



Uma ou Duas Melancolias? 1917, 1968 e o Retorno à Questão da Organização

por **Rodrigo Nunes**

Acabamos por amar nossas paixões e razões de esquerda, nossas análises e convicções, mais do que amamos o mundo existente que presumivelmente pretendemos transformar com estes termos, ou o futuro que estaria alinhado com eles... Aquilo que emerge é uma Esquerda que opera na ausência tanto de uma crítica radical do status quo quanto de uma alternativa inspiradora à ordem existente. Mas talvez ainda mais problemático, esta é uma Esquerda que se tornou mais apegada a sua impossibilidade que a sua potencial fecundidade, uma Esquerda que se sente mais à vontade contemplando não a esperança, mas sua própria marginalidade e fracasso, uma Esquerda presa numa estrutura de apego melancólico a uma certa vertente de seu passado morto, cujo ânimo é espectral, cuja estrutura de desejo é voltada ao passado e punitiva.

Wendy Brown

[O] teste de uma inteligência de primeira linha é a capacidade de manter duas ideias opostas na mente ao mesmo tempo e ainda assim reter a capacidade de funcionar.

F. Scott Fitzgerald

Já há alguns anos tem-se ouvido que, após um longo período de desaparecimento, aquilo que um dia foi chamado de Organisationsfrage – a questão da organização – estaria de volta. Logo após as mobilizações que se espalharam pelo mundo em 2011, Alain Badiou escreveu que levantes como a Primavera Árabe, “brilhantes e memoráveis” tais como eram em si e em sua capacidade de manter a ideia da emancipação viva em um “período intervalar” de sua história, acabavam por reencontrar-se com “problemas universais deixados em suspenso no período anterior, no interior dos quais encontramos aquele que é o problema da política por excelência, a organização”. Em relação àquele outro retorno proposto por Badiou – o da ideia de comunismo –, Peter Thomas observou que “a resposta mais disseminada [a ele] (...) tem sido a proposta de que uma investigação coerente do sentido do comunismo hoje exige uma reconsideração da natureza do poder político, da organização política e, sobretudo, da forma-partido”(2). Ou, como resumiu Jodi Dean, uma das defensoras mais entusiasmadas de um retorno à questão da organização (e à forma-partido), “a ideia do comunismo leva à organização do comunismo”(3). Mimmo Porcaro, por sua vez, argumentou que a situação de crise permanente em que o mundo vive desde a crise financeira de 2008 tornou obsoleta qualquer “visão evolucionária” segundo a qual a superação do capitalismo poderia desenrolar-se linearmente e sem momentos de ruptura; e que a necessidade destes momentos demanda “ação coordenada, articulada em passos e fases”, e portanto exige também um tipo de organização que, ainda que muito modificado, pode ser identificado com um nome próprio: “A crise faz soar, uma vez mais, a hora de Lênin”(4). Frank Ruda, mais recentemente, propôs que superemos “a paralisia do imaginário coletivo e social” relativa a “novas maneiras de conceber a política emancipatória” e que “a forma de conectar estas novas maneiras tem necessariamente de estar ligada a um esforço de repensar a questão da organização”(5).

Duas características deste “retorno”, no en-

tanto, chamam atenção até aqui. A primeira é um forte caráter performativo, que faz com que a discussão se caracterize mais por um conjunto de junções para que se a retome do que uma retomada propriamente dita, isto é, a apresentação de novas propostas. A segunda, como se percebe em algumas das citações acima, é uma associação automática entre “organização” e “partido”, o que efetivamente equivale a um retorno menos ao debate em si do que a uma das formas específicas que ele assumiu no passado. No que se segue, também pretendo afirmar a necessidade de voltarmos à questão da organização, sem, no entanto, presumir esta ou qualquer outra associação. Pelo contrário: o que proponho é que o “retorno” deve se dar como uma volta ao problema e não a qualquer uma de suas respostas passadas. É preciso, para tanto, suspender o juízo sobre todas os automatismos, suposições e decisões filosóficas que a tradição nos lega e tentar o máximo possível recomeçar com novos olhos. Por motivos de estratégia teórica e retórica que, espero, se tornarão claros a seguir, a condição para que o problema seja repostado verdadeiramente – isto é, concretamente – é saber evitar qualquer ideia de um simples “retorno” a práticas ou conclusões que foram tidas como solução em outros momentos. É só assim, acredito, que o problema da organização pode efetivamente voltar a ser pensado – não como questão teórica, mas diretamente na prática, a partir do presente, daquilo que já existe e do que resta ainda por criar.

O caminho que trilho para chegar a este ponto passa por uma discussão do conceito de “melancolia de esquerda” proposto por Walter Benjamin a fim de oferecer um diagnóstico do debate no interior da esquerda hoje que se relaciona diretamente à questão da organização e sua possível ressurreição. Na primeira parte de minha exposição, contraste duas aplicações diferentes deste conceito, a de Wendy Brown no fim dos anos 90 e, mais recentemente, a de Jodi Dean. Ao invés de tentar escolher entre uma e outra, proponho que consideremos ambas verdadeiras – de onde resulta que

aquilo que haveria para compreender é a condição que torna ambas simultaneamente verdadeiras: seu fundo comum ou o sistema de sua interrelação. Proponho identificar aí duas melancolias distintas – que correspondem, por sua vez, a duas esquerdas distintas – que se mantêm presas numa relação simétrica e especular; e que é esta relação que poderia explicar o eclipse da questão da organização. Se este é o caso, então, um retorno efetivo à questão da organização passa necessariamente por superar esta relação, situando-se fora do quadro que ela estabelece; as consequências desta ideia são exploradas na seção final.

Melancolia – doença senil?

Em um artigo bastante conhecido de 1999, Wendy Brown recuperou o conceito benjaminiano de “melancolia de esquerda” como modo de lançar luz na “crise da esquerda” que já naquele momento se arrastava por duas décadas (ou mais, dependendo de quem se consultasse). O termo se propunha a descrever “não apenas uma recusa a confrontar o caráter particular do presente”, mas um “narcisismo em relação à própria identidade e compromissos políticos passados que excede qualquer investimento contemporâneo em mobilização, construção de alianças ou transformação política”(6). Comprometido “mais com uma análise política ou um ideal – mesmo com o fracasso deste ideal – do que com aproveitar as possibilidades de mudança radical oferecidas pelo presente”(7), o melancólico de esquerda se protege de ter que encarar o fracasso substituindo a identificação narcísica com o objeto perdido pelo ódio a algo. Na conjuntura analisada por Brown, em particular, este ódio era dirigido à política identitária e ao chamado “pós-modernismo”, vilipendiados como vetores da dispersão que solapara a solidez, coerência e certeza de um projeto de esquerda que deixara de ser viável.

Mais recentemente, Jodi Dean revisitou o argumento de Brown a fim de propor um diagnóstico distinto. Ao mesmo tempo que elogia o ensaio de 1999 por oferecer “uma descrição de uma estru-

tura de desejo própria à esquerda”(8) e participar da elaboração das derrotas do século XX, Dean sugere que ele não lograva identificar corretamente “o que se perdeu e o que se reteve, o que foi deslocado e o que foi denegado”. (9). São fundamentais para esta diferença de avaliação entre as duas não somente os 15 anos que separam seus respectivos textos, mas a ênfase de Dean no aspecto pulsional da compreensão freudiana da melancolia, por um lado, e sua interpretação distinta do próprio conceito de “melancolia de esquerda”, por outro. Para Dean, ao invés de ser o “epíteto sem ambivalências que Benjamin dedica ao burocrata [hack] revolucionário” (10), aquele que é incapaz de superar seus antigos investimentos mesmo diante do fracasso, o termo deveria, ao contrário, ser tomado como descrição daquilo que é em certo sentido seu oposto, de onde resulta um diagnóstico quase simetricamente contrário àquele de Brown:

Em vez de uma esquerda apegada a uma ortodoxia não-reconhecida, temos aqui uma esquerda que desistiu de seu desejo por comunismo, traiu seu compromisso histórico com o proletariado, e sublimou energias revolucionárias em práticas restaurativas que fortalecem o domínio do capitalismo(11).

A melancolia de esquerda diagnosticada por Dean é uma na qual a derrota e posterior abandono do desejo revolucionário foi sublimada numa pulsão cuja “atividade incessante” – “crítica e interpretação, pequenos projetos e ações locais, campanhas focadas e vitórias legislativas, arte, tecnologia, procedimentos e processo ... as práticas ramificantes, fragmentadas da micropolítica, do cuidado de si e da conscientização em torno de temas específicos” (12) – tem por objetivo não a vitória, mas o fracasso. O gozo, para esta esquerda melancólica, advém justamente de sua incapacidade de vencer, seu “recuo diante da responsabilidade, sua sublimação dos objetivos e das responsabilidades”(13). É isto que explica, finalmente, porque ela é incapaz de romper os padrões repetitivos de comportamento que asseguram sua impotência continuada: ela deseja esta impotência e deriva prazer dela.

