



CRISE CRÍTICA

Outubro/2017

<http://criseecritica.org/>

issn 2311-8172

EDIÇÃO OUTUBRO 2017

Comitê editorial latino-americano

Círculo de Estudos da Ideia e da Ideologia

Editor-chefe atual

Gabriel Tupinambá

Editores

Douglas Rodrigues Barros

Max Paulo Silveira

Phillippe Campos

Rodrigo Gonsalves

Equipe de Comunicação

Patrícia Ferreira

Rafael Oliveira

Imagens

Marcela Cantuária





O comitê editorial regional da revista é de responsabilidade do Círculo de Estudos da Ideia e da Ideologia, que administra o projeto a partir de seus princípios de trabalho: todas as posições editoriais são definidas por loteria, com rotatividade após cada edição, e abertas para qualquer membro do CEII. Dado que o Círculo é um coletivo cuja unidade é primariamente organizacional, e não ideológica, ao importar o método de trabalho do grupo para o comitê, incentivamos também o engajamento com diferentes tradições de pensamento marxista e de perspectivas filosóficas, de modo que a orientação da Crise e Crítica – como já era o caso da versão europeia – se define mais pela promoção de um encontro entre filosofia e política marxista do que por um posicionamento particular sobre quais vertentes filosóficas ou políticas deveriam representar o campo neste embate.

A Política de Alienação e Separação: de Hegel a Marx... e de Volta
Slavoj Žižek pg.4

De volta a Zimmerwald: repensando o internacionalismo
Franco “Bifo” Berardi pg.26

El desencuentro: La dialéctica, el virus residente del capitalismo y el
fantasma de Lenin
Sandino Núñez pg. 32

Tokio y la eterna permanencia de la Revolución de Octubre
David Pavón-Cuéllar pg.42

Releer Octubre de 1917
Jean Claude Milner pg. 54

A Assombração da Revolução de Outubro
Jacques Lecercle pg. 63

Nodalidad: Crítica y sujeto en el neoliberalismo
Hacia un nuevo modo de pensar la revolución de nuestro tiempo
Roque Farrán pg. 71

Liberdade é Escravidão
Oxana Timofeeva pg.82

Reflexões sobre a Revolução Russa no ano de seu centenário
Michel Zaidan Filho pg.96

Althusser e o Comunismo
Etienne Balibar pg.101

Juntando os pedaços de Lenin: Hegelianismo e Materialismo Dialé-
tico - uma digressão histórica
Adrian Johnston pg.111

Uma ou Duas Melancolias?
1917, 1968 e o Retorno à Questão da Organização
Rodrigo Nunes pg.134

Tempos selvagens
Da Revolução Russa de 1917 à Revolução do nosso tempo
Álvaro García Linera pg.154



o futuro é vermelho

A Política de Alienação e Separação: de Hegel a Marx... e de Volta

por **Slavoj Žižek**

Tradução: Anna Savitskaia, Oleg Savitskii

Revisão: Philippe Augusto Carvalho Campos

Resumo: este trabalho tem como objetivo reconsiderar a relação entre Marx e Hegel. Para tal, aborda dois conceitos cruciais que determinam essa relação um tanto complicada: a de alienação e separação. A fim de discutir e desenvolver a relação Marx-Hegel, o presente trabalho lança mão das obras de Lacan, Lukács, Lênin e outros teóricos.

Palavras-chave: Hegel, alienação, Marx, Lacan, separação, Lacan, Lukács, Lênin e outros teóricos.

Alienação, Constitutiva e Constituída

O tema de alienação desempenha um papel primordial no assim chamado Marxismo humanista “cálido”. Em síntese, o Marxismo humanista permanece preso dentro dos limites da oposição abstrata entre mecanismo e organismo, ou seja, sua visão de superação da alienação continua sendo a do jovem Hegel Romântico. Como tal, não fornece resposta suficiente à “fria” ortodoxia stalinista – não é a solução, mas faz parte do problema. É aqui que a intervenção de Lacan é crucial: permite-nos romper com a alternativa entre o “cálido” Marxismo humanista, que vê a tarefa principal do processo revolucionário em superar a alienação e instalar uma sociedade transparente de indivíduos livres, e o universo “frio” do materialismo dialético e histórico com suas “leis objetivas da história”, um mundo em que não há lugar para tais conceitos como alienação. Lacan também postula uma alienação fundamental do sujeito humano, uma alienação que é constitutiva de ser-humano, a alienação na ordem simbólica: o sujeito humano não é apenas um ser falante, mas, mais radicalmente, um ser falado, atravessado pela linguagem, a sua verdade encontra-se fora de si mesmo, na ordem simbólica descentrada que eternamente evade ao controle humano; todos os sonhos – de apropriar-se dessa substância simbólica alienada, de subordiná-la à subjetividade humana – são uma ilusão humanista... Significa isso, no entanto, que a alienação (na ordem simbólica) é simplesmente uma condição insuperável da subjetividade humana, um tipo de a priori transcendental de ser-humano? Ademais, quando Marx escreve sobre a alienação, está claro que ele percebe o objetivo da emancipação revolucionária como a superação da alienação; até em sua obra “madura” em que a noção é raramente usada, a visão do Comunismo é claramente a de uma sociedade organizada de forma transparente e regulada pela subjetividade coletiva livre. “O outro lado do fetichismo da mercadoria é a aparência de que há uma posição mais fundamental e não alienada no fundo, uma posição a partir da qual seria possível tomar consciência do erro que determina o fetichismo da mercadoria” (92) – é verdade, mas não é precisamente essa “aparência” a premissa básica não apenas do jovem Marx, mas também do Marx “maduro” da crítica

da economia política? Então, é o próprio Marx que não segue de modo conseqüente o axioma básico de sua crítica da economia política, a noção de alienação como um a priori estrutural, a qual implica uma lacuna entre conhecimento e verdade, entre um sujeito plenamente (auto)consciente de sua posição social e o sujeito devidamente politizado, um sujeito preso em um processo antagônico que impede qualquer autotransparência... Se, porém, aceitamos que a alienação da força de trabalho é inabóvil, quais são as implicações políticas exatas dessa tese? Para Marx, a alienação da força de trabalho é identificada diretamente com sua autocomodificação – deveríamos, então, distinguir entre alguma alienação ontológica “básica” a mais, um tipo de a priori transcendental da história humana, e o caso específico de autocomodificação? Para resolver esse impasse, Tomšič introduz:

*“a distinção entre alienação constitutiva – alienação que é equivalente à estrutura – e alienação constituída – por exemplo, o fetichismo da mercadoria, que resulta da percepção equivocada da relação entre a aparência de valor e a estrutura que causa esta aparência.”*¹

Concebido dessa maneira, o Comunismo não significa o fim da alienação, mas, meramente, o fim da forma da mercadoria enquanto forma de relações sociais, ou seja, não o fim da alienação “constitutiva”, mas meramente o fim de uma forma historicamente específica da alienação “constituída” – no entanto, a questão a ser levantada aqui é a seguinte: não será, entretanto, a maior ilusão a ilusão de que podemos obter a alienação constitutiva “pura” sem sua mistificação fetichista? Como, então, podemos conciliar Marx e Lacan? Tomšič formula a alternativa entre o marxismo humanista-subjetivista e sua versão de leitura de Marx através de Lacan da seguinte forma:

*“Um programa político radical de libertação precisa da dissolução da ligação entre subjetividade e negatividade? Não deveríamos, antes, determinar o sujeito da política, seguindo o exemplo de Marx quando ele reconheceu no proletariado o ponto sintomático e negativo a partir do qual o modo de produção capitalista pode ser solapado?”*²

Mas a abordagem hegeliano-marxista de

Lukács não tem dificuldade em sustentar plenamente a ligação entre subjetividade e negatividade – dentro dessa abordagem, o proletariado é precisamente o “ponto negativo a partir do qual o modo de produção capitalista pode ser solapado”. Ao combinar a asserção da subjetividade proletária (como a de negatividade radical) com o projeto de libertação enquanto superação da alienação, o jovem Lukács permanece dentro das coordenadas básicas do pensamento de Marx – para Marx, a “crítica da economia política” (com suas noções de alienação, força de trabalho enquanto subjetividade autocomodificada, etc.) só faz sentido, tendo como pano de fundo a visão de uma sociedade autotransparente não alienada. Em outras palavras, a teoria de Marx simplesmente não proporciona o aparelho teórico para pensar alguma alienação mais primordial e constitutiva que precede à alienação imposta pelo capitalismo. A fim de conceber corretamente esta noção marxista de proletariado, da posição subjetiva proletária, deveríamos distinguir entre essa posição subjetiva e a noção stalinista “ortodoxa” de Partido Comunista como portador do “conhecimento objetivo” em relação ao processo histórico. O próprio Lacan é culpado de confundir as duas:

“Proletariado, que quer dizer isso? Quer dizer que o trabalho é radicalizado no nível da mercadoria pura e simples, o que significa que isso reduz ao mesmo nível o próprio trabalhador. Só que, a partir do momento em que o trabalhador, em virtude da teoria, aprende a se saber como tal, podemos dizer que, com esse passo, ele encontra os caminhos de um estatuto — chamem isso como quiserem — de cientista [savant]. Ele já não é proletário an sich [em si], por assim dizer, já não é pura e simples verdade, mas é fur sich [para si], é aquilo a que se chama consciência de classe. E, ao mesmo tempo, pode até se tornar a consciência de classe do partido em que nunca se diz a verdade.”³

Lacan claramente confunde aqui duas posições distintas, duas noções distintas de consciência de classe. Primeiro, a noção stalinista de consciência como “conhecimento objetivo”, uma cognição da realidade social objetiva sem a dimensão prática imanente – a praxe entra em cena mais tarde, ou seja, depois de descobrir como as coisas estão objetivamente, decido agir em conformidade. É assim que o marxismo stalinista distingue entre teoria

científica e ideologia proletária: primeiro, a teoria objetiva proporciona um verdadeiro discernimento da realidade; então, com base nesse discernimento, o partido revolucionário desenvolve uma ideologia revolucionária, a fim de mobilizar a classe trabalhadora e seus aliados. É nesse sentido que, em sua obra *Sobre o Materialismo Dialético e Histórico*, Stalin escreveu como

“Isto quer dizer que é preciso orientar-se, não para aquelas camadas da sociedade que já chegaram ao término de seu desenvolvimento, embora no momento presente constituam a força predominante, mas para aquelas outras que se estão desenvolvendo e que têm um futuro, ainda que não sejam as forças predominantes no momento atual./Na década de 80 do século passado, na época de luta entre os marxistas e os populistas, o proletariado, na Rússia, constituía uma minoria insignificante em comparação com os camponeses individuais, que formavam a imensa maioria da população. Mas o proletariado estava se desenvolvendo como classe, enquanto que os camponeses, como classe, se desagregavam. Precisamente por isso, porque o proletariado estava se desenvolvendo como classe, os marxistas se orientavam para ele. E não se equivocaram, pois, como é sabido, o proletariado se converteu, com o decorrer do tempo, de uma força insignificante numa força histórica e política de primeira ordem./Isso quer dizer que, em política, para não se equivocar, é preciso olhar para diante e não para trás.”⁴

Em suma, primeiramente, determino, por meio de uma análise fria e objetiva, qual é o cavalo vencedor e somente então faço minhas apostas... uma postura totalmente oposta à de Lukács que, em sua obra *História e Consciência de Classe*, usa “(auto)consciência” não como um termo para recepção /representação ou percepção passiva, mas como a unidade de intelecto e vontade: a “(auto)consciência” é inerentemente prática, ela muda seu sujeito-objeto – tão logo a classe trabalhadora chegue à sua consciência de classe apropriada, transforma-se em um sujeito revolucionário efetivo em sua própria realidade social. A idéia de que o conhecimento muda a realidade é o que a física quântica compartilha com a psicanálise (para a qual a interpretação tem efeitos no real), assim, com o materialismo histórico, para o qual o ato de aquisição da autoconsciência pelo proletariado (de tornar-se

ciente de sua missão histórica) muda seu objeto – é através dessa ciência que o proletariado em sua própria realidade social se transforma em um sujeito revolucionário. Adorno disse em algum lugar que toda grande filosofia é uma variação da prova ontológica da existência de Deus: uma tentativa de passar diretamente do pensamento para o ser, formulada pela primeira vez por Parmênides em sua afirmação da identidade entre pensamento e ser. Até Marx segue essa linha de pensamento: não é sua idéia de “consciência de classe” precisamente aquela de um pensamento que intervém diretamente no ser social? O paradoxo ontológico dessa posição lukacsiana é que ela combina a verdade universal com a “parcialidade” radical, com o tomar dos lados (para os oprimidos na luta de classes): uma verdade universal somente pode ser acessada a partir de uma posição “parcial” engajada; toda postura de neutralidade (“para ver a verdade, é preciso elevar-se acima da confusão de lutas particulares”) é falsa, ela mascara a sua própria parcialidade oculta.

Portanto, Lacan borra a distinção entre a noção dialético-materialista de Consciência como o reflexo cognitivo da realidade objetiva, como um meio que a espelha passivamente, e a noção de Georg Lukács (empregada em sua obra *História e Consciência de Classe*) do ato de Autoconsciência como a constituição de um agente histórico, um ato de cognição que muda o objeto da cognição – essa dimensão “performativa” é o que está faltando na noção dialético-materialista de cognição. O que desaparece ali é a surpreendente proximidade entre Lukács e Lacan, o qual está interessado precisamente em como os gestos de simbolização são entrelaçados e incorporados no processo da prática coletiva. O que Lacan elabora como “duplo momento” da função simbólica vai muito além da teoria padrão da dimensão performativa da linguagem, tal como desenvolvida na tradição desde J.L. Austin até John Searle:

*“A função simbólica apresenta-se como um duplo movimento no sujeito: o homem faz de sua ação um objeto, mas para ela devolver em tempo hábil seu lugar fundador. Nesse equívoco, que opera a todo instante, reside todo o progresso de uma função em que se alternam a ação e o conhecimento”.*⁵

O exemplo histórico evocado por Lacan para esclarecer este “duplo movimento” está indica-

do em suas referências ocultas: “primeiro tempo, o homem que trabalha na produção em nossa sociedade inclui-se na categoria dos proletários; segundo tempo, em nome desse vínculo, ele faz greve geral”.⁶ Podemos arriscar a suposição de que a referência (implícita) de Lacan nesse ponto é *História e Consciência de Classe* de Lukács, cuja aclamada tradução francesa foi publicada em meados da década de 1950. Para Lukács, a consciência é oposta ao mero conhecimento de um objeto: o conhecimento é externo ao objeto conhecido, enquanto a consciência é em si “prática”, um ato que muda o seu próprio objeto. (Uma vez que um trabalhador “inclui-se na categoria dos proletários”, isso muda a sua própria realidade: ele age de maneira diferente.) Alguém faz uma coisa qualquer, considera-se (declara-se) a pessoa que a fez e, tendo essa declaração como base, faz algo novo – o momento apropriado da transformação subjetiva ocorre no momento da declaração, não no momento do ato. O nome que Marx dá a tal universalidade engajada é “proletariado”, razão pela qual a seguinte observação passa ao largo do cerne da questão:

“Ouvimos, às vezes, o espanto com o fato de que Marx não usa o termo ‘proletariado’ ou ‘proletário’ em O Capital. Acontece que ele não precisa fazê-lo porque os termos ‘força de trabalho’, ‘população excedente’ e ‘exército industrial de reserva’ designam a mesma posição subjetiva”. (89)

A “população excedente” e o “exército industrial de reserva” não designam precisamente uma posição subjetiva – são categorias sociais empíricas. De uma maneira implícita, sutil (não muito diferente da distinção implícita de Freud, desenterrada por Lacan, entre o ideal de ego e o superego), Marx distingue sim entre o proletariado (uma posição subjetiva) e a classe trabalhadora (uma categoria social objetiva).

Marx e Lacan

Isso nos leva, com toda a força, à questão:

“O que significa a combinação ‘Marx e Lacan’? Lacan, comparado com Marx, questiona as leituras otimistas e humanistas de acordo com as quais a crítica de Marx visa romper com as determinações simbólicas, a negatividade e a alienação. Marx, comparado com Lacan, questiona as leituras

pessimistas e apolíticas de acordo com as quais a reformulação do projeto estruturalista por Lacan supostamente significa o reconhecimento da “loucura universal” e do autismo do gozo, os quais dissolvem as ligações sociais, e a afirmação do a priori discursivo que determina as ações humanas e presumivelmente revela as características ilusórias de todas as tentativas na política radical.” (237)

O que efetivamente significa esse “terceiro caminho” (nem a idéia marxista ingênua de liberação sexual e econômica que nos permite romper com a alienação, nem a dispensa psicanalítica de todos os projetos revolucionários enquanto ilusão imaginária)? É fácil demais resolver o problema mediante a introdução de uma distinção entre alienação geral constitutiva da humanidade e alienação da mercadoria como uma de suas espécies (ou formas históricas): o capitalismo engendra um sujeito dessubstancializado e, portanto, funciona como um único ponto sintomático de toda a história. Devíamos mobilizar aqui a dialética do universal e do particular: da mesma forma que Marx afirma simultaneamente que toda a história até nossos dias é a história das lutas de classes, e que a burguesia é a única classe verdadeira na história da humanidade, deveríamos dizer que toda a história é a história da alienação e que a única alienação verdadeira é a capitalista.

Parece que o próprio Hegel passa ao largo dessa coincidência dialética dos opostos quando, em seu pensamento político, critica a democracia universal como abstrata-formal: os indivíduos participam diretamente do universal por meio de seu voto como indivíduos abstratos, independentemente de sua posição concreta no edifício social. Contra essa imediação que impede qualquer participação efetiva, Hegel advoga a representação corporativa mediada por meu pertencimento particular a um estamento: participo do universal por meio de meu engajamento em algum campo particular que constitui a minha identidade concreta (artesão, fazendeiro, professor...). O que Hegel ignora aqui é o fato de que, em nossas sociedades, por via de regra, o lugar particular que ocupo no edifício social é profundamente antagonista, é experimentado como a frustração do pleno emprego de minhas potencialidades. O que ele ignora é o antagonismo de classes que transpassa todo o edifício social – o qual

está sendo apanhado nesse antagonismo que torna universal um sujeito; é um antagonismo que não pode ser reduzido à particularidade. Mais precisamente, quando e como experimento a mim mesmo enquanto (sujeito) universal, isto é, quando a minha universalidade se torna “para mim mesmo”, uma característica de como me relaciono comigo mesmo, não apenas “em si mesmo”, não apenas a minha propriedade objetiva? Quando sou brutalmente deslocado da minha identidade particular? Digamos, como o meu desejo se torna universal? Por meio de sua histerização, quando nenhum objeto particular pode satisfazê-lo, quando, a propósito de cada objeto particular, experimento como “ce n'est pas ca! (Não é isso!)”. É por essa razão que, para Marx, o proletariado é a classe universal: porque é uma classe que é uma não classe, que não é capaz de se identificar como uma classe. Portanto, precisamos inverter a noção platônica padrão de particularidade como uma universalidade fracassada, como uma queda da pureza da Idéia universal: o Universal somente emerge no lugar de uma particularidade fracassada. Jean-Claude Milner escreveu:

*“O valor representa o quanto de força de trabalho está contido em cada objeto que possui valor, mas somente pode representá-la na troca de mercadorias, ou seja, na troca por outro valor. Contudo, a força de trabalho é simplesmente o sujeito. É o nome que Marx dá ao sujeito.”*⁷

É verdade que, para Marx, a força de trabalho é sujeito no preciso sentido hegeliano de substanzlose Subjektivität, o ponto zero da pura potencialidade privada de qualquer conteúdo substancial.⁸ Fanon escreveu em *Pele Negra, Máscaras Brancas*:

*“Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer. A maioria dos negros não desfruta do benefício de realizar esta descida aos verdadeiros Infernos.”*⁹

Nem todos os homens negros carecem dessa vantagem: Malcolm X certamente estava ciente disso, para alcançar a liberdade, é preciso descer ao Inferno Europeu... Enquanto estava na prisão, o jovem Malcolm aderiu à Nação do Islã, e, após ganhar a liberdade condicional em 1952, engajou-se em sua luta, defendendo a supremacia negra e

a separação entre americanos brancos e negros – para ele, a “integração” foi uma falsa tentativa dos negros de tornarem-se iguais aos brancos. Porém, em 1964, ele rompeu com a Nação do Islã e, embora continuasse enfatizando a autodeterminação e a autodefesa dos negros, distanciou-se de qualquer forma de racismo, defendendo a universalidade emancipatória; como consequência dessa “traição”, foi assassinado por três membros da Nação do Islã em fevereiro de 1965. Quando Malcolm adotou o X como seu sobrenome, sinalizando desse modo que os traficantes de escravos que haviam trazido africanos escravizados de sua terra natal, os privaram brutalmente de suas raízes familiares e étnicas, de todo o seu mundo-vida cultural, o objetivo de seu gesto não era mobilizar os negros a lutar pelo retorno a algumas raízes africanas primordiais perdidas para sempre, mas precisamente aproveitar a abertura proporcionada pelo X, uma nova identidade desconhecida (ou a falta desta) engendrada pelo próprio processo de escravidão que fez as raízes africanas se perderem para sempre. A idéia é que esse X, que priva os negros de sua tradição particular, oferece uma chance única de redefinirem (reinventarem) a si mesmos, de formarem livremente uma nova identidade muito mais universal do que a universalidade apregoada pelos brancos. Apesar de Malcolm X ter encontrado essa nova identidade no universalismo do Islã, ele foi assassinado por fundamentalistas muçulmanos. Aí reside a difícil escolha a fazer: sim, os negros são marginalizados, explorados, humilhados, escarnecidos, inclusive temidos em nível de práticas cotidianas, sim, eles vivenciam diariamente a hipocrisia das liberdades liberais e dos direitos humanos, mas, no mesmo movimento, vivenciam a promessa de verdadeira liberdade em relação à qual a liberdade existente é falsa – é DESSA liberdade que os fundamentalistas fogem.

O que isso significa é que, na luta pela emancipação dos negros, deveríamos deixar para trás o lamento pela perda de autênticas raízes africanas – vamos deixar esse lamento para seriados de TV como aquele baseado no livro Raízes de Alex Haley. Por conseguinte, em vez de procurar desesperadamente por nossas raízes autênticas, a tarefa é perder nossas raízes de maneira autêntica – essa perda é o nascimento da subjetividade emancipatória. Pon-

do isso em termos especulativos hegelianos (e um dos grandes pontos do livro de Glick é a referência contínua a Hegel), a verdadeira perda é a perda da própria perda: quando um negro africano é escravizado e desarraigado, de certa forma, ele não apenas perde essas raízes – ele deve compreender retroativamente que nunca teve plenamente essas raízes. O que ele, após essa perda, experimenta como suas raízes é uma fantasia retroativa, uma projeção que preenche o vazio.

A Política de Separação

Essa contração da subjetividade até um ponto evanescente sem substância é, no entanto, o fato fundamental? Em outras palavras, a alienação é o horizonte insuperável de nossa existência? Embora Tomšič pareça endossar essa noção, ele aponta o caminho para além dela quando sustenta que *“a alienação constitutiva não aborda somente a alienação do sujeito, mas, acima de tudo, a alienação do Outro: faz com que o Outro apareça em sua ruptura, incompletude, contradição e, portanto, inexistência. O correlato dessa inexistência é a existência do sujeito, a efetiva agência do processo revolucionário, o qual, porém, não assume a posição do saber, mas o lugar da verdade, como Lacan repetia constantemente. Porque o sujeito é produzido, trazido à existência na e por meio da lacuna no Outro, em outras palavras, porque há uma entidade social, o proletariado, que articula uma demanda universal de mudança em nome de todos (sendo a encarnação social de uma posição subjetiva universal), essa mesma enunciação assenta a política na ligação entre inexistência, alienação e universalidade.”* 10

Entretanto, na fórmula do discurso do analista de Lacan, o saber e a verdade não se opõem mais, coincidem enquanto elemento e lugar: nesse discurso, o saber não é substituído pela verdade, ele ocupa o lugar da verdade. É no discurso do Senhor que o sujeito ocupa o lugar da verdade.

Deveríamos ter cuidado ao falar de “alienação constitutiva”. Há duas maneiras (princípios) de pensar o tópico de alienação. Desde a perspectiva humanista, a alienação é concebida como inversão temporal, um estado de coisas que devem ser endireitadas quando a humanidade conseguir reapropriar a substância alienada de sua existência. Desde a pers-

pectiva trágica, a alienação é irreduzível visto que é constitutiva de ser-humano, baseada na finitude da existência humana. A teoria de Lacan é única na maneira como propõe uma terceira posição: a alienação não é nosso destino final, ela pode ser superada, mas não no sentido humanista triunfalista. Para Lacan, a alienação é, por definição, a alienação do sujeito, e Lacan tem um conceito específico para a “alienação do Outro” – a separação. A essência do ateísmo de Lacan é melhor discernida no par conceitual de “alienação” e “separação”, o qual ele elabora em seu Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise.¹¹ Na primeira abordagem, o grande Outro quer dizer a alienação do sujeito na ordem simbólica: o grande Outro mexe os pauzinhos; o sujeito não fala, é “falado” pela estrutura simbólica. Em suma, esse “grande Outro” é o nome dado à substância social, a tudo aquilo por causa de que o sujeito nunca domina plenamente os efeitos de seus atos, ou seja, por causa de que o resultado final de sua atividade é sempre algo diferente daquilo que ele tentou ou anteviu. A separação ocorre quando o sujeito percebe como o grande Outro é inconsistente em si mesmo, faltoso (“barrado” como Lacan gostava de dizer): o grande Outro não possui aquilo que falta ao sujeito. Na separação, o sujeito experimenta como sua própria falta em relação ao grande Outro já é a falta que afeta o próprio grande Outro. Lembrando a máxima imortal de Hegel a propósito da Esfinge: “Os enigmas dos antigos egípcios eram também enigmas para os próprios egípcios.” Segundo a mesma linha de raciocínio, o evasivo, o impenetrável *vb* deve ser impenetrável também para Si mesmo; Ele deve ter um lado oculto, algo que n’Ele é mais do que Ele mesmo.¹²

O mesmo vale para o Cristianismo: não somos PRIMEIRO separados de Deus e DEPOIS milagrosamente reunidos a Ele; o ponto essencial do cristianismo reside no fato de que é a própria separação que nos une – é nessa separação que somos “como Deus”, como Cristo na cruz, isto é, a separação entre nós e Deus é transposta ao próprio Deus. Portanto, quando Meister Eckhart fala sobre como o homem tem de esvaziar-se de tudo “humano”, a fim de abrir-se à graça de Deus, de permitir que Cristo nasça em sua alma, como essa kenosis está relacionada à kenosis propriamente divina (ou melhor, inclusive, à kenosis da alienação, do sujeito

que está sendo privado de seu conteúdo substancial)? Chesterton está plenamente ciente de que não basta que Deus separe o homem de Si Mesmo para que a humanidade O ame – essa separação deve ser refletida de volta para Próprio Deus para que Deus seja abandonado por Si Mesmo.

“O mundo foi abalado e o sol desapareceu do céu não no momento da crucificação, mas no momento do grito do alto da cruz: o grito que confessou que Deus foi abandonado por Deus. E agora deixemos que os revolucionários escolham um credo dentre todos os credos e um deus dentre todos os deuses do mundo, ponderando com cuidado todos os deuses de inevitável recorrência e poder inalterável. Eles não encontrarão um outro deus que tenha ele mesmo passado pela revolta. Não (a questão torna-se difícil demais para a fala humana), mas deixemos que os próprios ateus escolham um deus. Eles encontrarão apenas uma divindade que chegou a expressar a desolação deles; apenas uma religião em que Deus por um instante deixou a impressão de ser ateu.”¹³

Por causa dessa sobreposição entre o isolamento do homem de Deus e o isolamento de Deus de si mesmo, o Cristianismo é “terrivelmente revolucionário”. Somos uno com Deus somente quando Deus não é mais uno consigo mesmo, mas abandona a Si mesmo, “internaliza” a distância radical que nos separa dEle. Nossa experiência radical de separação de Deus é justamente a mesma característica que nos une a Ele – não no sentido mítico habitual que somente por meio de tal experiência nos abrimos para a Alteridade radical de Deus, mas no sentido semelhante àquele em que Kant afirma que humilhação e dor são os únicos sentimentos transcendentais: é absurdo pensar que posso me identificar com a bem-aventurança divina – somente quando experimento a dor infinita da separação de Deus, é que compartilho experiência com próprio Deus (Cristo na Cruz). Esse momento de “Pai, por que me abandonaste?”, da separação de Deus de Si mesmo causa grande dificuldade a comentaristas – eis um comentário padrão de Mark D. Roberts: *“Deste lado do paraíso, nunca saberemos completamente o que Jesus estava experimentando nesse momento. Estaria ele fazendo essa pergunta porque, no mistério de seu sofrimento encarnado, não sabia por que Deus o havia abandonado: Ou seria o seu grito nem tanto uma pergunta, mas uma expressão de pro*

funda agonia? Ou seriam as duas coisas? O que sabemos é que Jesus entrou no Inferno da separação de Deus. O Pai o abandonou porque Jesus tomou sobre si o castigo por nossos pecados. Nesse momento excruciante, ele experimentou algo muito mais horrível do que a dor física. O Filho amado de Deus sabia o que era ser rejeitado pelo Pai. Conforme lemos em 2 Coríntios 5:21, 'Deus o fez pecado por causa de nós, a fim de que, por ele, nos tornemos justiça de Deus'. Posso escrever essas palavras. Posso dizer, verdadeiramente, que o Pai abandonou o Filho por nós, pela salvação do mundo. Mas posso realmente compreender o mistério e a majestade dessa verdade? Dificilmente. Como disse Martinho Lutero uma vez, 'Deus abandonando Deus. Quem poderá entendê-lo?'"¹⁴

Portanto, a separação não é apenas uma alienação redobrada, mas um caso específico da "negação da negação". Quando a alienação do sujeito (no Outro) é redobrada pela (auto)alienação do próprio Outro, esse redobrimento muda radicalmente o estado do sujeito alienado: a alienação do próprio Outro (a falta/o antagonismo que solapa a consistência do Outro por dentro) abre um espaço único de liberdade, de intervenção ativa do sujeito no Outro. Assumir plenamente a falta e a inconsistência do Outro quer dizer que o Outro não é mais um mecanismo completo que me controla: posso explorar suas inconsistências, manipular o Outro contra si mesmo. Assim, em vez de ficar apanhado nas tentativas desesperadas de distinguir entre alienação constitutiva e alienação constituída, deveríamos focar-nos em como definir a separação em termos políticos. De acordo com Tomšič, no marxismo tradicional, o cenário social-democrata padrão propõe:

"incluir os trabalhadores em uma distribuição de lucros mais justa, na propriedade coletiva dos meios de produção, regular a especulação financeira e assentar a economia sobre o chão sólido do setor real. Os experimentos políticos mais radicais foram igualmente mal-sucedidos na abolição da alienação: 'Não é porque os modos de produção são nacionalizados em nível do socialismo em um país que devemos acabar com a mais-valia, se não sabemos o que ela é'. A nacionalização não produz a mudança estrutural global necessária que aboliria o mercado de trabalho e, por meio disso, a contradição estrutural que transforma o sujeito em uma mercadoria que produz

mercadoria. A não-relação entre a força de trabalho e a mais-valia permanece operante, e a nacionalização, em última instância, evolui para uma forma de capitalismo estatal. Marx, no entanto, não afirmava que a apropriação da mais-valia aboliria as formas capitalistas de alienação e fetichização. Isso sugeriria que a abolição de capitalistas, esses fanáticos sociais pela valorização do valor e pelas personificações do capital, já resolveria o problema. O argumento de Marx é, antes, o de que o capitalismo pode existir sem capitalistas porque a busca da autovalorização pelo capitalista é estrutural, sistêmica e autônoma – mas não pode haver capitalismo sem o proletariado." (65-66) (tradução nossa)

Está bem, a nacionalização não funciona – mas, o que, então, funciona? Em que, então, consiste "a mudança estrutural global necessária que aboliria o mercado de trabalho e, por meio disso, a contradição estrutural que transforma o sujeito em uma mercadoria que produz mercadoria"? Novamente, se a alienação significativa é insuperável e constitutiva da subjetividade e se a homologia entre o mais-gozar e a mais-valia está completa, então, a alienação econômica também é insuperável? Se sim, em que sentido preciso? O que, então, a superação do capitalismo pode alcançar, qual é seu objetivo ou horizonte? Qual é o terceiro caminho entre a resignação à alienação capitalista e a fantasia humanista de uma sociedade transparente reconciliada? Nossa aposta é a de que, mesmo se retirarmos a noção teleológica de Comunismo (a sociedade da produtividade plenamente liberada) como padrão implícito, por meio do qual Marx, por assim dizer, mede a alienação da sociedade existente, o grosso de sua "crítica da economia política", a compreensão clara do ciclo vicioso autopropulsor da (re)produção capitalista, irá sobreviver.

