Rio de Janeiro, chegou a publicar reportagens sobre a “história do fascismo” (Ibidem, p. 12). Esta lógica discursiva estava a serviço da repressão.

Assim, logo no início de 2014, o Ministério da Justiça anuncia a criação de “Centrais de Flagrantes”, para julgar “online” os manifestantes presos, bem como a criação de um corpo de 10 mil policiais da Força Nacional, para reprimir as manifestações. Ao passo que os tais de blogueiros “progressistas” (sic) lançaram uma campanha grosseira de guerra psicológica (anunciada pela Presidenta Dilma em seu pronunciamento de final de ano), nos tons da ditadura militar, herdeiros do nazifascismo: protestar contra o projeto empresarial e elitista e a corrupção das obras da Copa do Mundo significa “sabotar o Brasil (COCCO; CAVA, 2014, p. 14).

Foi a repressão a principal arma para barrar os efeitos do levante de junho de 2013 durante todo o segundo semestre de 2013 e o primeiro semestre de 2014, quando ocorreu a Copa do Mundo de Futebol. A ideia de que a direita estava por trás das manifestações demonstrou o desespero do PT diante da sua própria falência enquanto instrumento de mobilização. Haddad e Alckmin se uniram para defender a repressão contra as mobilizações em SP. Aqui não se pode desconhecer o sujeito obscuro, a tentativa de simplesmente derrotar o movimento pela força.

Mas o sujeito obscuro atuou também como sujeito reativo. Durante as manifestações de junho de 2013, a derrubada da PEC 37 (sua derrubada foi uma vitória do movimento democrático), apesar de seu caráter progressista, já era parte de uma linha da Rede Globo de canalizar as reivindicações para que sua resolutividade pudesse se dar pelo Congresso Nacional. Ao tentar promover esta pauta como central das multidões nas ruas seu objetivo era normalizar a situação. O movimento não explodiu por esta questão, embora a medida fosse correta. Outra medida que o parlamento se apressou em declarar foi considerar a corrupção como crime hediondo e o passe livre foi prometido até por Renan Calheiros, o sempre acusado de corrupção que preside o Congresso Nacional, pelos governos do Rio Grande do Sul e Goiás. Ao mesmo tempo, o governo federal falou em reforma da política, primeiro falando de Constituinte (recuando em 24 horas por pressão da burguesia e da oposição de direita) e depois de plebiscito. Foram pequenas concessões perto da força do movimento, mas existiram, e jamais teriam sido pautadas sem as ações de junho. Ao mesmo foram as primeiras bases para a

articulação dos sujeitos reativos. A Rede Globo e o PT atuaram, portanto, tanto como sujeitos reativos quanto obscuros.

6.1.3 A Rede Globo disputando o significado de Junho

Em inúmeras manifestações de junho de 2003 centenas de milhares gritavam “sem partido”. Tratava-se claramente de um fenômeno progressista naquele momento. Por que esta posição? Porque não queriam, depois da experiência do PT, ser enganados por supostos projetos coletivos, e rejeitavam, não de agora, as agremiações políticas tradicionais da burguesia. É claro que isso estava longe de representar qualquer defesa da auto-organização democrática do movimento de massas. Era mais uma negação. Marcos Nobre assinala esta definição e agrega um ponto fundamental que joga luz sobre as perspectivas de um novo patamar de organização.

São pelo menos duas as dimensões da crítica que surgiu das ruas. É um combate contra a forma como operam e funcionam os partidos e o sistema partidário existentes; mas dirige-se muitas vezes contra a própria *forma* partido. Nesse sentido mais profundo, conecta-se com tantos outros movimentos pelo mundo que partilham o objetivo de aprofundar a democracia no sentido de construir novas instituições, formais e sociais, de representação, participação e deliberação políticas. Democracia como forma de vida não tem país ou fronteira política. A parcela de participantes das Revoltas de Junho que se organizou fora dos partidos e das organizações sociais tradicionais trouxe um impulso auto-organizativo novo (NOBRE, 2013, p. 143).

Levando em conta os partidos realmente existentes não estava mal negá-los. E Nobre aponta corretamente o caráter progressista da busca pela auto-organização, sem comandantes supremos nem tutelas. Mas a burguesia e a Rede Globo vendo o mesmo fenômeno incentivaram o *slogan* “sem partido” não para impulsionar a auto-organização mas para ajudar a impedir qualquer aproximação entre as massas e os pequenos partidos e organizações que adotavam uma linha de mobilização de massas, notadamente o PSTU e setores do PSOL que atuaram organizados desde o início dos protestos. O “sem partido” da Rede Globo era para desestimular a ideia de ação coletiva organizada e bloquear o caminho do PSOL e do PSTU. Este “sem partido” sim era e é reacionário. A bandeira “sem partido” erguida pelas massas pode ser – apenas pode – o primeiro passo pela negativa da

construção de sua própria organização independente. Sem as massas, entretanto, o “sem partido” é apenas a ideologia reacionária da Rede Globo ou a violência individualista dos anarquistas. O que Badiou mesmo falaria sobre esta questão, ele que tem defendido a ideia de política sem partido?