Quem tem razão, então – qual diagnóstico é o correto? Ou devemos considerar o diagnóstico de Brown, tal como Dean sugere, como um primeiro momento da elaboração da melancolia, a ser completado no momento presente?

Quem são os melancólicos?

A primeira coisa a notar, embora isto por si só não seja um demérito, é que nenhuma das duas leituras permanece inteiramente fiel ao uso que Walter Benjamin faz do conceito. Ainda que o de Dean esteja certamente mais próxima do original, ambos os textos extrapolam criativamente o termo introduzido pela primeira vez em 1931 numa resenha de um livro de poemas de Erich Kästner, atribuindo-lhe um novo sentido. Para início de conversa, enquanto Brown e Dean entendem “melancolia” como um qualificador de “esquerda” – como uma “estrutura de desejo” característica da esquerda do espectro político, como quer que a definamos –, a relação dos dois termos em Benjamin funciona na direção oposta: é “esquerda” que qualifica “melancolia”, e não o contrário. Kästner não é criticado por ser um velho burocrata de partido preso na mesma política de antigamente, nem acusado de ser um picareta(14) jornalístico que transformou suas antigas tendências revolucionárias em mercadorias da moda; mas, isto sim, por construir um nicho de mercado que atende a uma melancolia disseminada entre os mais ricos, que seria apenas o último capítulo do mal-estar que devora a sociedade burguesa por dentro(15). É o público, não o poeta, que é melancólico – ou antes, melancólica é a burguesia. “Os poemas de Kästner são para a faixa de renda mais alta, aqueles bonecos amargurados, melancólicos, que atropelam qualquer coisa ou pessoa em seu caminho”, sofrendo da “amargura do homem saciado que já não pode dedicar todo seu dinheiro ao próprio estômago”(16). É para este público burguês, em quem o vazio da vida comodificada é capaz até de despertar alguns “reflexos revolucionários”, que os aderentes da Nova Objetividade como Kästner erguem o espelho de um “vazio abissal”(17). Mas

isto não faz mais que transformar a repulsa que reage a uma imiseração espiritual onipresente em “objetos de distração, de diversão, que podem ser oferecidos ao consumo”(18), cancelando qualquer significância política que estes sentimentos, e as obras de arte que respondem a eles, poderiam ter. Estas obras não fazem nada para sugerir que as coisas poderiam ser diferentes, ou como; o que elas oferecem tanto ao público quanto ao artista é, ao fim e ao cabo, nada mais que o prazer de contemplar a própria vacuidade. É por isto que Benjamin conclui que

este radicalismo de esquerda está (...) à esquerda não desta ou daquela tendência; mas simplesmente à esquerda daquilo que é possível em termos gerais. Pois, desde o início, tudo que ele tem em mente é gozar-se a si mesmo numa quietude negativista. (19)

Ele é, em resumo, uma expressão do niilismo burguês, mas com verniz radical – e nada mais que isso. Ele é tão somente o niilismo, agora em versão “de esquerda”.

Nada disso, contudo, nos deixa mais perto de compreender nosso próprio tempo. A segunda coisa a notar, então, é o tipo de comportamento observável que, em cada caso, Brown e Dean escolhem como evidência de uma propensão melancólica, e qual setor da esquerda encarna este comportamento em cada caso. Fica evidente, analisados desta maneira, que os dois textos se espelham mutuamente.

É fácil ver que aquilo que Brown tem em mente é uma tendência a pôr a culpa das derrotas das últimas décadas não na incapacidade de mudar diante um mundo em mutação, mas nas “escolhas equivocadas” supostamente tomadas pelos defensores de um tipo de política surgida nos anos 60 (20). O melancólico, para ela, é o esquerdista “velha guarda” que prefere regozijar-se com os insucessos de gerações mais jovens de ativistas a questionar suas análises e prescrições de sempre.

Por sua vez, a referência de Dean ao abandono “do antagonismo, da classe e do compromisso

revolucionário” inicialmente sugere um argumento mais amplo. Afinal, a sublimação do desejo revolucionário em “práticas repetitivas apresentadas como democracia (seja representativa, deliberativa ou radical)” é algo que poderia ser dito tanto da Terceira Via quanto do anarquismo contemporâneo(21). Reunir experiências tão diversas num mesmo pacote ignora uma série de distinções importantes – como, por exemplo, se consideramos que suas escolhas foram feitas de maneira consciente ou inconsciente (abandono deliberado da ideia de revolução ou escolha de métodos contraproducentes para realizá-la), estratégica ou tática (rejeição da própria ideia de revolução ou apenas de sua viabilidade no curto prazo), em virtude de uma aceitação de um “capitalismo inevitável” ou da elaboração de “equívocos práticos” do passado(22). O que uma referência genérica a “recuos e traições realmente existentes”(23) acaba por fazer é estabelecer uma equivalência entre aqueles casos em que falar em traição não atrairia muita controvérsia (o *New Labour* britânico, por exemplo) e aqueles em que a ocorrência de um recuo mais ou menos inconsciente seria exatamente aquilo que o argumento deveria ser capaz de demonstrar (o abandono do desejo revolucionário como raiz da melancolia e da pulsão). Logo torna-se claro que estes últimos, e não os primeiros, são os verdadeiros alvos: não os “traidores” ostensivamente conscientes, mas aqueles que se dedicam a “atividades que são experimentadas como produtivas, importantes, radicais” mas em última análise não fazem mais que reproduzir “uma ineficácia que irá garantir-lhes as pequenas doses de satisfação que a pulsão supre”(24). Conforme os exemplos escolhidos por Dean deixam claro – uma ênfase no pessoal, no local e na pequena escala, campanhas focadas num único tema, a micropolítica etc. –, o melancólico, neste caso, pode ser reconhecido por seu apego ao tipo de prática que se costuma associar à esquerda pós-1968.

Devemos concluir, então, que o diagnóstico de Dean, ao botar a culpa neste setor, nada mais é que uma confirmação da atualidade do diagnóstico

de Brown? Ou deveríamos, admitindo a perspectiva histórica em que Dean situa ambos, ver a posição desta última como indicativa de um giro do pêndulo na direção contrária: o momento em que a crítica da “nova esquerda” à “velha esquerda” tornou-se ela mesma objeto de crítica (em nome, presumivelmente, de uma terceira perspectiva que não seria nem uma, nem outra)? Uma outra opção seria, ao invés de escolher entre as duas, decidir que ambas são verdadeiras: que estamos, com efeito, lidando não com uma, mas com duas melancolias – e também, portanto, com duas esquerdas diferentes(25).

As duas esquerdas

A principal característica que Freud busca explicar na distinção entre luto e melancolia é o fato de que o melancólico “representa seu ego (...) como sem valor, incapaz de qualquer realização”, “censura e vilipêndia a si mesmo e espera ser ostracizado e punido”(26). A razão para tanto é que, na melancolia, a incapacidade de abrir mão do amor pelo objeto perdido resulta numa identificação com o mesmo, de modo que “uma perda de objeto é transformada numa perda de ego”, abrindo “uma cisão entre a atividade crítica do ego e o ego tal como alterado por esta identificação”(27). O ódio dirigido ao objeto, que sempre esteve presente como ambivalência, mas que a perda permite vir à tona, é então dirigido ao próprio eu: o “auto-tormento da melancolia, que possui sem dúvida um elemento de gozo, significa (...) a satisfação de tendências de sadismo e ódio que se relacionam a um objeto e foram redirecionadas ao próprio eu do sujeito”(28).

Freud observa que, “[s]e escutamos pacientemente as muitas e variadas auto-acusações do melancólico, não podemos finalmente escapar à impressão de que frequentemente as mais violentas delas (...) se referem a outra pessoa, alguém que o paciente ama, amou ou deveria amar”(29). O curioso nas análises da esquerda oferecidas tanto por Dean quanto por Brown (e na própria experiência que a maioria das pessoas têm dessa esquer

da) é que a escuta atenta recomendada por Freud parece, em geral, desnecessária. Ao mesmo tempo em que tanto Brown quanto Dean identificam uma tendência da esquerda de tirar prazer de sua própria “impossibilidade (...) marginalidade e fracasso”(30), elas também detectam uma tendência a atribuir a responsabilidade por esta paralisia a um outro. Em ambos os casos, há uma escolha mais ou menos consciente pela impotência e pela ineficácia, mas esta escolha é sempre apresentada como sendo uma resposta ao estrago causado por um outro (“ativistas anti-racistas, feministas e queer, pós-modernos, marxistas não-reconstruídos” (31)) ou à ameaça da política que o outro pratica (“moralismo, dogmatismo, autoritarismo, utopianismo” (32)). Assim, ao passo que o melancólico de Freud está na verdade responsabilizando o outro quando ostensivamente culpa a si mesmo, o melancólico de esquerda abertamente culpa o outro. É isto que produz o duplo efeito de espelhamento que se dá entre os diagnósticos de Dean e Brown. Na medida em que ambos veem um determinado setor da esquerda como tendendo a reagir à experiência da derrota compartilhada responsabilizando o outro, cada um destes diagnósticos pode apontar o outro como prova da existência de exatamente este tipo de comportamento. Isto é, como sendo culpado de transferir a culpa a um outro; mais exatamente, de pôr a culpa de tudo no outro que sempre põe a culpa nos outros.