Assim, a tarefa do pensamento contemporâneo é dupla: de um lado, repetir a "crítica da economia política" marxista sem a noção utópico-ideológica de comunismo como seu padrão inerente; de outro, imaginar um rompimento efetivo com o horizonte capitalista sem cair na armadilha de retornar à noção eminentemente pré-moderna de uma sociedade equilibrada, (auto)contida (a tentação "pré-cartesiana" a que sucumbe a maior parte da ecologia atual). Um retorno a Hegel é crucial a fim de realizar essa tarefa, um retorno que dispen-

se todos os tópicos anti-hegelianos clássicos, especialmente, o de narcisismo voraz de Hegel, de uma Idéia hegeliana que procura absorver/internalizar a realidade inteira. Em vez de tentar solapar ou superar esse “narcisismo” a partir de fora, enfatizando a “preponderância do objetivo” (ou o fato de que “o Todo é o não-verdadeiro” e todos os outros temas semelhantes da rejeição do idealismo “identitário” por Adorno), deveríamos, antes, problematizar a figura de Hegel criticada aqui fazendo uma pergunta simples: mas qual Hegel é nosso ponto de referência aqui? Tanto Lukács quanto Adorno não se referem à (má) interpretação “idealista-subjetivista” de Hegel, à imagem padrão de Hegel como “idealista absoluto” que postulou o Espírito como verdadeiro agente da história, seu Sujeito-Substância? Dentro desse contexto, o Capital pode aparecer efetivamente como uma nova encarnação do Espírito hegeliano, um monstro abstrato que se move e medeia a si próprio, parasitando a atividade dos indivíduos efetivos, realmente existentes. É por isso que Lukács também continua idealista demais quando propõe simplesmente substituir o Espírito hegeliano pelo proletariado enquanto Sujeito-Objeto da História: aqui, Lukács não é realmente hegeliano, mas um idealista pré-hegeliano.¹⁵

Se, no entanto, problematizarmos esse pressuposto compartilhado de Lukács e Adorno, surge mais um Hegel, um Hegel mais “materialista”, para quem a reconciliação entre sujeito e substância não quer dizer que o sujeito “absorve” sua substância, internalizando-a em seu próprio momento subordinado. A reconciliação significa, antes, uma sobreposição ou redobramento muito mais modesto das duas separações: o sujeito tem de reconhecer em sua alienação da Substância a separação da Substância de si mesma. É essa sobreposição que está faltando na lógica feuerbachiano-marxiana da desalienação, na qual o sujeito supera sua alienação, reconhecendo-se como agente ativo que postula ele mesmo o que lhe aparece como seu pressuposto substancial. Na “reconciliação” hegeliana entre Sujeito e Substância, não há um Sujeito absoluto que, em plena autotransparência, apropria-se de/internaliza todo o conteúdo substancial objetivo. Mas a “reconciliação” também não quer dizer (como acontece na linha do idealismo alemão desde Hoelderlin até Schelling) que o sujeito deve renunciar à

insolência de perceber a si mesmo como o eixo do mundo e aceitar seu “descentramento” constitutivo, sua dependência de algum Absoluto, primordial e abismal, que está além/abaixo da fronteira sujeito/objeto e, como tal, também além da apreensão conceitual subjetiva. O Sujeito não é sua própria origem: Hegel rejeita firmemente a noção de Fichte do Eu absoluto que postula a si mesmo e não é nada mais que a pura atividade dessa autopostulação. Mas o sujeito também não é apenas um apêndice secundário acidental /excrescência de alguma realidade substancial pré-subjetiva: não há Ser substancial ao qual o sujeito pode retornar, nenhuma Ordem orgânica abrangente do Ser na qual o sujeito tem de encontrar seu lugar apropriado. A “reconciliação” entre sujeito e substância quer dizer a aceitação dessa falta radical de qualquer ponto fundamental firme: o sujeito não é sua própria origem, ele vem em segundo lugar, depende de seus pressupostos substanciais; porém, esses pressupostos também não possuem uma consistência substancial própria, mas são sempre postuladas retroativamente.

O que isso também quer dizer é que o comunismo não deveria mais ser concebido como a (re)apropriação subjetiva do conteúdo substancial alienado – todas as versões da reconciliação como por exemplo “o sujeito absorve a substância” deveriam ser rejeitadas. Assim, mais uma vez, a “reconciliação” é a plena aceitação do abismo do processo dessubstancializado como a única efetividade que existe: o sujeito não tem nenhuma efetividade substancial, ele vem em segundo lugar, emerge apenas por meio do processo de separação, de superação de seus pressupostos, e esses pressupostos também são apenas um efeito retroativo do mesmo processo de sua superação. Portanto, o resultado é que existe, em ambos os extremos do processo, um fracasso-negatividade inscrito no próprio âmago da entidade com que estamos lidando. Se a condição do sujeito é completamente “processual”, isso quer dizer que ele emerge por meio do próprio fracasso em se efetivar plenamente. Isso nos leva novamente a uma das possíveis definições formais do sujeito: o sujeito tenta articular (“expressar”) a si mesmo em uma cadeia significativa, essa articulação fracassa e é por meio e através desse fracasso que o sujeito emerge: o sujeito é o fracasso de sua representação significativa – razão pela qual Lacan escreve o sujeito do

significante como \$, como “barrado.” Em uma carta de amor, o próprio fracasso do escritor em formular sua declaração de maneira clara e eficaz, suas hesitações, a fragmentação da carta, etc., podem ser, em si mesmos, prova (talvez, a prova necessária e a única confiável) de que o amor declarado é autêntico – aqui, o próprio fracasso em transmitir apropriadamente a mensagem é sinal de sua autenticidade. Se a mensagem é transmitida sem dificuldade alguma, levanta suspeita de fazer parte de uma abordagem bem planejada, ou de o escritor amar mais a si mesmo, a beleza de sua escrita, do que seu amor-objeto, isto é, de o objeto ser efetivamente reduzido a um pretexto para se entregar à atividade narcisisticamente gratificante de escrita.

E o mesmo vale para a substância: a substância não é apenas sempre já perdida, ela só passa a existir por meio de sua perda, como um secundário retorno a si mesma – o que quer dizer que a substância é sempre já subjetivizada. Na “reconciliação” entre sujeito e substância, os dois pólos perdem sua firme identidade. Examinemos o caso da ecologia: a política emancipatória radical não deveria visar nem ao completo controle da natureza nem à aceitação humilde pela humanidade do predomínio da Mãe Terra. Antes, a natureza deveria ser exposta em toda a sua contingência e indeterminação catastróficas e a agência humana deveria assumir a imprevisibilidade total das conseqüências de sua atividade – visto a partir dessa perspectiva do “outro Hegel”, o ato revolucionário não mais envolve a substância-sujeito lukacsiana enquanto seu agente, o agente que sabe o que faz enquanto o faz.

De Kant a Hegel, Politicamente

A lógica interna da transição de Kant para Hegel, a inversão chave que define a própria essência do idealismo alemão é muito mais convoluta do que pode parecer. Essa lógica se perde totalmente quando reproduzimos simplesmente a crítica de Hegel a Kant – se fizermos apenas isso, será fácil para os kantianos demonstrar que Hegel critica o homem de palha, reduzindo efetivamente o pensamento kantiano à sua caricatura primitiva. O que deveríamos fazer é começar com a versão simplificada da crítica de Hegel a Kant, e então ouvir a resposta kantiana a isso – e quando o fizermos de forma conseqüente, as coisas começarão a ficar interessantes: logo descobriremos que, em sua defesa de Kant, os kantianos devem aludir à lacuna entre o que Kant diz literalmente (mais precisamente: o que ele parece estar dizendo em uma primeira leitura imediata) e o que ele diz efetivamente sem estar plenamente ciente disso (uma dimensão que se torna visível por meio de sua interpretação detalhada de Kant)... em suma, defendem Kant, mostrando quão mais refinado Kant, na verdade, é e não ao que a crítica de Hegel visa, ainda que Kant simplifique a si mesmo e escreva às vezes como se não soubesse disso. E então entra em cena o contramovimento hegeliano crucial: mostrar que esse Kant autocorrigido, invocado contra a crítica de Hegel É HEGEL. “Hegel” não é uma simples superação de Kant, Hegel é o Kant que emerge como reação à crítica hegeliana padrão a Kant, o Kant (auto) corrigido por meio dessa reação, o Kant cujo não dito é trazido à consciência por meio dela. Tomemos apenas um exemplo simplificado. De acordo com a crítica hegeliana padrão, a limitação da ética universalista kantiana do “imperativo categórico” (a injunção incondicional de cumprirmos nosso dever) reside em sua indeterminação formal: a Lei moral não me diz qual é meu dever, apenas me diz que eu deveria cumprir meu dever e, assim, deixa espaço para um voluntarismo vazio (seja o que for que eu decida que seja meu dever, é meu dever). É fácil para um verdadeiro kantiano responder que, longe de ser uma limitação, essa mesma característica nos leva à essência da autonomia ética: não é possível derivar da própria Lei moral as obrigações concretas pertencentes à situação específica do su-

jeito – o que quer dizer que é o próprio sujeito que deve assumir a responsabilidade de traduzir a injunção abstrata em uma série de obrigações concretas. A plena aceitação desse paradoxo nos compele a rejeitar qualquer referência ao dever como uma desculpa: “Sei que isso é difícil e pode ser doloroso, mas o que posso fazer? É o meu dever...” A ética de Kant é freqüentemente considerada como uma justificativa de tal atitude – não admira que o próprio Adolf Eichmann se referisse a Kant ao tentar justificar seu papel no planejamento e na execução do Holocausto: estava apenas cumprindo o seu dever e obedecendo às ordens de Führer. No entanto, o objetivo da ênfase de Kant na plena autonomia e responsabilidade morais do sujeito foi justamente obstar qualquer tal manobra para jogar a culpa em alguma figura do grande Outro... Mas ainda estamos plenamente em Kant aqui? As declarações de Kant não são amiúde ambíguas em relação ao sentido completo da autonomia moral? Obviamente, o que quero dizer é que, ao defender Kant dessa maneira, nós já estamos em Hegel.

Enquanto a abordagem kantiana assenta na lacuna insuperável que separa para sempre a forma transcendental universal de seu conteúdo empírico contingente, Hegel supera essa lacuna com sua noção de “universalidade concreta”, a qual medeia entre forma e conteúdo. Pode-se dizer que o sujeito kantiano está “castrado” no sentido de que está constitutivamente separado da Coisa real (o supremo Bem que para sempre permanece fora de alcance), e a forma universal (da injunção ética) é um substituto para o conteúdo ausente (a Coisa real). Nesse ponto entra em cena uma dialética do universal e do particular especificamente laclauniana: visto que a universalidade é vazia, visto que todo o conteúdo é, por definição, particular, a única maneira de uma universalidade ser enchida com conteúdo é a de elevar/transsubstanciar algum conteúdo particular para/em seu espaço reservado, e a luta, para a qual esse elemento existirá, é a luta pela hegemonia.

Um caso exemplar da teoria da hegemonia de Laclau é a sua análise detalhada do populismo.¹⁶ Para Laclau, o populismo é inerentemente neutral: um tipo de dispositivo político transcendental – formal que pode ser incorporado em diferentes engajamentos políticos. O populismo não é um

movimento político específico, mas o político em sua forma mais pura: a “inflexão” do espaço social que pode afetar qualquer conteúdo político. Seus elementos são puramente formais, “transcendentes”, não “ônticos: o populismo ocorre quando uma série de reivindicações “democráticas” específicas (melhor previdência social, melhor assistência médica, impostos mais baixos, contra guerra, etc.) se encadeia em uma série de equivalências e esse encadeamento produz “povo” enquanto sujeito político universal. O que caracteriza o populismo não é o conteúdo ôntico dessas reivindicações, mas o mero fato formal de que, por meio de seu encadeamento, o “povo” emerge como sujeito político, e todas as diferentes lutas e antagonismos específicos aparecem como partes de uma luta antagonista global entre “nós” (o povo) e “eles”. Mais uma vez, o conteúdo do “nós” e do “eles” não está prescrito com antecedência, mas é justamente o que está em jogo na luta pela hegemonia: até os elementos ideológicos como racismo brutal e antissemitismo podem ser encadeados em uma série de equivalências populistas, na maneira como o “eles” é construído.

Agora fica claro porque Laclau prefere o populismo à luta de classes: o populismo fornece uma matriz “transcendental” neutra de uma luta aberta cujo conteúdo e desafios são eles mesmos definidos pela luta contingente pela hegemonia, enquanto a “luta de classes” pressupõe um grupo social específico (a classe trabalhadora) como agente político privilegiado; esse privilégio não é em si o resultado da luta hegemônica, mas está assente na “posição social objetiva” desse grupo – portanto, a luta político-ideológica se reduz, em última instância, a um epifenômeno de processos sociais “objetivos” e de seus conflitos. Para Laclau, ao contrário, o fato de alguma luta específica ser elevada ao “equivalente universal” de todas as lutas não é um fato predeterminado, mas em si o resultado da luta política contingente pela hegemonia – em alguma constelação, essa luta pode ser a luta dos trabalhadores, em outra é a luta patriótica anticolonialista, e em outra ainda a luta antirracista pela tolerância cultural, não há nada nas qualidades positivas inerentes de alguma luta específica que a predestine para tal papel hegemônico do “equivalente geral” de todas as lutas. A luta pela hegemonia, portanto, não apenas pressupõe uma lacuna irredutível entre a forma universal

e a multiplicidade de conteúdos particulares, mas também o processo contingente por meio do qual um desses conteúdos é “transubstanciado” na encarnação imediata da dimensão universal – digamos (o exemplo é do próprio Laclau), na Polônia de 1980, as reivindicações específicas de Solidarnosc foram elevadas à encarnação da rejeição global do regime comunista pelo povo, de sorte que todas as versões diferentes da oposição anticomunista (desde a oposição nacionalista conservadora através da oposição democrático-liberal e da dissidência cultural até a oposição dos trabalhadores esquerdistas) se reconheceram no significante vazio “Solidarnosc”... Laclau não chega estranhamente muito próximo ao que Hegel chama de universalidade concreta? Na luta pela hegemonia, a universalidade é nunca neutra, ela é sempre colorida por algum elemento específico que a hegemoniza? A diferença entre Laclau e Hegel reside meramente no fato de que, para Laclau, a mediação entre a universalidade e a particularidade, em última instância, sempre falha, desde que a lacuna entre a forma universal vazia e o elemento que a preenche persista e a luta pela hegemonia continue para sempre. O argumento básico de Laclau é interpretado de maneira sucinta por Oliver Marchart:

“em nível formal, toda política é baseada na lógica articulatória de ‘uma combinação e condensação de atitudes inconsistentes’, não apenas a política de fascismo. Como resultado, o antagonismo social fundamental sempre será deslocado até certo ponto visto que, como notamos anteriormente, o nível ontológico – neste caso, o antagonismo – nunca pode ser abordado diretamente e sem a mediação política. Segue-se disso que a distorção é constitutiva para toda política: a política como tal, não apenas a política fascista, prossegue através da “distorção”.¹⁷

Essa repreensão continua presa na tensão “binária” entre essência e aparência: o antagonismo fundamental nunca aparece como tal, diretamente, de maneira diretamente transparente (em termos marxistas: a situação revolucionária “pura”, em que todas as tensões sociais seriam simplificadas/reduzidas à luta de classes, nunca ocorre, é sempre mediada por outros antagonismos – étnicos, religiosos, etc.) – a “essência” nunca aparece diretamente, mas sempre de maneira deslocada/distorcida. Assim, embora seja verdade que “as relações humanas exis-

tem da maneira como elas são distorcidas. Não há relações humanas sem distorção.” (172) No entanto, essa referência à distorção permite leituras diferentes. Pode ser interpretada de maneira padrão, como uma lembrança da complexidade de situações históricas – recordem como, em 1916, Lenin respondeu aos que dispensaram o levante irlandês como um mero “golpe” sem interesse para a luta proletária:

“Imaginar que a revolução social é concebível sem revoltas por pequenas nações nas colônias e na Europa, sem explosões revolucionárias por uma seção da pequena burguesia com todos os seus preconceitos, sem um movimento das massas proletárias e semi-proletárias politicamente inconscientes contra a opressão pelos proprietários de terras, pela igreja e pela monarquia, contra a opressão nacional, etc. – imaginar tudo isso é repudiar a revolução social”. Somente aqueles que têm tal posição ridiculamente pedante podiam vilipendiar a rebelião irlandesa chamando ela de “golpe”.

Quem quer que espere uma revolução social “pura” nunca viverá para vê-la. Tal pessoa defende a revolução da boca para fora sem compreender o que a revolução é.

A Revolução Russa de 1905 foi uma revolução democrático-burguesa. Ela consistia em uma série de batalhas em que participaram todas as classes, grupos e elementos descontentes da população. Entre eles haviam massas impregnadas com os preconceitos mais selvagens, os objetivos mais vagos e fantásticos da luta; havia pequenos grupos que aceitaram o dinheiro japonês, havia especuladores e aventureiros, etc. Mas, objetivamente, o movimento de massa quebrava o tsarismo e abrindo o caminho para a democracia; é por essa razão que os trabalhadores conscientes lideraram-na.

A revolução socialista na Europa não pode ser outra coisa senão uma explosão de luta de massas por parte de todos e quaisquer elementos oprimidos e descontentes. Inevitavelmente, as seções da pequena burguesia e os trabalhadores atrasados participarão dela – sem tal participação, a luta de massas é impossível, sem ela, nenhuma revolução é possível – e do mesmo medo, inevitavelmente, agregarão ao movimento seus preconceitos, suas fantasias reacionárias, suas fraquezas e erros. Mas, objetivamente, eles atacam o capital e a vanguar-

da consciente da revolução, o proletariado avançado, expressando sua verdade objetiva de uma luta de classes variegada e discordante, heterogênea e externamente fragmentada será capaz de unir e direcioná-la, conquistar o poder, capturar os bancos, expropriar as companhias fiduciárias odiadas por todos (embora por razões diferentes!) e introduzir outras medidas ditatoriais, as quais, em sua totalidade, resultarão na derrubada da burguesia e na vitória do socialismo, que, no entanto, não será imediatamente purgado da escória da pequena burguesia.”¹⁸

Um detalhe biográfico se deve ter presente quando lemos essas linhas: elas foram escritas no período imediatamente após o início da Primeira Guerra Mundial quando, desesperado devido ao colapso de todas as Democracias Sociais, Lênin debruçou-se sobre a “pura” teoria, dedicando-se à leitura detalhada da lógica de Hegel. Habitualmente, associamos Hegel à teleologia linear e à “necessidade histórica” progressiva – mas a lição básica que Lênin tirou de Hegel foi exatamente oposta: a contingência complexa do processo histórico, a sobredeterminação de cada tendência “básica” por uma intrincada rede de condições históricas específicas em que “a exceção é a regra”. Lênin chega a afirmar que, em uma situação concreta, o destino do processo revolucionário pode depender do fato de uma específica abertura histórica ser aproveitada (ou não). (Mais tarde, em 1917, ele escreve que, se os Bolcheviques não aproveitarem a única chance revolucionária, podem-se passar décadas antes que apareça a próxima chance.) Essa é a “reversão materialista de Marx” a Hegel do próprio Lênin (do evolucionismo historicista de Marx cujo manifesto é o famoso (ou infame) “Prefácio” à Crítica da Economia Política). Deveríamos notar, portanto, que a referência a Hegel permitiu a Lênin livrar-se daquela mesma característica do marxismo ortodoxo a qual Althusser atribuiu à influência de Hegel sobre Marx (o determinismo histórico linear, etc.).

Para Laclau, essas reflexões de Lênin continuam “essencialistas” demais: apesar de toda a flexibilidade, Lênin privilegia claramente “a vanguarda consciente da revolução, o proletariado avançado”, capaz de expressar “a verdade objetiva de uma dispersa e discordante, diversa e aparentemente fragmentada luta de massa.” Portanto, embora a revolu-

ção não possa “purgar-se imediatamente da escória da pequena burguesia” em seu desenvolvimento posterior, será, não obstante, obrigada a impor “medidas ditatoriais” que evoluirão para o expurgo da escória da pequena burguesia... O problema, evidentemente, é onde fixar o limite, isto é, quem a “vanguarda consciente” pode aceitar como parceiros em sua luta. Hoje em dia, é óbvio que o feminismo, a ecologia, a luta pelas liberdades religiosas, etc. (ou, pelo menos, alguma versão sua) se encaixam nesse perfil – mas que tal, digamos, Boko Haram? Para seus membros, a libertação das mulheres aparece como a característica mais visível do impacto cultural destrutivo da modernização capitalista, de sorte que Boko Haram (cujo nome pode ser traduzido grosseira e descritivamente como “a educação ocidental é proibida”, especificamente, a educação das mulheres) pode perceber e retratar a si mesmo como um agente que combate o impacto destrutivo da modernização, impondo uma regulação hierárquica da relação entre os sexos. O enigma é o seguinte: por que os muçulmanos, que foram, sem dúvida, expostos à exploração, dominação e outros aspectos destrutivos e humilhantes do colonialismo, alvejam em sua resposta o que é (pelo menos, para nós) a melhor parte do legado ocidental: nosso igualitarismo e liberdades pessoais, incluindo uma dose saudável de ironia e zombaria de todas as autoridades? A resposta óbvia é que seu alvo é bem escolhido: o que, para eles, torna o Ocidente liberal tão insuportável é o fato de que ele não só pratica a exploração e a dominação violenta, mas, também, somando insulto à injúria, apresenta essa realidade brutal sob a aparência de seu oposto: liberdade, igualdade e democracia.

Portanto, mais uma vez, como pôr em prática aqui o discernimento de Lênin? A solução de Laclau é óbvia: para que continuar falando do “antagonismo social fundamental”? Tudo o que temos é uma série de antagonismos que constroem (ou podem construir) uma cadeia de equivalências, “contaminando-se” metaforicamente, e o antagonismo que emerge como “central” é o resultado contingente da luta pela hegemonia. No entanto, a rejeição da própria noção de “antagonismo fundamental” é a única alternativa ao “essencialismo de classe”?

Minha resposta hegeliana é um retumbante NÃO. A posição de Laclau aqui é kantiana: a luta

pela hegemonia é seu transcendental a priori, uma forma preenchida por diferentes conteúdos contingentes, ou, dito de outro modo, a posição kantiana de Laclau é a de castração simbólica enquanto horizonte final de nossa experiência. A “castração” refere-se aqui à lacuna irreduzível entre a forma transcendental e seu conteúdo contingente, e, para Laclau, Hegel nega a castração por meio da legitimação do movimento do sujeito partido (“castrado”) kantiano, um sujeito dividido entre sua forma e seu conteúdo contingente para o sujeito hegeliano supostamente autorreconciliado, no qual todos os antagonismos são superados (aufgehoben) por meio da mediação dialética. Porém, o movimento de Kant a Hegel não abole de forma alguma a “negatividade na forma de castração” e legitima o retorno ao “essencialismo”; pelo contrário, radicaliza a negatividade (ou a lacuna kantiana) de uma maneira muito precisa. Em Kant, a negatividade é localizada na lacuna que, para sempre, separa a nós, humanos finitos, da Coisa, de sorte que temos apenas o acesso ao seu espaço reservado, a forma vazia da Lei. O que Hegel faz é transpor a lacuna entre a aparência e a Coisa inacessível para a própria Coisa, redefinindo-a inteiramente como a coincidência dos opostos em sua forma mais radical – o Real como aquilo que é sempre distorcido em suas representações simbólicas, e o Real como a própria força (impulso) dessa distorção.

O que isso quer dizer é que a “castração” não é apenas a lacuna entre a forma vazia e seu conteúdo, mas uma torção no próprio conteúdo que origina a forma, mais precisamente, a lacuna entre o conteúdo e a forma. Nós atingimos o nível apropriado de análise dialética de uma forma apenas quando concebemos um determinado procedimento formal não como a expressão de um determinado aspecto do conteúdo (narrativa), mas como a marcação/sinalização da parte do conteúdo que é excluído da linha da narrativa explícita, de modo que – ali reside o argumento teórico apropriado – se quisermos reconstruir “todo” o conteúdo da narrativa, devemos ir além do conteúdo explícito da narrativa como tal e incluir algumas características formais que agem como substituto para o aspecto “reprimido” do conteúdo.¹⁹ Consideremos o exemplo elementar e bem-conhecido de análise de melodramas: o excesso emocional que não pode se expressar di-

retamente na linha da narrativa encontra sua saída no acompanhamento musical ridiculamente sentimental ou nas características formais. É exemplar aqui a maneira como Jean de Florette e Manon des Sources de Claude Berri deslocam o filme original de Marcel Pagnol (e sua própria novelização posterior) em que se baseiam. Ou seja, o original de Pagnol retém os traços da “autêntica” vida francesa em uma comunidade provinciana em que as ações das pessoas seguem os padrões religiosos antigos e quase pagãos, enquanto os filmes de Berri falham em sua tentativa de recapturar o espírito da comunidade fechada pré-moderna. No entanto, inesperadamente, o anverso inerente do universo de Pagnol são a teatralidade da ação e o elemento da distância irônica e da comicidade, enquanto os filmes de Berri, embora gravados de maneira mais “realista”, colocam ênfase no destino (o leitmotiv dos filmes é baseado em *La forza del destino* de Verdi) e no excesso melodramático cuja histerismo amiúde beira o ridículo (como a cena em que, depois que a chuva passa em seu campo, Jean chora e brada desesperado aos Céus). Portanto, paradoxalmente, a comunidade pré-moderna ritualizada e fechada implica uma comicidade e uma ironia teatrais, enquanto a interpretação moderna “realista” envolve o Destino e o excesso melodramático... Nesse sentido, os dois filmes de Berri devem ser contrapostos ao filme de Lars Von Trier “*Ondas do Destino*”: em ambos os casos, estamos lidando com a tensão entre forma e conteúdo; no entanto, em *Ondas do Destino*, o excesso está localizado no conteúdo (a forma branda de pseudodocumentário torna palpável o conteúdo excessivo), enquanto em Berri, o excesso na forma ofusca e, portanto, torna palpável a falha no conteúdo, a impossibilidade de realizar hoje em dia a tragédia clássica pura do Destino.

Ali reside a consequência fundamental do movimento de Kant a Hegel: a própria lacuna entre conteúdo e forma deve ser refletida de volta para o próprio conteúdo como indicação de que esse conteúdo não é tudo, que algo foi reprimido/excluído dele. Essa exclusão que estabelece a forma em si é a “repressão primordial/ *Ur-Verdraengung*,” e não importa o quanto tragamos à tona todo o conteúdo reprimido, essa lacuna de repressão primordial persiste – mais uma vez, por quê? A resposta imediata é a identidade da repressão com o retor-

no do reprimido, o que quer dizer que o conteúdo reprimido não preexiste à repressão, mas é retroativamente constituído pelo próprio processo de repressão. Por meio de diferentes formas de negação/ofuscação (condensação, deslocamento, denegação, renegação...), o reprimido é permitido penetrar no discurso público consciente, encontrar um eco nele (o exemplo mais direto de Freud: quando um de seus pacientes disse “Eu não sei quem é essa mulher em meus sonhos, mas tenho certeza de que não é a minha mãe!”, a mãe entrou na fala) – temos aqui um tipo de “negação da negação”, isto é, o conteúdo é negado/reprimido, mas essa repressão é, no mesmo gesto, negada ela mesma na forma do retorno do reprimido (é por isso que, definitivamente, não estamos lidando aqui com a negação da negação hegeliana propriamente dita). Aqui, a lógica parece ser semelhante à da relação entre o pecado e a Lei em Paulo, em que não há pecado sem lei, isto é, em que a própria Lei/proibição cria a transgressão que ela tenta subjugar, de sorte que, se retiramos a Lei, também perdemos o que a Lei tentou “reprimir” ou, em termos mais freudianos, se retiramos a “repressão”, também perdemos o conteúdo reprimido.

Mas ainda assim, o que todas essas distinções obscuras querem dizer politicamente? Como elas abrem o espaço para uma prática política que vai além da alternativa do “essencialismo de classe” leninista e da “cadeia de equivalências” laclauiana sem nenhum elemento destinado de antemão a desempenhar o papel hegemônico? Precisamos fazer um desvio aqui e trazer para o debate mais uma figura paradoxal da universalidade, a qual podemos chamar provisoriamente de “universalidade supranumerária”, a universalidade encarnada no elemento que se destaca da Ordem existente, ou seja, o elemento que, embora interno a ela, não tem lugar adequado dentro dela, o que Jacques Ranciere chama de “parte de nenhuma parte” e o que Hegel chamou de *Poebel* (população). Em sua própria condição de excesso destrutivo da totalidade social, a população é a “determinação reflexiva” da totalidade como tal, a encarnação imediata de sua universalidade, o elemento particular na forma do qual a totalidade social se encontra entre seus elementos e, como tal, o principal constituinte de sua identidade. Embora as duas universalidades pareçam compartilhar uma característica mínima em comum (um

elemento particular quer dizer a universalidade), o que os separa é o aspecto da negatividade que pertence à segunda: na universalidade hegemônica, todos os elementos se identificam enfaticamente com a característica particular que hegemoniza a universalidade (“Somos todos Solidariedade!” no caso da Polônia), ao passo que a universalidade supranumerária é experimentada como elemento excrementoso da não-identificação, como negação de todas as qualidades particulares. A luta, em última instância, não é apenas sobre qual conteúdo particular hegemonizará a forma vazia da universalidade, mas a luta entre essas duas universalidades, a hegemônica e a supranumerária. Mais precisamente, as duas universalidades não são inteiramente incompatíveis; elas, antes, operam em níveis diferentes, de sorte que a tarefa é a de combiná-las – como? A universalidade hegemônica designa um espaço vazio e o elemento supranumerário é o elemento no espaço social que carece de um lugar apropriado e, como tal, é um substituto para a universalidade entre os elementos. Portanto, a definição mínima de política radical é que a “parte de nenhuma parte”, o elemento excrementoso, ocupa o lugar hegemônico, ou, para citar uma linha de “A Internacional”, aqueles que são nada (excremento) tornam-se tudo (hegemonizam todo o campo).