O fato é que uma expressão de questionamento originalmente progressista pode servir para que a classe dominante atuasse no movimento e buscasse conduzi-lo para seus interesses, retomando a iniciativa, massificando a participação, estimulando o surgimento de sujeitos reativos que ainda não haviam se engajado, incentivando pautas específicas em cada vez mais profusão, introduzindo um eixo genérico de corrupção, em particular a bandeira da derrubada da PEC 37, e buscando assim diluir o conteúdo mais de esquerda das ações. A impressionante e acelerada extensão para os mais remotos rincões do país já foi parte não apenas da ação e da consciência de massas, mas também dos interesses da classe dominante em ampliar e diluir.

Junto a esta linha política a Rede Globo atuou para separar as manifestações legítimas, pacíficas, das manifestações com momentos de radicalização, que passaram se denominar de vandalismo. Quando se desdobravam em ações violentas, em alguns momentos inevitáveis, de fato o apoio diminuía. Quando a violência não era promovida pelo polícia, em geral a maioria dos casos, mas por setores do próprio movimento, o apoio se reduziu entre os próprios manifestantes. Foram situações propícias para a classe dominante ir retomando o controle da situação. O sujeito reativo ganhou mais força e o caminho para as ações do sujeito obscuro foi pavimentado – expresso não apenas na repressão policial – que como vimos existiu com maior ou menor intensidade desde o início do levante, tendo sido, aliás, o principal estopim de sua nacionalização a partir do 13 de junho em SP, mas também com o apoio à repressão policial, e até de um certo entusiasmo a seu favor de parcelas da sociedade.

Com as grandes massas fora das manifestações, já depois de junho, pequenos grupos anarquistas se acreditaram os herdeiros do movimento. E de fato também o foram, razão pela qual se fortaleceram momentaneamente (até a copa, quando voltaram a perder força) e continuarão existindo enquanto as tendências de junho se mantiverem vivas. Herdeiros, porém, do que junho teve de mais deficitário: a falta de organização e de um projeto.

Como vimos, o PT também atuou como sujeito obscuro e reativo. O PT, como partido-chefe de um projeto burguês de conciliação de classes, foi um dos alvos da indignação das massas. Por isso não se podia ver nenhuma bandeira deste partido nem suas figuras nas marchas e manifestações. É claro, portanto, que todo este processo mostrou um avanço enorme da consciência do povo brasileiro e de sua juventude, mais instruída, mais conectada com o que ocorre no mundo e sem o peso nas costas representado pela traição do PT. É o levante desta juventude que provocou um golpe irreparável para este partido e que colocou o governo Dilma contra as cordas. A oposição burguesa não pode tampouco capitalizar. Suas propostas também se chocavam com as demandas progressistas do movimento de massas. Dilma caiu vertiginosamente nas pesquisas de opinião no período de junho. Sua avaliação caiu em 27 pontos. O conjunto dos governantes saiu desgastado: despencaram Alckmin, Paes, Cabral e Haddad.

Quais foram as marcas da nova situação pós-junho de 2013? Este trabalho não pretende avaliar os desdobramentos impressionantes e vertiginosos dos anos posteriores ao de 2013. Mas Junho deixou evidentes tendências que seguiram. Em primeiro lugar a desconfiança e o descontentamento com as instituições do regime político. Em junho ocorreu uma fratura, uma brecha foi aberta.

Vale registrar que particularmente em 2015, sendo a data de 15 de março sua marca inaugural, como resposta aos efeitos de junho de 2013, tivemos as mobilizações pelo impeachment. Foram simulacros de junho de 2013, tentativas de usar de métodos similares – no caso grandes marchas de rua - para transmitir outro conteúdo, e até um conteúdo oposto. Na esteira destas mobilizações se fortaleceram organizações e propostas como o Movimento Brasil Livre e os setores fascistas ligados ao deputado federal pelo Rio de Janeiro, Jair Bolsonaro. Foram os que assumiram o papel dos sujeitos reativos e obscuros que o Partido dos Trabalhadores (além dos partidos tradicionais, por óbvio) junto com a Rede Globo assumiram no calor do movimento, mas que, no caso do PT, não tinha base social nem história para assumir este papel de modo consequente. Os efeitos de junho não ficaram sem uma resposta reacionária realmente que atenda por este nome. Também os sujeitos fiéis seguiram e seguem atuando, como vimos nas mobilizações secundaristas no Paraná e em SP.