Esta estrutura especular sugere que, se a derrota histórica, a impossibilidade e o fracasso são compartilhados por todo o espectro político que podemos chamar de “esquerda”, há pelo menos duas perspectivas distintas desde as quais esta experiência é vivida. Que haja duas perspectivas significa que, ainda que possamos dizer que a “perda deneçada” em ambos os casos é formalmente a mesma – “a promessa de que [um determinado investimento prático e analítico] conferiria a seus aderentes um caminho claro e seguro em direção ao certo e ao verdadeiro”(33)–, o conteúdo é diferente em cada caso. Em outras palavras, o compromisso prático-

-analítico cuja promessa de certeza e correção foi perdida não eram os mesmos. E se o conteúdo da perda sendo lamentada é diferente em cada caso, é porque estas duas perspectivas já estavam suficientemente consolidadas quando a ascensão do neoliberalismo trouxe os “anos de inverno” (para tomar emprestada a expressão de Félix Guattari) dos anos 80 e 90.

Onde poderíamos situar a ruptura entre estas duas posições? Dado que a questão da organização é aquilo que nos interessa aqui, deixemos que ela nos guie. Depois que 1917 “deu no capitalismo mundial o maior susto que ele já tomara”(34), por algumas décadas se pudera considerar que a questão da organização fora essencialmente solucionada. Ainda que a Revolução Russa não fosse exatamente aquilo que a teoria previra – uma “revolução contra O Capital”, na famosa boutade gramsciana –, os bolcheviques podiam apresentar-se como os primeiros a fundir teoria e prática em um partido vitorioso, demonstrando que era de fato possível para os comunistas tomar o poder e mantê-lo. Por volta do fim dos anos 60, no entanto, não apenas a experiência do “socialismo real” divergia cada vez mais de seus próprios objetivos e expectativas – sob o peso do estalinismo, duas guerras e uma “revolução mundial” que não se materializara –, mas a maioria de seus epígonos fora do bloco soviético aparentava ter abandonado por completo a própria ideia de transformação revolucionária. Para muitos que chegaram à maioridade em 1968, parecia que o modelo tinha dado errado onde não funcionara, e pior ainda onde funcionara – o que os encorajava a inventar novos modelos, ou busca-los em outras partes. Era a hora de uma revolução na revolução, para usar uma frase que Chris Marker descreveu como “chave” para entender a política dos anos 60 (35).

Embora “1917” e “1968” obviamente não passem de abreviaturas para as diversas fidelidades que estes dois eventos inspiraram ao longo dos anos, estas duas datas nos permitem nomear aquilo que permanece, sem sombra de dúvida, o cis-

ma mais importante no interior da esquerda. Para dizê-lo do ponto de vista da organização, embora haja outros tanto ângulos desde onde seria possível fazê-lo: o cisma entre uma esquerda que enfatiza o político em detrimento do social, o que se traduz num apego a formas organizativas tradicionais e, sobretudo, à forma-partido; e uma esquerda que, apesar da variedade de formas organizativas com que experimentou ao longo dos anos, geralmente prefere permanecer próxima aos movimentos sociais, em consonância com sua valorização do social em detrimento do político.

Reconduzir esta cisão a seu ponto de origem nos permite, primeiramente, trazer à mente algo que a história posterior de “recuos e traições” poderia nos fazer esquecer. A saber: que, embora não fosse incomum nos anos 1980 que antigos soixant-huitards usassem a denúncia do socialismo real como maneira de racionalizar uma continuidade biográfica em sua então recente adesão ao neoliberalismo (36), a oposição entre “esquerda 1917” e “esquerda 1968” não emergiu como uma dicotomia simplista do tipo “totalitarismo ou democracia”, “revolução ou reforma”. Ela iniciou-se, isto sim, numa disputa em torno da natureza da política revolucionária, ou seja: de como fazer a revolução.

Em segundo lugar, este movimento retroativo também permite ver como, desde o início, as identidades de ambos os lados estiveram profundamente ligadas uma à outra, definindo-se ao longo do tempo por meio de sua oposição mútua. Isto serve para explicar porque, diante do fracasso histórico de suas respectivas análises e compromissos, eles se tornariam tão relutantes em aceitar ou mesmo reconhecer a perda de suas certezas: abrir mão das próprias convicções seria eliminar a diferença que os separa do outro, e na medida em que cada lado se define por meio desta diferença, ceder ao outro equivale a perder a própria identidade. A culpa precisa, então, ser transferida, gerando a atitude registrada por Brown: não podemos ter estado errados; a derrota tem de ser culpa do outro. Mas pode-se igualmente especular que culpar o outro ostensiva-

mente é também (ao menos em parte) culpar-se a si mesmo(37). Uma vez que realmente encarar a perda da certeza implicaria questionar as próprias convicções, aquilo que atacamos no outro – ao atacar exatamente as ideias que seria inevitável levar em consideração caso este questionamento tivesse lugar – é nossa própria vacilação e dúvida: o medo de estar errados, a suspeita de que talvez sejamos os responsáveis por nosso fracasso afinal.

Isto quer dizer que estamos lidando não com uma ortodoxia cujos limites são “protegidos do (...) reconhecimento”(38) por seus aderentes, mas duas. O “pensamento 68” pode ser tão dado a defender-se de perguntas difíceis deslocando a responsabilidade para os ombros da “velha esquerda” quanto esta parece sempre pronta a fazer o mesmo na direção contrária(39). Nem poderia ser diferente. A constante (re)demarcação de dois lados definidos segundo uma série de termos que funcionam como a negação um do outro – unidade, centralismo, concentração, identidade, fechamento, a forma-partido; multiplicidade, conexão, dispersão, diferença, abertura, a forma-rede (ou forma nenhuma) – tende a tornar a autocrítica impossível. Se cada questão só admite duas respostas, uma das quais é a resposta do Outro, o custo de duvidar de nossa própria escolha se torna alto demais. Por outro lado, quanto mais eu decido que o outro está errado, menos eu preciso me perguntar se estou certo. Enquanto as duas perspectivas estiverem presas nesta oposição mútua, portanto, a autocrítica e a crítica dirigida ao outro existirão necessariamente em proporção inversa. Mais que isso, o processo pode continuar mesmo à medida em que as análises de Brown e Dean o tornam autorreflexivo: cada lado pode ler os diagnósticos de ambas as autoras e concordar que “sim, o problema é o outro que sempre bota a culpa nos outros” – aparentemente sem perceber que, da perspectiva do outro a quem eu culpo, o outro que culpa os outros sou eu.

Minha hipótese é que esta dança de responsabilização e irresponsabilização, melancolia e pulsão, é o que explica o relativo desaparecimento

da questão da organização. Este desaparecimento coincide com um período em que os debates na esquerda tomaram cada vez mais a forma de disjuntivas como contrapoder ou anti-poder, macro- ou micropolítica, unidade ou diversidade, etc. Se perguntados, é provável que muitos diriam que é evidente que é impossível, talvez até indesejável, optar por qualquer uma destas alternativas em total exclusão da outra; “claro”, seria a resposta, “é preciso ter algum equilíbrio entre elas”. Mas isto apenas torna mais curioso que, na maior parte do tempo, nossas “discussões” se deem em termos abstratos, como se de fato se tratasse de escolher entre uma coisa e outra. Como o mecanismo para evitar a autocrítica descrito acima, este paradoxo se explica como efeito de superfície de uma condição mais profunda, que é a relação especular pela qual cada posição constitui e sustenta a si mesma pela negação da outra, situando-se relativamente a ela numa disjunção exclusiva. O que isto faz é justamente eliminar a possibilidade do terreno comum (“algum equilíbrio”) em que uma discussão de verdade poderia ter lugar – ainda que, em separado, cada um dos lados possa reconhecer que este terreno existe e que é sobre ele que os problemas concretos precisariam ser postos.