Estamos lidando aqui com três posições principais. De acordo com a primeira, a marxista ortodoxa, a oposição de classes fornece uma chave hermenêutica para decifrar outras lutas (luta feminista, luta ecológica, libertação nacional) que são todas formas de aparência da “verdadeira” luta de classes, e somente pode ser resolvida por meio da revolução proletária vitoriosa. A segunda posição, a conservadora populista, inverte essa relação: multiculturalismo de esquerda, ecologia, etc. são uma questão de elitismo da classe média alta que despreza a “mesquinhez” das classes trabalhadores mais baixas.

A terceira posição, a laclauiana, defende a luta aberta pela hegemonia: não há nenhuma garantia ontológica de que a luta feminista, a luta ecológica, etc. passarão a fazer parte da mesma “cadeia de equivalências” com a luta de classes econômica, o seu encadeamento é o que está em jogo na luta aberta pela hegemonia. Existe, no entanto, a quarta posição: o antagonismo de classes não é o derra

deiro significado de outras lutas, mas a “espinha na garganta” de todas as outras lutas, a causa do fracasso do Significado de outras lutas. A relação de cada uma dessas lutas com o antagonismo de classes é indicador de sua limitação/inadequação inerente – digamos, o feminismo liberal dominante nos Estados Unidos ofusca, em algum momento, a dimensão básica da exploração das mulheres; ou a atual compaixão humanitária pelos refugiados ofusca as verdadeiras causas de sua situação difícil. Portanto, a luta/o antagonismo de classes não é o derradeiro significado-referente, o significado oculto, de todas as outras lutas, mas uma medida de “(não-)autenticidade” de todas as outras lutas – e o paradoxo é que o mesmo se aplica à própria luta de classes: em hegelês, a luta de classes necessariamente se encontra em sua determinação oposicionista (*gegensaetzliche Bestimmung*) – digamos, quando, nos Estados Unidos, os membros do Partido do Chá “codificam” sua oposição ao multiculturalismo, ao feminismo, seu racismo, etc., em termos de classes, como oposição da classe trabalhadora às preocupações das classes ricas e educadas, essa referência de classe direta funciona como uma tela falsa que dissimula a verdadeira ligação entre o antagonismo de classes e o que está em jogo (feminismo, racismo...) – mais uma vez, a diferença de classes pode servir de sua própria melhor máscara.²⁰

Trazendo o Coro

Isso nos leva à característica chave daquilo que poderíamos chamar de política de separação: a derradeira separação a ser plenamente assumida e endossada é a separação do próprio objetivo do processo emancipatório, a separação desse objetivo de si mesmo. O que temos aqui em mente não é nem a aceitação de maneiras diferentes de alcançar esse objetivo (o velho mantra “cada país irá construir o socialismo a seu modo”) nem a relativização histórica do próprio objetivo (cada país irá construir seu próprio socialismo”), mas a plena aceitação do fato de que, no processo de sua atualização, o próprio objetivo muda. Etienne Balibar se opõe a Hegel (o movimento teleológico em direção a uma solução final) e a Spinoza (o antagonismo que está a caminho de..., sem uma garantia final do resultado, visto que a mesma lógica que causa e multiplica o Bem –

a de *imitatio affecti* – causa e multiplica também o Mal). (É fácil perceber como essa oposição é homologa àquela entre a noção judaica de perambulação em uma missão divina sem a conclusão teleológica final e a escatologia cristã). Mas será a oposição a Hegel e a Spinoza realmente a descrita por Balibar? A posição de Hegel é sutilmente diferente: sim, no fim, alcançamos o objetivo porque o objetivo é o estado de coisas que alcançamos, ou seja, aconteça o que acontecer (contingentemente), seja qual for o rumo que as coisas tomem, estabelece-se retroativamente uma ordem teleológica que transforma contingência em necessidade. Recordem como o processo dialético hegeliano começa com alguma idéia afirmativa a qual ele se esforça por alcançar, mas, no decurso de sua atualização, essa própria idéia passa por uma profunda transformação (não apenas uma acomodação tática, mas uma redefinição essencial), porque a própria idéia fica presa no processo, (sobre)determinada por sua atualização. ²¹ Digamos, há uma revolta motivada por uma reivindicação de justiça: tão logo as pessoas realmente se envolvem nela, se dão conta de que muito mais é necessário para trazer a verdadeira justiça do que apenas as reivindicações limitadas com que começaram (revogar algumas leis, etc.) O processo revolucionário não é uma atividade estratégica bem planejada, sem lugar nela para plena imersão no Agora, sem levar em consideração as conseqüências em longo prazo. Muito pelo contrário, a suspensão de todas as considerações estratégicas, baseadas na esperança de um futuro melhor, a postura de *on attaque*, et puis, *on le verra* (Lênin se referia amiúde a esse slogan de Napoleão), é parte essencial de qualquer processo revolucionário.

O próprio Lukács mudou mais tarde sua posição em relação a esse argumento chave: o anverso ignorado de sua acomodação à ortodoxia marxista (não mais concebe a prática social da subjetividade histórica e coletiva como horizonte derradeiro do pensamento, mas endossa uma ontologia geral com a humanidade como sua parte) é a aceitação da dimensão trágica do sujeito revolucionário. Esse aspecto ignorado do pensamento de Lukács foi trazido à tona em *The Black Radical Tragic* (o Trágico Radical Negro) de Jeremy Glick ²², um livro que nós todos aguardávamos sem saber disso. Glick vai muito além da noção padrão do trágico revolucio-

nário, empregada por Marx e Engels que situam a tragédia de uma revolução na figura de um herói que chega cedo demais, à frente de seu tempo, e está, portanto, destinado a fracassar, embora, na visão de longo prazo, defendam o progresso histórico (sua figura exemplar é Thomas Munzer). Para Glick, a tragédia é imanente ao processo revolucionário, ela é inscrita em sua própria essência definida por uma série de oposições: líder (ou liderança) versus massas, radicalidade versus compromisso... Por exemplo, em relação à primeira oposição, não há uma saída fácil, a lacuna entre o líder (liderança) e as massas, sua falta de comunicação, emerge necessariamente – Glick cita uma passagem comovente da peça *Monsieur Toussaint* de Edouard Glissant (Ato IV, Cena V) em que Toussaint, rindo em delírio, reflete, triste, sobre como “mal consegue escrever”:

*“Eu escrevo a palavra ‘Toussaint,’ Macaia lê ‘traidor’. Eu escrevo a palavra ‘disciplina e Moysé, sem sequer olhar para a página, berra ‘tirania’. Eu escrevo ‘prosperidade’; Dessalines recua, ele pensa em seu coração ‘fraqueza’. Não, eu não sei como escrever, Manuel.”*²³

(Observem a ironia de como essa passagem se refere ao clichê racista sobre os Negros que não sabem escrever). O pano de fundo dessa passagem é a tensão no processo revolucionário, tal como refletida nas relações pessoais: o sobrinho de Toussaint Moise defendia a fidelidade intransigente às massas negras e queria fragmentar grandes propriedades, enquanto o próprio Toussaint estava obcecado pelo medo das massas e via sua tarefa em manter a disciplina e o bom funcionamento do processo de produção, portanto ele mandou que Moysé fosse executado por sedição. Mais tarde Dessalines triunfou e, após o estabelecimento do Estado negro, se proclamou imperador do Haiti, introduzindo uma nova forma de dominação (assim como ordenando o massacre de todos os habitantes brancos remanescentes no Haiti) no próprio triunfo da revolução. Para compreender essas reviravoltas trágicas, é crucial levar em conta a multidão (a qual aparece no dispositivo teatral como Coro) como um dos agentes ativos, e não apenas como comentador passivo dos eventos – o nome do Capítulo 2 do livro de Glick, muito apropriadamente, é “Trazendo o Coro” (e percebi com satisfação que tinha feito a mesma coisa na minha versão de *Antígona*, em que, no fim, o Coro intervém, prendendo e executando

os dois, *Antígona* e *Creonte*).

A política de Alienação e Separação

O antagonismo principal que subjaz a essa tensão é aquele que está entre a fidelidade à Causa universal e a necessidade de compromisso – e, pelo menos do meu ponto de vista, o emprego desse antagonismo por Glick é o clímax teórico e político de seu livro. O ponto de partida de Glick é a referência a C.L.R. James que viu claramente que os primeiros revolucionários cristãos “não lutavam para estabelecer o papado medieval. O papado medieval foi uma mediação em torno da qual se mobilizavam as forças governantes, a fim de estrangular a busca da universalidade das massas cristãs.”²⁴ A revolução explode com reivindicações milenaristas radicais da efetivação de uma nova universalidade e as mediações são sintomas de seu fracasso, de frustração das expectativas do povo. A busca da universalidade das massas “proíbe qualquer mediação”²⁵ – a trágica guinada do governo Syriza não foi o último grande caso de tal “mediação”? Ao firme NÃO à chantagem européia se seguiu imediatamente um SIM à “mediação”... Glick menciona aqui Georg Lukács, o grande defensor da “mediação”, que, em 1935, escreveu *Hyperion* de Hoelderlin, um ensaio curto, bizarro, porém crucial, em que elogia o endosso de Hegel ao Termidor napoleônico contra a fidelidade intransigente de Hoelderlin à heróica utopia revolucionária:

*“Hegel faz as pazes com a era pós-termidoriana e o encerramento do período revolucionário do desenvolvimento burguês, e edifica sua filosofia precisamente sobre uma compreensão desse novo momento de virada na história mundial. Hoelderlin é intransigente em relação à realidade pós-termidoriana; permanece leal ao velho ideal revolucionário de renovação da democracia da ‘pólis’ e é esmagado por uma realidade na qual não há lugar para seus ideais, nem mesmo em nível de poesia e pensamento.”*²⁶

Lukács refere-se aqui à noção marxista de que o período heróico da Revolução Francesa foi uma necessária ruptura entusiástica seguida pela fase não heróica das relações de mercado: a verdadeira função social da Revolução foi a de estabelecer as condições para o reinado prosaico da economia burguesa, e o verdadeiro heroísmo não

reside em se aferrar cegamente ao entusiasmo revolucionário inicial, mas em reconhecer “a rosa na cruz do presente”, como Hegel gostava de parafrasear Lutero, ou seja, em abandonar a posição da Bela Alma e aceitar plenamente o presente como o único domínio possível da verdadeira liberdade. Portanto, é esse “compromisso” com a realidade social que permitiu a Hegel dar um passo filosófico crucial à frente, o de superar a noção profascista de comunidade “orgânica” em seu manuscrito *System der Sittlichkeit* e engajar-se na análise dialética dos antagonismos da sociedade civil burguesa. É óbvio que essa análise de Lukács é profundamente alegórica: foi escrita alguns meses depois que Trotsky – mais uma figura que aparece no livro de Glick – lançou sua tese de Stalinismo como o Termidor da Revolução de Outubro. Assim, o texto de Lukács deve ser interpretado como uma resposta a Trotsky: ele aceita a caracterização do regime de Stalin feita por Trotsky como “Termidoriano”, dando-lhe um toque positivo – em vez de lamentar a perda da energia utópica – deveríamos, de uma maneira heroicamente resignada, aceitar suas consequências como o único espaço real do progresso social... Para Marx, evidentemente, a ressaca do “dia seguinte” que se segue à intoxicação revolucionária, sinaliza a limitação original do projeto revolucionário burguês, a falsidade de sua promessa de liberdade universal: a “verdade” dos direitos humanos universais são os direitos do comércio e da propriedade privada. Ao lermos o endosso de Lukács ao Termidor stalinista, infere-se (pode-se argumentar que contra sua intenção consciente) uma perspectiva pessimista e completamente antimarxista: a própria revolução proletária também se caracteriza pela lacuna entre sua ilusória afirmação universal de liberdade e o despertar subsequente nas novas relações de dominação e exploração, o que quer dizer que o projeto comunista de concretizar a “liberdade real” necessariamente falhou - ou não?

Existe uma terceira maneira além da alternativa de autodestruição e compromisso intransigentes: não algum tipo de “medida apropriada” entre dois extremos, mas o foco naquilo que podemos chamar de “ponto do impossível” de um determinado campo. A palavra “síntese” é aqui completamente enganosa: o momento conclusivo de uma dialética não é algum tipo de meio termo entre dois

extremos, mantendo o que é bom em ambos e combinando-os em uma unidade equilibrada, mas uma mudança total do terreno. Meus amigos de Israel me relataram, entusiasmados, como, em um vilarejo palestino perto de Jerusalém, havia manifestações conjuntas em que mulheres palestinas usando véus marcharam junto com lésbicas israelenses vestidas de forma provocadora.... A minha reação foi sim, tais eventos são milagres, mas como todos os milagres, são raros e permanecerão para sempre marginais: é ilusório ver neles um germe da futura solidariedade, de um front comum que será construído por meio de trabalho paciente, abarcando gradualmente a maioria. Isso, claro, não quer dizer que a batalha está perdida antecipadamente – isso quer dizer que uma mudança muito mais radical é necessária, em que a identidade básica de cada um dos dois será inteiramente transformada: as mulheres palestinas terão de renunciar à sua identidade como parte da comunidade palestina tradicional e as mulheres israelenses terão de renunciar à sua postura multicultural de classe média. O terceiro termo da “síntese” hegeliana é algo genuinamente novo, uma invenção que rompe o impasse da situação existente.

A grande arte da política é detectá-lo localmente em uma série de reivindicações modestas que não são apenas possíveis, mas aparecem como possíveis, embora sejam de facto impossíveis. A situação é semelhante à das histórias de ficção científica em que o herói abre a porta errada (ou pressiona o botão errado...) e, de súbito, toda a realidade em seu redor se desintegra. Nos Estados Unidos, o sistema de assistência médica universal é obviamente esse ponto do impossível, na Europa, parece ser o perdão da dívida grega e assim por diante. É algo que você pode (a princípio) fazer, mas, de facto, não pode ou não deveria – você é livre para escolhê-lo contanto que, na realidade, não o escolha.

A difícil situação política atual fornece um exemplo claro de como a verite surgit de la mepri-se, de como a escolha errada deve preceder à escolha certa. A premissa epistemológica geral, que subjaz a esse papel necessário de falso reconhecimento, pode ser sutilmente exprimida pela inversão da frase bem conhecida “você tem de ser estúpido para não ver isso!” - la verite surgit de la meprise significa precisamente que você tem de ser estúpi-

do para ver isso, ou seja, como afirmou Lacan, les non-dupes errent, os não enganados erram (essa é a melhor descrição crítica de cínicos). A fim de chegar à verdade, temos de nos iludir – basta lembrar como a política emancipatória pode ser sustentada por uma crença no axioma de justiça universal (em certo sentido, obviamente “ilusório”).

Em princípio, a escolha da política de esquerda é entre o reformismo social-democrata e a revolução radical, mas a escolha radical, embora abstratamente correta e verdadeira, é autodestrutiva e fica presa na imobilidade da Bela Alma: nas sociedades ocidentais desenvolvidas, os apelos a uma revolução radical não têm poder mobilizador. Apenas uma modesta escolha “errada” pode criar as condições subjetivas para uma verdadeira perspectiva comunista: mesmo que fracasse ou mesmo que seja bem-sucedida, desencadeia uma série de reivindicações adicionais (“para realmente ter um sistema de assistência médica universal, também precisamos...”) as quais levarão à escolha certa. Não há atalho aqui, a necessidade de uma mudança universal radical deve emergir por meio de tal mediação com reivindicações específicas. Começar diretamente com a escolha certa é, portanto, muito pior do que fazer a escolha errada, é uma versão da Bela Alma, isso equivale à atitude “Estou certo e a miséria do mundo que está errado apenas confirma o quanto estou certo.” Tal postura se assenta em uma noção de verdade errada (“contemplativa”), negligencia completamente a dimensão prática da verdade. Em seu seminário XVIII (não publicado) de “um discurso que não fosse semblante”, Lacan deu uma definição sucinta da verdade da interpretação na psicanálise: “A interpretação não é submetida à prova de uma verdade que se decida por sim ou não, mas desencadeia a verdade como tal. Só é verdadeira na medida em que é verdadeiramente seguida.” Não há nada “teleológico” nessa formulação precisa, apenas a compreensão da unidade propriamente dialética de teoria e prática na interpretação psicanalítica (e não só nela): a “prova” da interpretação do analista está no efeito de verdade que ela desencadeia no paciente. É assim que deveríamos também (re)ler a Tese XI de Marx: a “prova” da teoria marxista é o efeito de verdade que ela desencadeia em seus destinatários (os proletários), transformando-os em sujeitos revolucionários emancipatórios. Portan-

to, a verdadeira arte da política não é evitar erros e fazer a escolha certa, mas cometer o erro certo, selecionar a escolha errada (apropriada). Nesse sentido, Glick escreve que “a liderança revolucionária como mediador evanescente – o único modelo de vanguarda responsável. O trabalho político para ser qualificado como trabalho radical deveria lutar por sua redundância.”²⁷ Ele combina aqui uma compreensão sóbria e implacável das guinadas trágicas necessárias do processo revolucionário com a fidelidade incondicional a esse processo; ele está tão longe quanto possível da afirmação “anti-totalitária” padrão de que, já que o processo revolucionário está destinado a degenerar, é melhor refrear-se dele. Essa prontidão para correr o risco e engajar-se na batalha, embora saibamos que provavelmente seremos sacrificados no decorrer da luta, é a compreensão mais preciosa para nós que vivemos em novos tempos obscuros.

Portanto, deveríamos aceitar plenamente o fato de que, visto que a atividade revolucionária também não é um auto autotransparente, mas um ato apanhado nas condições de alienação, inclui, inevitavelmente, inversões trágicas, atos cujo resultado final é o contrário do que se pretendia. Deveríamos seguir aqui Badiou quem elaborou três maneiras distintas de um movimento revolucionário fracassar. Primeiramente, há, obviamente, derrota direta: somos simplesmente esmagados pelas forças inimigas. Segundo, há derrota na própria vitória: vencemos o inimigo (pelo menos, temporariamente) assumindo o poder-agenda principal do inimigo (o objetivo é tomar o poder do estado, seja pela via democrático-parlamentar – social-democrata seja por identificação direta do Partido com o Estado – como no stalinismo). Além dessas duas versões, há talvez a maneira mais autêntica, mas também a mais aterrorizante: guiado pelo instinto dizendo que toda consolidação da revolução em um novo poder de estado se iguala à sua traição, mas incapaz de inventar e impor à realidade social uma ordem social verdadeiramente alternativa, o movimento revolucionário entrega-se a uma estratégia desesperada de proteger sua pureza pelo recurso “ultra-esquerdista” ao terror destrutivo. Badiou chama apropriadamente essa última versão de “tentação sacrificial do vazio.”

*“Uma grande palavra de ordem maoísta dos anos vermelhos dizia: ‘Ousar lutar, ousar vencer’. Mas sabemos que, se não é fácil obedecer a essa palavra de ordem, se a subjetividade receia não tanto lutar, mas vencer, é porque a luta expõe à forma simples do fracasso (o ataque não deu certo), enquanto a vitória expõe à sua forma mais temível: perceber que vencemos em vão, que a vitória prepara a repetição, a restauração. Que uma revolução nunca é mais do que um entremeio do Estado. Daí a tentação sacrificial do nada. O inimigo mais temível da política de emancipação não é a repressão pela ordem estabelecida. É a interioridade do niilismo, e a crueldade sem limites que pode acompanhar seu vazio.”*²⁸

O que Badiou diz efetivamente aqui é o exato oposto do “Ousar vencer!” de Mao – deveríamos ter medo de ganhar (de tomar o poder, de estabelecer uma nova realidade sócio-política), porque a lição do século XX é que a vitória ou termina em restauração (retorno à lógica do poder de estado) ou fica presa no ciclo infernal da purificação autodestrutiva. É por isso porque Badiou propõe substituir a purificação pela subtração: em vez de “vencer” (assumir o poder), manter distância em relação ao poder de estado, criar espaços subtraídos do estado... No entanto, essa solução é adequada? E que tal aceitar heroicamente o risco de auto-obliteração? É por essa razão que Lukács (surpreendentemente para um marxista) endossa plenamente a recusa de Hegel de engajar-se em qualquer projeto de uma melhor sociedade futura: “O fato de que Hegel pára no presente está relacionado /.../ aos motivos mais profundos de seu pensamento – para ser mais preciso, de seu pensamento histórico-dialético”.²⁹ Em outras palavras, é justamente o silêncio de Hegel sobre o futuro que abre o espaço para ele, a saber, para um futuro que não é apenas uma extrapolação das tendências predominantes do presente, mas o resultado imprevisível das decisões arriscadas.

Portanto, precisamos mudar sutilmente a fórmula do grande Evento revolucionário como momento do Juízo Final quando, como disse Benjamin, até o passado das tentativas revolucionárias fracassadas será redimido, o momento formulado claramente, pela primeira vez, em Joel 3:14: “Multidões, multidões no vale da decisão; porque o dia do Senhor está perto, no vale da decisão.”³⁰ Mas a decisão sempre é muito arriscada, sem nenhuma

garantia ontológica, destinada a fracassar e a ser repetida. Pode acontecer que Senhor (ou qualquer outro agente que o represente) faça o juízo errado, que se acabe com a multidão no vale da decisão. É nesse momento trágico que entra em cena o verdadeiro trabalho emancipatório de amor.

NOTAS

1 Tomšič 2015, p.92, (tradução nossa).

2 Ibid., p.234., tradução nossa.

3 Jacques Lacan O SEMINÁRIO Livro 16 de um Outro ao outro. ZAHAR

Jorge Zahar Editor Rio de Janeiro Tradução: VERA RIBEIRO pp 169-170)

4 Stalin 1938 (Sobre o Materialismo Dialético e o Materialismo Histórico, edições Horizonte, Rio, 1945.)

5 Lacan Jacques Lacan, Escritos (trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, Zahar, 1998), p. 286.

6 Ibidem, p. 287.

7 Milner 2011, p.90 (tradução nossa)

8 O que levanta a questão é a referência implícita de Milner à fórmula do significante de Lacan (em que o significante representa o sujeito para outro significante): a homologia apropriada não será a de valor de troca e de valor de uso em que, nas palavras de Marx, o valor de troca de uma mercadoria somente pode ser representado no valor de uso de outra mercadoria?

9 Fanon 1967, Pele Negra, Máscaras Brancas, Editora da Universidade Federal da Bahia. Tradução de Renato da Silveira. p.26

10 Tomšič 2015, pp.92-93. (tradução nossa)

11 Veja Livro XI, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro

12 O mesmo vale para mulher na psicanálise: a mascarada da feminidade significa que não há nenhum X feminino inacessível debaixo das múltiplas camadas de máscaras, visto que essas máscaras ocultam, em última instância, o fato de que não há nada a ocultar.

13 ORTODOXIA G. K. Chesterton p.148 Editora Mundo Cristão, São Paulo

14 Citado de <http://www.patheos.com/blogs/markdroberts/series/the-seven-last-words-of-christ-reflections-for-holy-week/> (tradução nossa)

15 Embora alguns motivos pareçam estabelecer

uma conexão entre a apropriação da psicanálise da Escola de Frankfurt e o “retorno a Freud” de Lacan, as ligações efetivas entre os dois são mais ou menos inexistentes. Quanto ao motivo “Kant avec Sade”, não há claras indicações de que Lacan foi diretamente influenciado pela Dialética do Esclarecimento de Adorno e Horkheimer: sua abordagem é totalmente diferente, portanto, nada mais temos senão uma sobreposição contingente. Há apenas uma ligação direta provada: Juan Pablo Luchelli (em sua obra “Lacan, Horkheimer et le déclin du père” – veja <http://www.journaldumauss.net/?LACANHORKHEIMER-ET-LE-DECLIN-DU-PERE>) descobriu que, em seu primeiro escrito “Les complexes familiaux dans la formation de l’individu”(1938), Lacan fez alusão ao ensaio de Max Horkheimer “Autoridade e Família” (de 1936) para sustentar sua tese do declínio da “imagem paterna” (ou daquilo que Lacan, à época, chamou de “imagem paterna”) (A razão pela qual essa alusão à Escola de Frankfurt passou despercebida deve-se ao fato de que a bibliografia do texto (apresentada por Lacan) foi impressa no fim do volume coletivo em que o texto de Lacan apareceu.) Embora não se deva dar muita importância a isso (o conceito de declínio da autoridade paterna foi muito difundido entre os críticos conservativos naquela época), ainda assim proporciona mais uma ligação ao fundo hegeliano e marxista do jovem Lacan.

16 Veja Laclau 2005.

17 Marchart 2007, p. 174 (tradução nossa)

18 Lenin: “A Rebelião Irlandesa de 1916”

19 A tese de que a forma faz parte do conteúdo, o retorno do seu reprimido, deveria, obviamente, ser completada com sua inversão: o conteúdo é, em última instância, também nada mais que um efeito e indicação da incompletude da forma, de seu caráter “abstrato”.

20 A ligação entre o antagonismo, o objeto a e a interpelação fracassada reside no fato de que a interpelação como tal sempre desloca – “traí” – ofusca o antagonismo. O caráter antagonista da “luta de classes” significa precisamente que os membros das duas classes nunca são interpelados diretamente como sujeitos de classes puros (Capitalistas e Proletários), mas sempre de uma maneira mistificada-deslocada (como no caso da moda: os ricos de hoje em dia são interpelados – gostam de experimentar

eles mesmos – como populistas, vestindo calça jeans estonada, etc.). Dessa maneira precisa, o objeto a é o lembrete, que emerge como indicador da interpelação fracassada, do fato de que a interpelação dos indivíduos na sua identidade simbólica desloca o antagonismo subjacente.

21 Em seu famoso Prefácio à Contribuição à Crítica da Economia Política, Marx escreveu (à sua pior maneira evolucionista) que a humanidade somente se atribui tarefas que é capaz de resolver: “Por isso a humanidade coloca sempre a si mesma apenas as tarefas que pode resolver, pois que, a uma consideração mais rigorosa, se achará sempre que a própria tarefa só aparece onde já existem, ou pelo menos estão no processo de se formar, as condições materiais da sua resolução.” (Citado de <https://www.marxists.org/portugues/marx/1859/01/prefacio.htm>.) Somos tentados a virar essa declaração pelo avesso e afirmar que, por via de regra, a humanidade se atribui tarefas que não pode resolver e, assim desencadeia um processo imprevisível no decorrer do qual a própria tarefa (objetivo) fica redefinida.

22 Glick 2016.

23 Ibid., p. 117.

24 Ibid., p. 138.

25 Ibid., p. 139.

26 Lukacs 1968, p. 137.

27 Glick 2016, p. 12.

28 Badiou, Alain, A hipótese comunista; tradução Mariana Echalar. - São Paulo: Boitempo, 2012., p. 20.

29 Lukacs 1968, “Hiperion de Hölderlin (tradução nossa).”

30 O “vale da decisão” é o lugar onde Deus impôs castigos a seus inimigos no momento de Armageddon: os exércitos do mundo se reunirão nesse vale onde Deus anunciará o seu julgamento final e destruirá seus inimigos.

BIBLIOGRAFIA

Badiou, Alain 2009, *L’hypothese communiste*, Paris: Lignes

Chesterton, G.K. 1995, *Orthodoxy*, San Francisco: Ignatius Press

Fanon, Franz 1967, *Black Skin, White Masks*, New York: Grove Press

Glick, Jeremy Matthew 2016, *The Black Radical Tragic. Performance, Aesthetics, and the Unfinished Haitian Revolution*, New York: NYU Press

Lacan, Jacques 1977, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, New York: Norton
----- 2006, *Le seminaire, livre XVI: D'un Autre à l'autre*, Paris: Editions du Seuil
----- 2007, *Ecrits*, New York: Norton

Laclau, Ernesto 2005, *On Populist Reason*, London: Verso 2005

Lenin, V.I. 1916, *The Discussion on Self-Determination Summed up*, available online [https:// www.marxists.org/archive/lenin/works/1916/jul/x01.htm](https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1916/jul/x01.htm)

Lukacs, Georg 1968, "Hoelderlin's Hyperion," in *Goethe and His Age*, London: Allen & Unwin

Marchart, Oliver 2007, "Acting and the Act: On Slavoj Zizek's Political Ontology," in *Truth of Zizek*, ed.



by Paul Bowman and Richard Stamp, London: Continuum

Milner, J. C. 2011, *Clartés de tout*, Paris: Verdier

Stalin, J.V. 1938, *Dialectical and Historical Materialism*, <https://www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1938/09.htm>

Tomšič, Samo 2015, *The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan*, London: Verso Books



Espelhas as ideias

De volta a Zimmerwald: repensando o internacionalismo

por **Franco “Bifo” Berardi**

Tradução: Diogo M. C. de Oliveira

Revisão: Philippe Augusto Carvalho Campos

No início do século 20, a cultura da Vanguarda, e particularmente o Futurismo – ambos em suas versões russa e italiana – expressaram o projeto de modernização delineando dois movimentos diferentes no campo da estética e da imaginação social: o primeiro movimento era a crítica cosmopolita da tradição, o segundo era o nacionalismo e agressividade política. Ironia, tolerância, abertura, no primeiro movimento, intensidade apaixonada e intolerância no segundo.

Essa duplicidade antecipa algo da ação política que os movimentos revolucionários desenvolveram no desfecho da primeira guerra mundial. Universalismo e nacionalismo coexistiram em diversos graus na experiência da Vanguarda que buscava simultaneamente projeto e utopia.

Eu quero tentar retrazar essa duplicidade na experiência histórica da Revolução Soviética, e particularmente na não tão consistente estratégia de Vladimir Lenin. Meu ponto de partida, contudo, será a conjuntura atual, cem anos após o início do experimento soviético. Como eu não sou um historiador, eu prefiro questionar os eventos de 1917 do ponto de vista do presente: do ponto de vista das possibilidades que esses eventos abriram ao futuro político do mundo, e sobretudo nas possibilidades que eles destruíram e encerraram.

Agora, cem anos depois, nós dificilmente vemos uma saída da mais escura das noites, de modo que é legítimo repensar o mais extremo (e mais amaldiçoado) dos projetos: o projeto do Comunismo, que infelizmente tem sido identificado com o experimento russo, para então ser rejeitado pela consciência política do nosso tempo.

Na mais escura das noites

O comunismo tem sido a única tentativa razoável de evitar o irrompimento da barbaridade e do assassinio em massa numa escala planetária e de iniciar a redistribuição da riqueza global a fim de impedir a vingança armada dos herdeiros da humilhação colonial. Lamentavelmente o Comunismo também tem sido a continuação do estilo político autoritário que está profundamente enraizado na cultura russa e da aplicação de um modelo de controle totalitário sobre a vida social.

A medida que o horizonte do movimento comunista no mundo foi identificado com o experimento totalitário russo, a falha soviética provocou a falha do comunismo no mundo todo. A derrota do movimento dos trabalhadores e a obliteração do prospecto do comunismo, que ocorreram no mesmo ano mas possuem causas diferentes embora interdependentes, destruíram qualquer possibilidade de terreno comum entre a classe explorada ocidental e os bilhões de pessoas oprimidas que são herdeiras de cinco séculos de longa história de colonização.

A separação da classe trabalhadora ocidental das populações oprimidas dos países colonizados está atualmente resultando numa catástrofe política que está ameaçando o futuro da própria humanidade.

A população que sofre com as consequências das prolongadas de exploração imperialista estão se rebelando hoje sem qualquer esperança política, recorrendo a todo tipo possível de armas, incluindo suicídio religioso, a fim de se vingar da infundável humilhação que os predadores forçaram sobre eles.

Privados do horizonte estratégico de emancipação social, incapazes de reconhecer a exploração como seu lote comum e seu território comum de identificação, os trabalhadores ocidentais estão seguindo agendas nacionalistas para evitar os efeitos da globalização e principalmente para punir a esquerda neoliberal que eles consideram (não tão injustamente) responsável por sua miséria e impotência política.