A conclusão mais forte que se evidencia é que depois de junho acabou a estabilidade na economia e no regime político por um período indeterminado, mas

certamente longo. Um país marcado pela incerteza, com choques de forças que estão se formatando no calor de contradições que se acirram.

7. CONCLUSÃO

Concluimos nossa tese com o estudo de caso de junho de 2013 porque acreditamos que o compromisso militante com a luta pela justiça, cujo nome atual é o comunismo, é o centro da relação da filosofia de Badiou com a política. E tal luta não tem como se desenvolver sem grandes levantes que possibilitem a existência da política de emancipação. Quem viveu processos de mobilizações de massas presenciou e sentiu o que Alain Badiou, seguindo as lições de Kant diante das repercussões da revolução francesa, definiu com o nome de intensificação do entusiasmo. Ele foi evidente demais para quem militou em junho. Este entusiasmo, entretanto, não pode ser crônico, porque uma sociedade não vive em agitação permanente. (BADIOU, Acontecimiento, número 40, 2011. P.35). O entusiasmo com o junho de 2013 no Brasil já passou. A normalidade, entretanto, não foi retomada. Junho de 2013 foi uma experiência concreta de aceleração dos tempos políticos como havia décadas não ocorria no país. A instável mutação produziu incertezas e angústias. Foram os chamados meses que valem por anos.

A classe dominante brasileira se esforça agora para estabelecer um novo regime do normal pós este acontecimento, tratando de apagar suas marcas e estabilizar sua dominação.. Ao contrário, para os defensores do axioma da igualdade, conceito de Jacques Rancière, o desafio é se manter fiel as marcas deixadas por junho. Uma destas marcas é a defesa da mobilização. Junho não inaugurou a necessidade desta estratégia, mas seu advento derrotou um regime geral do discurso segundo o qual o povo brasileiro não tinha capacidade de mobilização.

Outra lição que deve ser tirada - e nos remete diretamente à filosofia de Badiou - é que toda a mobilização de massas tem uma dinâmica de enfrentamento e de perturbação do Estado. É um momento em que o Estado revela sua força e seu caráter contrário à luta por justiça e por igualdade. Na concepção de política como atividade de luta pela emancipação, junho foi um auge desta atividade na história recente do Brasil. E o Estado se mostrou, revelou sua potência repressiva. Examinar quem esteve a favor das forças do Estado, quem reivindica a ação destas forças, nos permite definir pela negativa quem são os que rejeitaram qualquer militância fiel

ao levante de junho, e até nos permite definir quem são os sujeitos reativos e obscuros deste processo. Estas são tarefas imediatas que seguem.

Todas as contradições que levaram à explosão continuam e até se agravam. Podemos dizer por isso que novos levantes de massas precisam ocorrer no Brasil. O desafio é que os protagonistas estejam mais preparados e mais conscientes. Para aqueles que consideram que a política que aposta na perspectiva de levantes de massas tem apenas uma força destrutiva, ou que simplesmente hesitam diante desta perspectiva, respondemos com as considerações de Rosa Luxemburgo

A reforma legal e a revolução não são métodos diferentes do progresso histórico que se possam escolher à vontade como se escolhessem salsichas ou carnes frias para almoçar, mas fatores diferentes da evolução da sociedade classista, que se condicionam e completam reciprocamente, excluindo-se, como, por exemplo, o pólo Norte e o pólo Sul, a burguesia e o proletariado.

Em cada época, a constituição legal é um simples resultado da revolução. Se a revolução é ato de criação política na história de classe, a legislação é a expressão, no plano político, da existência vegetativa e contínua da sociedade. O trabalho legal das reformas não tem nenhuma força motriz própria, independente da revolução; só se realizará em cada período histórico na direção que lhe foi impulsionada pela última revolução, e também durante o período de tempo em que essa impulso se continuar a fazer sentir ou, para falar concretamente, exclusivamente no quadro da forma social originada pela última revolução. (LUXEMBURGO, 1986, p.100)

Junho de 2013 não foi uma revolução. No máximo chegou a ser um ensaio geral ainda improvisado. É de uma revolução social que o país precisa. Esta é a nossa perspectiva histórica. Os textos de Badiou são ricos para que a energia daqueles que se empenham nestes desafios não se percam diante das derrotas que este caminho encontrou e ainda pode encontrar muitas vezes ao longo da história. Badiou soube demonstrar por que não se pode desistir. E por onde se pode pensar o recomeço. De como no interior da própria crise do marxismo se pode encontrar as respostas para uma nova tentativa