Quanto mais cada lado se identifica com uma de duas respostas abstratas possíveis para um conjunto de problemas igualmente abstratos, pensados em termos morais – “qual é o certo?” em vez de “o que é melhor nesta situação?” –, menos visível se torna o fato de que, justamente, os problemas concretos sempre apresentam questionamentos pertinentes a ambos: “como, aqui e agora, equilibrar um máximo de autonomia com a capacidade de agir de maneira coordenada?” “Como, nesta situação concreta, conciliar a capacidade de tomar decisões com um máximo de democracia e participação?” Quanto menos cada lado reconhece o outro como lidando com um mesmo conjunto de problemas comuns, mais fácil se torna recorrer a caricaturas (os estalinistas com sua mania de controle, os burocratas que não conhecem a realidade,

os liberais bonzinhos, os anarquistas obtusos...). (40) Mais fácil, também, discutir a própria prática não como ela é, com seus limites e desafios, mas como a encarnação dos ideais que espera-se que ela exemplifique ou possibilite (eficiência, disciplina, horizontalidade, pluralidade etc.). Quaisquer limites encontrados podem, então, ser descontados ou denegados como sendo sempre contingentes, acidentais, temporários, culpa de um outro. Nossas próprias crenças – cujo questionamento necessariamente nos obrigaria a redescobrir algum terreno comum com o outro – podem, assim, permanecer intactas.

Duas “melancolias de esquerda”, portanto, demarcando duas esquerdas distintas: uma melancolia própria à “esquerda 1917” e outra à “esquerda 1968”, cada uma das quais respondendo ao mesmo tempo a uma experiência comum de derrota (a ascensão da hegemonia neoliberal na virada dos anos 80 e sua continuidade, com uma série de mutações importantes, até hoje) e a derrotas que lhes são mais particulares (a ignomínia do bloco soviético e a dissipação do movimento altermundialista, por exemplo). Entre elas, uma relação de reforço mútuo que corresponde perfeitamente àquilo que Gregory Bateson chamou de cismogênese simétrica: uma “interação cumulativa”(41) em que os membros de dois grupos respondem uns aos outros com um padrão de comportamento iguais e de mesma intensidade, mas com orientações inversas, de modo que “cada grupo levará o outro a uma ênfase excessiva no padrão [de comportamento em questão]”;

um processo que, se não for controlado, conduz apenas a uma rivalidade mais e mais extrema e, finalmente, à hostilidade e ao desmantelamento do sistema como um todo(42).

Talvez seja mais correto falar neste caso de “perspectivas” do que de “grupos”; as perspectivas precedem os grupos, no sentido de que são justamente o princípio de coesão que os organiza e sustenta, e podem inclusive coexistir num mesmo indivíduo. (Existiria, assim, também uma esquizofrenia de esquerda: ela consistiria em pensar algumas

questões a partir de uma perspectiva e outras a partir da outra.) A oposição entre as duas, no entanto, não chega à ruptura total (o “desmantelamento do sistema”) por três motivos. Primeiro, porque ambas não apenas compartilham uma derrota comum, mas se identificam aos olhos do “mundo exterior” como uma coisa só (“a esquerda”); tal como um casal infeliz, mantêm-se juntas sob o mesmo teto, apesar de sentirem-se separadas. Segundo, porque a disputa por sua identidade comum (o título de “verdadeira esquerda”) as mantêm comprometidas uma à outra de alguma forma, ainda que sua união seja em torno de um antagonismo; se seguem vivendo sob o mesmo teto, é porque estão em permanente disputa para decidir quem deve ficar com a casa. Terceiro, elas efetivamente precisam uma da outra. Não só porque suas identidades dependem de sua oposição, mas porque cada uma delas tem, na presença da outra, aquilo que a pode isentar de responsabilidades pelos próprios erros; o conforto da infelicidade a dois está justamente em proteger-se do risco de fazer-se responsável por ser feliz (ou infeliz) sozinho.

No sistema formado pelas duas melancolias encontramos, então, a estrutura pulsional descrita por Dean. Continuar fazendo a mesma coisa a fim de obter os mesmos resultados, escolher constantemente caminhos cujos limites já foram expostos no passado, tudo isto é uma maneira de se punir pela derrota e pela perda de convicção denegada, mas sem deixar, ao mesmo tempo, de extrair algum gozo do fracasso; conscientemente atribuindo a realidade deste fracasso a um outro, contudo, para que jamais seja necessário questionar nossas próprias crenças e escolhas. Ao preferir seguir encontrando sempre os mesmos impasses a revisar as próprias certezas – o que implicaria, naturalmente, reconhecer o terreno compartilhado com o outro –, mantemo-nos livres para continuar falhando(43)

Para (finalmente) voltar à questão da organização

Se a hipótese que correlaciona o desaparecimento da questão da organização com a conso-

lidação de tal estrutura cismogênica está correta, a possibilidade atual de um retorno àquela estaria necessariamente ligada à superação desta. Isto ajudaria a explicar o caráter até aqui predominantemente performativo que este dito retorno tomou: a repetição de uma injunção para que se retome a questão, mais que sua retomada propriamente dita. Ao mesmo tempo, indicaria o limite de qualquer tentativa de retomada que passe unicamente por repetir ou reafirmar qualquer uma das respostas já dadas a ela no passado: tudo que permaneça no interior do território já delimitado por esta estrutura de desejo tende apenas a reativá-la, sem lograr romper com ela. Mas também sugere, por último, como reconhecer os sinais de uma efetiva retomada do debate sobre organização no tempo presente: eles aparecerão em tentativas de pensar para além dos simplismos disjuntivos (“ou isto ou aquilo”) e da fuga à autocrítica para a qual a culpa é sempre de um outro.

Felizmente, podemos encontrar sinais deste tipo hoje. Eles estão, por exemplo, no modo como uma nova geração de militantes formados nas práticas horizontais e multitudinárias do movimento estudantil inglês de 2010-2011, do 15M espanhol e do Occupy norte-americano se engajaram em campanhas eleitorais sem que compreendessem aquilo que estavam fazendo como um mero “retorno” à política institucional ou à forma-partido, ou como retratação de um “erro” anterior, mas como um verdadeiro experimento político que testava, em um outro terreno, as práticas e convicções aprendidas alhures(44). Por exemplo, ainda, numa série de análises dos ciclos de protestos dos últimos anos que reconhece abertamente seus limites sem abandonar alguns de seus compromissos fundamentais(45). Em suma, em exercícios de flexibilidade tática e estratégica que incorporam práticas e valores que seriam associados com um outro – no caso, aquilo que chamamos anteriormente de “esquerda 1917” – sem que isso implique “tornar-se o outro”, isto é, abandonar as posições originais defendidas.

É precisamente este movimento, acredito,

que precisa ser não apenas estimulado, mas pensado a fundo em suas condições de possibilidade. No espaço que me resta, é isto que gostaria de fazer.

No auge da discussão em torno da *Organisationsfrage*, que poderíamos situar entre o “debate sobre o revisionismo” da social-democracia alemã no final do século XIX e o Quinto Congresso da Terceira Internacional em 1924 (o chamado “Congresso da Bolchevização”)(46), a organização aparece sempre como uma figura de mediação. Na conhecida fórmula lukacsiana, a organização é “a forma da mediação entre a teoria e a prática” e, “como em toda relação dialética, os termos da relação só adquirem concretude e realidade nesta e por meio desta mediação”(47). Mas teoria e prática não eram os únicos termos entre os quais cabia à organização mediar. O mesmo Lukács vê no partido a “mediação concreta entre o homem e a história”(48) e, na subordinação consciente à disciplina partidária, a mediação entre vontade individual e coletiva. Mesmo uma leitura rápida do clássico panfleto leninista sobre o tema, *O Que Fazer?*, indica que seus capítulos são governados já desde os títulos por uma série de oposições – espontaneidade e consciência, lutas econômicas e lutas políticas, organização “artesanal” e “revolucionários de profissão” – que se desdobram em outras tantas, como massas e líderes, “desde dentro” e “desde fora”, e assim por diante(49). É evidente que, em todas estas dicotomias, Lênin está argumentando em favor de um dos termos contra o outro; é igualmente evidente, porém, que este argumento nunca é unilateral ou disjuntivo, mas supõe justamente uma mediação entre os dois termos. Caso contrário, afinal, Lênin estaria na estranha posição de argumentar contra a prática ou contra as massas – quando o que vemos, com efeito, é que ele não deixa de cantar os louvores de ambas, celebrando os praktiki (ativistas) da social-democracia russa ou o levantar espontâneo das massas, e por vezes os dois ao mesmo tempo(50). Mesmo que o objetivo de Lênin seja sempre reforçar um dos termos às custas do outro, nunca se trata de escolher um dos dois, mas

de criar uma mediação entre eles, e a organização é justamente o elemento do qual se espera este papel. Com efeito, poderíamos ler o ato de enfatizar um termo em detrimento do outro como parte do trabalho de mediação, como sua performance mesma: enfatiza-se um dos polos de um dualismo a fim de compensar aquilo que se percebe como uma ênfase indevida no polo contrário(51).