Na verdade a esquerda neoliberal tirou da sociedade a possibilidade de qualquer autonomia diante do destino do capitalismo financeiro e reduziu os trabalhadores ao estereótipo de classe média. Agora a classe trabalhadora ocidental está encontrando no Trumpismo global uma nova política de orgulho baseada em formas nacionalistas e racistas de identificação.

Meu escrutínio em retrospecto não visa a avaliar historicamente os fatos do passado, mas sim ponderar sobre nossa distância de 1917 e reformular uma estratégia para um processo bastante necessário de saída do capitalismo e para um futuro pacífico do planeta.

A saída do capitalismo moderno não pode ser menos que uma tragédia, porque os nós atados pela violência colonialista não pode ser afrouxados sem traumas. Isso é sabido desde 1914, quando o conflito imperialista desencadeou a luta geopolítica entre nacionalismos e pavimentou o caminho para revoluções sociais violentas.

Mas a extensão da tragédia não era previsível cem anos atrás, e não é completamente previsível agora. No entanto, cem anos atrás, o capitalismo e a modernidade eram distinguíveis para que uma saída do capitalismo fosse concebível dentro do quadro antropológico da modernidade. Hoje em dia, uma saída política do capitalismo parece

estar fora do cenário, já que no novo quadro antropológico, marcado pelo regime de comunicação pós-moderno, a decisão política é substituída pela governança automática.

Neste ponto, o fim do capitalismo tende a ser imaginável apenas enquanto fim da própria civilização. Questionar a revolução soviética e seu fracasso é a condição para imaginar a saída do capitalismo no duplo sentido (político e antropológico).

Nos anos 80 do século passado as palavras pós-moderno e pós-colonial entraram triunfalmente no léxico cultural, insinuando que a saída pacífica das formas gerais da modernidade estava a mão. Não estava, porque o legado de quinhentos anos de exploração mundial e concentração da riqueza pelo ocidente consiste em tendências que parecem irreversíveis: devastação do meio ambiente, empobrecimento da vida social e agressão sistemática na psicosfera.

O largo uso do prefixo “pós” desde os anos 80 tentou evadir a trágica taxa exigida pela mutação que segue a transformação tecnológica da produção social e da comunicação.

Agora, no centésimo aniversário da Revolução Soviética, um ato que foi concebido como uma saída do capitalismo moderno (mas não do modelo antropológico da Modernidade), na medida em que revemos em retrospecto a dimensão da derrota do comunismo e as consequências dessa derrota, nós não podemos escapar da percepção do caos em espiral no campo social e no geopolítico.

A mais escura das noites está caindo sobre o planeta, desde as Filipinas onde Rodrigo Duterte solicita aos soldados para não estuprarem mais que três mulheres e matar pessoas que são suspeitas de ser traficantes de drogas, até a Índia do nacionalista assassino de hindus Norendra Modi, da Turquia, onde milhares de professores foram demitidos pelo ditador islamo-facista, à Hungria e Polônia, dos Estados Unidos ao Reino Unido – as pessoas estão enfrentando diferentes graus de autoritarismo, racismo e violência. Há uma saída? Há um caminho de volta para a democracia? Eu acho que não.

Uma volta às condições mentais da obnubilização agressiva é inimaginável, e a erradicação das condicionais sociais que levaram à disseminação do ódio parece atualmente impossível. Vamos encarar. A situação presente foi preparada por qua-

renta anos de competição neoliberal: nós temos de remontar à origem dessa longa onda.

Alguém disse em 68: socialismo ou barbárie. Não era um “jeu de mots” [jogo de palavras], era uma previsão lúcida.

Socialismo ou barbárie

A década de 68 foi o pico do progresso humano, o pico da democracia como participação crítica; desde então nós temos vivido um processo contínuo de de-evolução, retrocesso político e empobrecimento social. Por quê?

Em 68 o gênero humano atingiu o ponto de máxima convergência do conhecimento tecnológico e da consciência social. Desde então a potência tecnológica tem se expandido constantemente, enquanto a consciência social diminui relativamente. Como resultado, a técnica obteve um poder crescente sobre a vida social, enquanto a sociedade não é mais capaz de governar a si mesma.

Na conjuntura que nós chamados de 68, era esperado que a consciência social tomasse controle sobre as mudanças tecnológicas e direcionasse-as para o bem comum. Mas o contrário aconteceu; naquele ponto os partidos de esquerda e os sindicatos consideraram a tecnologia um perigo ao invés de uma oportunidade para dominá-la e submetê-la ao interesse social. A libertação do trabalho foi tachada de desemprego, e a esquerda se engajou em combater a imparável transformação técnica.

Na medida em que a democracia se provou incapaz de governar a mudança técnico-antropológica, a desregulamentação das finanças e da tecnologia prosseguiu com um processo duradouro de desmantelamento das formas de consciência social preexistentes. Como um efeito da privatização neoliberal, o sistema educacional foi subjugado às necessidades do lucro, e o pensamento crítico foi separado da pesquisa e desenvolvimento. A essa altura a divisão entre consciência social e inovação tecnologia ampliou e ampliou.

De modo a retrair as raízes históricas dessa divisão, nós temos de voltar a Revolução Russa e à derrota da perspectiva comunista, uma derrota que se inscreveu na decisão revolucionária de Lenin como o pôr-do-sol está inscrito no nascer do sol.

A questão é: porque a geração política que emergiu

em 68 perdeu a oportunidade de unir solidariedade social e transformação tecnológica? A resposta, em minha opinião, reside na inabilidade do movimento de 68 de se libertar da tradição baseada em 1917. Nos anos 60 uma nova composição do trabalho surgia baseada na educação em massa e na intelectualização da produção, mas o contexto cultural herdado da Revolução Russa persistiu como a mentalidade dominante dos intelectuais e ativistas de 68.

1914 e 1917

Nos anos da primeira guerra mundial, Lenin fez dois movimentos ousados: o primeiro movimento ele fez em Zimmerwald, em 1914. A guerra estava começando, e os socialistas alemães e franceses, nos parlamentos de seus estados nacionais conflituosos, votaram pelos créditos da guerra. Eles traíram o internacionalismo pelo bem do interesse nacional.

Lenin disse não a essa traição e rompeu com a segunda Internacional.

Este movimento marcou o começo da história do Comunismo no século XX.

O segundo movimento veio em abril de 1917, quando Lenin, retornando à Rússia, deflagrou a Revolução Bolchevique com as palavras: todo poder aos Sovietes. Nesse segundo movimento eu localizo as raízes da catástrofe do Comunismo no século, porque esse movimento identificou socialismo com um estado nacional e obrigou os proletários do mundo a imaginar a revolução dentro das fronteiras nacionais e a conceber sua autonomia em termos nacionais.

Na perspectiva da evolução a longo prazo, a Revolução Soviética bloqueou o processo de organização social das forças internacionalistas que estavam crescendo imensamente sob o fogo da guerra imperialista, de modo que o espírito da guerra nacional marcou os anos de Stalin enquanto o fascismo emergia e ganhava terreno, nutrido pela derrota da autonomia dos trabalhadores e pelo medo burguês do perigo bolchevique.

Em 1914 Lenin tinha ido além da razão política do moderno Estado nacional, além de Maquiavel e Hobbes. Rompendo com o compromisso nacional dos partidos socialistas da Alemanha e

da França, o autor de Imperialismo: o estágio mais avançado do capitalismo abria o caminho para o processo de unificação dos trabalhadores industriais com as pessoas colonizadas do mundo, um processo de lenta dissolução de nações e de vagarosa formação do autogoverno pós-nacional dos trabalhadores internacionais.

Em 1917, contudo, Lenin recuou, estabelecendo regras do estado nacional, e submeteu o interesse autônomo da classe trabalhadora às regras da guerra nacional.

Quando nas décadas de 60 e 70 uma nova possibilidade emergiu do levante comum dos oprimidos e os explorados do mundo, o legado da Revolução Soviética desempenhou um papel ambíguo, obrigando o movimento a repetir a tentativa leninista e a falha leninista. O legado e a memória do Bolchevismo levaram os estudantes e trabalhadores da insurreição global de 68 a se concentrar principalmente no assalto político contra o Estado, perdendo a oportunidade de uma ação pós-política de apropriação do conhecimento e da tecnologia.

Agora, no novo século, o legado de Lenin foi completamente dissolvido, e nós perdemos simultaneamente a memória de 1914 e de 1917.

Olhando para trás, para a experiência do século passado, nós devemos ser capazes de distinguir entre dois momentos, a fim de reatualizar o significado de internacionalismo enquanto abandonando a teoria e a ilusão do subjetivismo político.

A experiência italiana da década de 70 tem sido o melhor exemplo desse erro: o movimento autônomo foi culturalmente além dos limites do leninismo, mas os leninistas conseguiram impor seu subjetivismo e sua visão obsessiva do Partido contra o Estado, provocando a total politização do movimento e, finalmente, sua destruição terrorista.

Guerra civil global

Em 2016, na sequência da crise da globalização, enquanto os ingleses votavam o Brexit e os americanos ouviam Trump, Zbigniew Brzezinski publicou um artigo titulado *Toward a global realignment* [“Em direção a um realinhamento global”].

Massacres periódicos de seus não-tão-distantes ancestrais por colonizadores procuradores-de-ri-

queza associados, majoritariamente da Europa ocidental (países que hoje são, pelo menos ainda tentativamente, abertos à coabitação multiétnica), resultaram, dentro dos últimos dois séculos ou mais, no extermínio de pessoas colonizadas numa escala comparável aos crimes nazistas da II Guerra Mundial: literalmente envolvendo centenas de milhares e até milhões de vítimas. A auto-asserção política reforçada pela indignação tardia e ressentimento é uma força poderosa que agora está emergindo, sedenta por vingança, não apenas no Oriente Médio muçulmano, mas também muito provavelmente além dele.

Muitos dos dados não podem ser estabelecidos com precisão, mas, coletivamente, são chocantes. Deixemos apenas alguns exemplos suficientes. No século 16, largamente em razão de doenças trazidas pelos exploradores espanhóis, a população do nativo império Asteca, atualmente México, declinou de 25 milhões para aproximadamente um milhão. Semelhantemente, na América do Norte, estimados 90 por cento da população nativa morreu dentro dos primeiros cinco anos do contato com colonos europeus, principalmente por causa de doenças. No século 19, várias guerras e reassentamentos forçados mataram mais 100.000. Na Índia de 1857-1867, os ingleses são suspeitos de matar até um milhão de civis em represálias decorrentes da Revolução Indiana de 1857. O uso da agricultura indiana pela Companhia Inglesa das Índias Orientais para a cultura de ópio, essencialmente forçado sobre a China, resultou na morte prematura de milhões, não incluindo as casualidades chinesas diretamente afetadas pelas Primeira e Segunda Guerras do Ópio. No Congo, que era o estabelecimento pessoal do rei belga Leopoldo II, 10-15 milhões de pessoas foram assassinadas entre 1890 e 1910. No Vietnã, estimativas recentes sugerem que entre um e três milhões de civis foram assassinados de 1955 a 1975.

Quanto ao mundo muçulmano no Cáucaso Russo, de 1864 e 1867, 90 por cento da população circassiana local foi forçadamente realocada e entre 300.000 e 1.5 milhões ou morreram de fome ou foram assassinadas. Entre 1916 e 1918, dezenas de milhares de muçulmanos foram assassinados quando 300.000 turcos muçulmanos foram forçados por autoridades russas através das montanhas

da Ásia Central e para dentro da China. Na Indonésia, entre 1835 e 1840, os ocupantes holandeses mataram estimados 300.000 civis. Na Argélia, após uma guerra civil de 15 anos, de 1830 a 1845, a brutalidade francesa, a fome e a doença mataram 1.5 milhões de argelinos, quase metade da população. Na vizinha Líbia, os italianos compeliram os ceneianos a campos de concentração, onde estimados 80.000 a 500.000 morreram entre 1927 e 1934. Mais recentemente, no Afeganistão, entre 1979 e 1989, estima-se que a União Soviética matou em torno de um milhão de civis; duas décadas mais tarde, os Estados Unidos mataram 26.000 civis durante sua guerra de 15 anos no Afeganistão. No Iraque, 165.000 civis foram mortos pelos Estados Unidos e seus aliados nos últimos 13 anos. (A disparidade entre o número relatado de mortes causadas pelos colonizadores europeus em comparação com os Estados Unidos e seus aliados no Iraque e no Afeganistão deve-se em parte aos avanços tecnológicos que resultaram no uso mais produtivo da força e também em parte a uma mudança no clima normativo do mundo.). Tão chocante quanto a escalada dessas atrocidades é o quão rapidamente o Ocidente esqueceu-se delas. (The American Interest, junho de 2016).

Eu sei, a citação é longa, mas merece ser lida, porque está nos lembrando que débitos são para ser pagos: não apenas os financeiros, mas também os débitos históricos. E eles são mais difíceis de retribuir.

O que Brzesinski está descrevendo aqui com palavras incrivelmente desafiadoras é o enredo de uma espécie de jogo final apocalíptico: os humilhados do passado estão não em condições de se vingar da humilhação passada. O exército dos vingadores está farto de centenas de milhões de jovens desempregados aos quais foi prometido democracia e bem estar, e que na verdade receberam guerra e miséria. Eles não têm nada a perder exceto sua vida e estão dispostos a desfazer-se dela em troca de vingança, enquanto que pela primeira vez na história eles têm acesso a armas de destruição em massa.

É inútil convidar aquelas milhões de pessoas que estão preparando para o seu ato final para refletir racionalmente e agir de forma política: eles apenas querem vingança. E sua vingança é a des

truição na vida normal nas cidades do Ocidente, a dissolução da confiança entre pessoas, eles querem espalhar o medo em todos os nichos da vida cotidiana, e eles estão ganhando essa guerra.

A ascensão de Donald Trump é compreensível no quadro de uma espécie de contração de suprematistas brancos alimentada pelo medo do declínio e pela percepção de uma guerra civil global que se alastra.

Os trabalhadores brancos, empobrecidos nas décadas da hegemonia centro-esquerda liberal estão agora se revoltando contra a democracia e contra o globalismo.

Enquanto o conflito se opor a globalistas neoliberais e nacionalistas anti-globais, será espiralado com consequências devastadoras para a vida social e para a paz. Somente o surgimento de um terceiro ator, a solidariedade consciente entre os trabalhadores além dos limites das nações, pode dissipar a catástrofe final.

Tanto quanto podemos prever, esse surgimento é impossível.

No entanto, nas palavras de John Maynard Keynes, o inevitável geralmente não acontece porque o imprevisível prevalece.

É fácil ver o inevitável hoje: a terceira guerra mundial se desdobrando de uma maneira diferente das duas guerras anteriores e o complexo de meios tecnológicos que controlam a mente hiperconectada. Não uma luta entre potências imperialistas, mas uma guerra civil generalizada opondo clãs, tribos, populações e fé religiosa sob o guarda-chuva de uma sede insaciável de vingança. E uma esfera isolada de automação do cérebro social.

Como esta estagnação é uma consequência da dissolução do internacionalismo, apenas um retorno da consciência internacionalista (bastante improvável no momento) pode evitar a perspectiva apocalíptica que se aproxima.

A obliteração do horizonte comunista da cena geopolítica cancelou essa consciência e a precarização neoliberal do trabalho comprometeu a solidariedade social. Nestas condições, a vingança dos oprimidos dos países colonizados diverge dramaticamente da rebelião da classe trabalhadora ocidental. Nenhuma decisão política eliminará esse pesado legado e os efeitos do trauma que se avulta no horizonte do século XXI. O que podemos fazer é criar as condições para os tempos pós-apocalípticos. A primeira tarefa nesta visão é libertar-se da mitologia de 1917 ao distinguir entre Lenin em Zimmerwald e Lênin em Petrogrado.

23 de junho de 2017.





o parto

El desencuentro La dialéctica, el virus residente del capitalismo y el fantasma de Lenin

por **Sandino Núñez**

28 i.f.— La historia no comienza con un objetivo consciente... Lo importantes es que
29 ...aparece inconscientemente para la humanidad como el resultado de su acción...

29 ... En este sentido la "razón gobierna al mundo" | NB.

30 ... En la historia, a través de las acciones de los hombres "resulta otra cosa además, más allá de lo que
tratan de obtener y obtienen, más allá de lo que directamente conocen y desean".

30 ... "Ellos [die Menschen] satisfacen su propio interés, pero con ello se logra algo más, que estaba latente
en su interés, pero que no estaba en su conciencia ni incluido en su intención."

Lenin, Apuntes sobre Lecciones sobre la filosofía de la Historia de Hegel. Obras Completas, Tomo XLII, p.290

1.

Siempre me intrigó, como a tantos, el episodio del retiro de Lenin en Berna para leer la *Ciencia de la Lógica*. Quiero pensar que quizás Lenin sospechaba que hay algo como una fuerte debilidad en la dialéctica hegeliana. Algo que, al final, parece reírse del idealismo y del materialismo. Si el dogma idealista se resume groseramente en la idea como dispensadora de forma y sentido, y el materialista responde, no menos groseramente, con el axioma de la existencia de un ser o una realidad sustancial independiente y exterior al pensamiento y al lenguaje, entonces la dialéctica no puede asumirse de ningún modo como la verdad en el triunfo de alguna de esas posiciones sobre la otra. El conflicto dialéctico supone e implica el tercer lugar en el que la antinomia misma es dicha y planteada. Y ese tercer lugar, finalmente entendemos, ya estaba inscripto como daño en la unidad sustancial inmediata de las posiciones enfrentadas. Entonces, más (o menos) que hablar del ser o del pensamiento, la dialéctica apunta siempre a problematizar la propia relación de exterioridad entre ellos. Al impasse de la antinomia ser/pensamiento entendida como simple exterioridad, tiende a dispararse, de modo habitual y casi automático, el planteo epistemológico: la verdad como captura reflexiva del ser por el entendimiento, la verdad como construcción de un pensamiento capaz de pensar al ser. Ambas posiciones son profundamente solidarias: suponen un encuentro ser-pensamiento y llaman verdad a ese encuentro. A esa alienación epistemológica la dialéctica responde de un modo mucho más radical y profundo: la verdad no es un encuentro ni una reconciliación, es (el saber de) el desencuentro, el daño y la falta. Su trazo no es el de una teoría del conocimiento, ni, mucho menos, el de una epistemología. La dialéctica siempre va a postular, y a descubrir, el daño constitutivo de cualquiera de las dos posiciones (ser o pensamiento) en la otra. Y eso, por lo pronto, le da a pensamiento un alcance conceptual diferente al del entendimiento reflexivo abstracto que se apropia de la realidad o de la cosa y la expone en el lenguaje, y le da a realidad (cosa, objeto) un alcance distinto al de una simple y asignificante existencia sustancial externa que se deja captar y exponer. Por un lado, entendemos que en el centro mismo del pensamiento hay algo que no

piensa: el pensamiento inscribe en su núcleo, necesariamente, a la sustancialidad muda de aquello que no piensa: el ser. Y por otro, también entendemos que el ser ya pensaba, o quizás, mejor, ya sabía: en el corazón más profundo y eterno del ser ya estaba el pensamiento, el ser ya era una mediación, era una forma del saber. En otras palabras: el daño puro, la barra que antagoniza ser y pensamiento, ya estaba al interior del ser y al interior del pensamiento: cada uno el obstáculo y la condición de posibilidad del otro.

La dialéctica insistirá en esa relación pura (o en esa no-relación) de la que luego surgen o aparecen el ser o el pensamiento como cosas que se relacionan (es decir, como cosas que estaban ahí antes de la relación). La dialéctica se sitúa, desde el comienzo, en un punto de subversión de la intuición inmediata de una “realidad externa” y un “pensamiento interno”: plantea el problema un poco desconcertante de la exterioridad del pensamiento y de la interioridad de la realidad o la cosa, lo que no es ni más ni menos absurdo o delirante que decir exterioridad de la realidad o interioridad del pensamiento. Esta “exterioridad del pensamiento”/“interioridad de la realidad” quizá puede decirse —espero— con una sola vieja palabra “leninista”: prácticas. Prácticas sociales. Sociales apunta en dos direcciones. En primer lugar, habla de prácticas colectivas e históricas, marcando su distancia con el asunto de las prácticas naturales de un individuo-especie que conoce el mundo —el sujeto cognitivo de las teorías (o las ciencias) del conocimiento, digamos. Por otro lado, y quizá lo más importante, sociales no sólo apunta al carácter colectivo de las prácticas, sino sobre todo designa actividades que organizan, socializan y crean conceptos y lenguaje (prácticas que subjetivan): en suma, prácticas históricas que crean realidad y que crean la realidad, realidad social (*wirklichkeit*). ¿Y no es esto acaso lo que aprendemos del gran maestro del idealismo? Las prácticas no pueden ser entendidas, por tanto, como la simple actividad de transformación o humanización (trabajo) de un mundo natural que ya-estaba-ahí: ellas incluyen ya el carácter social, histórico o intersubjetivo de la abstracción hombre-trabajo-ser, son la mediación misma, son el construir y la construcción de una “escena” que opera y es operada por un lenguaje

que permite decir (u obliga a decir) ser, naturaleza, mundo, y hombre, sujeto y trabajo, y que permite (u obliga a) vivirlos y pensarlos como opuestos u oponibles, proveerlos de sustancialidad, positividad y existencia, de límites, exterioridad, propiedades y atributos. Con esta perspectiva enfocada en las prácticas histórico-sociales, la realidad social, diríamos, no es una cosa pero tampoco es pensamiento (en el sentido abstracto-formal de la palabra), no es cultural ni natural, no es materia ni idea, no es cuerpo ni alma, no es base ni superestructura. Es precisamente, la distinción real, o, mejor quizás, lo real de la acción (o la práctica) misma de separar o distinguir (“la potencia absoluta”, dice Hegel): la tensión y el desencuentro de esas parejas, el daño de una en la otra que conduce a la aparición de ese tercer punto, que, desconcertantemente, siempre ya ha estado ahí: el sujeto, el lenguaje o el saber que permite decir el antagonismo.

2.

El enfoque dialéctico entonces separa las cosas de otro modo. Es dualista, por cierto. Pero lo es en un sentido infinitamente más profundo que el ordinario que distingue dos principios o dos mundos separados que se relacionan (se encuentran o se desencuentran). Su corte es mucho más radical. Ya no materialismo o idealismo como posiciones firmes que se disputan, luego, en todo caso, a la dialéctica como “herramienta”, “procedimiento” o “método” (la dialéctica no es —y quizás esa es la sospecha de Lenin—, por lo menos no solamente, un método o un procedimiento). Ya no dualismos o monismos, sino, más fundamentalmente, postular el monismo inherente de todo dualismo (ingenuo), o el dualismo inherente de todo monismo. Ya no trascendencia o inmanencia, sino hacer foco en el carácter inmanente de lo trascendental. Entonces quizás habría que hablar, mejor, en última instancia, de la idealidad sustancial del pensamiento y del entendimiento, y de la sustancialidad ideal del ser, de las cosas y de los objetos, contra la materialidad significativa de las prácticas, o, digamos, la virtualidad de la realidad. Las prácticas sociales son, precisamente, el borde, la zona crepuscular, la distancia y el (des)encuentro entre esos dos mundos de ideas sustanciales o de sustancias ideales. Las prácticas,

como materialidad significativa, son esa actividad que siempre ya ha introducido el daño entre el pensamiento y el ser, entre el entendimiento y el objeto, entre las palabras y las cosas. O mejor, son ese borde puro del cual surgen las deslumbrantes positivities antagónicas apareadas: palabras y cosas, pensamiento y ser, sujeto y objeto. La realidad ya era prácticas histórico-sociales. Y también, rigurosamente, al revés: las prácticas histórico-sociales ya se habían realizado (objetalizado y objetivado). Poner el problema no en el ser ni en el pensamiento, sino en la relación misma, viene por fuerza a perturbar una vecindad básicamente clara y tranquila. Insisto: clara y tranquila. No importa que la frontera o el muro que delimita los territorios suela desdibujarse, y tampoco importa que la vecindad haya asumido paradójica y frecuentemente, entre los siglos XIX y XX, formas explícitas de enfrentamiento, enemistad y guerra, y especialmente de enemistad y guerra políticas. Ha sido claro que la derecha hegeliana siempre se ha deslizado como la continuidad del pensamiento del maestro, y que la juventud de izquierda representa el quiebre, la ruptura o la “inversión”. Pero quizás no ha sido tan claro que de ahí se desprende que la izquierda no solamente representa la posición contraria simétrica de la derecha hegeliana, sino que representa, quizás sin saberlo, un algo más: representa el acto mismo del quiebre o de la ruptura; representa, en un punto, a la propia representación, o mejor, es el propio representar. También ha sido demasiado claro durante mucho tiempo, para la ortodoxia materialista política, que la dialéctica idealista y el materialismo dialéctico se enfrentan, como gallos colorados, en el campo de batalla de la filosofía: el idealismo es la posición ideológica dominante de las burguesías y el materialismo es la episteme proletaria. Pero no es claro en absoluto que la claridad misma de ese enfrentamiento, la figura de esos dos ejércitos situados simétricamente a izquierda y derecha de la frontera, siempre está enrarecida y abrumada, porque aquel que sostiene la figura, aquel que enuncia el enfrenamiento, aquel que lo dice y lo teoriza, ya está situado en uno de los bandos: el de la izquierda, por cierto, que representa el algo más, la propia barra que antagoniza, la acción de romper y separar. Ese algo más, ese punto de enunciación, esa negatividad y la potencia de esa negatividad, es lo

que ha caído ahí, digamos, “por debajo” del enunciado, lo que ha sido cubierto por la nitidez hiperrealista positiva del contenido realizado de la figura dual, por la positividad binaria de la figura —y su secreto correlato en una tercera persona neutra (la no persona) que la capta y la dice como algo-que-está-en-el-mundo. Ahora solamente parece haber bandos enfrentados que sostienen (y son sostenidos por) doctrinas antagónicas, separados por el muro o el espejo que los distribuye a uno y otro lado. Habrá guerra, sin dudas, pero será tranquila, fría. He ahí la *Ur-verdrängen* de la ortodoxia materialista revolucionaria: la acción misma de representar ha caído por debajo de la figura de la representación.

3.

Insisto. ¿Pensaba en algo así Lenin al leer la gran lógica en 1914, en su famoso retiro teórico en Berna? ¿Pensaba que cierta clave del problema de la guerra imperialista, de la “bancarrotta” del movimiento obrero europeo y de la traición de la Segunda Internacional, debía buscarse no tanto en algo que el capitalismo le hace directamente, “desde fuera”, a los movimientos emancipatorios (o a la revolución incipiente), sino también (y más bien) en algo que ya ha hecho en forma oblicua y distante, y que ahora aparece, “adentro”, como algo que el propio materialista revolucionario no es capaz de hacer, como un punto que no es capaz de alcanzar o de sostener? ¿Y si el marxismo ortodoxo no ha sido lo suficientemente fuerte como para evitar la recaída? ¿Y si eventualmente el obstáculo ideológico aparece ahora no en la dialéctica idealista hegeliana, sino en el acto mismo de haberla reprimido creando el síntoma del propio sustancialismo idealista (materialismo evolucionista, determinista o epistemológico) de Kautsky, de Plejanov, y hasta de Engels y del propio Lenin? ¿Y si hay en todos ellos un resto de capitalismo que no pudo ser pensado, y que ahora retorna como una enorme fuerza neutra e inerte de arrastre (la historia natural), y que solamente es una cuestión de tiempo, ya que más tarde o más temprano seremos arrastrados también? ¿Y si el abordaje de esta “enfermedad inercial”, de esta “patología de la neutralidad” (la verdadera alienación, la más profunda), solamente puede realizarse desde la propia dialéctica de Hegel, en un

retorno a Marx a través de Hegel o un retorno a Hegel a través de Marx?

La respuesta, en principio, debe detenerse en otra pregunta, claro. ¿Cómo saber, en verdad, en realidad, en última instancia, qué buscaba Lenin en Hegel, o, en definitiva, qué encontró (si encontró lo que buscaba, si encontró algo menos o algo más)? Siempre tenemos muchas pistas; demasiadas, seguramente. Empezando por los propios Cuadernos filosóficos de Lenin. Tenemos también, para citar a unos pocos, a Lefebvre y Guterman, a James y Dunayevskaya, los trabajos de Kevin Anderson, las hipótesis de Michael Löwy y las de Stathis Kouvelakis. Y tenemos también la terminante intervención de Althusser “Lenin frente a Hegel”. En fin. Pues, en rigor, también debemos entender que esta dificultad (o imposibilidad) de saber no solamente no debería entorpecer nuestra capacidad de suponer, crear, razonar e inferir sino que, por el contrario, debería tramitarla —y, si se quiere, debería forzar las cosas de entonces a decir algo hoy. Ese algo que el entonces diga estará por fuerza ligado a aquello que nos ocurre hoy. Y esa ligadura no es en absoluto antojadiza o caprichosa, aunque sí estará atravesada, y si se quiere, constituida, por aquello que nosotros quisiéramos (hoy) que Lenin hubiera encontrado (entonces) en Hegel, siquiera para construir la historia “al revés”, dialécticamente, evitando entrar (Dios nos libre) en esas fastidiosas discusiones entre almas bellas acerca de “qué pudo haber fallado” en la Revolución, o en qué momento comenzaron a andar mal las cosas, o cuándo y por qué se torció un camino que abría el entusiasmo a un mundo nuevo a comienzos del siglo pasado.

Consideremos la obviedad de que las condiciones de la Revolución son no sólo complejas sino, también, complicadas. Y consideremos también que las condiciones de su sobrevivencia son seguramente terribles. Mencionemos sólo lo más grueso: las guerras, las contrarrevoluciones, las presiones internacionales, los cercos, el aislamiento y las sanciones económicas, etc., cosas que efectivamente ocurren “desde afuera”, como todos sabemos, han estrangulado a los movimientos revolucionarios en verdaderos estados de excepción perpetuos, escenarios complejos, ásperos y extenuantes de amenazas, de necesidades, de urgencia y emergencia incesantes, de ansiedad y de velocidad

técnica, de tácticas y estrategias, de militarización y defensa, etc. Lo más terrible es que a veces, en esos momentos, lo que se defiende no es tanto la revolución sino la vida misma: la vida sin signo político, sin idea y sin pensamiento. La vida sin la bolsa, la vida sin la libertad, como anota Lacan a propósito del amo y el esclavo. En otras palabras, la lógica que utilizamos para defender esa vida sin la cual (entendemos, amargamente) no hay libertad, es una prolongación del amo que la amenaza: eso puede tener consecuencias devastadoras. Y en parte por eso no puedo resistir la tentación de decir que la crisis del 14 parece ser, para Lenin, la negatividad de un “momento puro”, casi un momento teórico cartesiano, en el que “estando [su] espíritu libre de toda urgencia, y habiendo[se] procurado reposo seguro en tranquila soledad, [se] retira a destruir todo lo que ha aprendido hasta ahora”.

Pero sabemos que es tonto levantar la figura gloriosa y sobrenatural de un Lenin hegeliano, traicionado por el ruido y la urgencia del estado de guerra, por los problemas técnicos y prácticos de la vida de la revolución, y más tarde por la burocracia, el poder y la obstinación rudimentaria de la ortodoxia. Y entonces también sabemos que no vamos a proponer un Lenin teórico, surgido como un milagro de resurrección en la pureza terapéutica introspectiva del momento de su retiro cartesiano en Berna, en la ruptura con el pasado ortodoxo e indialéctico de Materialismo y empiriocriticismo y la teoría del reflejo, como contrapeso de la historia del “hombre de carne y hueso”, el caudillo práctico o pragmático curtido en la ansiedad, en la incesante oralidad y en el calor de la lucha y de la urgencia. Pero a pesar de que sabemos todo eso, no podemos evitar que esas figuras se entrometan. Entonces, de todas maneras, tendremos que hacernos cargo de nuestro “oportunismo”, de la astucia de la razón. Así sea.