Suas elaborações mais concretas refletiram os fracassos das experiências concretas feitas em nome de Marx: os estados operários burocráticos e a socialdemocracia. Destas experiências traçou duas diretrizes: rejeitar o stalinismo, sua política burocrática contra o movimento de massas; e negar o parlamentarismo como eixo da política dos trabalhadores, dos explorados e oprimidos pelo sistema. Marx, para Badiou, “é no fundo alguém que tenta construir uma teoria do sujeito

revolucionário” (BADIOU, 2016c, p.33). Daí sua extrema importância. E o marxismo, tendo como fontes a economia política inglesa, o socialismo francês, e a filosofia alemã, é mais do que a simples síntese destas três fontes. Até pela razão que surge da crítica da economia política, da filosofia idealista e do socialismo utópico. O marxismo faz conexão de todos estes processos, numa interdisciplinidade singular, e está ligado indissolúvelmente ao movimento pela igualdade e pela negação do capitalismo. Sua força e sua construção deve vir do movimento de massas. E em seu livro *“Se puede Pensar la política?”*, aparentemente seu livro que mais se distanciou do marxismo, Badiou apontou o caminho mais fecundo para seu desenvolvimento.

Assinalou que o renascimento do marxismo deveria perseguir experiências como a polaca em 1980. Os operários tinham o protagonismo e a fábrica era o lugar por excelência da política. A derrota da revolução anti-burocrática polonesa foi terrível. O renascimento do marxismo por obra dos próprios operários polacos foi abortado pelo estado burocrático com o auxílio da ex-URSS e o apoio de grande parte da esquerda mundial. Esta derrota explica algo do avanço da restauração capitalista no leste europeu e do período de ofensiva do neoliberalismo que se seguiu. Apesar disso se visualizou naquela experiência a ação do movimento operário, o advento de instituições, como o Sindicato Solidariedade, capazes de assumir o governo. Foi um sinal de política operária independente. Sua conclusão é clara: sem a ação organizada do movimento operário não há desenvolvimento do marxismo.

Não é à toa também que a elaboração de Badiou tenha vindo na esteira do levante de maio de 1968, a revolta estudantil e a greve geral de 10 milhões de operários. Foi a primeira vez no ocidente capitalista que a influência soviética foi superada no movimento de massas. Pela primeira vez em âmbito de massas depois do pós-guerra um novo regime de discurso cuja base eram as bandeiras vermelhas, mas não mais sob a hegemonia stalinista se estabelecia. Uma nova ideia, com novos protagonistas na luta pela igualdade estava se desenhando. Alain Badiou foi fiel ao levante até os dias atuais. Esta é outra das suas conclusões: sem mobilização o marxismo não pode prosperar e sua dinâmica deve se contrapor à burocracia. Assim, Badiou, durante todos estes anos seguiu tendo o maio de 68 como referência. Pode ser considerado um dos principais expoentes filosóficos deste

acontecimento. O encerramento do ciclo aberto em maio de 68, por volta do ano de 1976, empalmou logo em seguida com a derrota dos operários poloneses.

De qualquer forma Badiou não desistiu. Em 1994 o levante zapatista atualizou seu combate. Mandar obedecendo era uma das consignas zapatistas. A política que Badiou já assumia como sua, de rejeitar a ideia da representação, ganhava corpo no sul do México, na combativa Chiapas. Os indígenas e camponeses do EZLN, com o subcomandante Marcus de porta-voz, não diziam representar ninguém, a não ser a si mesmos. Não aceitavam falar em nome da esquerda mexicana – que tinha inúmeras organizações – nem dos grupos guerrilheiros – também com alguma presença – nem tampouco dos indígenas. A ideia era a defesa da auto-organização. Também pela primeira vez surgiu com força a ideia de uma política de defesa da igualdade distante do Estado.

Poucos anos depois, em 2001, os argentinos protagonizaram um levante impressionante. Foram cinco presidentes derrubados em um mês. A palavra de ordem era “Que se vayan todos” e a auto-organização a ideia básica das assembleias populares de cada bairro de Buenos Aires. Meses antes de completar dez anos do levante argentino, era a vez da Espanha seguir o mesmo rumo: o 15 M. Nesta experiência, Badiou relembra que houve uma simultaneidade entre centenas de milhares de jovens nas praças protestando e uma eleição onde a direita saiu amplamente vitoriosa. “O movimento teve que declarar a vacuidade total do fenômeno eleitoral (“não nos representam”) em nome da apresentação” (Acontecimiento- número 40, p.38). É preciso ser cego para a representação para ver não o visível dado, mas o que realmente vale a pena ser olhado, concluiu Badiou. Não se pode medir as situações e as dinâmicas apenas pela representação, que “é o regime do resultado”. (idem). O Podemos como partido das praças se constituiu alguns anos depois. Três anos depois algo parecido foi visto nas eleições no Brasil, onde também resultado eleitoral não levou em conta junho de 2013. Os dois principais oponentes –o PT e o PSDB - fizeram de conta que o levante não ocorreu. A crise do regime brasileiro atual e dos partidos que o sustentaram até aqui não poderia ser detida quando os efeitos de junho de 2013 e dos que atuam contra suas marcas estavam em pleno curso. Nas eleições eles não haviam levado a sério tais efeitos.