Conforme vimos, a estrutura cismogênica que mantém as “duas esquerdas” paralisadas em sua negação unilateral uma da outra tem como uma de suas operações principais a transformação de uma série de pares conceituais em disjunções exclusivas: anti-poder ou contrapoder, micro- ou macropolítica, diversidade ou unidade, horizontalidade ou verticalidade, coordenação ou autonomia, e assim por diante. Ora, disjunções exclusivas são, precisamente, oposições não-mediadas, ou entre as quais não se admite mediação. Temos aqui uma causalidade circular: se estes termos podem aparecer como se excluindo mutuamente, é porque aquilo que deveria fazer a mediação entre eles (a organização) desaparece; e, enquanto elemento mediador, ela não pode senão desaparecer, uma vez que aquilo que deveria mediar se apresenta como imediável.

Este “desaparecimento”, diga-se, é de ordem simultaneamente teórica e prática, e a relação entre estes dois aspectos também é circular ou de reforço mútuo: um excesso de abstração impossibilita a prática, e a falta de prática possibilita o excesso de abstração. Quanto mais os problemas são postos de maneira abstrata, mais as questões concretas são concebidas de maneira mistificada, e mais se tende a considerar a prática não como ela é, mas como ela deveria ser segundo um padrão ideal. Desta maneira, trata-se aquilo que toda experiência política possui de necessariamente impuro, híbrido, confuso, como algo de negativo, mas também contingente, temporário, a ser superado; e atribui-se mais realidade ao modelo, ao valor absoluto, ao ideal que está sempre por ser plenamente realizado. (52). Todavia, quanto mais se compreende os pro-

cessos políticos organizados de maneira abstrata, mais difícil a prática se torna. Não só se espera que ela corresponda a parâmetros impraticáveis de pureza, como ela tem, por isso mesmo, que abrir mão da flexibilidade tática e organizativa de que dependeria para seu sucesso; o resultado é que ela tende não apenas a ficar aquém do padrão esperado, mas também a encontrar limites intransponíveis. A ambição de corresponder ao ideal torna-se um fator inibidor da ambição de produzir realizações concretas, com todos os limites que estas possam ter. O enfraquecimento da prática leva, então, de volta ao reforço da (má) teoria: quanto mais longe estamos de construir experiências coletivas cuja potência nos obrigaria a enfrentar a impureza do concreto, mais nos é facultado pensar abstratamente – o que nos afasta da prática, e assim sucessivamente.

Mas é por conta desta circularidade, justamente, que a organização pode, por outro lado, aparecer ao mesmo tempo como objeto perdido e meio para recuperá-lo. Quanto mais concretamente pensamos a organização, mais nos colocamos problemas práticos, ao invés de relações conceituais; e quanto mais pensamos assim, mais claro se torna o território comum em que somos chamados a intervir e tomar decisões que dificilmente corresponderão a modelos abstratos. Encontramos, assim, o espaço em que defensores da autonomia podem reconhecer que um fortalecimento da coordenação se faz necessário num momento determinado, ou em que partidários da macropolítica admitem que um impasse específico só pode ser superado se for levada em conta sua dimensão micropolítica. Ao invés de cada um apenas interpretar seu tipo característico (o estalinista, o autonomista...), martelando aquela única ideia que lhe seria própria (a centralização, a autonomia...), os participantes de uma discussão deste gênero podem ao mesmo tempo reconhecer que são interpelados pelos mesmos problemas e explorar soluções talhadas especificamente para aquelas circunstâncias, simultaneamente mais complexas e mais precisas que qualquer modelo geral. Trata-se de inverter a ordem em que normalmente

se opera: ao invés de começar insistindo nas grandes diferenças, para reconhecer aquilo que há em comum quase como um desencargo de consciência (“é claro que é preciso um certo equilíbrio...”), começar pelo comum, e situar as diferenças como ênfases distintas que se pode escolher dar a uma situação concreta.

Mas o que seria necessário, então, para pensarmos a organização concretamente, esquivando-nos à tendência a reduzi-la a grandes dualismos conceituais? A resposta a essa pergunta passa por entender melhor em que sentido falamos da organização como elemento mediador, e que sentido atribuímos à própria ideia de mediação.

Uma maneira de compreender a mediação consiste em conceber a relação entre os termos a serem mediados como uma oposição lógica: eles se negam mutuamente, não podendo, portanto, ser predicados de um mesmo sujeito ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto sem contradição. A mediação, neste caso, precisa reuni-los num terceiro termo que seria uma síntese superior dos dois. Visto tratar-se de uma contradição lógica, o problema (a contradição) já se encontra em princípio resolvido desde o momento em que sua solução (a síntese) aparece; a partir daí, é possível, pelo intermédio de um terceiro termo que simultaneamente os cancela e mantém numa unidade superior, predicar os dois termos anteriormente incompatíveis de um mesmo sujeito. Talvez seja por isto que Lukács não diz que a organização media entre teoria e prática, mas que ela é a forma desta mediação: o partido comunista, definido segundo o modelo bolchevique e em ruptura com as organizações social-democratas comprometidas com o “oportunismo” reformista, seria a forma “finalmente encontrada” no interior da qual tendem a resolver-se as contradições lógicas entre teoria e prática, massa e líderes, história e existência, vontade individual e vontade coletiva, lutas econômicas e luta política, etc. Pensar a mediação como contradição lógica, portanto, nos leva na direção de conceber o problema da organização como versando sobre a forma que o resol

veria logicamente; um tipo determinado de forma organizativa em que estaria logicamente contida, ao menos em princípio, sua solução. Está claro que nada impede que “desvios” práticos venham a corromper esta forma, impedi-la de funcionar como a mediação que por direito é; porém, como a própria linguagem dos “desvios” já faz ver, estes são modificações acidentais daquilo que, na sua essência, seria a resposta pronta ao problema.

Mas é possível pensar a mediação entre os dois termos diferentemente, se entendemos sua oposição de outra maneira. A este outro tipo de relação Kant deu o nome de oposição real. Nela, há oposição sem contradição lógica. Ao invés de um predicado ser a negação do outro, ambos são afirmativos, e, ainda que se cancelem mutuamente, nem por isso deixam de ser predicáveis simultaneamente de um mesmo sujeito. Seu cancelamento, ainda que seja total, ainda assim produz um “nada” diferente daquele à que chega a contradição lógica; ou antes, o que ele produz é algo, o resultado de uma interação concreta, e não uma simples ausência de ser. Por exemplo, se duas forças mecânicas de mesma intensidade e direções contrárias atuam ao mesmo tempo sobre um mesmo corpo, o que resulta é que o corpo permanece em repouso; mas este repouso não é um não-ser, a negação do movimento, mas um estado físico real produzido por forças reais.

[U]ma vez que as consequências dos dois [predicados] considerados separadamente, como existindo por si só, seriam a e b, segue que, se ambos são considerados como coexistentes, nem a consequência a nem a consequência b se darão no sujeito; a consequência dos dois predicados A e B, pensadas como existindo conjuntamente, é, portanto, zero(53).

De onde segue, igualmente, que, alterando-se a intensidade das forças, o resultado será diferente de zero: a predominância da consequência a mitigada pela presença de b, ou vice-versa. Sob esta condição, o desafio de F. Scott Fitzgerald não apresenta maiores dificuldades: é perfeitamente

possível manter duas ideias opostas na mente ao mesmo tempo; basta que as pensemos como estando em oposição real.

É esta concepção da oposição entre dois termos que está subentendida quando dizemos que pensar a oposição como disjunção exclusiva (ou/ou) é pensa-la “abstratamente”.

Onde está a abstração aí? Tomemos os exemplos propostos por Platão no Filebo, quando Sócrates afirma que “tudo que é dito existir consiste do um e do múltiplo, tendo em sua natureza o limite e o ilimitado”: mais frio e mais quente, mais forte e mais suave, mais seco e mais molhado... Em cada um destes casos, o que temos é uma díade intensiva cujos polos extremos (frio/quente) são duas qualidades que se negam entre si. Mas “o frio” e “o quente” em si, propriamente falando, não existem. Quando dizemos que “sentimos frio”, não estamos dizendo que experimentamos a qualidade “frio” enquanto tal; o que fazemos é identificar uma sensação que exprime uma mudança de estado, uma passagem de um estado anterior “mais quente” ao estado atual “mais frio”. Na glosa de Gilbert Simondon:

como Platão notou, toda qualidade realizada aparece como inserida, segundo uma medida, numa díade indefinida de qualidades contrárias e absolutas; as qualidades vão por pares de opostos, e esta bipolaridade se dá como uma possibilidade permanente de orientação para o ente (...)(55).