4.

Retrocedamos a lo básico. El capitalismo es un modo de producción, un simple modo histórico de producción. Un modo, un sistema económico entre tantos modos o sistemas posibles. Ese bautismo, esa determinación (el capitalismo) le confiere una positividad que lo hace pensable y decible, y

lo recorta del continuo natural y neutro de la economía en tanto universal abstracto, de la economía como dimensión irreductible de toda práctica humana. Así, la positividad particular del capitalismo debería pensarse, en principio, contra la actividad negativa singular de un sujeto (para el caso, el nombre propio Marx, o el proletariado marxiano) que lo determina, lo niega, lo escribe, lo teoriza y lo piensa políticamente, es decir, que lo arranca de la naturalidad y la neutralidad desde la cual ejerce, sin esfuerzo, su cerrada hegemonía. Esta es, por antonomasia, la operación de la *ideologiekritik*: nos ha mostrado como forma histórica aquello que tiende a ser espontáneamente entendido como natural y eterno. Pero aquí es donde la fuerza de la neutralidad vuelve para enrarecer la dialéctica entre lo positivo y lo negativo. Esta necesaria determinación-positivización del capitalismo corre un riesgo grave: no puede pensarse como un modo (positivo) de ser sin que se filtre el fondo de neutralidad de un ser sin modos: el principio de producción y la propia lógica económica como universales abstractos, sin historia. Y el giro perverso es que este neutro “ser sin modos” es una abstracción que solamente puede provenir de las propias prácticas o del propio saber enactivo, experiencial o maquínico del modo histórico de producción capitalista. Esa neutralidad es el saber de lo real inherente al mundo capitalista, el saber enactivo del cuerpo capitalista —y por tanto podría y debería ser entendido, negativamente, como negatividad. Pero el algo más que representa el corte mismo (el cortar) ha caído por debajo del contenido realizado por la operación, y entonces la neutralidad del ser sin modos se pone a funcionar simplemente como el telón de fondo, digamos, sin sujeto, sobre el que emerge la positividad de los modos históricos del ser. Ahora, integrada la neutralidad al sistema de lo positivo, la positividad del capitalismo no aparece contra la operación negativa del pensamiento teórico (del proletariado, o de Marx), sino que se recorta sobre la neutralidad abstracta de la economía y la producción. El contenido positivo del lenguaje es objetado (el capitalismo es un modo de producción injusto, explotador, acumulativo, etc.) pero sólo para consagrar la ontología de ese mismo lenguaje inscripta sordamente como neutralidad: hay por lo menos un modo no capitalista de producción, por lo menos un modo

de ser de la economía que no es capitalista, y en el cual la economía y la producción se deslizan sin patologías capitalistas sobre el suelo neutro de una historia posconciliar. Estamos en plena alienación: no entendimos que la economía y la producción eran siempre ya parte de la “patología capitalista”, creímos en la plenitud positiva del significante binario que se levantó luego del corte. El capitalismo apareció entonces no como el modo político en el que el sujeto dice y determina la neutralidad abstracta de la economía, sino como un simple modo de ser de ese ser sin modos que es la economía. No como un modo político (negativo, teórico) de decir economía, sino como un modo de ser (positivo) de la economía.

Así, el capitalismo volvió a interponer su cuerpo en el lenguaje que pretendía criticarlo, pero no ya como la positividad de un modo de ser ni como la negatividad de una ideología, sino como el chasis neutro en el que se apoya ese lenguaje. El engaño entonces, si es que puede hablarse de engaño, no estaba en la representación ideológica de la realidad, sino en la realidad misma como representación práctica o enactiva. Pues siempre se ha tratado de un engaño de lo real, similar al que atormentaba a Descartes. Este “engaño generalizado” es el tema marxiano del fetichismo o la mistificación objetiva, el resto neutro que sobrevive a la operación de determinar o negar al capitalismo, y que regresa, tarde o temprano, como real. Ese tema, que se ha caracterizado a veces como la última tentación de Marx, como el desliz pecaminoso y el flirt con la gran bestia idealista Hegel en el primer capítulo de *El Capital*, resulta ser un corte mucho más profundo que sitúa al “engaño” en la materialidad significativa de las prácticas y no en la falsa representación ideológica de la realidad objetiva —es decir, lo saca de esa zona de encuentro o desencuentro entre el ser (sustancia ideal) y el pensamiento (idea sustancial) que presupone siempre la exterioridad de uno con relación al otro. Sitúa al problema no en la epistemología sino en la ontología. El fetichismo, esa alienación absoluta (por así decirlo), aparece, para el caso, en la perspectiva hegeliana, como una recaída: consiste en no haber podido mantener lo negativo, en no haber podido traer ese resto neutro a lo negativo. Ha querido criticar y superar al capitalismo como simple modo histórico del ser

económico, utilizando los principios neutros y la lógica técnica (científica) de la propia economía política, o el ser amodal, ahistórico o natural de la economía o la producción. Ahora, parecería que de la economía al capitalismo se recapitula, sencillamente, el pasaje empírico, blanco y sin residuos —independientemente de lo abrupto, lo violento o lo sangriento que pueda llegar a ser ese pasaje— de la historia natural a la historia política. Entonces se consagra la plenitud del significante binario: fuerzas productivas (entendidas como desarrollo abstracto —natural— de la tecnología), y relaciones de producción (entendidas como modos sociales, más o menos pasivos o refractarios, de sintetizar ese desarrollo). Habrá ritmos y recursos técnicos neutros de apropiación de la naturaleza y habrá modos histórico-sociales de relacionarse con esos ritmos, de ver y vivir esos ritmos. Y habrá por tanto momentos en los que los segundos serán incapaces de contener la explosión de los primeros, y entonces habrá revoluciones destinadas a restituir la armonía perdida.

Pero esas revoluciones incesantes y maníacas son, precisamente, el propio capitalismo, y culminan, se diría, en el retorno absoluto de la neutralidad, alojada en el despliegue técnico de las fuerzas productivas. La máquina (la abstracción tecnológica, la pulsión: la fusión del telos con el funcionamiento) es ahora celebrada con la atollada felicidad de una especie de vértigo moderno o futurista, como el vengador de explotados y oprimidos, capaz de combatir la pobreza y la desigualdad, capaz de eliminar los atrasos del medioevo rural, la magia, los mitos y el folclore —capaz de abolir, en suma, toda la patología supersticiosa de las relaciones capitalistas. Pero el capitalismo, de más está decirlo, el verdadero capitalismo, el más profundo e incrustado, el más abstracto, reprimido a un nivel básico y casi inaccesible, estaba precisamente en la concreción de esa neutralidad abstracta: la pulsión técnica moderna. Como si su astucia hubiera consistido en exhibir su parte positiva, generosamente abierta y dispuesta a la negación, solamente para esconder la neutralidad como el suelo objetivo desde el cual lo negamos.

5.

En el mundo contemporáneo, podríamos decir, el capitalismo “alcanza su concepto” precisamente en la realización de eso que ya estaba ahí, como concepto: en la generalización y globalización de la economía como técnica, en la lógica neutra y abstracta del intercambio, la producción, el rendimiento, la eficacia, el perfeccionamiento y la acumulación. Ahora entonces, la verdad chata y avasallante del capital se despliega como lo real de un “proceso sin sujeto”, como un empuje técnico libre (incluso) de relaciones capitalistas. La vida misma: una máquina enorme, ilimitada, indiferente y completamente asignificante. La forma más terrible y despótica del Gran Otro (el capital) una vez que Dios (el capitalismo) hubo muerto. Ahí la lógica enactiva del capital (y no las ideologías nacidas de las relaciones capitalistas de producción, el sujeto “detrás” de la máquina técnica) parasita y coloniza todos los sistemas y todas las esferas (rigurosamente, creando algo como “esferas ónticas”): la vida, la política, lo social, la verdad, el conocimiento, la educación, la comunicación, el placer, la reproducción. Ahora el capitalismo es el mundo, y el mundo es el capitalismo. Y por eso, como se ha observado algunas veces (Jameson, Zizek, Fisher, por ejemplo), es más sencillo imaginar el fin del mundo (un meteorito, el cambio climático, las explosiones solares, las pandemias y las invasiones zombis) que pensar la superación de un simple modo histórico de producción. Eso se debe a que el capitalismo es un modo histórico de producción, pero la lógica o el lenguaje del capital no. La lógica del capital es la neutralidad, la nube inerte, abstracta, opaca y viscosa, que nos constituye y determina “por dentro”. Y eso revierte, claro está, sobre la positividad misma: el capitalismo entonces ya no es “un simple modo histórico de producción”: es la ontología neutra que lo posibilita, lo sostiene, lo protege y lo hace durar, es decir, ese “motor interno” que al provenir de él como “representación enactiva”, lo lanza, idéntico a sí mismo, al momento siguiente, y en ese movimiento lo enraíza y lo confirma.

No hay, obviamente, entre la positividad o la solidez del modo de producción capitalista (la máquina técnica de producir valor de cambio y plusvalía) y la nube neutra de la ontología del capital (la circulación como el funcionamiento per-

petuo de esa máquina), una relación del tipo base (técnica, económica, productiva)/superestructura (cultural, ideológica, teórica), como dos positividades que deben ser articuladas. Tarde o temprano, aunque esa articulación se diga o se quiera dialéctica, siempre habrá una instancia positiva (la base, para el diamat) que va a aparecer como la verdad de la otra. Debemos pensar esta “articulación”, para el caso, más bien como un continuo neutro-positivo o positivo-neutro, como ya hemos dicho: una neutralidad que es siempre ya positiva y una positividad que es siempre ya neutra, enlazadas en una fuerza profundamente solidaria de resistencia que siempre impide, retarda o arruina la potencia negativa del pensamiento.

Si algún interés hubiera aún en cierta disputa por las palabras y los ismos, diría que hay que situar en este punto al verdadero materialismo: no en la creencia en cosas, objetos o relaciones independientes del pensamiento y las prácticas (la creencia ingenua —y profundamente idealista— en un ser sin modos, sin lenguaje y sin historia, o su contrapartida, que sostiene que solamente hay modos históricos de decir), sino en la aceptación de las prácticas sociales como un real irrepresentable (neutro, enactivo, técnico) que son condición de posibilidad de toda actividad de representación y al mismo tiempo son aquello que la impide y la arruina. No se trata solamente de historizar al capitalismo, sino de entender (quizás en un segundo momento) que el capitalismo es el “límite interno y sólido” de nuestra capacidad de historizar.

6.

Hoy podríamos llegar a entender que la pulsión neutra fue infinitamente más fuerte que la pasión negativa. La pulsión modernizadora, técnica y progresista, fue infinitamente más fuerte que la pasión revolucionaria (que siempre parece exigir suspensiones, detenciones, retiro, paciencia). La fuerza del arrastre y el declive fue más fuerte que la de la profundidad. (El placer de sentir fue infinitamente más grande que el de entender.) Pero ¿cómo hubiéramos podido entenderlo hace cien años, en Petrogrado en 1917, en Berna en 1914? Debemos ser cuidadosos y justos con la memoria hegeliana de la expresión “el capitalismo alcanza

su concepto”. No se trata de algún tipo de potencia germinal plantada en algún momento del pasado, cargada con su desarrollo y su despliegue histórico, que florece y madura hasta alcanzar el destino impreso desde siempre en su memoria biológica. La historia dialéctica es una narración teórica après-coup, y se diría que parte de un real-contingente, de un núcleo sólido constitutivo irreductible. Seguramente el punto histórico del capitalismo actual puede cargarse a la cuenta de una contingencia o un accidente, en el sentido más bien torpe de algo que “pudo no haber ocurrido”. Pudieron no haber ocurrido los acuerdos de Bretton Woods (o haber ocurrido en la versión keynesiana) o el plan Marshall o la OTAN, pudo no haberse degradado definitivamente la idea política en modelos técnicos de gestión o administración o realpolitik, pudo no haber crecido explosivamente la tecnología de la comunicación, el fetiche de la información, el advertising y los medios, la omnipresencia de la estadística en la cultura mediática, la espectacularización de lo privado, etc.; pudo no haber ocurrido el neoliberalismo, la caída del socialismo real, el “posneoliberalismo”, la proliferación de TLCs, la globalización y la molecularización del mercado como la forma misma del espacio (o el territorio) social; pudieron no haber triunfado las democracias de masas, pudo no haber mutado o retrocedido el Estado ante la diseminación del sistema maquínico del mercado, la empresa y las finanzas, etcétera. Pero una vez que todo eso ocurrió, ese algo es conceptualmente necesario, ya que constituye y determina nuestro propio lugar, nuestro propio momento de enunciación. Parado en este presente histórico entonces, el sujeto “mira hacia atrás” y “ve” que de la nube caótica de episodios, textos o teorías del pasado, algunas zonas se encienden y otras se apagan y callan. Para ese sujeto, todo el presente, toda la blindada consistencia de la existencia, el ser y el funcionamiento, se transforma en pasado, esto es, en significativo o en concepto que esperaba su momento de existencia. Así, para poner un ejemplo dentro del estilo, las “Tesis sobre la historia” o “El capitalismo como religión” (Benjamin), se ponen a decir, hoy, con una fuerza profética que estaba ausente —digamos— hace cincuenta años, aunque no se haya modificado ni un punto ni una coma de sus versiones originales escritas entre la segunda y

la cuarta década del siglo pasado.

Entonces, una vez más: ¿cómo (y, sobre todo, por qué) resistir la tentación de ver en aquel retiro de Lenin de 1914 una objeción y una advertencia, un “aviso de incendio”, una sospecha de que el corte emancipatorio debía situarse en una “profundidad interna” casi inaccesible, en la operación teórica de resituar completamente a la dialéctica extrayendo de ella el anticuerpo contra el verdadero Amo, el virus residente del capitalismo: la objetividad neutra de la lógica económica del capital, la lógica enactiva, las prácticas cotidianas de la vida y el cuerpo capitalistas, la abstracción tecnológico-productiva, en fin? Quizás ahí esté la clave de la famosa “lectura materialista de Hegel”. No en la inversión de Hegel en una forma simétrica y oponible, sino en no perder de vista que materialismo representa, para el caso, el algo más, la negatividad subjetiva del acto mismo de “invertir”. Y que por tanto materialismo no puede indicar el asunto epistemológico simple del predominio de la materia sobre la idea, sino, más profundamente, el de la “materialidad” (la irreductibilidad) del daño mismo entre materia e idea. Debemos postular el carácter significativo, social e histórico de la realidad, pero también debemos entender la objetividad-objetividad misma de las prácticas significativas. Es decir: postulamos que lo objetivo es, siempre ya, un saber, pero también entendemos que ese saber es objetivo. Pero esto, precisamente, es lo que Hegel sabía. Así, entonces, se puede jugar bonitamente con las palabras: Lenin emprende una lectura materialista de Hegel y no tarda en entender que esa lectura también será, por fuerza, una lectura hegeliana del materialismo. Así lo dice Stathis Kouvelakis:

El resultado al que llega Lenin, anticipando un poco las cosas, es que la genuina “inversión materialista” de Hegel no se encuentra, como el último Engels pensaba y Plejanov y los demás guardianes de la Segunda Internacional repetían hasta la saciedad, en afirmar la primacía del ser sobre el pensamiento, sino en entender la actividad subjetiva expuesta en la “lógica del concepto” como el “reflejo” idealista y por ello invertido de la práctica revolucionaria, que transforma la realidad revelando así el resultado de la intervención del sujeto. Y en esto es en lo que Hegel estaba infinitamente más cerca del materialismo que los “materialistas” or-

todoxos (o las primeras versiones premarxistas del materialismo), ya que estaba más cerca del nuevo materialismo, el de Marx, que afirmaba la primacía no de la “materia” sino de la actividad de la transformación material como práctica revolucionaria. Se mantenía la promesa de una “lectura materialista de Hegel”, pero de una manera muy alejada de la que su autor concebía inicialmente.

Es necesario entonces entender la fórmula también al revés: una lectura hegeliana del materialismo será necesariamente una lectura materialista de Hegel. Lo que le mostraría a Lenin la lectura materialista de Hegel es la insuficiencia, digamos, del materialismo de Engels, Kautsky y Plejanov, y de todo el “materialismo científico” en suma: la filosofía oficial del socialismo real. Irónicamente, la científicidad es aquello que ha cubierto perfectamente el campo de una profunda neutralidad capitalista reprimida (o forcluida) que retorna como una incuestionable positividad real en la forma de objetos y leyes objetivas (el funcionamiento de la gran máquina productiva, sin relaciones y sin modos de ser). O, como reprocha Benjamin al marxismo: “algo similar [a lo que ocurre con Nietzsche] ocurre con Marx; el capitalismo se convertirá, con intereses simples y compuestos, cuya función es la deuda [schuld], en socialismo”. Sin corte, sin milagro, sin trascendencia, sin redención, sin teología, sin sujeto, mero incremento científico-técnico de lo humano, sin haber tocado el motor capitalista inherente de la deuda, el capitalismo se convertirá en socialismo, en socialismo científico (y real).

7.

Entonces, por último, en este punto quizás podemos pensar algo similar a lo que se planteaba Lacan en el Seminario XI. Lacan se propone ir de la pregunta ¿es el psicoanálisis una ciencia? a esta otra, mucho más pretenciosa y decisiva: ¿qué es una ciencia que incluya al psicoanálisis? En otras palabras, de ¿hay una ciencia del sujeto, una ciencia del deseo, una ciencia de la revolución o del socialismo?, a ¿qué debería ser una ciencia para que incluya al sujeto, al deseo, a la revolución, al socialismo? O, quizás mejor: la pregunta acerca de si una teoría del sujeto o de la emancipación podrían ser ciencia, se desplaza a qué debería tener o qué

debería perder la ciencia para ser teoría. La sospecha entonces es que la dialéctica parece hablar de una crítica radical a la científicidad, y no de una especie de bricolaje reformista en la distinción entre ciencia verdadera y ciencia positiva o empírica. Si ciencia instala el campo epistemológico y se instala ella misma en ese campo, insistiendo en la exterioridad de la relación entre verdad y no-verdad (el error, la ideología, los mitos, etc.), siempre será, en la diferencia misma, ciencia positiva, y entonces teoría debe apuntar, mucho más profundamente, a la ontología: su objeto es el duro y escurridizo corazón ontológico del objeto, la realidad y la verdad. Ese corazón es las prácticas: prácticas sociales, prácticas históricas, prácticas significantes. Una teoría debe ser capaz de arrancar esas prácticas de la neutralidad, o del campo gravitacional de la positividad en el que se tiende a armar “espontáneamente” el motor pulsional neutro-positivo, y traerlas no a la negatividad del pensamiento o del sujeto, sino a la negatividad paradójica de la diferencia misma entre el pensamiento y el ser, en la que uno es el presupuesto del otro, en la que uno está siempre ya dañado por el otro.

Entonces el punto, una vez más, parece ser la propia dialéctica, cierto empecinamiento de la dialéctica en no dejarse entender sino como algo que perturba o molesta el advenimiento tranquilo, rotundo y glorioso de la sustancia ideal (o de la idea sustancial), siempre lista para organizar todo el campo del conocimiento o de la episteme. El asunto, por así decirlo, parece estar en la profunda e irreductible materialidad de la propia dialéctica, alojada como un hueso en el corazón mismo de las prácticas sociales e históricas, las prácticas significantes que han hecho aparecer la objetividad, la objetividad y la realidad. Así, quizás, debemos asumir una pirueta dialéctica y, en una obvia transgresión de la cronología que debemos cometer en nombre de la fidelidad al tiempo teórico, leer a Hegel como discípulo de Marx. Situar a Hegel como la continuación del proyecto anticapitalista de Marx. Y no solamente eso, sino también volver luego a Marx para rescatar, après-coup, los antecedentes que prefiguraban a Hegel. Pues aunque cierta tradición marxista parezca estar situada en un lugar menos radical que el ocupado por la negatividad hegeliana ¿no es acaso el propio Marx quien, al razonar teóricamente la

explotación en lugar de dejarse llevar por la simple solidaridad o empatía con el oprimido o el desposeído, sitúa la potencia revolucionaria del sujeto precisamente en su capacidad de razonar, pensar y negar? Sabemos que el poder o la opresión son positivos y la explotación es negativa. Sabemos que el poder o la opresión se experimentan, se viven o se sufren, mientras que la explotación se piensa, se razona y se teoriza, y por eso tiene potencia subjetivante.

Haber planteado la revolución exclusivamente en términos de economía política y haber planteado la emancipación, o la política, en términos de poder o de lucha contra el poder, es un síntoma del punto ciego del materialismo idealista revolucionario. Y la pregunta es: ¿habrá una revolución con esos “ángeles de la negatividad” surgidos de milagros teóricos, de cortes y retiros cartesianos puros del pensamiento, de exquisiteces dialécticas y de metafísica especulativa, que han logrado atravesar la fantasía neutra de la realidad capitalista hasta quedar completamente solos ante lo real de un dios inconsciente y arbitrario, completamente solos, sin gran Otro?, o, en otras palabras ¿la verdadera emancipación es una emancipación de filósofos, y no de masas, ni de caudillos o estrategas o militares? No lo sé, no parece, parece que no. Solamente una cosa es segura: sin esos ángeles no habrá revolución, o la que haya no llegará, por así decirlo, lejos; tarde o temprano enfermará de esa neutralidad moderna que pensamiento y prácticas arrastran desde que el capital es el capital, es decir, desde siempre.

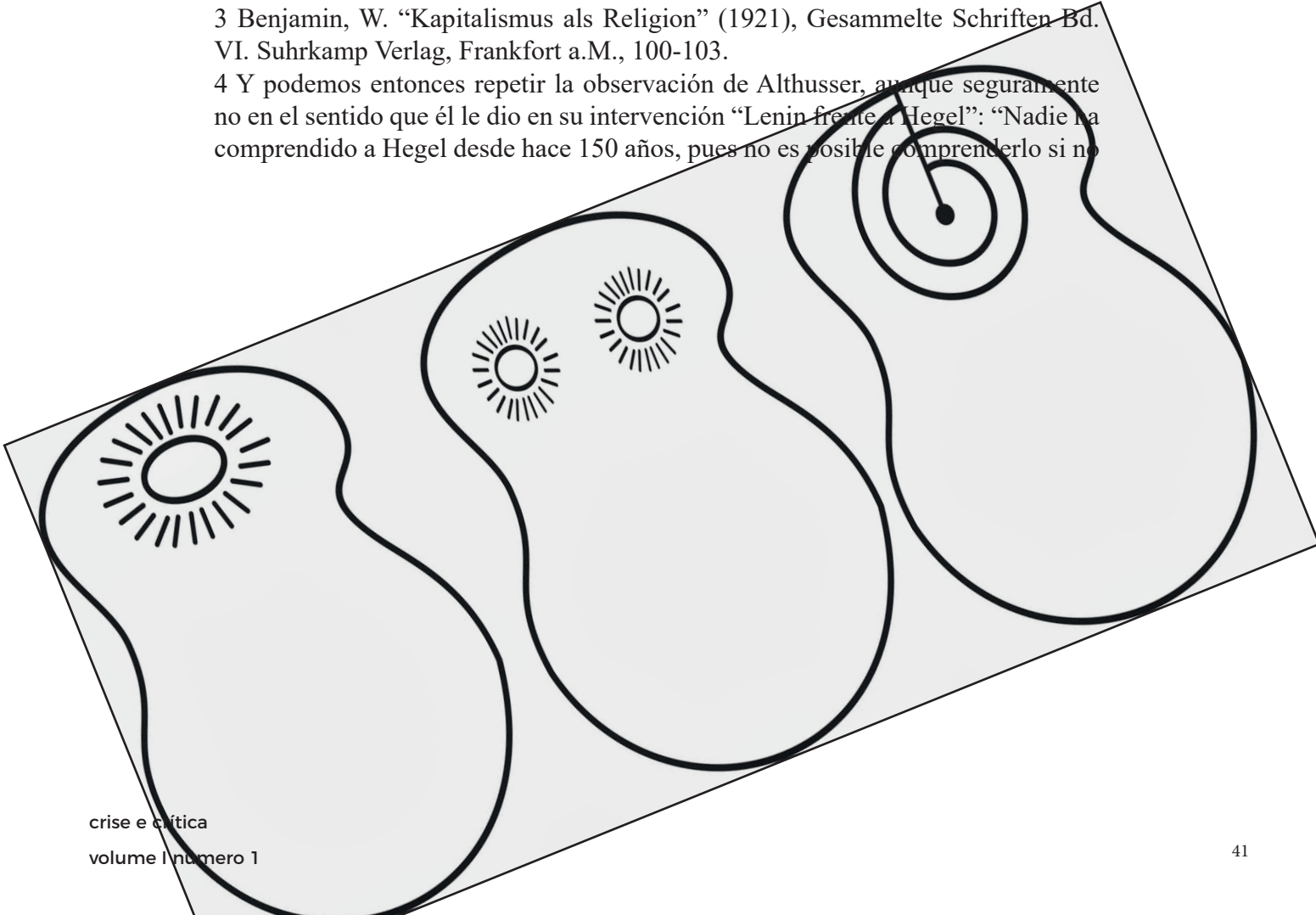
NOTAS

1 Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*. Prometeo, Bs.As., 2009. p. 41.

2 Kouvelakis, S. “Lenin como lector de Hegel”, en Bogden, Kouvelakis, Zizek (eds.), *Lenin reactivado*, Akal, Madrid, 2010, p. 180. *Itálica mía*.

3 Benjamin, W. “Kapitalismus als Religion” (1921), *Gesammelte Schriften Bd. VI*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 100-103.

4 Y podemos entonces repetir la observación de Althusser, aunque seguramente no en el sentido que él le dio en su intervención “Lenin frente a Hegel”: “Nadie ha comprendido a Hegel desde hace 150 años, pues no es posible comprenderlo si no





Ilda

Tokio y la eterna permanencia de la Revolución de Octubre

por **David Pavón-Cuéllar**

Tenemos el consuelo de mirar nuestra historia. La historia de Japón demuestra que su progreso en el pasado siempre se hizo mediante revoluciones. La próxima revolución habrá de ser la revolución proletaria.

Sen Katayama, El movimiento obrero en Japón, 1918

crise e crítica

volume I número I

Resumen

Se parte de una concepción de la Guerra Civil Rusa (1917-1923) como continuación simbólica y no sólo como efecto real de la Revolución de Octubre. Se ilustra esta concepción con un texto de 1919 en el que Sen Katayama interpreta la intervención militar de Japón en Siberia. Las ideas expuestas por Katayama, particularmente su noción de una lucha entre la verdad revolucionaria y el rumor contrarrevolucionario, permiten respaldar la tesis de la eterna permanencia de la Revolución de Octubre. Se vislumbra tal permanencia en lo mismo que parece contradecirla, en el exitoso despliegue del capitalismo en las calles de Tokio, en el que se cree percibir una reacción contra el impulso revolucionario en la que subsiste el mismo impulso por una causalidad inmanente. Aunque se reconozca el carácter delirante de esta percepción, también se le atribuye un carácter de verdad por el que revelaría lo que no podría conocerse de otro modo. La revelación de la verdad revolucionaria, que se abriría paso con el delirio a través del rumor contrarrevolucionario, formaría parte de la misma revolución entendida como revelación resolutoria de las contradicciones del capitalismo. Al desarrollar este argumento, el artículo recurre frecuentemente a la perspectiva psicoanalítica lacaniana y se ve conducido a la discusión de temas tan diversos como los rasgos actuales de la sociedad japonesa de consumo y de trabajo, la relación entre la ética budista y el espíritu del capitalismo, la posibilidad de formalización y objetivación tecnológica de la ética, la contradicción entre las nociones de la revolución como círculo cerrado estalinista y como espiral abierta leninista, la teoría de la revolución permanente en Marx y Engels, y la cuestión de la subjetividad y la práctica en un materialismo histórico diferenciado con respecto al materialismo contemplativo.

Palabras clave: Japón, revolución, capitalismo, comunismo, verdad.

¿Lo real de la revolución?

Sabemos que la Revolución de Octubre desencadenó la cruenta y prolongada Guerra Civil Rusa, en la cual, entre 1917 y 1923, murieron unos diez millones de personas, un tercio de ellas en combate y los otros dos tercios como consecuencia de la represión, el hambre y las epidemias. Con semejante saldo sangriento que frecuentemente desaparece a la sombra del grandioso acontecimiento revolucionario, el conflicto armado puede concebirse como lo real de la revolución, como su precio inconmensurable, como su aspecto radicalmente injustificable que se desliza entre los hilos de cualquier trama interpretativa y que no se deja simbolizar de ningún modo. Tal concepción, quizás justa y correcta en sí misma, les ha servido a ciertos historiadores para deslegitimar y des-simbolizar la Revolución de Octubre, para negar su verdad intrínseca, para vaciarla de su contenido y mostrarla como el inaceptable pretexto de la carnicería, como la máscara luminosa de un rostro sombrío, como algo que no es lo realmente importante, que no tiene su verdad en sí mismo y que sólo resulta significativo en apariencia, pero que es absurdo y

siniestro en el fondo.

En contraste con la estrategia de los revisores y detractores del acontecimiento revolucionario, sus defensores han optado a veces por concentrarse en la toma del Palacio de Invierno y en los demás sucesos de 1917, olvidando lo que ocurrió después, como si ya no se tratara de la Revolución de Octubre propiamente dicha, en tanto que acontecimiento simbólico interpretable y justificable, sino de sus efectos en lo real in-interpretable e injustificable. Es así como se ha terminado regresando a la misma concepción de la Guerra Civil Rusa como lo real de la revolución. Y aunque ya no se incurra en el craso error de ignorar el acontecimiento simbólico, recusando todo el sentido y la verdad intrínseca de la Revolución de Octubre, ahora se cae en un error menos evidente, pero quizás más grave: el de mutilar el mismo acontecimiento, relegándolo al instante de 1917, negando su continuación en 1918 y en los años posteriores, rehuyendo lo que aquí llamo su “eterna permanencia”, desconociendo su continuidad simbólica en el tiempo y en sus fases históricas sucesivas, incluso en la inmediatamente posterior a la toma de poder por los bolcheviques, es decir, la Guerra Civil Rusa.

Más que lo real de la revolución, la Guerra Civil Rusa es un sector de la trama simbólica del acontecimiento revolucionario: un sector particularmente desgarrado en el que se deja ver algo de lo real de la revolución. Esto que se deja ver es inocultable, pero no es todo. Además de los diez millones de cadáveres y de todo lo demás que no puede ni tan siquiera expresarse, tenemos también aquello que produjo lo inexpresable y que fue convirtiendo a los cuerpos vivos en despojos inanimados. Tenemos, en efecto, la trama simbólica del acontecimiento, es decir, la intrincada historia de la Guerra Civil Rusa, en la cual, desde 1917 hasta 1923, el recién constituido gobierno bolchevique y su Ejército Rojo lucharon por todos los medios, con palabras y argumentos y no sólo con balas y bayonetas, contra un Movimiento Blanco en el que se unieron militares del ejército zarista, conservadores, liberales partidarios de la monarquía y socialistas opuestos al bolchevismo, así como algunos ejércitos extranjeros, entre ellos el del Imperio Japonés.