O “não me representa” de “Se puede pensar la política” foi característica comum dos zapatistas, das mobilizações da França de 1995³⁶, da Argentina em 2001, das praças espanholas e catalãs em 2011, dos turcos e brasileiros em 2013. As revoltas árabes tinham um eixo mais claro, pela negativa: a queda das ditaduras. Depois de derrubarem as ditaduras, não lograram um programa para seguir. As questões de fundo não foram resolvidas, nem mesmo as liberdades democráticas foram solidamente conquistadas. Em alguns países, notadamente a Líbia e a Síria, as ditaduras desencadearam uma contrarrevolução armada, e neste último país tem sido vitoriosa, ao menos por ora. Mas algo comum nos levantes cujas marcas foram o “não me representa” foi a ausência de uma ideia positiva. Por isso Badiou fala corretamente de um período intermediário. Um período em que o movimento ainda não encontrou sua ideia.

De nossa parte somos do mesmo partido de Alain Badiou, partidários da defesa do axioma da igualdade como infinito e universal. Afinal, o axioma da igualdade foi vivido pelos escravos seguidores de Espartaco, por Rosa Luxemburgo que nomeou sua organização política com o nome de Espartaquista, pelos revolucionários do Haiti, na esteira da revolução francesa. São verdades que aparecem em tempos diferentes, permitindo a constituição de uma vida sob o signo da ideia, que significa a incorporação num processo coletivo, no sujeito deste processo que quebra um estado da situação e que força mudanças radicais na história.

Manifestamos nossa divergência com sua afirmação da política apenas como atividade subjetiva, sem lastro objetivo nas contradições das relações sociais de produção, mas compartilhamos da sua aposta subjetiva na defesa do comunismo. A política sendo um pensamento, o desafio estratégico é que ao invés da representação do estado tenhamos uma apresentação real do poder genérico do múltiplo, o que pode ser traduzido para a linguagem de Marx como o poder dos produtores livremente associados.

³⁶ “ É difícil identificar as raras sequências que uma verdade política é construída. Mas não podemos nos desencorajar pela propaganda do capitalismo e do parlamentarismo. É preciso pensar a partir de experiências excepcionais, e somente delas. Na França citaria a grande greve de dezembro de 1995 contra a destruição dos serviços públicos; (BADIOU, 1999. p.94). Esta reivindicação de uma grande mobilização, que embora importante, esteve longe de ser uma revolução, reforça a ideia de que junho de 2013 fez parte de uma sequência rara de verdade política.

A dificuldade desta construção é como fazer política cotidiana, como acumular forças sabendo que a verdadeira política enquanto atividade de massas é um momento raro. Como desenvolver uma estratégia que não perca a ideia da mobilização como central mas que ao mesmo tempo seja capaz de avançar na inserção social e política de um projeto alternativo. Como Badiou mesmo reconhece, não cabe a filosofia apresentar uma estratégia nem muito menos definir as táticas. Mas os que estão envolvidos na atividade política, os militantes da política têm esta obrigação. A filosofia de Alain Badiou contribui para que não se perca o timão nesta travessia.

REFERÊNCIAS

- AGAMBE, Giorgio. **A comunidade que vem**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- AGAMBE, Giorgio. **Meios sem fim**: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Etienne. **Para ler el capital**. Madrid: Siglo XXI, 1973.
- ALTHUSSER, Louis. **Posições-1**. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- ALTHUSSER, Louis; BADIOU, Alain. **Materialismo histórico e materialismo dialético**. São Paulo: Global, 1979.
- ALTHUSSER, Louis. **Para um materialismo aleatório**. Madrid: Arena Libros, 2002.
- ALTHUSSER, Louis. **Sobre a reprodução**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- ALTHUSSER, Louis. **La revolución teórica de Marx**. Madrid: Siglo XXI, 2010.
- ALTHUSSER, Louis. **Psicoanálisis y ciencias humanas**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2014.
- ALTHUSSER, Louis. **Filosofía y marxismo**. Entrevista de Fernanda Navarro. México: Siglo XXI, 2015.
- ARANTES, Paulo. **O novo tempo do mundo e outros estudos sobre a era da emergência**. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ARQUIVO do Movimento Esquerda Socialista – Tendência Interna do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL).
- ASLAN, Reza. **Zelota**: a vida e a época de Jesus de Nazaré. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- BADIOU, Alain; BALMÈS, François. **De la Ideologia**. Paris:Yenan “Sintesis”, François Maspero, 1976
- BADIOU, Alain; BELLASSEN Joel; MOSSOT, Louis. **Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne**. Paris: François Maspero, 1978.
- BADIOU, Alain. **Manifesto pela filosofia**. Rio de Janeiro: A Outra, 1991.
- BADIOU, Alain. **Um desastre escuro e outros textos**. Santiago de Compostela: Edicións Laiovento, 1995a.