A “abstração” está, portanto, em tratar estas “qualidades absolutas” como entidades reais, entre as quais seria possível escolher, quando elas são apenas direções divergentes numa mesma escala contínua. Optar pela “horizontalidade” ou pela “verticalidade” em termos absolutos é como querer escolher entre o “quente em si” e o “frio em si”, quando só o que há é a relação entre eles: o “mais quente” ou o “mais frio”. Neste esquema platônico, toda coisa existente resulta da imposição de um limite (peiras) a uma díade intensiva ilimitada (apeiron); o que existe “não é jamais este ou aquele elemento isolado, mas sempre mistos; (...) o ente

não é mais unidade absoluta, mas estabilidade de uma relação”(56).

O que significa mediar entre duas qualidades extremas, então? Enquanto a oposição lógica pede uma solução lógica – a produção de um terceiro termo como síntese em que os dois primeiros estejam de algum modo compatibilizados –, o que temos aqui é algo distinto. Da mesma maneira que cada “qualidade realizada” (cada temperatura de um corpo, cada sensação de frio ou calor) é a individuação de um estado ou dado sensível a partir de um contínuo, aqui o problema da mediação entre os termos exige, a cada vez em que se apresenta, uma solução nova, situada em algum ponto novo entre as duas qualidades extremas que media. Não há uma forma que seria, por si mesma, a resposta ao problema, essencialmente adequada a qualquer circunstância; toda solução corresponde a um quantum adequado às circunstâncias específicas nas quais ela intervém. Cada situação concreta exige a individuação de uma resposta que responda àquela situação, o que implica que a questão da organização não se resolve simplesmente com o encontro de uma forma “finalmente encontrada”. Não apenas toda forma organizativa é sempre boa para um fim determinado, numa circunstância determinada – não existindo, portanto, uma forma que seja boa em absoluto –; mas também toda forma, em seu interior, acabará sempre apresentando, em diferentes momentos, perguntas do tipo “quanto de autonomia?”, “quanto de coordenação?”, “quanto de espontaneidade?”, “quanto de planejamento?”, “quanto de macropolítica?”, “quanto de micropolítica?”, etc.

Isto deixa claro porque, embora a mediação seja aqui pensada como uma mediação entre dois termos extremos, não estamos absolutamente tratando de uma doutrina do meio-termo. Não existe meio-termo em sentido absoluto, e mesmo o excesso pode, nas condições adequadas, ser a medida certa(57). Outra não era, aliás, a lição de Maquiavel. Se ele ensinava ao Príncipe que este deve aprender a fazer o mal, não é simplesmente porque

“visualizou o surgimento de um domínio puramente secular cujas leis e princípios de ação eram independentes dos ensinamentos da Igreja(58) – este domínio, como indicam os exemplos que ele toma da Antiguidade, sempre esteve presente, inclusive sob o cristianismo –, mas por perceber que perguntar-se sobre a “conduta correta” em termos absolutos não só é uma questão moral, e não política, mas um modo de pensar potencialmente ruinoso do ponto de vista prático. Em política não existe o sempre certo, o certo em termos absolutos, nem em termos de justiça, nem em termos da adequação dos meios aos fins; se mudam as circunstâncias e os métodos mantêm-se os mesmos, o infortúnio é o resultado mais provável(59). É por isso que a virtù, para Maquiavel, não se situa no mesmo plano das virtudes (ser misericordioso, ser generoso), mas é como sua faculdade moderadora, a capacidade de determinar quando, como e em qual proporção utiliza-las. “[O] momento, a medida e o modo”(60) são cruciais: “basta um passo a mais – um passo que parece ser na direção correta – e a verdade se torna erro”(61).

Compreendida assim, a mediação não poderia, portanto, resumir-se a uma forma; ela existe como atividade, exercício constante, equilíbrio dinâmico entre forças. Ao mesmo tempo, dado que media entre qualidades absolutas que são a negação real uma da outra, ela se apresenta sempre como trade off: um incremento de autonomia tende a implicar uma perda na capacidade de coordenação; a centralização, em geral, acelera o processo de tomada de decisão, mas reduz o controle dos líderes pela base; a ênfase numa identidade de grupo aumenta a coesão, mas afasta potenciais aliados; e assim por diante. Podemos dizer que estas qualidades, todas desejáveis em alguma medida, são mutuamente excludentes; não como oposições lógicas, contudo, o que obrigaria a escolher entre elas, mas como oposições reais, o que faz com que devamos dosá-las. Dizer que se cancelam mutuamente é dizer que elas coexistem sempre em alguma medida, isto é, em mistos que possuem uma ou outra coisa

em maior ou menor proporção; e se é impossível ter tudo ao mesmo tempo (máxima identidade e máxima abertura, máxima centralização e máxima democracia, máxima autonomia e máxima coordenação etc.), nada nos impede de ter todas em algum grau, equilibradas segundo a ocasião.

Se relemos o debate sobre a organização no interior da tradição marxista sob esta luz, encontraremos uma série de díades que ora se apresentam como um trade off entre qualidades que se opõem, ora como a necessidade de calibrar as ações a fim de evitar extremos igualmente indesejáveis (“voluntarismo ou oportunismo”, “vanguardismo ou reboquismo”, “sectarianismo ou reformismo”, “abandonar as massas ou abandonar o objetivo final”(62)). É por meio desta operação intelectual, acredito, que podemos tornar esta herança nossa outra vez – não pela sacralização reverencial de suas lições, mas por reconhecer nela problemas que nos são familiares porque ainda são, em grande medida, nossos. Mais do que isso, é por meio desta operação que podemos retornar a nossos problemas com outros olhos e pensa-los de maneira nova; e talvez assim, finalmente, voltar verdadeiramente à questão da organização, passo necessário para superar a melancolia.

Rodrigo Nunes é professor de filosofia moderna e contemporânea na PUC-Rio, onde também coordena o grupo de pesquisa Materialismos (CNPq). É autor de *Organisation of the Organisationless. Collective Action After Networks* (Londres: Mute/PML Books, 2014) e diversos artigos publicados no Brasil e no exterior. Seu novo livro, *Beyond the Horizontal. Rethinking the Question of Organisation*, será publicado pela Verso em 2019.

Notas

1. Alain Badiou, *Le Réveil de l’Histoire* (Paris: Lignes), 65. Por “período intervalar” Badiou compreende aquele que vem entre a perda de validade de uma ideia clara e distinta de política revolucionária e o aparecimento de uma ideia nova que a venha

substituir. De acordo com sua análise, é o fim de um tal momento que os protestos desta década sinalizariam.

2. Peter Thomas, “The Communist Hypothesis and the Question of Organization,” *Theory & Event* 16:4 (2013).

3. Jodi Dean, “Response: The Question of Organization,” *South Atlantic Quarterly* 113: 4 (2014): 822.

4. Mimmo Porcaro, “Occupy Lenin,” *Socialist Register* 49 (2013). Itálico no original.

5. Frank Ruda, “Organization and Its Discontents”, conferência proferida no evento *On Organization*, Haus der Kulturen der Welt, Berlim, 17 de janeiro de 2015.

6. Wendy Brown, “Resisting Left Melancholy,” *boundary 2* 26 (1999): 20.

7. *Ibid.*

8. Jodi Dean “Communist Desire”, *The Idea of Communism*, vol. 2, ed. Slavoj Zizek (London: Verso, 2013), 81.

9. *Ibid.*, 84.

10. Brown, “Resisting Left Melancholy,” 20.

11. Jodi Dean, “Communist Desire,” 87.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

14. A palavra inglesa “hack” é usada para descrever tanto o burocrata partidário (party hack) quanto um jornalista ruim; o texto de Dean, fazendo referência ao uso da primeira expressão por Brown, joga com este duplo sentido.

15. “Estupidez torturada: esta é a mais recente figura de dois milênios de metamorfoses da melancolia”. Walter Benjamin, “Left-Wing Melancholy,” trad. Ben Brewster, *Screen*, 15 (2) (1974): 31.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, 29. A Nova Objetividade (Neue Sachlichkeit) foi um movimento artístico alemão das décadas de 20 e 30 que, reagindo às tendências idealistas, românticas e subjetivistas do Expressionismo, lançava mão de recursos expressionistas para fins realistas, de sátira e crítica social. Entre seus expoentes mais conhecidos estão os pintores

George Grosz, Otto Dix e Max Beckmann.

18. Ibid.

19. Ibid., 30.

20. Para uma narrativa tão frequentemente empregada por autodeclarados materialistas, há um curioso idealismo em ação aqui: a origem da derrota está numa escolha (cultural) em favor de um idealismo culturalista em detrimento do materialismo, e não nas transformações (materiais) que solaparam as bases de sustentação da antiga identidade de classe.

21. Dean, “Communist Desire”, 87-8.

22. Ibid.

23. Ibid., 87.

24. Ibid. Minha ênfase. A implicação aqui é que, se estas atividades são experimentadas como produtivas, aqueles que nelas se engajam as buscam porque conscientemente desejam fazer algo efetivo, ao invés de simplesmente fingir faze-lo – mesmo que (e este é justamente o argumento de Dean) seu desejo inconsciente aponte na direção contrária. Isto basta para diferencia-los, portanto, do “traidor” de liberado.