Sen Katayama, el rumor y la verdad

Criticando la intervención contrarrevolucionaria de Japón en Rusia, el comunista nipón Sen Katayama escribió en 1919 un pequeño artículo en el que se deja ver claramente, como en otros innumerables textos de aquellos mismos años, que la Guerra Civil Rusa no sólo era lo real de la Revolución de Octubre, sino que era también ella misma la Revolución de Octubre como tal, es decir, como un acontecimiento en cuya trama simbólica se engarzaban luchas entre clases, intereses, ideales, razones y muchas cosas más. El propio Katayama, delegado oficial del Comintern y futuro fundador del Partido Comunista Japonés, participó activamente en estas luchas con todo el vigor de su pensamiento. En su artículo de 1919, por ejemplo, denunció que el “pueblo ruso” al que el Imperio Japonés pretendía proteger no era en realidad más que la “burguesía rusa” que trataba de “vender Rusia a los capitalistas extranjeros”. Los vendedores y los compradores, los burgueses rusos y los capitalistas japoneses, lógicamente coincidían en la misma trinchera de lucha de clases, en el mismo bloque reaccionario del conflicto revolucionario, cuando Japón intervenía militarmente en Siberia precisamente para proteger de la amenaza bolchevique su lucrativo comercio

con Vladivostok y con las demás ciudades asiáticas de Rusia.

La intervención japonesa en Siberia no era, pues, un efecto real de la Revolución de Octubre, sino un acto en la trama simbólica de tal revolución: un acto contrarrevolucionario en el que se continuaba tal revolución en el contrataque mismo contra ella. Conviene enfatizar que este contrataque, al igual que el presupuesto ataque revolucionario al que respondía, no sólo se hacía con la fuerza de las armas, sino también con el eficaz poder simbólico de las palabras y de las ideas. Refiriéndose específicamente a la eficacia de rumores como el de la pretendida protección del pueblo ruso por el Imperio Japonés, Katayama citaba un proverbio chino, “la boca del público derrite el metal”, y le oponía otro proverbio nipón: “la verdad es el vencedor final”. Vemos bien aquí, en este pasaje, que la Revolución de Octubre se despliega en una temporalidad en la que se derrite el metal y en la que todavía no hay un vencedor final hacia 1919. Mientras Katayama escribe, en plena Guerra Civil Rusa, aún continúa esa lucha entre el rumor y la verdad en la que apreciamos todo lo que está en juego en la trama simbólica revolucionaria.

Lejos de confinarse al espacio geográfico ruso y al año de 1917, la Revolución de Octubre, tal como queda sobreentendida en el texto de Katayama, es una lucha de clases que se demora en el tiempo, que tiene carácter mundial y que se desdobra también en un terreno de la opinión en el que reaparece como lucha entre la verdad revolucionaria y el rumor contrarrevolucionario. Esta lucha ideológica prolonga el proceso revolucionario y sólo puede llegar a terminar cuando la verdad haya triunfado sobre el rumor. Llegaríamos entonces finalmente a una victoria de la revolución que bien podríamos interpretar hipotéticamente como la victoria de la revolución. ¿Y cuándo habrá de ocurrir esta victoria? Quizás juzguemos a Katayama demasiado ingenuo y optimista cuando escribe “pronto”. ¿Pero qué significa pronto exactamente? La significación del pronto sólo podría precisarse al indicar la escala de proporciones temporales en la que se está determinando la prontitud, lo que no se hace en el texto de Katayama, dejando la significación del pronto a la libre interpretación de sus lectores. Un siglo después de que haya estallado la Revolu

ción de Octubre, los nuevos lectores de Katayama disponen de suficientes evidencias históricas presentes y pasadas que les permiten considerar, por un lado, que la verdad no ha triunfado aún sobre el rumor, y, por otro lado, que si debía triunfar pronto, entonces la prontitud se está midiendo en una escala, no de meses ni de años, sino de siglos o milenios, o más bien, como aquí lo pensamos, de lapsos lógicos intemporales en los que sólo hay cabida para la eternidad. En cualquier caso, concediendo que la victoria de la verdad marca el final del proceso revolucionario, puede concluirse, contradiciendo el sentido común, que el proceso revolucionario no ha terminado todavía, no ha quedado atrás, ni siquiera en esos lugares que más lejos parecen estar de la Revolución de Octubre, como es el caso de aquel Tokio en el que vivió alguna vez Katayama y en el que ahora intento pensar en la Revolución de Octubre.

Capitalistas por naturaleza

Todo en Tokio parece haber dejado atrás la Revolución de Octubre. ¿Acaso no hay que presuponer la derrota de esta revolución para entender las nuevas expresiones japonesas del rumor al que se refería Katayama? Estoy pensando, por ejemplo, en las ráfagas de mensajes triunfales del capital que nos atacan por todos los flancos en la capital del Japón. Es como si los innumerables anuncios luminosos, ilegibles para quienes no leemos el japonés, proclamaran al unísono el triunfo del capitalismo y el fracaso de aquello por lo que lucharon Katayama y los bolcheviques. El mismo fracaso parece conmemorarse con los monumentales centros comerciales de Ikebukuro, con los rascacielos erigidos como altos obeliscos en Shiodome y con los amplios contingentes de trabajadores disciplinados y de jubilosos consumidores que desfilan ordenadamente por las calles de Shinjuku y Shibuya.

Ya sean reales o sólo aparentes, las míticas pasiones japonesas por el trabajo y el consumo, por la industria y el comercio, por la tecnología y la publicidad, por la eficiencia y la rentabilidad, nos ofrecen la imagen de un ser humano predestinado al capital, predispuesto a ser explotado, naturalmente disciplinable y manipulable, constitutivamente adaptado al sistema capitalista y refractario a la revolución comunista. De manera correlativa,

el capitalismo y su cultura de consumo y de trabajo se nos presentan, aquí en la sociedad japonesa, como la evolucionada realización en acto de las potencialidades inherentes a la naturaleza humana del animal político. Uno termina preguntándose, ante la desenvuelta perfección de lo que se ha elaborado en Japón, si el hombre nuevo no será el cortés y eficiente oficinista que despliega su gris genialidad ante una computadora en un edificio de Marinchichi.

¿Y si el japonés exitoso, el más perfecto consumidor y trabajador, fuera la evidencia viviente de que somos realmente y por naturaleza, de modo innato e instintivo, lo que el capitalismo pretende que somos? Quizás haya que rendirse a esta evidencia: la evidencia de que somos piezas del sistema. Es algo que fácilmente podría colegirse de todo lo que uno puede ver en Tokio.

¿Y el sujeto?

Todo en Tokio se ve tan bien ordenado, coordinado, ajustado y ritmado como un engranaje de reloj. Las únicas revoluciones que aquí presentan viabilidad son las que deben ejecutarse puntualmente por minuto, por día, por año: movimientos giratorios de los engranes y las manecillas, de las ruedas y los motores, de la circulación financiera y los ciclos económicos, de las rutinas y los horarios, de las reverencias y las obligaciones laborales, del tren circular Yamanote que da vueltas y más vueltas alrededor del centro de la ciudad.

La sociedad japonesa funciona tan bien que nos da la impresión de ser un mecanismo exclusivamente objetivo, es decir, totalmente automatizado, computarizado, robotizado. No parece haber lugar aquí para el sujeto. ¿En dónde podría esconderse el sujeto cuando todo se encuentra en su lugar?

Al menos en apariencia, todo está en su lugar en Tokio: todo está perfectamente bien arreglado. Además, todo tiene un aspecto demasiado limpio, desinfectado y esterilizado, como si no hubiera ningún residuo vivo, nada orgánico fuera del sistema. La vida parece haberse convertido totalmente, sin resto alguno, en fuerza de trabajo y de consumo del sistema.

No hay verdaderamente ningún indicio que nos haga pensar en algo que se esté reprimiendo y que amenace con retornar de modo sintomático

para desordenarlo todo. ¿Qué podría irrumpir a través de un estallido revolucionario? Ni siquiera se perciben fugas de pulsiones o desperdicios de lo real. ¡Todo huele tan bien en Japón! Es como si todo se utilizara, como si nada se gozara, como si nada obstruyera el flujo de la existencia.

Ética budista y espíritu del capitalismo

La sociedad japonesa no muestra nada que justifique el movimiento revolucionario: ni obstáculos invencibles que deban superarse, ni estructuras indoblegables que deban desmontarse, ni contradicciones insolubles que deban resolverse. Nada en Tokio parece estorbar el paso de la historia. ¿Para qué una revolución cuando todo avanza, mejora y se transforma de modo tan rápido, ágil, expedito y desembarazado, sin trabas ni dificultades? No hay ni siquiera puntos visibles de fricción y mucho menos evidencias de golpes o colisiones que puedan llegar a desencadenar una revolución.

¿Cómo amarrar una trama revolucionaria cuando todo apenas roza y se desliza? El contacto es aquí tan escaso como es íntimo e invasivo en India. La diferencia resulta notable, casi traumática, para quien se desplaza, como yo, de un país al otro. Al llegar a Tokio, la materialidad corporal y orgánica se vela y se calla, se despeja y se purifica, se agiliza y se aligera, se eleva y termina esfumándose. Japón aparece como la neutralización de todo lo que es la India.

Quizás la transición del hinduismo al budismo, a este budismo, haya sido también una depuración de lo simbólico, una desinfección de la cultura humana, una planificación rigurosa de la sexualidad, una formalización ética más consistente que la de Kant. Y todo esto pudo haber sido lo que preparó el terreno para la exitosa implantación del capitalismo en Japón. El caso es que el capital encontró aquí, en un país budista, como en ciertos países de tradición calvinista, un terreno fértil, propicio, espiritualmente desbrozado, aplanado y consolidado. Uno se pone a leer el Dhammapada y no tarda en convencerse de que la de-subjetivación promovida por el budismo favoreció la inserción en el capitalismo. El capital se encarna y se anima de la mejor manera en quien se ha entrenado para dominarse, controlarse y disciplinarse, desprendiéndose del mundo y de su cuerpo. La ética budista puede

ponerse así al servicio del espíritu del capitalismo. El capital requiere del más acertado y efectivo de los cálculos: el cálculo impasible, frío y distante de quien sabe meditar.

Formalización y objetivación tecnológica de la ética

La meditación alcanza el nivel más alto, el más etéreo, en el mundo exterior de la tecnología en la que el sujeto consigue liberarse totalmente de cualquier distracción mundana o corporal. Nada material puede perturbar al joven japonés que se mantiene absorto con sus audífonos y con sus ojos clavados en el vacío de la pantalla de un teléfono móvil. Es quizás el perfecto idealista del siglo XXI. Es la fiel imagen de un buda contemporáneo. Su concentración es absoluta, pero no está mezquinamente focalizada en su persona, sino suspendida en la exterioridad tecnológica.

Es también sólo exteriormente, a través de la misma tecnología, como puede obedecerse una ética puramente formal como la del imperativo categórico. Al someter su comportamiento al último dispositivo electrónico, el sujeto actúa efectivamente de tal modo que la máxima de su acción puede tornarse ley de una universalidad global. ¿O acaso no es verdad que todos en todos lados tienen que regular tecnológicamente su acción para que el mundo tecnológicamente globalizado pueda seguir funcionando a través de la acción humana? La razón práctica, la razón pura del sujeto, se torna puramente objetiva en los avances tecnológicos de los que Japón es punta de lanza. La voluntad humana se despliega en el mundo sin volverse heterónoma. La mayor autonomía reina en cada movimiento automático. Las máquinas son los hombres liberados. Llegamos así a una verdadera liberación y ni siquiera hubo necesidad alguna de una historia ni de una revolución en las relaciones de producción. Bastó la evolución de la tecnología, el desarrollo de las fuerzas productivas, el progreso de las cosas. Fueron las cosas las que ganaron lo que nosotros únicamente sabemos perder. Nuestra libertad sólo puede ser ejercida por nuestras exteriorizaciones tecnológicas. Ellas deciden lo que hacemos, cómo lo hacemos y para qué lo hacemos. Ellas pueden ocuparse de los fines y de las formas. Nosotros debemos asegurar los medios y encontrar un conte

nido para las formas. Terminamos haciendo para las cosas, como esclavos, lo que ellas, como amos, hacen libremente a través de nosotros. Fue algo que ya pronosticó el joven Marx.

Fiesta de las cosas

Marx tuvo siempre claro que el triunfo del capitalismo era una victoria de las cosas sobre las personas, del capital sobre el trabajo, de lo muerto sobre lo vivo. Esta victoria es la que uno siente que se festeja en Tokio. La ciudad agitada, luminosa y colorida se despliega como una gigantesca e inacabable fiesta de unas cosas que vencieron definitivamente a las personas. ¿Y si esta imagen permitiera comprender un aspecto fundamental de la actual correlación entre la modestia de los japoneses y la soberbia de sus productos?

Digamos que Tokio es una fiesta de las cosas a costa de las personas, del ingenio a costa de los ingenieros, de los avances tecnológicos a expensas de quienes los desarrollan. Por fortuna, gracias a que las personas encuentran siempre la manera de identificarse con las cosas, nada se pierde en ese ambiente festivo tan característico de la metrópoli japonesa con sus bares, karaokes y salones de juego en Roppongi, Ginza, Shinjuku o Shibuya, sin contar el otro festejo al que ya nos hemos referido, el de los rascacielos, los centros comerciales y los desfiles de consumidores y trabajadores. Y, sin embargo, también tenemos la impresión de asistir a una escenificación teatral, a un festejo forzado, a un simulacro de victoria e incluso a una disimulación deliberada o a un ritual de conjura. Quizás ninguna otra ciudad actual despliegue de modo tan patente la imagen común, cada vez más común, de que algo debe conjurarse y disimularse por todos los medios. Al mismo tiempo, el vertiginoso y tan bien ordenado flujo de peatones y vehículos se asemeja demasiado a una estrategia de fuga o evacuación. Hay también algo como una huida concertada en la decisión unánime de sumirse en los dispositivos móviles, dejando fuera el mundo material, social e histórico.

Ahora bien, si es que realmente hay una huida en Tokio, ¿de qué se está huyendo? Y si es que de verdad hay una disimulación y una conjura, ¿qué es exactamente lo que se está conjurando y disimulando? Tal vez haya una sola respuesta para

las dos preguntas: quizás lo disimulado y conjurado sea lo mismo de lo que se está huyendo. ¿Pero qué es? ¿Y cómo saber lo que es cuando se trata precisamente de no saberlo, cuando es algo que no puede saberse, algo de lo que se huye, algo que se disimula y se conjura?

Insistamos: cuando estamos ante algo que no puede saberse, ¿cómo saber lo que es? La respuesta es muy simple: sabiéndolo sin saberlo, sabiéndolo entonces de modo contradictorio e ilógico, haciendo posible algo imposible, a través de un juicio alterado, como el de sueños y delirios.

Delirio y verdad

A veces vamos en busca de verdades que tan sólo pueden llegar a encontrarse bajo el descrédito de un juicio alterado. Entonces debemos desvariar y así perder nuestra credibilidad para ser testigos y rendir testimonio de lo que se nos revela. Ciertas verdades no se descubren, como bien lo sabía Lacan, sino a través de una “estructura de ficción”. La mentira puede ser necesaria para decir la verdad. Como bien lo sabía el joven Marx, hay algo verdadero que sólo consigue abrirse paso y exteriorizarse a través de “cuentos verdaderos”.

Como lo ha mostrado siempre la prensa que intenta eludir la censura, puede ocurrir que la verdad necesite mistificarse porque hay en ella un elemento prohibido, censurado, que debe ocultarse al manifestarse. Es una situación bien conocida que le sirvió a Freud para describir la operación de los mecanismos represivos en el sueño: hay fenómenos del inconsciente que solamente logran escapar a la censura y expresarse a sí mismos al aparecer desfigurados por la censura. Como bien lo han mostrado los surrealistas, esta desfiguración también ocurre constantemente fuera de la esfera onírica. Tanto la vigilia como el sueño nos hacen tropezar una y otra vez con fenómenos que deben desconocerse para conocerse, pues tienen que deformarse al percibirse. Digamos que son fenómenos a los que sólo se accede al fantasear, desatinar, delirar. Tal es el caso, en la actualidad política, de aquello que el sistema capitalista neoliberal intenta rebatir por los más diversos medios ideológicos.

La ideología no sólo encubre, sino que impregna, enreda, compromete y descalifica lo que debe descubrir: nos lo muestra irreconocible, ina-

ceptable, inverosímil, irreal, como un producto de nuestro delirio. De ahí la figura clásica, típicamente shakesperiana, del sagaz loco, el cual, encarnándose lo mismo en Hamlet que en el bufón del Rey Lear, ve todo lo invisible para el consenso generalizado. ¿Acaso no es precisamente lo consensuado, lo ideológico por excelencia, lo que precipita en el delirio a quien se atreve a seguir sabiendo lo que no puede saberse?

Entre lo que pienso que debe delirarse al contrariar la ideología dominante del sentido común, está lo que aquí llamo “la eterna permanencia de la Revolución de Octubre”. Se trata de algo que vislumbro en todo lo que me rodea cuando todo esto se transparenta de pronto, sorpresivamente, bajo el deslumbrante destello de un delirio que se me impone con la evidencia de lo compartido. Es al menos lo que me ocurre, aquí en Tokio, mientras pienso en 1917.

Delirando la revolución

Tokio no me deja pensar en 1917 sin relacionarse de manera delirante con todo lo que pienso. Creo descubrir la Revolución de Octubre en el origen histórico y en el actual horizonte político, no sólo del comunismo partidista y del socialismo real en el último siglo, sino también de las más diversas formas de agitación capitalista, entre ellas las presurosas y atropelladas carreras de las economías asiáticas, empezando por la nipona y continuando con las de Corea, Taiwán, Singapur, Malasia y China. El despavorido movimiento del capital, particularmente franco y abierto en una ciudad como Tokio, me resulta indiscernible de la persecución de aquello comunista que lo acecha. El centro de gravedad de la Revolución de Octubre aparece a mis ojos como el vórtice mismo, no sólo de las incesantes revoluciones internas con las que el sistema capitalista se reacomoda y se reconfigura, sino también de los repetitivos y rutinarios movimientos giratorios con los que funciona el mismo sistema en la ya referida mecánica de relojería que parece regularlo todo en el Japón.

Evidentemente hay un elemento delirante en mi pensamiento cuando el automatón capitalista de Tokio me revela el impulso revolucionario bolchevique. Es claro que sigo delirando al ver cómo el capitalismo hace correr a los oficinistas japone-

ses, no simplemente al atraerlos con la carnada salarial o lucrativa, sino al hacerlos huir de algo que se encuentra detrás de ellos, a sus espaldas, y que es también eso que se desencadenó con la Revolución de Octubre.

No deja de haber una dosis de franco delirio en mi visión de los rascacielos de Shiodome que se unen a la fuga generalizada cuando escapan del suelo del pueblo, de su vida y de su materialidad. Según lo que pienso mientras continuo desvariando, la Revolución de Octubre formaría parte igualmente de aquello que persigue a las empresas desde abajo y que las hace levantar altos edificios, huyendo hacia el cielo de la abstracción económica. ¡Desde luego que la creciente altura de los edificios no refleja más que el creciente precio de la propiedad! Sin embargo, según lo que ahora interpreto, el precio es en sí mismo, como expresión del valor de cambio que triunfa sobre el valor de uso, la volatilización de la materialidad inherente a la base, a la cosa, el suelo, el pueblo y su vida: esa vida que amenaza con tornarse impulso revolucionario. De ahí que la Revolución de Octubre no deje de retumbar en la base de los rascacielos y no deje de estremecer esas superestructuras que huyen despavoridas hacia el cielo de la abstracción financiera.

Los Shinkansen, los trenes bala, también me ofrecen el espectáculo delirante de un desplazamiento despavorido para escapar del acontecimiento revolucionario. Por lo demás, al acortar progresivamente las distancias, los trenes cada vez más rápidos contribuyen a estrechar el contacto con el mundo material en el que se apoya la palanca de la revolución. También podría estarse reduciendo, tanto con esos trenes como con otros veloces dispositivos tecnológicos japoneses, el espacio lógico del único intervalo histórico en el que puede llegar a desencadenarse y desenvolverse un proceso como el que subyace al acontecimiento revolucionario. ¿Cómo hacer la revolución en uno de esos cada vez más breves instantes en los que se ve pulverizado el tiempo? Quizás no haya tiempo de hacer la revolución cuando no hay manera de perder el tiempo explotado por el sistema capitalista.

Eternidad, irracionalidad, verdad
Cada vez hay menos tiempo. O mejor di

cho: cada vez hay menos tiempo cuya duración resulte aceptable para la impaciente racionalidad capitalista. Después de haberse deshecho de la eternidad que requerimos para el ideal revolucionario y no sólo para la imaginación religiosa, el capitalismo tiende a deshacerse incluso de la temporalidad necesaria para la más humilde finitud cotidiana. Era previsible que se nos quitara todo el tiempo cuando es el tiempo, el de nuestra vida reducida totalmente a fuerza de trabajo y de consumo, el que se explota en el sistema capitalista.

En la medida en que el sistema no puede albergar un lujo como el de la eternidad, su racionalidad tampoco está en condiciones de tolerar algo como la eterna permanencia de la Revolución de Octubre. Esta eternidad se mantiene invisible para quien intenta verla con los ojos de la razón: los del sistema capitalista en el que se establece toda racionalidad que resulte admisible como tal. Sin embargo, fuera de toda racionalidad admisible por el rumor del sentido común y de su ideología dominante, subsisten las razones inadmisibles de las que se vale el delirio y que a veces entrañan una verdad como aquella revolucionaria a la que se refiere Katayama: la verdad que no ha triunfado sobre el rumor y que se recubre con el mismo rumor.

La verdad se nos descubre de manera irracional, delirante, porque resulta inadmisibile como racionalidad, es decir, inasimilable a la racionalidad admisible como tal y establecida también como tal en el sistema capitalista. ¿Y por qué tal carácter inadmisibile, inasimilable, por el que la verdad revolucionaria se torna irracional, delirante? Quizás por algo que el joven Foucault supo muy bien: porque se trata de la verdad misma del capitalismo, la verdad de sus contradicciones, que no puede llegar a descubrirse verdaderamente, como cualquier verdad sintomática en el marxismo y en el freudismo, sin poner el peligro aquello mismo de lo que es la verdad, es decir, el propio sistema capitalista.

Revolución como revelación resolutoria de las contradicciones del capitalismo

El capitalismo se mueve a toda velocidad precisamente para huir de sus contradicciones: unas contradicciones que tal vez nunca se hayan revelado y resuelto de manera tan implacable como en la Revolución de Octubre. Una Revolución como

la de Octubre, una revolución con su mayúscula bien merecida, se distingue por ser una revelación resolutoria de las contradicciones constitutivas del capitalismo: las contradicciones por las que el capitalismo se ve negativamente constituido, constituyéndose al huir de ellas, al huir así de aquello mismo que lo constituye.

Al huir de sus contradicciones, el capitalismo se constituye como lo que es, pero lo hace negativamente, al huir de sí mismo, de su verdad que ha ido revelándose con la persistencia e insistencia del movimiento revolucionario, aunque todavía no haya conseguido triunfar definitivamente sobre el rumor de la ideología dominante. Sin embargo, al huir de su verdad, el capitalismo no sólo huye de aquello que lo constituye, sino también de aquello que lo amenaza, del riesgo de su propia disolución, de la única forma posible de resolución de sus contradicciones: de la revolución, de aquel acontecimiento revolucionario que nunca se ha concretado tan efectivamente como en la Revolución de Octubre. Si esta revolución hace huir al capitalismo, es precisamente porque lo amenaza, porque significa una resolución y no sólo una revelación de las contradicciones que lo constituyen.

De hecho, como ya lo sugerimos, la resolución de las contradicciones del capitalismo está implicada en su revelación, la cual, por ende, tiene un potencial revolucionario que ha sido bien apreciado en la tradición marxista, como se aprecia en sucesivas teorías de la conciencia de clase. Tornarse consciente puede revolucionarlo todo, especialmente cuando aquello de lo que se cobra conciencia es la verdad prohibida, la reprimida y censurada, la que sólo puede revelarse a través de una estructura de ficción como la del delirio. Delirar la revolución forma parte de la revolución entendida como revelación resolutoria de las contradicciones del capitalismo. Delirar la revolución, por lo tanto, no es tan sólo una forma de pensarla, sino también una manera de hacerla.

La acción en la reacción

Aun si no fuera tan revelador y revolucionario como yo quisiera, mi delirio de Tokio tiene al menos un valor de pensamiento. Y aun si tal valor fuera ínfimo, basta para demostrar que pensar en la Revolución de Octubre no exige hacer un ejer-

cicio de memoria. Pensar en el mismo acontecimiento revolucionario tampoco debería obligarnos a remontar de los efectos presentes a sus causas históricas en el pasado. Basta delirar, discernir las causas en sus efectos, el pasado en su presente, al mirar el mundo con los anteojos de Spinoza: los que rectifican la ilusoria segmentación temporal de los encadenamientos causales del mundo. Es así como logramos discernir una de las más fascinantes expresiones de lo que Freud concibió como la eternidad del inconsciente.

El método espinosista, el de la consideración materialista de la pura inmanencia intemporal, nos permite, pues, discernir las causas en los efectos, efectuándose con ellos, operando en ellos, presentándose a través de ellos, completándose y realizándose como causas al producir los efectos que producen, incluyendo aquellos que reaccionan contra ellas. Katayama, por ejemplo, ya presentía la continuación de la Revolución de Octubre en la intervención del Imperio Japonés en la Guerra Civil Rusa y en la prolongada lucha ideológica entre la verdad revolucionaria y el rumor contrarrevolucionario. De igual modo, nosotros podemos ver hoy en día cómo la Revolución de Octubre sigue estando presente de algún modo en el capitalismo neoliberal globalizado y en todo lo demás que ha desencadenado, es decir, en todo lo que se ha desencadenado al oponerse a ella y al buscar vencerla, olvidarla o convertirla en un simple recuerdo, relegarla en su momento histórico, hundirla en el pasado, hacerla tropezar y caer en el presente, arinconarla, disminuirla, sofocarla o sofocar su impulso, amortiguar su incesante golpeteo, atenuar o contrarrestar su influencia, detener su movimiento expansivo, y siempre, en definitiva, pararla, terminarla o interrumpirla, encerrarla y confinarla en sí misma, cerrarla sobre sí misma, destruir su eterna permanencia.

Lo más paradójico es también lo más esperanzador: que la eterna permanencia de la Revolución de Octubre se vea eternamente asegurada, continuada, por lo mismo que busca impedir, cesarla o concluirla de una vez por todas. Golpes y contragolpes impulsan por igual el movimiento revolucionario. La reacción retroalimenta la acción tanto como la acción alimenta la reacción.

La revolución comunista en el capitalismo neoliberal

Quizás el movimiento revolucionario termine siempre siendo recuperado por el funcionamiento del sistema capitalista, pero este mismo funcionamiento forma parte de un movimiento de la historia que no deja de ser uno solo, disfuncional para el sistema y tan revolucionario como su motor. La revolución es tan eterna como la estructura. Se trata de la misma eternidad. Es la misma eterna subsistencia de los opuestos que se mantienen trabados entre sí en su lucha del uno contra el otro.

No sólo el capital subsiste a costa de lo que se opone a él. Si Lacan tiene razón al considerar que la Revolución de Octubre sirvió para fortalecer el capitalismo y perpetuar su existencia, también es cierto que el sistema capitalista mantiene viva la Revolución de Octubre al mantener con vida la feroz lucha contra ella. Esta lucha no sólo sostiene y justifica la eterna permanencia de la Revolución de Octubre, sino que la pone en evidencia, y no sólo al demostrarla y representarla, sino también al mostrarla y presentarla, y no sólo como una huella o indicio de ella, sino también como ella misma.

La constante lucha contra la Revolución de Octubre forma parte de la Revolución de Octubre, la prolonga, no es diferente de ella. El proceso revolucionario es él mismo un proceso de lucha entre él y lo que sigue oponiéndose a él, ya sea el capital, el rumor al que se refería Katayama o cualquier otra cosa. Esta lucha, por la que sigue animándose el actual capitalismo neoliberal, nos asegura que la Revolución de Octubre no sólo sea permanente, sino eternamente permanente.

El breve círculo de Stalin y la eterna espiral de Lenin

Sabemos que Marx define la “revolución permanente” como aquella que “se mantiene en marcha hasta que todas las clases poseedoras y dominantes” son “desprovistas de su poder”. Si aceptamos tal definición, entonces tendremos que resignarnos a que la revolución permanente sólo puede ser eternamente permanente en un lenguaje-sin-metalenguaje como el nuestro, el del espacio lógico del capitalismo entendido como universo simbólico, en el que la clase capitalista, la clase poseedora y dominante, no será jamás desprovista de

su poder. O si prefiere: el capital sólo perderá su poder cuando haya un mundo en el que desaparezca todo lo que somos capaces de pensar, incluyendo lo eterno, lo humano y lo divino, lo ideal y lo esencial. Es entonces y sólo entonces, es decir, jamás, cuando terminará esta lucha por el comunismo, el combate de Katayama por la verdad y contra el rumor, la eternamente permanente Revolución de Octubre.

El proceso revolucionario se mantiene abierto a través y no sólo a pesar de todo aquello que lo cierra. Por ejemplo, quizás la Revolución de Octubre se haya cerrado con el endurecimiento estalinista, pero permaneció abierta en el resquebrajamiento de tal endurecimiento, así como en todo aquello que resistió al mismo endurecimiento y por lo que se vio atravesado el estalinismo al verse prolongado el movimiento desencadenado por Lenin: ese movimiento revolucionario en espiral, en eterna espiral, en donde la rueda no gira sino para desplazarse en una dirección. Me refiero evidentemente a la revolución permanente de los trotskistas, pero también a la de todos aquellos que la practicaron sin explicitarla como tal y que lucharon en trincheras como la maoísta con su revolución cultural, la espartaquista-luxemburguiana y comunista-consejista con su anti-burocratismo, pero también dentro del propio estalinismo y en otros frentes más lejanos, incluso fuera del campo marxista.

La Revolución de Octubre consiguió permanecer abierta sin contar con los buenos oficios del psicoanálisis, cuya utilidad para el movimiento revolucionario, al menos según Lacan, era precisamente la de mantener la ‘apertura’ del ‘círculo’ de la revolución. Tal apertura se aseguró con otros medios, lo que no significa, desde luego, que el método freudiano careciera de eficacia para abrir el mismo breve círculo revolucionario que tendía fatalmente a cerrarse con el estalinismo. De ahí que el régimen estalinista prohibiera la práctica psicoanalítica. La prohibió por su eficacia, la cual fue demostrada, por ejemplo, en un surrealismo que lógicamente acabó enfrentándose con la cerrazón de la Unión Soviética y de los Partidos Comunistas.

El saber y sus consecuencias

La Revolución de Octubre termina para quien ve el breve círculo estático estalinista sin ver el movimiento leninista en su espiral eterna. Este

movimiento, que aún lo anima todo en el capitalismo, desaparece en la imagen pretérita congelada con la que el mismo capitalismo intenta convencernos del final y de la derrota de la Revolución de Octubre.

La verdad, la verdad que se abre paso a través del rumor deplorado por Katayama, es que la hazaña revolucionaria de los bolcheviques no finalizó ni fue derrotada. Es por esto que podemos afirmar ahora contundentemente que no hubo Revolución de Octubre. Si esta revolución es lo que sabemos que es, entonces no podemos decir que la hubo, que ocurrió, que tuvo lugar en el pasado. No es algo que sucediera y terminara. No es un acontecimiento bien acotado, acabado, cerrado sobre sí mismo y situado en una fecha determinada, limitado por ella, confinado a ella.

La Revolución de Octubre no fue. No fue, sino que es y sigue siendo y no dejará de serlo mientras sea lo que sabemos que es. Reconocerla como lo que es nos hace reconocer que su momento, aunque momentáneo, es eterno: tan eterno como lo que tarda la verdad en triunfar sobre el rumor.