BADIOU, Alain. **Ética, um ensaio dobre a consciência do mal**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995b.

BADIOU, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Ed. UFRJ, 1996.

BADIOU, Alain. **Breve tratado de ontologia transitória**. Lisboa: Piaget, 1998a. V. I.

BADIOU, Alain. **Compêndio de metapolítica**. Lisboa: Piaget, 1998b. V. III.

BADIOU, Alain. **Conferências de Alain Badiou no Brasil**. Organizador Célio Garcia. Belo Horizonte: Autêntica, 1999

BADIOU, Alain. **Condiciones**. México: Siglo Veintinuno, 2002a.

BADIOU, Alain. **Deleuze, el clamor del ser**. Buenos Aires: Manantial, 2002b.

BADIOU, Alain. **La Ética**. México: Herder, 2004

BADIOU, Alain. **Pequeno manual de inestética**. São Paulo: Estação Liberdade, 2002c.

BADIOU, Alain. **Filosofia del presente**. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2005a.

BADIOU, Alain. **Circunstâncias**. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2005b.

BADIOU, Alain. **Acontecimiento** –revista para pensar la política, número 29-30. Edición de la Escuela Portena, Buenos Aires, 2005c

BADIOU, Alain. **O século**. Aparecida/SP: Ideais & Letras, 2007a.

BADIOU, Alain. **¿Se puede pensar la política?** Buenos Aires: Nueva Visión, 2007b.

BADIOU, Alain. **Justicia, filosofía y literatura**. Edición literária a cargo de Silvana Carozzi. Rosário: Homo Sapiens Ediciones, 2007c.

BADIOU, Alain. **De quoi Sarkozy est-il le nom?** Circonstances 4. Paris: Nouvelles Editions Lignes, 2007d.

BADIOU, Alain. **Teoría del sujeto**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008a.

BADIOU, Alain. **Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento**. Buenos Aires: Manantial, 2008b.

BADIOU, Alain. Introduction to BE & IoW, Athens 30 Jan 2008c (07\10).

BADIOU, Alain. **El concepto de modelo**. Buenos Aires: La Bestia Equilátera, 2009a.

BADIOU, Alain. **São Paulo: a fundação do universalismo**. São Paulo: Boitempo, 2009b.

BADIOU, Alain. **Segundo manifiesto por la filosofía**. Buenos Aires: Manantial, 2010a.

BADIOU, Alain; ZIZEK, Slavoj. **L'idée du communisme**. França: Clamecy, 2010b.

BADIOU, Alain. El Uno se divide en Dos. In: BUDGEN, Sebastian; KOUVELAKIS, Stathis; ZIZEK, Slavoj. **Lênin reactivado**. Madrid: Ediciones Akal, 2010c.

BADIOU, Alain. **Pequeño panteón portátil**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011a.

BADIOU, Alain; ZIZEK, Slavoj. **Filosofía y actualidad**. Buenos Aires: Amorrortu, 2011b.

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

BADIOU, Alain. **El despertar de la historia**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2012.b

BADIOU, Alain; ROUDINESCO, Élisabeth. **Jacques Lacan, pasado-presente**. Diálogos. Buenos Aires: Edhasa, 2012c.

BADIOU, Alain. **La aventura de la filosofía francesa**. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2013a.

BADIOU, Alain. **La antifilosofía de Wittgenstein**. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2013b.

BADIOU, Alain; TARBY, Fabien. **La filosofía y el acontecimiento**. Buenos Aires: Amorrortu, 2013c.

BADIOU, Alain. Sistema do sistema. **Veritas** – Revista de Filosofia da PUCRS, Porto Alegre, v. 58, n. 2, 2013d.

BADIOU, Alain. **A república de Platão recontada por Alain Badiou**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014a.

BADIOU, Alain; MILNER, Jean-Claude. **Controversia**: diálogo sobre la política y la filosofía de nuestro tempo. Buenos Aires: Edhasa, 2014b.

BADIOU, Alain. **Filosofía y política**: una relación enigmática. Buenos Aires: Amorrortu, 2014c.

BADIOU, Alain; GAUCHET, Marcel. **¿Qué hacer?**: diálogo sobre el comunismo, el capitalismo y el futuro de la democracia. Buenos Aires: Edhasa, 2015.

BADIOU, Alain. **La filosofía frente al comunismo (de Sartre a Hoy)**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2016a.