25. De modo geral, qualquer tentativa de empregar a psicanálise para a crítica social ou cultural depende de constituir um sujeito coletivo que possa ser tratado analogamente a uma psique individual (que perdeu um objeto de amor, que é incapaz de fazer seu luto, etc.). Faze-lo, por sua vez, implica comprimir neste único sujeito um grande número de agentes que podem ou não se identificar uns com os outros em diferentes momentos; uma teia de processos que possuem trajetórias particulares; práticas cuja reprodução têm uma força inercial própria; indivíduos que experimentam de maneiras bastante diversas aquilo que é predicado desta psique coletiva; e assim por diante. Isto não quer dizer que tais operações abstrativas não possam identificar “semelhanças de família” verdadeiras e reveladoras entre os diferentes elementos que reúnem, mas sim que, enquanto operações, elas estão abertas a questionamentos quanto a se abstraem demais (se aquilo que elas predicam da unidade que compõem pode ser predicado corretamente e da mesma ma-

neira para todos os componentes) ou de menos (se reduzem um comportamento ou fenômeno a um grupo mais estrito quando ele poderia ser predicado de um grupo mais geral).

26. Sigmund Freud, “Morning and Melancholia”, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 14, ed. J. Strachey (London: Hogarth Press e Institute of Psychoanalysis, 1957), 246. Modificado. Curiosamente, a publicação, no *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, deste artigo que viria a tingir de modo tão significativo as reflexões sobre o estado da política de esquerda é contemporânea da Revolução de 1917 na Rússia, ainda que os primeiros esboços de Freud datem de 1914.

27. Ibid., 249.

28. Ibid., 251.

29. Ibid. 248. Esta frase é importante na economia do texto como um todo porque, enquanto deste ponto em diante Freud tenderá a identificar o alvo indireto de recriminação com o objeto perdido (e assim, portanto, como “alguém que o paciente ... amou”), a passagem parece sugerir outra possibilidade: que o alvo indireto que o melancólico tem em mente ao culpar a si mesmo seja não o objeto perdido, mas um terceiro que talvez seja responsabilizado pela perda. Ver Freud: “[O]s pacientes em geral ainda conseguem, pelo caminho tortuoso da autopunição, vingar-se do objeto original e da pessoa amada através de sua doença. (...) Afinal, a pessoa que ocasionou a desordem emocional do paciente, e na qual esta doença é centrada, pode normalmente ser encontrada em seu ambiente imediato”. Ibid., 251. Esta, como ficará claro em seguida, é uma alternativa relevante para a leitura que estamos propondo aqui.

30. Brown, “Resisting Left Melancholy,” 26.

31. Ibid., 23.

32. Dean, “Communist Desire,” 87.

33. Brown, “Resisting Left Melancholy,” 26.

34. Jean-Jacques Lecercle, “Lenin the Just,” in *Lenin Reloaded. Toward a Politics of Truth*, ed. Sébastien Budgen, Stathis Kouvelakis e Slavoj

Zizek (Durham/London: Duke University Press, 2007), 270.

35. Ver Chris Marker (dir.), *Le Fond de l’Air Est Rouge*, 1977. Fora o discurso do líder estudantil alemão Rudi Dutschke em fevereiro de 1969 a que Marker faz referência, esta locução também se faz presente num discurso de 1966 do general chinês Lin Piao e dá o título ao best-seller de Régis Debray sobre as guerrilhas latino-americanas, publicado em 1967. Graças sobretudo a Debray, o “foco guerrilheiro” cubano e movimentos armados urbanos como os Tupamaros no Uruguai e a Aliança Libertadora Nacional no Brasil se tornariam, junto com a Revolução Cultural chinesa, referências organizativas importantes (ainda que nem sempre muito práticas) pelos anos seguintes. Ver Régis Debray, *Révolution dans la Révolution? et Autres Essais* (Paris: Maspero, 1967). Curiosamente, Daniel Cohn-Bendit, outra grande figura do período, apresenta esta mudança não como inovação, mas renovação daquilo que o “socialismo real” fizera se perder. Em seu balanço dos événements de mai, ele afirma que “se Lefort, Morin e Coudray tinham razão em dizer que [maio de 68] viu uma ruptura na sociedade capitalista moderna e na velha autoridade da esquerda, ele foi mais que isso: representou um retorno à tradição revolucionária que esses partidos haviam traído”. Daniel Cohn-Bendit, *Obsolete Communism. The Left-Wing Alternative* (Londres: Penguin, 1968), 16.

36. Embora não esteja claro, como observado acima, se estes casos estão incluídos na análise de Dean como pertencendo àquilo que ela está chamando de “esquerda”, estou deliberadamente excluindo-os de meu relato – não em nome de qualquer argumento essencialista em torno do que seria “realmente” de esquerda, mas simplesmente porque não me parece que Dean os tenha de fato em mente.

37. Ver a observação de Freud segundo a qual “não devemos nos surpreender demasiado que algumas auto-recriminações genuínas apareçam misturadas entre [as recriminações ostensivamente autodirigidas que são, na verdade dirigidas a outrem]. Permi-

te-se que estas se sobressaiam na medida em que elas disfarçam as demais e tornam o reconhecimento da situação como um todo impossível.” Freud, 248.

38. Brown, “Resisting Left Melancholy,” 23.

39. Ver, por exemplo, como Félix Guattari (que, justiça seja feita, enfrentou as questões difíceis mais do que muitos outros) afirma que “cada vez” que os movimentos de prisioneiros, mulheres, imigrantes, pacientes mentais etc. fracassaram, isto fora apenas porque “as velhas formas e estruturas organizativas tomaram o poder, prendendo o elemento rizomático do desejo num sistema de poder arborescente”. Félix Guattari, “Molecular Revolutions,” *Chaosology. Texts and Interviews, 1972-1977*, trad. David L. Sweet, Jarred Becker e Taylor Adkins (Los Angeles: Semiotext(e), 2009), 276.

40. Maior, também, a tendência a assumir o estereótipo da própria posição, comportando-se como uma caricatura de anarquista, liberal, burocrata, estalinista, etc.

41. Gregory Bateson, “Bali: The Value System of a Steady State,” *Steps to an Ecology of Mind* (New York: Ballantine, 1981), 112.

42. Gregory Bateson, “Culture Contact and Schismogenesis,” *Steps to an Ecology of Mind*, 68.

43. Até aqui, minha exposição deixara de fora o trabalho de Enzo Traverso, o autor mais recente a retomar o conceito benjaminiano; uma menção a seu belo livro se faz agora necessária. Ao contrário de minha análise, que propõe duas esquerdas em oposição mútua, cada uma com sua própria melancolia, Traverso identifica três campos de memória e luto que correspondem aos três “setores” da revolução mundial tal como a esquerda radical a compreendia nos anos 60 e 70: os movimentos anticapitalistas do ocidente, os movimentos antiburocráticos no interior do “socialismo real” e os movimentos anticoloniais no Terceiro Mundo. Não me parece, contudo, que nossos recortes se excluam mutuamente; não seria difícil apontar como a memória de cada um destes três campos encontra-se cindida pela divisão que exploro aqui. Para ele, a “melancolia de

esquerda” aparece como algo mais positivo que para Brown e Dean. Inevitável num contexto em que as expectativas utópicas foram substituídas por “um tempo de ameaças globais sem resultado previsível”, ela não é “nem regressiva nem impotente”, mas constitui um “crítico melancólico que, ao mesmo tempo em que é aberto ao presente, não foge à autocrítica de seus próprios erros passados”, espaço em que “a busca por novas ideias e projetos pode coexistir com a tristeza e o luto por um domínio perdido de experiências revolucionárias”. Enzo Traverso, *Left-Wing Melancholia. Marxism, History, and Memory* (New York: Columbia University Press, 2016), xiv-xv. Ele destaca que a “tendência conservadora” identificada por Brown também poderia ser interpretada como “resistência contra a desistência e a traição” e “a identificação com o inimigo”. “Se abandonamos o modelo freudiano e ‘despatologizamos’ a melancolia, poderíamos vê-la como premissa necessária de um processo de luto, um passo que precede e permite o luto ao invés de paralisa-lo, e assim auxilia o sujeito a tornar-se ativo novamente.” *Ibid.*, 45. Há, contudo, uma hesitação no pensamento de Traverso relativa ao quanto de atualidade e o quanto de projeto estão contidos nesta descrição; embora esta melancolia seja dada como já presente, sua operatividade dependeria ainda de um momento autorreflexivo: “[p]ara que possa render frutos, todavia, esta melancolia precisa tornar-se reconhecível”. *Ibid.*, xv. Suspenso entre presença e reconhecimento, o diagnóstico de Traverso não parece, finalmente, tão distante daquele proposto aqui; assim, por exemplo, sobre os levantes da Primavera Árabe, ele escreve: “seus limites não estavam em seus líderes ou nas forças sociais que as compunham: eles são os limites de nossa época. Estes levantes e movimentos de massa carregam o peso das derrotas das revoluções do século XX, que são uma carga sobrepujante a paralisar a imaginação utópica”. *Ibid.*, 4.