La Revolución de Octubre continuará insistiendo, amenazando nuestro mundo, mientras haya quien sepa lo que es y sea consecuente con lo que sabe. ¿Pero qué significa ser consecuente? Significa realizar la verdad del saber o al menos contribuir a su realización, reconociendo que el puro saber sin consecuencias, la pura idea sin consistencia material, no sólo es mentiroso e ilusorio por sí mismo, sino que ya no es, pues no sabe nada verdadero, nada que sea, que siga siendo y que pueda llegar a ser. El saber inconsecuente sólo puede ser un saber de lo pasado. Las ideas inmateriales están igualmente condenadas a permanecer en lo que ya hemos dejado atrás. De ahí que “las ideas no puedan conducir más allá de las ideas del antiguo estado de cosas”, como bien lo observan Marx y Engels en el momento mismo en el que proponen su concepto de la “revolución permanente”.

La refutación del materialismo contemplativo

La teoría de la revolución permanente es la teoría materialista de algo que sólo tiene una realidad práctica. Tan sólo al actuar, al participar en el movimiento revolucionario, podemos demostrar la eterna permanencia de la Revolución de Octubre.

Desde luego que tal permanencia material no deja de ser una idea, una idea por la que tal vez podamos luchar, pero una idea que necesariamente debemos saber. Es en este sentido que Bernstein y Gramsci tienen razón en su idealismo: lo material solamente lo es al saberlo tal. Sin embargo, si es verdaderamente lo material y no sólo una representación delirante de lo material, es porque tan sólo se le sabe tal de verdad, más allá de un delirio intrascendente, al actuar en consecuencia.

La acción consecuente del sujeto, la que realiza y así trasciende cualquier experiencia delirante, es el único fundamento material de la eterna permanencia de la Revolución de Octubre. Tal permanencia no corresponde, pues, a ninguna materialidad objetiva. Es también por esto, aunque no sólo por esto, que únicamente puede percibirse al delirarse y que solamente puede realizarse al actuar en consecuencia. Digamos que el delirio y la acción consecuente permiten un conocimiento radicalmente subjetivo de lo que no se ofrece a la simple contemplación pasiva de lo objetivo. Es en este sentido que podemos afirmar que la eterna permanencia de la Revolución de Octubre constituye una refutación del materialismo contemplativo, puramente objetivo, así como una triunfante confirmación del materialismo histórico, el del sujeto que hace materialmente su propia historia.

Quizás la Revolución de Octubre confirme que somos nosotros los que hacemos nuestra historia, pero no podemos hacer nuestra historia sin el motor de una Revolución como la de Octubre. La eterna permanencia del movimiento revolucionario es entonces la condición de posibilidad y no únicamente la confirmación de la realidad efectiva de nuestra acción histórica. Sin embargo, de modo recíproco, tal acción condiciona el movimiento revolucionario que por esto mismo puede confirmarla. ¿O acaso no resulta evidente que la Revolución de Octubre persiste gracias a quienes la deliran y actúan en consecuencia? ¿Y acaso no podemos prever que habrá triunfado cuando ellos, los revolucionarios de siempre, hayan sido capaces de conseguirlo? Quizás ya lo estén consiguiendo al prolongar la trama simbólica del acontecimiento, al no ahogarla en lo real de sus efectos, al permitir que atravesara la Guerra Civil Rusa, el estalinismo y la victoria global del capitalismo. Tal vez los revolucionarios

ya estén saliendo victoriosos tan sólo al seguir adelante, al no cerrar su revolución en un desenlace conclusivo, al no inmovilizarla en un círculo cerrado, al mantener abierto el círculo en esa eterna espiral en la que no se deja de fracasar para no dejar de triunfar. La revolución que triunfa es la que asegura esta incesante sucesión de triunfos y fracasos, descubrimientos y encubrimientos, verdades y rumores, visiones delirantes y realistas de lo que algo como Tokio puede significar para la Revolución de Octubre.

Quizás haya una sola coincidencia, un solo punto de contacto, entre el delirio y el realismo: algo como Tokio nos demuestra que la Revolución de Octubre no ha triunfado todavía. Entiéndase: el movimiento revolucionario no ha llegado aún a ningún triunfo definitivo con el que niegue todo aquello que se afirma en Tokio. ¡Pero un triunfo definitivo habría sido aquí un fracaso definitivo! Todo está perdido cuando se ha ganado: cuando el proceso revolucionario termina exitosamente y puede al fin detenerse. La revolución, como la vida con la que se hace, triunfa mientras dura.

NOTAS

- 1 V.g. Pipes 1964; Figes 1996; Courtois 1997, pp. 11-41; Werth 1997, pp. 45-313.
- 2 Desde Trotsky 1932 hasta Rabinowitch 2004.
- 3 Katayama 1919
- 4 Ibid.
- 5 Ibid.
- 6 Žižek 2014, pp. 33-76
- 7 Marx 1844
- 8 Lacan 1971, p. 11
- 9 Marx 1843, p. 313
- 10 Freud 1900
- 11 Crevel 1932; Breton 1932, 1937
- 12 V.g. Lukács 1923; Mészáros 1973
- 13 Lacan 1973, pp. 187-189

14 Marx 1850

15 Lacan 1969, p. 333.

16 Marx y Engels 1844, pp. 151-157.

17 Bernstein 1899, pp. 78-86; Gramsci 1918, pp. 45-46.

Bibliografía

Bernstein, Eduard 1899 *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia* México: Siglo XXI, 1982.

Breton, André 1932 *Les vases communicants* París: Gallimard, 1955.

Breton, André 1937 'L'amour fou' en *Œuvres complètes II* París: Gallimard, 2008.

Crevel, René 1932 *Le clavecin de Diderot*. Utrecht: Pauvert, 1966.

Courtois, Stéphane (ed) 1997 'Introduction', en Courtois, Stéphane (ed) 1997 *Le Livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression* París: Robert Laffont

Figes, Orlando 1996 *A People's Tragedy: The Russian Revolution, 1891-1924* Nueva York: Penguin Group.

Freud, Sigmund 1900 'La interpretación de los sueños' en *Obras Completas V* Buenos Aires: Amorrortu, 1998.

Gramsci, Antonio 1918 'Utopía' en *Antología México: Siglo XXI*, 2010.

Katayama, Sen 1919 'Japan and Soviet Russia' en <https://www.marxists.org/archive/katayama/1919/09/sovietrussia.htm>

Lacan, Jacques 1969 *Le séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre* París: Seuil, 2006.

Lacan, Jacques 1971 'Lituraterre' en *Autres Écrits* París: Seuil, 2001.

Lacan, Jacques 1973 'Intervention dans la séance de travail sur la passe du samedi 3 novembre', *Lettres de l'École freudienne* 15, 1975, 185-193

Lukács, György 1923 *Historia y conciencia de clase* Madrid: Sarpe, 1985.

Marx, Karl 1843 'L'Interdiction de la Leipziger Allgemeine Zeitung' en *Œuvres III Philosophie* París: Gallimard, 1982.

Marx, Karl 1844 *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 1997.

Marx, Karl 1850 'Circular del Comité Central a la Liga Comunista', en https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/50_circ.htm

Marx, Karl, y Engels, Friedrich 1844 *La Sagrada Familia* Madrid: Akal, 2013

Mészáros, István 1973 *Aspectos de la historia y la conciencia de clase* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Pipes, Richard 1964 *The Formation of the Soviet Union: communism and nationalism, 1917-1923* Cambridge: Harvard University Press.

Rabinowitch, Alexander 2004 *The Bolsheviks Come to Power: The Revolution of 1917 in Petrograd* Londres: Pluto Press.

Trotsky, León 1932 *Historia de la Revolución Rusa* Madrid: Sarpe, 1985.

Werth, Nicolas 1997 'Un État contre son peuple: violences, répressions, terreurs en URSS de 1917 à 1953' en Courtois, Stéphane (ed) 1997 *Le Livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression* París: Robert Laffont

Žižek, Slavoj 2014 *Event* Londres: Penguin



SALA DE LEITURA

Releer Octubre de 1917

Por **Jean Claude Milner**

(Traducción de Natalia Romé, revisión: Philippe Augusto Carvalho Campos)

Octubre '17, la Revolución de Octubre, la Revolución Soviética: estas expresiones han sonado extensamente como nombres de la victoria. Esto difícilmente podría dudarse, evocados con entusiasmo o con preocupación, los nombres de victoria y revolución quedaron enganchados. La creencia revolucionaria, en su forma moderna, nació de ese modo. Y todos, defensores y adversarios, dieron esto por supuesto.

La originalidad de tal configuración ha sido olvidada. Por su parte, el siglo XIX se desplegó ciertamente, bajo la sombra deseada o temida de la revolución. Pero ninguno de los eventos que reclamaron su nombre alcanzó la victoria. Peor aún, ninguno alcanzó su conclusión. Cada vez, fuerzas externas distorsionaron su sentido o simplemente, lo interrumpieron. La misma Revolución Francesa ofreció una idea de lo que podría ser una revolución victoriosa en Europa. A pesar de que condujo finalmente al Consulado y al Imperio, sus partidarios y adversarios consideraron que, para bien o para mal esta había desplegado

plenamente su curso. Allí donde estuvo presente, dejó sus marcas. Algunas de las cuales, en Francia, parecieron imborrables.

Como consecuencia, los revolucionarios del siglo XIX continuaron volviéndose hacia la Revolución Francesa. Proveyó un modelo para el curso de la acción; y durante la derrota, entre la desilusión, las sediciones y la nostalgia, su recuerdo se ofreció como un refugio. El año 1848 inauguró el período de oscuridad. Menos de un cuarto de siglo más tarde, la Comuna de París lo iniciaba de nuevo. Lo contrario ocurrió en Octubre de 1917. No solamente podría la Revolución de allí en más ser victoriosa; sino que sólo podía convocar una victoria total, transformando la sociedad como un todo.

Demasiado acostumbrados a esperar todo de un futuro distante, muchos de los partidarios de la revolución se mostraron poco crédulos ante un presente poco esperado. Pero los revolucionarios profesionales habían sido preparados para este salto. En sus representaciones, el estatuto de la victoria se había ya modificado. En lugar de estar posicionada en el vértice entre la nostalgia y esperanza, la victoria se había vuelto un objetivo, el objetivo realista de una batalla forjada en la estrategia de la lucha de clases. Y el Partido Bolchevique y Lenin encarnaban esta convicción.

En octubre de 1917 la materialidad de las circunstancias jugó un papel. Pero, en sí mismas, no resultan suficientes para explicar una ruptura. La narrativa de John Reed, en este sentido, es sintomática. Es tan inexacta como la de la mayoría de los historiadores: sean las de Herodoto, Tácito o Georges Duby, pero no lo es más, tampoco. Acomoda los hechos con libertad, pero no los inventa. Para que la trama que él propuso fuera aceptada, y para que la opinión pública creyera que efectivamente, en diez días el mundo se había sacudido, el ideal de la revolución tenía ya que haber sido transformado antes de 1917.

Para comprender por qué esto fue así, debemos retroceder hasta 1848 y a la nostalgia que este período crucial dejó tras de sí. Como todo luto, requirió trabajo. Es bien conocido que las letras francesas, como *Los miserables*, *La educación sentimental* y *Las flores del Mal* hablaron, cada una a su modo, de la revolución como el objeto ausente de un deseo subjetivo. Paralelamente a los nove-

listas y poetas, el discurso político hizo también su contribución. Uniendo partes y fragmentos, cosió la bandera de la esperanza —hasta que la derrota de la Comuna condujo a un efecto de saturación. La Comuna casi resultó una derrota demasiado fuerte para los revolucionarios de Europa. El movimiento obrero casi se cerró en sí mismo, para siempre, en una ceremonia de celebración simultánea de los muertos y las ganancias sociales, aceptadas como justas compensaciones.

La Guerra Civil en Francia, de Marx, funcionó como un obstáculo para este tipo de pensamiento. Publicada en 1971, se convirtió rápidamente en el primer escrito marxista en concitar la atención de las organizaciones obreras internacionales. Y durante los últimos años del siglo XIX, sólo creció en importancia. “Sabes vencer, pero no sabes aprovecharte de la victoria”, se le había dicho a Aníbal. Marx dirige la misma crítica a las insurrecciones masivas.

Una vez que la maquinaria del poder estatal ha sido tomada y conquistada, dice, la tarea no es hacerla funcionar de otro modo, sino destruirla. Un verdadero cambio de paradigma puede discernirse en su análisis. Marx no está preocupado en determinar la estrategia mediante la cual se obtendrá la victoria; la victoria no es lo más difícil de alcanzar, sugiere. Y en lugar de problematizar el momento previo, problematiza el posterior. En ese énfasis, Marx modifica la victoria en sí misma. Esta no sólo cesa de ser una esperanza para volverse un objetivo; sino que además este objetivo deja de ser el más arduo de los finales, una vez que se comprende que el capitalismo es más frágil a medida en que progresa. Lenin analizó este nuevo paradigma, mejor que nadie. Y *El Estado y la revolución* expresa el núcleo de esta reflexión.

Iniciado en septiembre de 1917, la elaboración del libro es interrumpida por los acontecimientos de octubre. Sin embargo, los hechos mismos son la continuación su trabajo por otras vías. La actitud de Lenin respecto de la toma del poder se apoya enteramente en su propia doctrina.

El discurso leninista se da como tarea superar el marco heredado de 1848 y de la Comuna de 1917. El sistema de recompensas elaborado por los social-demócratas europeos debe ser denunciado. Lejos de constituir una victoria en desarrollo,

la mitad de una victoria, o un punto de apoyo en el sendero hacia una victoria final, sólo preparó la derrota del movimiento obrero, procurando hacerla tolerable. Al hacerlo, acostumbró a los vencidos a su propia derrota. Este es el motivo por el que debe regresarse siempre sobre la victoria; ésta no consiste la preparación de una revolución sino, en aquello que estructura la revolución misma en cada paso. La victoria puede considerarse como una meta, pero antes bien, constituye más un punto de partida que de llegada.

La memoria de la Revolución Francesa es por lo tanto necesaria, pero como demostró Lenin, no es suficiente. Y el recuerdo del heroísmo del pasado lo es menos. Es aquí que la importancia de Alexander Herzen debe ser subrayada. Éste vivió en París durante la revolución de 1848 y la registró en su libro *Desde la otra orilla*. Pues bien, él sugiere allí que París no es, ni será jamás, la capital de las revoluciones. Y, a medida en que pasan los días, subraya el carácter luctuoso de los discursos y las acciones. Una memoria es, precisamente, sólo una memoria; es decir, un modo de olvido. El futuro se encuentra en cualquier otra parte. Y es en Rusia, que Herzen piensa.

Es significativo que este texto extraordinario, escrito entre 1848 y 1850, haya sido traducido al francés recién en 1871. Produjo entonces una fuerte impresión en el público. Pero las versiones rusa, inglesa y alemana circulaban ya en 1850, en los medios revolucionarios de Europa. Ciertamente Lenin la haya leído. Y acaso haya escuchado lo que no se dijo, pero sí sugirió en él la idea de que una revolución vencida no es una revolución. Si el pueblo verdaderamente se levanta, entonces no hay fuerza que lo contrarreste; allí donde haya habido una derrota, debe concluirse que el pueblo no se ha levantado verdaderamente.

El marxismo-leninismo concluye, en este sentido, que no hay nada para aprender de las revoluciones europeas del siglo XIX porque fracasaron. “Nada habrá tenido lugar, sino el lugar” Mallarmé escribe en los últimos años del siglo. Lenin no está lejos de pensar lo mismo. *Vae victis*, “ay, de los vencidos,” hubiera agregado. En Europa occidental, los vencidos de 1848, estaban finalmente satisfechos con su progreso social. Esto pudo advertirse en 1914, cuando los obreros no dudaron en luchar

por una patria que habían sido conducidos a considerar generosa. Llevando este punto hacia un extremo cínico, podría decirse que los líderes sindicales alemanes, franceses e ingleses actuaron como si sus derrotas fueron más beneficiosas que sus victorias. Más exactamente, transformaron la victoria revolucionaria en un espantapájaros.

La evocaron durante sus negociaciones para inducir temor en los “gorriones del jefe”, con la firme convicción de que el muñeco de trapo jamás cobraría vida. El marxismo-leninismo afirma exactamente lo contrario.

En Octubre de 1917, la Revolución Soviética, como Lenin esperaba, proyecta en la realidad empírica el giro que éste concibió en la teoría. Los revolucionarios europeos se encuentran contra la pared, tienen el deber de obtener una victoria total, en plena guerra social y política. La guerra militar, conducida por las clases dominantes, ofrece una oportunidad porque, gracias a los ejércitos masivos, se produce el encuentro de campesinos y obreros en una articulación singular. Revolución y victoria marchan juntas. Porque la victoria en sí misma comprende a todos los frentes –militar, económico, social, etc. Este hecho es la base para alcanzar el poder de estado, que Lenin concibe como la fuente de todos los poderes.

El nivel del Estado no debe ser desatendido. No es la última palabra de la revolución, pero sin él, no puede obtenerse nada. Los escolásticos distinguían entre el *adjutorium quo* y el *adjutorium sine quo non*: los medios por los cuales el objetivo es alcanzado y los medios sin los cuales el objetivo no puede ser alcanzado. Puede identificarse el Estado de Lenin como el *adjutorium sine quo non*, aquello cercano a la última palabra, sin lo cual, la revolución en tanto que última palabra, puede no suceder. Mallarmé se lamentaba por el anteúltimo vencido; con el nombre de “dictadura del proletariado” Lenin honra la penúltima victoria, que es condición de la victoria final. No se trata aquí de evaluar avances y retrocesos políticos o sociales. La cuestión es mucho más seria: la noción misma de revolución se ha transformado. Antes, dependía de las intenciones. Lo interrogado eran las intenciones de Robespierre. Se recurriría al trabajo de los historiadores que estudiaron, por su parte, los discursos y las acciones. Si resultara que sus intencio

nes se correspondía con el ideal de revolución, entonces Robespierre habría sido revolucionario, con independencia del éxito de su intervención. No es que el marxismo-leninismo abandone esta pregunta, pero le resulta insuficiente. Para ser considerado un revolucionario, Robespierre debió tomar del poder de Estado. Es por ello que resulta decisivo el período del Comité de Salvación Pública (Comité de Salud Pública) y, sobre todo, el Gran Terror. La intensidad de este período compensa su brevedad. Durante este tiempo, Robespierre fue victorioso.

Los historiadores influenciados por el marxismo-leninismo expresan desdén por Danton e indiferencia por Marat. Las razones para estos juicios suelen atribuirse a la consideración de sus respectivos programas. Sostengo que esto es erróneo. Existe otra razón de mayor peso: a diferencia de Robespierre, ni Danton ni Marat alcanzaron plenamente el poder. En este punto, no cumplen con el criterio principal. No son victoriosos.

A la luz de esto, se puede comprender la prisa de Lenin cuando al llegar, en abril de 1917, decide la situación de Rusia. Si los bolcheviques no se hacen cargo del aparato del Estado, para deshacer su maquinaria, aceptarán el destino de los vencidos para siempre. La revolución habrá perdido una vez más su oportunidad, en Rusia, como en 1905 y como en febrero de 1917. Deberíamos coincidir con Kautsky en que eso sería condenar a los revolucionarios a actuar como enfermeras dedicadas a curar las heridas de los vencidos. El revolucionario no tiene sólo el deber de operar los medios necesarios, sino que tiene también el deber de alcanzar el resultado.

La concepción moderna de revolución descubre allí sus axiomas y sus teoremas. La teoría de la revolución podría ser entonces completamente reducida a una teoría de la victoria. Esto es, una teoría de la toma de poder del Estado. El siglo XX descubre las leyes de su itinerario aquí. Mao Tse-Tung despliega plenamente sus consecuencias: “Luchar, fracasar, volver a luchar, fracasar de nuevo, volver otra vez a la luchar, y así hasta la victoria”. Si se borran las últimas palabras de esta máxima, se redescubre la sabiduría de las naciones; el curso de la historia de la humanidad puede ser reducido a una sucesión alternativa de batallas y derrotas. Es sólo con la incorporación del leit-motif de la victoria

que se alcanza el discurso revolucionario.

La victoria funciona como operador revolucionario por excelencia. La misma lógica es discernible en otra fórmula, que es muy extraña cuando se la analiza: “Atreverse a luchar y atreverse a vencer”. Desde esta perspectiva, tanto la Europa del siglo XIX como los bóxers chinos, se atrevieron a luchar, pero no se atrevieron a ganar. Los bolcheviques, en cambio, dieron el paso decisivo en octubre de 1917. Y es por ello que el siglo XX es y será el siglo de las victorias. Tempranamente, en 1957, Mao ya condensaba el sentido histórico de este siglo en la imagen del tigre de papel: “¿No era Hitler un tigre de papel?, ¿no fue acaso derribado? También dije que el zar de Rusia, el emperador de China y el imperialismo japonés habían sido todos tigres de papel. Como ustedes saben, ellos, en su totalidad, fueron derribados. El imperialismo norteamericano no ha sido derribado aún y, además, posee la bomba atómica. Pero estoy seguro de que también será derribado, pues es igualmente un tigre de papel.” (Conferencia de Representantes de Partidos Comunistas y Obreros celebrada en Moscú. Noviembre, 1957)

La fórmula de tres partes es bien conocida: “Los países quieren la independencia, las naciones quieren la liberación, y la gente quiere la revolución - esto se ha convertido en la tendencia irresistible de la historia.” Al examinarla de cerca se encuentra en ella una teoría de los tipos. A cada tipo de guerrero corresponde un tipo de victoria. La revolución representa el escalón superior; pero otros dos participan en la misma “tendencia irresistible”. Desde luego que la originalidad del maoísmo no puede negarse, aunque es indudable su relación con el marxismo y especialmente, con el texto de Marx sobre la Comuna. Si bien la victoria es definida y conquistada de diverso modo para Lenin y para Mao, constituye para ambos la piedra angular de la revolución.

En el siglo XIX, la creencia revolucionaria estaba fundada en la esperanza. La victoria indicaba la línea del horizonte gracias a la cual, las derrotas no conducían a la humanidad a la desesperación. Pero el horizonte en sí podía mantenerse inasible, mientras orientara la mirada, cumplía su cometido. Para emplear otra analogía, la esperanza revolucionaria se apoyaba en la revolución, del

mismo modo en que un marinero se ubica con las estrellas, sin pretender alcanzarlas. Las estrellas guían a las creaturas terrenales justamente porque son inaccesibles para ellos. Los revolucionarios del siglo XIX se definían a sí mismos por la fuerza de sus convicciones, una fuerza tan intensa como para relevarlos de cualquier necesidad de esperar la victoria. En el siglo XX, el marxismo-leninismo cambia el marco de referencia. La victoria en sí misma es la prueba de que la convicción es fuerte. Octubre '17 ofrece la prueba experimental de este principio. El nuevo encuadre reemplaza al anterior, tal como Galileo triunfa sobre Aristoteles. En 1918, con La revolución proletaria y el renegado Kautsky, Lenin completa la demostración: en tanto la convicción se demuestra con la victoria, aquel que no reconoce la victoria donde esta ocurre, prueba mediante ese mismo gesto, su falta de convicción.

Comenzando con la incesante celebración de Octubre, el estalinismo desarrolla una especie de obsesión con la victoria, como si la palabra misma se hubiera convertido en la marca suficiente y necesaria de la fidelidad. La retórica hace uso y abuso de ella, concluyendo por revertir la relación: no debe decirse que la revolución es una victoria, sino que toda victoria sirve a la revolución. Desde los experimentos de Michurin en agricultura, hasta la exploración del espacio exterior, los revolucionarios tratan a la naturaleza como un adversario que debe ser derrotado. Vencer a la enfermedad con el último adelanto de la medicina, rechazar la muerte con el embalsamamiento, suprimir la distancia entre objeto y representación a través del realismo socialista, superar el fin o la muerte de un amor mediante la camaradería del Partido —la lista de triunfos resuena sintomáticamente. La ecuación “revolución = victoria” es reversible: “victoria = revolución”.

El resultado de la Segunda Guerra Mundial sella este acuerdo. La victoria sobre el nazismo concluye, confirma e interpreta la victoria de Octubre, que es la de la revolución. Todo lo que queda es triunfar sobre la victoria y sobre la revolución misma, para probar que ninguna importa aisladamente. Su importancia consiste en el vínculo que las liga y ese vínculo requiere del Partido y de su líder. La ecuación “revolución = victoria” y la fórmula simétrica “victoria=revolución” se sostienen solamente gracias al signo igual. Al pasar de un acontecimien-

to a otro, el signo debe ser aprobado, caso por caso, por el líder supremo del Partido. Siempre que retire la pluma o cruce el documento, todo puede ser permitido. El Partido decide, en última instancia, si las ecuaciones generales permiten concluir que un individuo es un vencedor y un revolucionario. El dictum de omni et nullo sólo es válido con el consentimiento del Partido.

Las Grandes Purgas comenzaron durante la preparación del XVII Congreso, en 1943. Y resulta sugerente que fuera llamado también el “Congreso de los Victoriosos”. Era, de hecho, incluir a la Revolución de Octubre en el registro de las mayores victorias de la humanidad. Considerando su propia biografía, cada uno de los participantes, podría haber sostenido que su propio apellido pertenecía a esas páginas. Sin embargo, todo el mundo pudo ver que nada de eso sería automático. Trotsky encarnó, al máximo, la desconexión entre la fe y las obras revolucionarias. Tenía derecho a presentarse como uno de los principales artífices de la victoria final. Pero, sin ignorar jamás sus logros, Stalin lo excluyó de la victoria y, con ello, de la revolución. La vida y la muerte de Trotsky dependen de ese marco de referencia de Octubre del 17. Y exponen su imagen invertida.

Allí donde reina, la creencia revolucionaria está fundada en los axiomas de la victoria. Pero esa axiomática ya no convence a nadie. Desde un punto de vista empírico, sería destrozada por el informe secreto de Krushev. ¿Podría todavía sostenerse que la Revolución Soviética había triunfado, si Stalin se revelaba como un criminal? Incluso concediendo que Lenin hubiera concluido su trabajo político, habría que admitir que éste no le sobrevivió. ¿Entonces la revolución habría dependido de la salud de un solo hombre? Si es así, el marxismo-leninismo es reducible a una aventura personal. Los maoístas chinos desarrollaron una tesis inversa, pero sus consecuencias no fueron muy diferentes. Según ellos, el discurso de Krushev inauguró el reinado de los nuevos zares. Y esa expresión debe tomarse en sentido literal. En estas condiciones, la revolución había sido derrotada en la medida en que el Imperio zarista aparecía como restablecido bajo la máscara de la URSS. A partir de ese momento, la cadena de acontecimientos se asemeja a las novelas de la decadencia familiar; como en los Bu

ddenbrooks, de Thomas Mann, la herencia de octubre es abandonada, pieza por pieza, antes de ser rematada. La negociación entre Gorbachov y Kohl que inició el colapso del Imperio Soviético, es bien conocida.

Sin embargo, el problema comienza mucho antes. Octubre es el momento en que se considera que los bolcheviques han logrado tomar el poder. ¿Pero se apoderaron realmente del poder? ¿Fue la victoria de octubre una victoria o simplemente el inicio de una guerra civil? Mientras que en julio de 1789 nadie soñaba con que la monarquía llegara a su fin, en octubre de 1917 Lenin tiene una idea clara y distinta de lo que quiere hacer: una dictadura del proletariado, seguida de la desaparición del Estado. Sin embargo, todo parece sugerir que, en lugar de ser iluminado por el marxismo, fue llevado a reconocer sus puntos oscuros, uno por uno. Nada sobre Derecho Constitucional; nada sobre el Sistema Penal; nada sobre la cuestión agraria; nada acerca de la transmisión de conocimiento; Etc. Incluso en el campo de la economía, el gran teórico tuvo que desaprender lo que creía saber. Para tomar sólo un ejemplo: la Nueva Política Económica (NEP) procuró reparar las consecuencias de las decisiones subsiguientes a Octubre. Más allá de establecer si la NEP tuvo éxito o no, lo que atestigua, en cualquier caso, es el hecho de que el marxismo-leninismo erró respecto de aquellas cuestiones que supuestamente dominaba. En este sentido, Octubre no es el anuncio de un futuro, sino el comienzo de su declive inmediato: el del marxismo-leninismo. No es en nombre de los hechos sino, más bien, en nombre de la doctrina que Lenin, al bajarse del tren, inicia la Revolución de Octubre. Sin embargo, la doctrina no resiste la prueba de los procesos empíricos que ella misma desencadena. Stalin se convierte en terror para paliar este envejecimiento acelerado. Sus sucesores terminan siendo sometidos a sus efectos, sin intentar ya nada más.

Más allá de la cuestión del marxismo-leninismo, es la propia creencia revolucionaria la que se encuentra quebrada. El mismo escepticismo surge al considerar a China. ¿Pudo el maoísmo sobrevivir a Mao? ¿Fue su victoria verdaderamente una victoria? La revolución que encarnó se dejó subsumir por la forma-mercancía. Más claramente, la Revolución Cultural culmina en una derrota; en el siglo

XIX, ni la sociedad, ni el poder del Estado oirán sobre ella. En el mejor de los casos, podrá concederse que un auténtico proceso se dio inicio a partir de ella, pero la Banda de los Cuatro lo corrompió. Y en cualquier caso, el resultado final es el mismo. Autoriza sólo una alternativa. O bien la Revolución Cultural no es una revolución y entonces Mao debe ser considerado un contrarrevolucionario. O bien, la Revolución Cultural es ciertamente una revolución, pero entonces el axioma “revolución = victoria” debe ser rechazado, junto con la creencia revolucionaria.

En el pensamiento francés, muchos han elegido la segunda de estas posibilidades. Entre ellos, Alain Badiou se destaca con toda su autoridad. Me permito solamente, entonces, detenerme en su explicación. En ella observo el retorno del axioma del siglo XIX: “revolución = derrota”. La Comuna de París, una vez más, se convierte en el paradigma. Marx había visto en la Comuna a los Titanes subiendo al cielo; aquellos que tenían cierta formación en cultura clásica, como él, sabían que aludía a una catástrofe. Zeus, el vencedor, lanzó a la mayoría de los Titanes al abismo. Para el marxismo-leninismo, la Comuna es una derrota admirable, de la que hay que extraer las lecciones negativas, para aprender a través de esa experiencia, a no reproducirlas. En el siglo XX, se dice que Octubre prueba que esta tarea ha sido cumplida. Sin embargo, en la perspectiva de Alain Badiou, las verdaderas lecciones de la Comuna no son negativas sino afirmativas, y antes que descalificarlas, la derrota las legitima. El fracaso táctico de la Comuna atestigua su grandeza estratégica.

La confirmación se busca en la Revolución Cultural China. Alain Badiou distingue dos caminos: el de Lin Biao, responsable de las órdenes erróneas que llevaron a las masacres, y el de la Comuna de Shanghai, repleta de promesas para el futuro. Si se objeta que el segundo camino no triunfó sobre el primero y que, para poner fin a los errores de Lin Biao, era necesario poner fin a la Revolución Cultural misma y, con ella liquidar también el esfuerzo de Shanghai, la respuesta es simple: el criterio de la victoria no tiene pertinencia en la política.

Adecuada o inadecuada, esta doctrina importa. Confirma el final de la creencia revolucio-

naria del siglo XX. Rompe abiertamente con el marxismo-leninismo, abandonando su axioma principal: “revolución = victoria”.