BADIOU, Alain. **Nuestro mal viene de más lejos**. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2016b.

BADIOU, Alain. **Lo finito y lo infinito**. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2016c.

BADIOU, Alain. **Em busca do real perdido**. Belo Horizonte: autêntica, 2017

BALIBAR, Etienne. **Marx, Engels y el partido revolucionário**. Cuadernos Políticos, México, D.F., n. 18, Editorial Era, octubre-diciembre de 1978, pp. 35-46.

BENJAMIN, César (Org). **Estudos sobre Rousseau**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

BENSAID, Daniel; LOWY, Michael. **Marxismo, modernidade e utopia**. São Paulo: Xamã, 2000.

BENSAID, Daniel. **Estratégia y Partido – Folletos Bandera Socialista**. Nueva era N 0. 2009

BESANA, Bruno; FELTHAM, Oliver. **Écrits autor de la pensée d'Alain Badiou**. Paris: L'Harmattan, 2007.

BOSTEELS, Bruno. **Entrevista a Alain Badiou**. Acontecimiento número 24-25 – Edición La Escuela Portena. Buenos Aires: 2003

BOSTEELS, Bruno. **L'Hypothèse Gauchiste: La communism à L'âge de la terreur**. BADIOU/ZIZEK. L'Idée du Communisme Nouvelles Éditions Lignes. Paris: 2010

CAMPOS, Lauro. **A crise completa**. São Paulo: Boitempo, 2001.

CANGUILHEM, Georges. **Estudos de história e de filosofia das ciências: concernentes aos vivos e à vida**. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

CAVA, Bruno; COCCO, Giuseppe (Org). **Amanhã vai ser maior: o levante da multidão no ano que não terminou**. São Paulo: Annablume, 2014.

CERDEIRAS, Raul. **Subvertir la política**. Buenos Aires: Quadrata, 2013.

COUTINHO, Marco A; FERREIRA, Nadiá P. **Lacan, o grande freudiano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005

COUTINHO, Carlos Nelson. **De Rousseau a Gramsci**. São Paulo: Boitempo, 2011.

CRESSONI, André; **A Vida Negativa do Logos**. GONÇALVES, Márcia C. F. (Org). O pensamento puro ainda vive (200 anos da Ciência da Lógica de Hegel). São Paulo: Barcarolla, 2014.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** São Paulo: Editora 34, 2013.

DERATHÉ, Robert. **Rousseau e a ciência política de seu tempo**. São Paulo: Barcarolla, 2009.

EAGLETON, Terry. **Esperanza sin optimismo**. Buenos Aires: Taurus, 2016.

ENGELS, Friedrich. **Anti-Duhring**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

ENGELS, Friedrich. Introdução. In: MARX, Karl. **Guerra civil na França**. Obras escogidas. Madrid: Editorial Fundamentos, 1975.

GARCIA, Célio (Org). **Conferências de Alain Badiou no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

GENRO, Tarso. **O futuro por armar**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1999.

GENRO FILHO, Adelmo. **Violência, política, poder e estado**: reflexões preliminares. Florianópolis: UFSC, 1984. 25p. (Mimeo)

GENRO FILHO, Adelmo. **Fazendo amanhã**. Porto Alegre: Tchê! 1987.

GLEISER, Marcelo. **A simples beleza do inesperado**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2016

GOMIDE, Walter. **As noções de conjunto vazio e de unidade Cardinal: A condição de possibilidade da apresentação do múltiplo – um diálogo entre Alain Badiou e Georg Cantor**. In ETHICA, vol 15, número 2. Editora Gama Filho. Rio de Janeiro: 2008

GRAMSCI, Antônio. **Concepção dialética da História**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1978

GRAMSCI, Antônio. **Cadernos do cárcere**. 6 vols. Edição Carlos Nelson Coutinho. Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira (Org.) Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999-2002.

GRAU, Donatien. O paradoxo francês do sistema. **Veritas** – Revista de Filosofia da PUCRS, v. 59, n. 2, 2014.

HEIDEGGER, Martin. **Que é isto, a filosofia?**: identidade e diferença. Petrópolis/RJ: Vozes; São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre a questão do pensamento**. Petrópolis: Vozes, 2009.

HOBSBAWM, Eric. **Sobre a História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 11**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 16**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 19...ou pior**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

LAZARUS, Sylvain. Lénin y el Partido, 1902 – noviembre de 1917. In: BUDGEN, Sebastian; KOUVELAKIS, Stathis; ZIZEK, Slavoj. **Lénin reactivado**. Madrid: Ediciones Akal, 2010.

LEFEBVRE, Henri. **O pensamento de Lénine**. Lisboa: Moraes Editores, 1969

LÊNIN, V.L. **Discursos pronunciados nos congressos do partido**. Moscú: Editorial Progreso, 1976.