44. É importante diferenciar o discurso da base e de simpatizantes do Podemos (e outras agremiações, como Barcelona em Comú) do discurso de

lideranças podemistas como Iñigo Errejón e Pablo Iglesias. Entre estas últimas, não é raro ouvir afirmações sugerindo que o aprendizado pelo qual estes movimentos passaram nos últimos anos envolve o reconhecimento de seu “erro” original de recusar a política institucional. Conforme argumento em outro texto, contudo, minha impressão é que boa parte da militância oriunda do 15M que tem se engajado nestas experiências institucionais tem delas uma visão bem mais sofisticada, que projeta uma complementaridade entre diferentes práticas ao invés da necessidade de optar por esta ou aquela. Ver Rodrigo Nunes, “Espanha: das Redes aos Partidos... e Vice-Versa,” Carta Maior, 9 de junho (2015), <https://www.cartacapital.com.br/internacional/espanha-das-redes-aos-partidos-2013-e-vice-versa-9141.html>.

45. Como exemplo destas reavaliações, numa gama diversa de registros e orientações políticas, poderíamos citar, por exemplo: Caio Martins e Leonardo Cordeiro, “Revolta Popular: o Limite da Tática,” Passa Palavra (2014), <http://passapalavra.info/2014/05/95701>; Lucas Legume, “O Movimento Passe Livre Acabou?,” Passa Palavra (2015), <http://passapalavra.info/2015/08/105592>; Yotam Marom, “What Really Caused the Implosion of the Occupy Movement: an Insider’s View,” AlterNet, 23 de dezembro (2015), <http://www.alternet.org/occupy-wall-street/what-really-caused-implosion-occupy-movement-insiders-view>; Patrice Maniglier, “Nuit Debout, une Expérience de Pensée,” *Les Temps Modernes*, 691(2016): 199-259; Graham Jones, “Shock Doctrine of the Left: a Strategy for Building Socialist Counterpower,” Red Pepper, 3 de dezembro (2016), <http://www.redpepper.org.uk/shock-doctrine-of-the-left-a-strategy-for-building-socialist-counterpower/>; Paolo Gerbaudo, *The Mask and the Flag. Populism, Citizenism and Popular Protest* (Oxford: Oxford University Press, 2017); bem como o excelente dossiê organizado pela revista espanhola Alexia, “De Tahrir a Nuit Debout: la Resaca de las Plazas”, disponível em <http://revistaalexia.es/de-tahrir-a-nuit-debout-la>

-resaca-de-las-plazas/.

46. Foi este congresso da Internacional Comunista que, após a aprovação das “Teses sobre a Estrutura dos Partidos Comunistas” no Terceiro Congresso de 1921, impôs incondicionalmente às organizações-membro uma versão enrigidecida do modelo organizativo russo. Foi também neste congresso que György Lukács teve seu História e Consciência de Classe – costumeiramente descrito como texto fundacional do marxismo ocidental – publicamente denunciado pelo presidente da executiva da Internacional, Grigory Zinoviev.

47. György Lukács, *History and Class Consciousness*, trad. Rodney Livingstone (Cambridge, MA: MIT, 1997), 299.

48. *Ibid.*, 318.

49. Esta última refere-se, naturalmente, à famosa (e infame) discussão sobre como o proletariado poderia atingir o nível da consciência social-democrática “científica”. Embora não haja espaço aqui para aprofundar esta questão, ponto nevrálgico na recepção do pensamento do líder bolchevique e da oposição entre as duas esquerdas, limito-me a observar que nenhum debate sério sobre o tema hoje pode ignorar o monumental trabalho de Lars Lih, *Lenin Rediscovered. What Is To Be Done?* In *Context* (Chicago: Haymarket, 2008).

50. “[S]eremos capazes de fazer todas estas coisas precisamente porque a massa que está despertando de maneira espontânea produzirá em seu próprio meio um número cada vez maior de ‘revolucionários de profissão!’” Estou trabalhando aqui a partir da nova tradução feita por Lars Lih em: *Lih, Lenin Rediscovered*, 774.

51. Uma vez mais, ver Lih, *Lenin Rediscovered*, 26-7, a respeito do famoso comentário de Lênin em defesa de *O Que Fazer?* durante o Segundo Congresso do Partido Social-Democrata Russo em 1903: “Obviamente, confundiu-se aqui um episódio na luta contra o economicismo com uma apresentação fundamentada de uma questão teórica importante (...). Todos nós sabemos que os ‘economicistas’ entortam o galho demais numa direção. A

fim de deixar o galho reto, era preciso entorta-lo na direção contrária, e foi isto que eu fiz”.

52. Esta mistificação opera de maneira comparável àquela dinâmica entre práticas de “tradução” (ou “mediação”) e práticas de “purificação” que Bruno Latour identifica como característica da modernidade. Por um lado, a “mediação” constitui uma série de híbridos entre natureza e cultura (objetos científicos e técnicos); por outro lado, a “purificação” apaga os traços deste trabalho de mediação para chegar a uma separação absoluta entre natureza e cultura, humano e não-humano, ocultando o processo que é sua própria condição de possibilidade. Ver Bruno Latour, *Nous N’Avons Jamais Été Modernes. Essai d’Anthropologie Symmétrique* (Paris: La Découverte, 1997), 20-1.

53. Immanuel Kant, “Attempt to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy,” David Walford (ed.), *Theoretical Philosophy, 1755-1770* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 212. Como se sabe, esta distinção pré-crítica entre oposição lógica e oposição real ganharia relevância na condenação feita à escola Leibniz-Wolfiana na “Anfibolia dos Conceitos da Reflexão” da *Crítica da Razão Pura*; e, mais tarde, na dedução da atração e da repulsão nos *Fundamentos Metafísicos da Ciência Natural*. O marxista italiano Lucio Colletti mobilizou-a contra a presença da “dialética da matéria” hegeliana no materialismo dialético, encontrando na sua afirmação da “heterogeneidade entre pensamento e ser” o motivo para ver em Kant “o único filósofo alemão clássico em que é possível detectar ao menos um grão de materialismo”. Lucio Colletti, *Marxism and Hegel*, trad. Lawrence Garner (London: New Left Books, 1973), 104-5. Por motivos de espaço, sou infelizmente obrigado a deixar para outro momento uma discussão deste argumento, bem como dos reparos feitos a ele (e à distinção kantiana) em: Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza* (Paris: La Découverte, 1990), 232-47.

54. Platão, *Philebus*, J. M. Cooper (ed.), *Complete Works* (Indianapolis: Hackett, 1997), 16c-d.

55. Gilbert Simondon, *L’Individuation à la Lu-*

- mière des Notions de Forme et d'Information (Grenoble: Jérôme Millon, 2013), 163.
56. Gilbert Simondon, "Histoire de la Notion d'Individu", *L'Individuation*, 374.
57. Propriamente falando, aliás, não há "medida certa", no sentido de que haveria uma conduta objetivamente adequada à situação que os agentes pudessem conhecer. Toda ação é sempre baseada numa estimativa do que seria adequado a partir do conhecimento limitado que os agentes possuem, e é ao mesmo tempo passível de ser modificada pela ação de outros fatores que não poderiam ter sido levados em conta anteriormente. Um exemplo particularmente sangrento de como o excesso pode funcionar como medida certa é oferecido no sétimo capítulo de *O Príncipe: Messer Ramiro d'Orco* (o espanhol Ramiro de Lorca), tendo sido designado por Cesare Borgia para dominar a região da Romagna, e tendo nesta atividade demonstrado amplamente sua condição de "homem cruel e expedito", foi, uma vez a região pacificada, e para que o Duque Valentino pudesse desvincular-se da brutalidade que seu vassalo demonstrara em suas funções, executado em praça pública na cidade de Cesena, sendo cortado ao meio e tendo sua cabeça cravada numa estaca. Ver Nicolau Maquiavel, *O Príncipe*, trad. Lívio Xavier (São Paulo: Nova Cultural, 1987), 30.
58. Hannah Arendt, *On Revolution* (Londres: Penguin, 1973), 36.
59. Maquiavel, *O Príncipe*, 105.
60. Clodovis Boff, *Como Trabalhar com o Povo* (Petrópolis: Vozes, 1988), 20.
61. Lenin, "'Left-Wing' Communism – An Infantile Disorder", *Selected Works*, vol. 3 (Moscou: Progress Publishers, 1975), 358.
62. Rosa Luxemburgo, "Reform or Revolution", *Reform or Revolution and Other Writings* (Mineola, NY: Dover, 2006), 71.