LÊNIN, V. L. **Estado e revolução** – obras escolhidas. São Paulo: Alfa-Omega, 1980. Volume II.

LÊNIN, V. L. **Nuestra tarea inmediata**. Obras completa – Tomo 4. Moscú: Editorial Progreso, 1981.

LÊNIN, V.L. **Dos Tacticas**. Obras completas – Tomo 9. Moscú: Editorial Progreso, 1982.

LÊNIN, V.L. **El imperialismo, fase superior del capitalismo**. Obras completas – Tomo 27. Moscú: Editorial Progreso, 1985

LÊNIN, V.L. **Acerca de las dos líneas de la revolucion**. Obras completas – Tomo 27. Moscú: Editorial Progreso, 1985

LUXEMBURGO, Rosa. **Reforma social ou revolução?** São Paulo: Global Editora, 1986

MADARASZ, Norman Roland. **O múltiplo sem um**: uma apresentação do sistema de Alain Badiou. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifeste du Parti Communiste**. Paris: Éditions Sociales, 1976.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Lisboa: Editora Presenca, 1980.

MARX, Karl. **Miséria da filosofia**. São Paulo: Ciências Humanas, 1982.

MARX, Karl. **A guerra civil na França**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **O capital**. México: Fundo de Cultura Econômica, 1986. v.I.

MAYORAL, Rafael. Nem de esquerda nem de direita, somos os de baixo. **Revista Caros Amigos**, ano XIX, n. 221, p. 19, 18 ago. 2015.

MÉSZÁROS, István. **A montanha que devemos conquistar**. São Paulo: Boitempo, 2015.

MÉSZAROS, István. **Para além do capital**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MILITELLO, Victor Hugo. Rasgos de la política em Alain Badiou. **Reflexiones Marginales**. Disponível em: <http://reflexionesmarginales.com/3.0/19-rasgos-de-la-politica-en-alain-badiou/>

MORENO, Nahuel. **El partido y la revolución**. Buenos Aires: Ediciones Antídoto, 1989.

MORTARI, Cezar A. **Introdução à lógica**. São Paulo: Ed. UNESP, 2001.

NASIO, J. D. **5 lições sobre a teoria de Jacques Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

NOBRE, Marcos. **Imobilismo em movimento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

PALTI, Elías José. **Verdades y saberes del marxismo**: reacciones de una tradición política ante su “crisis”. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

PENROSE, Roger. **O grande, o pequeno e a mente humana**. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

PLATÃO. Diálogos I **TEETETO**. Bauru/São Paulo: Edipro, 2007.

PONZO, Leandro García. **Badiou**: uma introducción. Buenos Aires: Quadrata, 2011.

RANCIERE, Jacques. La lección de Althusser. Espana: Editorial Galerna, 1975.

RICCI, Rudá; ARLEY, Patrick. **Nas ruas**: a outra política que emergiu em junho de 2013. Belo Horizonte: Fundamento, 2014.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Porto Alegre: L&PM, 2007.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. São Paulo: Edições de Ouro, [s.d].

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Porto Alegre: L&PM, 2009.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos** – Cosacnaify. São Paulo, 2016

SARTRE, Jean Paul. **O que é a subjetividade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

TOSCANO, Alberto. Se puede pensar la violència? Notas sobre Badiou y la posibilidad. nomadas@ucentral.edu.co. 2006

TROTSKY, Leon. **Balanço e perspectiva**. Lisboa: Antidoto, 1979.

TROTSKY, Leon et al. **A comuna de Paris**. Rio de Janeiro: Laemmert, 1968.

ZIZEK, Slavoj; DALY, Glyn. **Arriscar o impossível**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ZIZEK, Slavoj. **Às portas da revolução** – escritos de Lênin de 1917. São Paulo: Boitempo, 2005.

ZIZEK, Slavoj. **A visão em paralaxe**. São Paulo: Boitempo, 2008.

ZIZEK, Slavoj. **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ZIZEK, Slavoj. **El espinoso sujeto**: el centro ausente de la ontología política. Buenos Aires: Paidós, 2011a.

ZIZEK, Slavoj. **Primeiro como tragédia, depois como farsa**. São Paulo: Boitempo, 2011b.

ZIZEK, Slavoj. **Em defesa das causas perdidas**. São Paulo: Boitempo, 2011c.

ZIZEK, Slavoj. **O ano em que sonhamos perigosamente**. São Paulo: Boitempo, 2012a.

ZIZEK, Slavoj. **Vivendo no fim dos tempos**. São Paulo: Boitempo, 2012b.

ZIZEK, Slavoj. **Menos que nada**. São Paulo: Boitempo, 2013.

ZIZEK, Slavoj. **Problema no paraíso**: do fim da história ao fim do capitalismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.