Si ya no es cierto que el signo distintivo de la autenticidad revolucionaria es la victoria, entonces todo debe ser reconsiderado. La derrota no es necesariamente el precio de la insuficiencia. La victoria no significa nada más allá de las circunstancias que lo hicieron posible. La propia revolución ya no orienta el pensamiento ni regula la acción, ni como objetivo, ni como horizonte. En su forma antigua, que nació en el siglo XIX, y en su forma moderna, que nació en el siglo XX, la creencia revolucionaria mantuvo la tesis de que sólo la revolución permite el paso de lo viejo a lo nuevo. Al preferir la noción de hipótesis a la de la revolución, la nueva doctrina política rompe abiertamente con la vieja creencia.

Sin aceptar necesariamente la doctrina de Badiou, debe considerársela como un síntoma revelador. Octubre o la Comuna - los enemigos del capitalismo deben elegir. Si eligen a Octubre, entonces se contradicen a sí mismos, ya que adoptan la ecuación de Octubre que establece “revolución = victoria”; pero a la larga Octubre ha sido derrotado. Siguiendo sus propios principios, no debe considerársela una revolución. Si, por otra parte, se elige la Comuna, luego Octubre y los acontecimientos que su nombre condensa no enseñan sino lo contrario de lo que pretenden enseñar. Lo que anunció como revolucionario no fue transmitido por la victoria del Partido sino por los derrotados, precisamente, fuera del Partido: Blok, Mandelstam, Shalamov; es decir, poetas, escritores o artistas.

¿Debe decirse que nada ocurrió en octubre de 17, excepto la decisión audaz de un teórico obstinado? Ésa no es mi posición. Pero el momento esencial no se refiere directamente a la transformación social y política. Se refiere más bien a la cuestión de la guerra.

Es bien sabido que esta pregunta desempeñó un papel central en la secuencia que llevó de febrero a octubre. En febrero de 1917, el poder zarista fue aniquilado porque los soldados en el frente y sus familias en Rusia se convencieron de que estaban siendo traicionados. Los combatientes entendieron que debían liberarse del nido de espías en el que se había transformado la Corte Imperial. Los primeros soldados soviéticos no querían paz,

sino comandantes dignos de su nombre. La opinión pública los siguió. Los bolcheviques, que se habían opuesto desde el principio a la intervención militar, recomendando un tratado de paz separado, eran una minoría y se encontraban aislados. Para octubre, la opinión pública había cambiado. Los combatientes deseaban regresar a sus hogares; las familias anhelaban la paz.

Todos los beligerantes sufrieron una crisis durante 1917. Los motines de los ejércitos franceses y de los soldados rusos soviéticos se hacían eco los unos de los otros. Sin embargo, mientras que en Francia, ninguna formación política constituida transmitió la revuelta, los bolcheviques, en Rusia, supieron convertirla en fuerza política. El hecho de que su posición sobre la guerra no hubiera cambiado, contribuyó a su éxito. Fue entonces cuando su partido y los soviéticos se unieron. La consigna “¡Todo el poder a los soviets!” hizo posible que una decisión que perteneciente al partido de Lenin (el rechazo de la guerra) se convirtiera en una decisión política aceptada por todos.

Pues es entonces una cuestión de política. La audacia de Lenin consiste en sostener que, en lo que respecta a la política, el resultado militar de la guerra carece de importancia. Lenin rompe de modo consciente con la posición mantenida por los jacobinos en 1793, porque cree que las dos situaciones y los dos tipos de guerra no pueden identificarse. En 1793, los territorios de la República y la política revolucionaria no podían ser disociados. La noción de patria los unía indisolublemente. Los términos patriota y revolucionario se coperteneían, ya que el patriota tenía es ese entonces sólo una preocupación: conducir al enemigo más allá de la frontera. Para 1917 la noción de patria ha sido definitivamente corrompida por el zarismo; los territorios ocupados pueden tener alguna importancia práctica, pero resultan políticamente insignificantes. La mayoría de ellos son el fruto de la expansión imperial y del nacionalismo de la Gran Rusia, que Lenin rechaza. La victoria de la Revolución necesita la derrota militar.

Después de la ruptura del Pacto Germano-Soviético, Stalin afirma lo contrario. Y Mao Tse-Tung hace lo mismo: derrotar militarmente a Japón y expulsarlo de China es un logro revolucionario. En ambos casos, la victoria de la revolución

necesita una victoria militar. Lenin, de un lado, y Stalin y Mao, por otro, parecen entonces opuestos. Pero esto no es así. Los tres se sitúan en la misma conmoción inaugurada por Lenin. Contrariamente a lo que se ha dicho con demasiada frecuencia, no siguen a Clausewitz; sino, más bien, rompen con él, proponiendo una nueva problemática. El axioma clausewitziano puede ser recordado: la guerra es la continuación de la política por otros medios. Este principio tiene un defecto. Oculta el lema que debe derivarse de él: esto es, que esos “otros medios” que definen a la guerra se oponen a los medios fundamentales de la política, que, podemos deducir, implican la paz. Lenin concentra sus esfuerzos exactamente en este punto: sostiene explícitamente que la paz, como el cese de la guerra, es el primer medio de la política. ¿Por qué? Porque la paz da la oportunidad de regresar a otra guerra, que no es un medio de la política sino la política misma: la lucha de clases. En resumen, la doctrina marxista-leninista puede ser analizada de la siguiente manera:

a) Hay dos guerras: la guerra militar, por un lado, y la lucha de clases, por el otro.

b) La guerra militar es uno de los medios de la política; mientras que, lejos de ser un medio, la lucha de clases constituye la política en sí misma.

c) Así como hay dos guerras, hay que distinguir dos tipos de paz: la paz militar, por se parte, pone fin a la guerra militar y la paz política, que pone fin a la lucha de clases. Mao Tse-Tung llama a este último término la victoria final.

d) Análogamente, se distinguen dos victorias: la victoria militar, ganada en el campo de batalla, y la victoria política, por la cual el proletariado derrota a la burguesía – de modo temporario o definitivo. Puede ocurrir que la victoria política requiera victoria militar; pero también, que la victoria política exija renunciar a la victoria militar.

e) La guerra militar se convierte en el medio de la política sólo si prepara para la paz; de hecho, la paz militar, al concluir la guerra militar, abre el espacio en el cual la lucha de clases puede tener lugar, por sí misma. Sin embargo, y dependiendo de las

circunstancias, esta paz puede ser alcanzada por la victoria o por la derrota militar.

En síntesis, la problemática leninista sostiene que toda teoría de la guerra militar sigue siendo superficial, en la medida en que no implique una teoría de la paz, o más bien de los dos tipos de paz. Sólo la paz militar es el medio adecuado de la política; la guerra es el medio indirecto, mediante la paz militar, que la misma guerra vuelve alcanzable. Mientras la paz política (el fin de la lucha de clases, la victoria final, etc.) aún no se haya alcanzado, cada paz militar es sólo un armisticio. Mientras la lucha de clases continúe, de hecho, se librarán guerras militares. Es sólo en apariencia que la victoria de la URSS sobre Hitler y la victoria del Ejército de Liberación Maoísta sobre Japón se oponen al tratado de Brest-Litovsk que Lenin firmó con el Imperio Alemán en 1918. Los tres eventos son de la misma naturaleza: establecieron un armisticio para liberar el campo a la política. Es cierto que, en los tres casos, la política de la lucha de clases asume, en última instancia, una forma grotesca; pero ese hecho puede dejarse de lado para aislar el patrón de la secuencia. Entonces se ajusta a principios claros y constantes. Bajo esta luz, se puede entender, a la inversa, por qué ciertas guerras y ciertos estados de paz traicionan la absoluta ausencia de la política. En el Cercano Oriente y el Oriente Medio, hay quienes hacen de la guerra un absoluto, en lugar de convertirla en un medio para la paz. Otros, han hecho lo mismo con respecto a la paz; convirtiéndola en un absoluto, en lugar de concebirla como un medio para la política. Así es como la Unión Europea razona, para sí misma y para el resto del mundo. Finge desconocer que toda paz militar es un armisticio y que, como tal, tiene objetivos de paz que no son sino objetivos de guerra. Es la tarea de la política determinar estos objetivos. En nombre de la guerra absoluta, los unos, y en nombre de la paz absoluta, los otros, ambos grupos simplemente han esquivado la política.

Octubre del 1917 fue, por el contrario, testigo de la apertura provisional de un espacio en el que la política pareció creer en sí misma. Al bajar del tren, Lenin estaba plenamente al tanto de cada uno de los aspectos fundamentales de la realidad: la guerra externa; el tratado de paz separado que

estaba por venir; la guerra civil que probablemente se produciría; la inmensidad del Imperio; las convicciones de partido, etc. En un solo instante, los transformó en medios subordinados a un objetivo principal. A la luz de los acontecimientos, me inclino a creer que el instante era ilusorio. Sin embargo, en ese instante, se puede vislumbrar una chispa del real. Se trata de la tríada guerra-paz-política. Octubre de 1917 inicia la larga y lenta declinación de la creencia revolucionaria; pero una nueva doctrina de la guerra aparece en forma embrionaria. Aun no se la ha establecido de manera definitiva. Pero, las consecuencias de su ausencia pueden ser observadas. Y son catastróficas.

NOTAS

1 Aníbal (Cártago, 247 a.C – 183 a.C.). La frase es atribuida por Livio en *Ad Urbe Condita*, a en a Maharbal (siglo III a. C.): Tum Maharbal: ‘non omnia eidem di dedere; vincere scis, Hannibal, victoria uti nescis’ (Livio 22.51, 4).

2 Fragmento del “Sino-U.S Joint Communiqué”, realizado durante el encuentro entre el presidente R. Nixon y Mao Tse-Tung, en Shangai, en septiembre de 1972 (N. de T)

3 Paradójicamente, Alain Badiou alcanza la idea que personalmente desarrollé en *Relire la revolution*: la creencia revolucionaria es obsoleta, en tanto unifica victoria y revolución. Pero sus razones y las mías son absolutamente diferentes.



destruir o velho mundo

A Assombração da Revolução de Outubro

Por **Jacques Lecercle**

Tradução: Anna Savaitskaia, Oleg Savitskii

Revisão: Philippe Augusto Carvalho Campos

Resumo

O presente ensaio analisa a assombração da Revolução de Outubro como efeito de dois fatos incontrovertíveis (o sucesso mais do que temporário da revolução, por meio do qual o capitalismo se tornou ciente, de uma vez por todas, de sua condição mortal; e o seu fracasso final que assombra a luta contemporânea pela emancipação). A assombração é descrita por meio da análise de três fotos que documentam as manifestações do movimento Black Lives Matter - As vidas dos negros importam - na primavera de 2016. Assume a forma de assombração por repetição (Marx), por rastro (Bloch e Benjamin) e por farsa (Marx).

Palavras chave: Anunciação; Black Lives Matter; farsa; assombração, força invisionária; repetição/rastro; Utopia.

1. Duas assombrações

Desde o seu momento incipiente, ou devo dizer o seu incipit, na primeira frase do Manifesto Comunista, ao comunismo foi concedido status de espectro, cujo único locus de existência se encontrava nas esperanças dos oprimidos, e cujo único modo de existência era discursivo – recordemos o fracasso miserável da tentativa de Cabot de criar uma comuna comunista. Graças à Revolução de Outubro, o espectro ficou materializado por várias décadas, se não propriamente como comunismo, ao menos, como “socialismo realmente existente”, antes de retornar à sua existência fantasmagórica preferida, como uma “ideia” (“a ideia comunista” de Badiou e Žižek) ou até uma “ideia de razão”, uma ideia necessária e constitutivamente inatingível.

A questão é: como tal materialização temporária afetou o modo de ser do nosso espectro? E a resposta é: duplicando o caráter fantasmagórico do espectro, visto que agora ele é a inscrição fantasmagórica de dois fatos incontrovertíveis e potencialmente paradoxais. Decerto: este texto propriamente dito poderia/deveria ter dois incipits, inscrevendo os dois fatos incontrovertíveis:

- (i) Um espectro assombra o capitalismo, o espectro da Revolução de Outubro.
- (ii) Um espectro assombra a luta contemporânea pela emancipação, o espectro da Revolução de Outubro.

Havia uma inocência prístina na primeira encarnação do espectro do comunismo, a inocência da Utopia, apesar de seu embasamento científico no materialismo histórico. Agora chegou o tempo da experiência, já que o espectro não mais está flutuando no limbo de nossas esperanças e aspirações, mas firmemente ancorado nos dois fatos incontrovertíveis. Um Janus bifrons de um espectro, um espectro com o passado, denigrado pela atualização do virtual, e, como resultado, condenado a dois tipos diferentes de assombração.

O primeiro fato incontrovertível é que o capitalismo tomou o maior susto de sua vida e, inclusive agora, quando a guerra fria foi ganha e a história chegou ao fim (pelo menos, é o que dizem), está ciente, no próprio momento de seu triunfo e de expansão por toda a terra, de que é mortal. O es-

pectro do comunismo, trajando novas vestimentas da Revolução Russa, pode ser reprimido ou apotropticamente espantado, mas não pode ser ignorado e retorna como rastros, para falar como Ernst Bloch, tanto em nossa cultura como em nossa vida política.

O segundo fato incontrovertível é que a Revolução de Outubro não apenas deu origem à forma mais flagrante de tirania, mas também redundou em fracasso miserável, não com estrondo, mas com queixume, em um momento em que, para falar como Enrico Berlinguer, havia esgotado completamente o seu potencial emancipatório. Em consequência do que o espectro não apenas assombra o capitalismo tardio, mas também a luta atual pela emancipação: como podemos re-inventar um comunismo que não originará o desastre que seguiu à Revolução de Outubro?

Uma vez que o espectro duplicado produz uma assombração dupla, o que é paradoxal – se não como um paradoxo lógico (ambos os fatos incontrovertíveis são verdadeiros), ao menos, como um paradoxo político, proponho fazê-lo examinando três fotos.

2. Três fotos.

Na primavera de 2016, o assassinato de vários negros pela polícia dos Estados Unidos deu origem a protestos e manifestações assim como ao movimento Black Lives Matter. As três fotos que eu gostaria de examinar refletem essa conjuntura.

A primeira foto foi tirada durante umas das manifestações, a partir da perspectiva levemente acima dos participantes e a curta distância (tão curta que os dois personagens no primeiro plano, um policial e uma jovem, são vistos apenas a partir de seus ombros para cima). A metade esquerda da foto mostra um cordão de policiais de capacetes com cassetetes proeminentes. As viseiras de seus capacetes estão baixadas e refletem a luz, o que esconde seus rostos e dá a impressão de que são máquinas ao invés de homens. Do lado direito da foto, vemos uma jovem mulher negra de perfil. Naturalmente, não usa capacete e vemos uma expressão de determinação e desafio no seu rosto. Ela estendeu o braço direito para cima com o punho cerrado, de modo que parece quase tocar no capacete de um

dos policiais que está confrontando. A linha oblíqua do braço estendido ocupa o centro da foto e, portanto, atrai a nossa atenção e dá à imagem o seu sentido: a resistência é a ordem do dia, a luta deve continuar e a foto transmite uma poderosa “força invisionária”, um termo que introduzi à imitação da força ilocucionária de Austin – ela procura captar o fato de que a imagem interpela o seu espectador em um lugar específico: somos obrigados a empatizar com a jovem, toda humana, desarmada e aparentemente sozinha (os outros manifestantes estão de fora da imagem) e a simpatizar com o seu gesto de desafio.

A composição da foto é digna das melhores Anunciações italianas. Os personagens são vistos de perfil, de acordo com o que Louis Marin chama de eixo de expressão da imagem – ele corre ao longo da superfície da imagem, da esquerda para a direita, e distribui as posições dos atores: não o anjo anunciador e a Virgem modesta, embora acolhedora, mas um cordão de robôs armados e ameaçadores e uma jovem desafiante. Louis Marin acrescenta que há mais um eixo, o eixo de enunciação, perpendicular à superfície da imagem, o qual corre a partir do ponto distante em que o espectador deve se postar para olhar a foto, até o ponto evanescente no fundo da imagem, o qual organiza a perspectiva. Nessa foto, somos, de fato, colocados no ponto distante, na posição dos fiéis que olham para uma Anunciação e esse ponto distante é o ponto de empatia: estamos tanto de fora da imagem, na posição de um voyeur, enquanto somos meros espectadores de um confronto que pode muito bem degenerar em violência, quanto emocionalmente na imagem, compartilhando o ponto de vista do personagem humano (em oposição aos robôs policiais). O que vemos é uma Anunciação invertida. O silencioso e múltiplo Anjo é o portador da má notícia, a notícia de repressão e opressão. A virgem igualmente silenciosa (o silêncio do confronto é quase palpável – isso não é uma cena de interlocução como foi a Anunciação) não está em uma das cinco posturas convencionais da Virgem anunciada, segundo Michael Baxandall: conturbação (inquietação), cogitação (reflexão), interrogação (indagação), humiliatio (submissão) ou Meritatio (merecimento). Desafio não é a característica daquele que fala as palavras convencionais *Ecce ancilla domini*”. Não

é que o gesto da jovem seja privado de eloquência – traduzido em palavras, pode ser indecente.

A segunda foto foi tirada em circunstâncias semelhantes, durante uma manifestação em Louisiana. Tirada por Jonathan Bachman, capta a prisão de uma jovem enfermeira chamada Ieshia Evans, em Baton Rouge, Louisiana. A foto foi tirada a uma distância maior do que a primeira, de sorte que vemos todos os atores espalhados por uma grande extensão do pavimento de macadame alcatroado. De novo, o lado esquerdo da imagem é ocupado por um cordão de policiais, não apenas de capacetes e visores, mas de botas pesadas, mochilas enormes e armaduras corporais que tiram qualquer aparência de humanidade e fazem com que pareçam monstros alienígenas. O lado direito da imagem está vazio, exceto uma jovem negra que está de pé, ereta, imóvel como estátua. Está usando um longo vestido esvoaçante, não muito diferente da Vênus de Botticelli – o jornal *The Guardian* publicou a foto com a legenda Uma ninfa de Botticelli atacada por bandidos da Guerra nas Estrelas. Ela olha diretamente para a frente e segura em sua mão direita algo que provavelmente é um telefone inteligente, mas dá a impressão de ser um cálice – deveras, a sua postura somente pode ser descrita como sacramental. Não há desafio ativo nela, apenas o que poderia ser interpretado como serenidade ou indiferença.

Já podemos notar uma série de semelhanças e diferenças entre as duas fotos. Em ambos os casos, há vários contrastes entre a mulher e a polícia: mulher contra homem; negro contra branco; um contra muitos; desarmado contra fortemente armado; frágil contra sólido até o ponto de ser ameaçador. Mas também há diferenças: na primeira foto, a polícia está passiva, a mulher ativa, com o braço estendido e o punho cerrado; na segunda foto, a mulher está imóvel – é a polícia que está ativa. E é aí que a segunda foto é extraordinária, o motivo pelo qual, nas palavras de *The Guardian*, se tornou “um clássico instantâneo”. Entre a jovem e o cordão estático de policiais, vemos dois desses policiais robóticos, captados em pleno movimento. Obviamente, estão lançando-se em direção a ela para efetuar a prisão. Mas visto que estão em fase de desaceleração, os seus corpos não são impelidos para frente, mas para trás. Mas já que é uma foto, o que a língua francesa chama de *instantané*, o seu movimento é congelado

de modo que o espectador não pode dizer se estão lançando-se para frente, a fim de prendê-la (que é, sem duvıda, o que realmente aconteceu) ou estão sendo projetados para trs pela forçá que emana da divindade revelada – a tentativa da prisão se torna uma epifania, um equivalente moderno do incidente a caminho de Damasco. O espectador é obrigado a vacilar entre a leitura bem provável (eles vão prendê-la – dentro de um ou dois segundos ela será mais uma vítima negra da brutalidade da polícia branca) e a leitura impossível, mas altamente desejável (a forçá da revelação do sagrado é tanta que os robôs em corrida desabalada recuam espantados). O que a foto expressa é a possibilidade de a justiça prevalecer no meio da opressão. Porém, existe mais uma diferença em relação a primeira foto: embora a primeira foto seja a cores, ela está escura, as cores dominantes so a preta do rosto da jovem e a branca da luz refletida dos visores dos policiais. Na segunda foto, a metade da polícia, o lado escuro da imagem, é vista contra um fundo de um prédio de três andares e do céu branco enquanto o lado direito, o lado da jovem, é visto contra um fundo de um gramado verde delicado e de árvores mais verdes: a oposição entre Natureza e Sociedade está clara: a sociedade é violenta e agressiva, a natureza é pacífica e serena.

A terceira foto é uma imagem de um comercial de televisão da Pepsi Cola. Retrata a bem-conhecida modelo Kendall Jenner que entrega uma lata de Pepsi a um policial jovem que faz parte do costumeiro cordão de policiais. Exceto que esse policial, um jovem tão bonito como a modelo, que estende seu braço para receber o presente, não tem cassetete, armadura corporal e usa um boné em vez do capacete, o que nos permite ver o seu rosto e lhe dá a mesma aparência humana da manifestante, a qual, a propósito, é branca como ele. O comercial, que obviamente plagia a segunda foto, causou indignação e foi rapidamente retirado do ar. Mas o fracasso não é apenas político (a imprensa constatou que agora, em manifestações reais, os manifestantes atiram latas de Pepsi Cola em policiais): a imagem, um exemplo óbvio de recuperação e comodificação, perdeu toda a sua forçá invisionária. Não há ambivalência assim como não há sinal de possível violência policial – os policiais podem ser espectadores daquilo que é dificilmente uma ma-

nifestaço. O foco está no momento da troca – as moos direitas da jovem e do policial estão quase se tocando, uma troca emocional, um presente gratuito da Pepsi e a boa vontade que é uma metofora da troca (mercadoria contra dinheiro, poder de trabalho do trabalhador contra salario) em que se baseia o capitalismo. E não é por acaso que a foto plagia-da é a segunda e no a primeira: uma vez livre de sua ambivalência, a qual mais tarde chamaremos de dialética, a imagem aparentemente religiosa é reduzida a uma trivialidade moral, toda a discórdia é excluída, toda a luta abandonada, no reino universal da boa vontade. Não obstante, naquilo que a língua francesa chamaria de un eloge du vice à la vertu se instala um levíssimo sentimento de inquietação, pois uma imagem de luta, ainda que esterilizada e asséptica, permanece, mesmo que seja uma possibilidade remota, uma imagem de luta.

Naturalmente, a questão permanece, o que tudo isso tem a ver com a assombro da Revolução de Outubro? Sustento que essa assombro assume as formas gemeas de repetição e rastro, e que as três fotos inscrevem ambos os processos.

3. Assombro por repetição

A primeira pagına de O 18 de Brumário de Marx expõe famosamente a teoria da repetição histórica. A teoria tem dois lados: diz respeito tanto ao evento histórico em si, como revolução política, quanto à percepção de seus atores. Marx começa por revisar Hegel e a ideia de que um evento histórico ocorre duas vezes, a primeira vez como tragédia, a segunda vez como farsa: a comparação entre Napoleão o grande e seu fraco sobrinho, Napoléon le petit, imediatamente vem à mente. Então, Marx passa a analisar a consciência que os participantes têm de si e o seu papel histórico como uma forma de repetição: em sendo o evento histórico radicalmente novo (é justamente a definição de um “evento”), ele somente pode ser descrito em uma linguagem já conhecida, porquanto a nova linguagem que surgirá dela ainda não está disponível. Marx descreve essa repetição necessária como o peso da tradição – a tradição das gerações passadas que oprime a mente dos vivos. As metoforas que utiliza so as metoforas de vestimentas e de linguagem: Lutero teve de poer a máscara do apóstolo Paulo a fim de iniciar a sua reforma; os revolucionários franceses

de 1789 envergavam togas da República Romana. Como resultado disso, a revolução de 1848 somente podia ser uma paródia da grande Revolução. Portanto, acrescenta, o principiante que aprende um novo idioma sempre o traduz para sua língua natal e somente capta o espírito do novo idioma quando consegue usá-lo sem apelar a essa tradução. Em outras palavras, o antigo sempre assombra o novo como um impulso em direção ao abandono tanto passando da tragédia para a paródia e a farsa quanto impondo o peso de sua própria linguagem sobre as tentativas de formular a novidade da situação.

A primeira foto é um ótimo exemplo dessa segunda forma de assombração por repetição. É imediatamente reconhecida, segundo sugeri, não tanto como uma Anúnciação invertida (pois isso envolve um deslocamento do reconhecimento e vários filtros culturais), mas como um ícone tradicional da resistência à opressão, ou seja, como uma série de alusões históricas. A primeira e mais óbvia referência é ao Poder Negro e às lutas dos anos setenta e oitenta. Essa jovem é uma digna descendente de Angela Davis e o seu gesto de desafio – uma repetição do gesto escandaloso de dois atletas negros americanos no pódio da Olimpíada de Munique. Mas a alusão remonta ainda mais longe, aos punhos cerrados e braços estendidos dos protestos comunistas no mundo inteiro como consequência da Revolução Russa. E, de fato, a postura estética da fotografia, com a linha oblíqua do braço estendido que é o centro pulsante da imagem, lembra fortemente a estética dos cartazes revolucionários soviéticos ou fotomontagens. A foto deve grande parte de sua força invisionária a essa assombração política e estética – e é aí que reaparece a Anúnciação invertida, pois a força invisionária da imagem se deve, ao menos, em parte, a esta mistura de tradições (o equivalente cultural da formação de compromisso freudiana), sendo o próprio impulso revolucionário assombrado por impulsos religiosos mais antigos, tendo vindo a salvação a este mundo na forma de emancipação.

A foto pode ser considerada típica da assombração que afeta a luta atual pela emancipação. Meus dois fatos incontrovertíveis formam não tanto um paradoxo como uma contradição: a luta atual não pode repetir a postura da Revolução de Outubro por causa de seu fracasso abjeto e, ain-

da assim, deve fazê-lo, porquanto a Revolução de Outubro foi o único momento na história quando o capitalismo teve de estar ciente de sua própria mortalidade. Como disse notoriamente Paul Valéry, les civilisations savent qu'elles sont mortelles. Sabem-no também, ou devem saber, os modos de produção. Repetir e não repetir, eis a questão que a assombração da Revolução de Outubro propõe à luta contemporânea pela emancipação.

Mas o capitalismo também é assombrado: o meu primeiro fato incontrovertível voltará, no próprio momento de seu triunfo aparente, como o reprimido freudiano. Isso é evidente na terceira foto e assume a forma de repetição enquanto farsa. A tentativa do comercial da Pepsi de plagiar a segunda foto é um exemplo flagrante de recuperação. Mas não tenho certeza que é inspirada no páthos simples da nostalgia irônica que imprime o rosto de Lênin em camisetas de adolescentes ou faz com que bandas de rock vistam uniformes do Exército Vermelho. Há um aspecto da negação freudiana no comercial cuja fórmula poderia ser: não repetir e ainda assim repetir, eis a questão (reconhecemos o “ainda assim...” da negação freudiana: “Sei muito bem que esse é o caso, mas ainda assim...”.) O que o comercial tenciona alcançar não é apenas a bowdlerização da segunda foto, mas a repressão por meio da negação da primeira, ao longo da correlação habitual, uma mistura de similaridade aparente e diferença essencial. Por um lado, temos duas jovens enfrentando a polícia. Mas, por outro lado, temos uma série de contrastes: branco contra negro; um único policial humano contra um cordão de robôs; um gesto de comunicação e amizade potencial contra um gesto de desafio e uma total ausência de comunicação. A terceira foto não é tanto um plágio da segunda como a repressão da primeira por meio da negação. E visto que essa repressão deve ser entendida no sentido freudiano, a luta reprimida persistirá, voltará para assombrar a nova imagem e transformará o exercício inteiro em uma farsa, pois a farsa sempre tropeça em um fato incontrovertível da continuação da luta (eis o porquê daquelas latas de Pepsi atiradas na polícia). O evento histórico ocorre primeiro como tragédia; a sua repetição é uma farsa; mas existe o terceiro momento, o momento da repetição por meio da inversão da repetição, em que a tragédia retorna como luta reno-

vada. Napoleão o grande era trágico, seu sobrinho farsesco, a farsa que terminou na tragédia renovada da Comuna de Paris. Encontramos aqui nossas duas assombrações: o fim farsesco da Revolução de Outubro assombra a nossa luta pela emancipação – também a nutre, porque seu sucesso (várias décadas é mais do que meramente transitório) assombra o capitalismo no momento de seu triunfo (igualmente temporário).

4. Assombração por rastro.

É hora de voltarmos à segunda foto que é, afinal de contas, de longe, a mais bem sucedida e também, seja o que for que queiramos dizer com esse termo, de longe, a melhor. Sustento que ela inscreve o segundo tipo de assombração, a assombração por rastro. O termo, - é dificilmente um conceito – tem duas origens. A primeira e mais óbvia origem é naturalmente *Spuren* de Bloch. Neste livro, o termo, que nunca é definido com precisão, possui uma existência fantasmagórica quase conceitual e deve ser compreendido, de maneira wittgensteiniana, por meio de seus usos, por meio dos jogos de linguagem, ou antes, por meio de histórias e anedotas nas quais Bloch o aplica – por exemplo, na anedota da indigente, da velha que fica sentada na escuridão para economizar a energia e, portanto, até em sua vida privada, assume o fardo da economia (a ambiguidade do termo é essencial aqui), a fim de tornar a vida de seus senhores más fácil. A primeira seção do livro de Bloch termina em uma subseção intitulada “Prestando Atenção” em que o termo aparece explicitamente e o leitor compreende em que consiste um rastro: devemos, diz Bloch, olhar para as coisas “lateralmente”, devemos prestar atenção a “pequenos eventos”, usá-los como “rastros ou exemplos” – devemos prestar atenção ao bizarro e ao nugatório e inscrevê-lo em “fábulas”, em histórias que contamos a nós mesmos e de acordo com as quais vivemos. A anedota da velha indigente é um exemplo perfeito disso. Julgando pela aparência, é nada, nem mesmo uma história: uma velha sentada em sua casa na escuridão. Mas, também é um rastro de um sistema de opressão e exploração – em outras palavras, é assombrado pela luta de classes. Da mesma maneira, a nossa segunda foto, ao contrário da primeira, não conta diretamente a história de resistência e luta. Não é, como a primei-

ra foto, um apelo à ação. Sabemos o que vai acontecer (a prisão da jovem enfermeira pelos policiais em corrida desabalada – Darth Vader esmagando a ninfa de Botticelli), mas ainda não aconteceu e uma sensação estranha de serenidade, que também é uma sensação de irrealidade, permeia a cena. A opressão, com toda a probabilidade, vai ganhar o dia, mas a justiça talvez prevaleça, é, ao menos, uma potencialidade. Porém, o caráter extraordinário da foto não reside fundamentalmente em sua dissimulação – pode ser um rastro, mas ainda não está claro de que é o rastro. Reside na sua ambivalência, na vacilação que surge na mente do espectador acerca daquilo que está realmente acontecendo, na contradição entre as potencialidades evocadas. Nisso, a foto é um exemplo perfeito daquilo que Benjamin chama de dialética imobilizada da imagem. Para Benjamin, uma imagem dialética é, antes de tudo, uma imagem ambígua, cuja ambigüidade inscreve a contradição. Na instantané da imagem, a contradição torna-se explosiva, está pronta para liberar seu potencial emancipatório. Surpreendentemente, esse é o caso de nossa segunda foto, cuja força invisionária está inscrita na contradição explosiva da serenidade e da aparente indiferença da divindade revelada com o lançar-se para frente e/ou para trás do meramente humano. E o que se libera é o Potencial Utópico que está no âmago de qualquer luta pela emancipação. Contra o resultado violento e repressivo demasiadamente provável daquilo que se recusa a ser uma “história”, a Possibilidade Utópica de os poderosos serem derrotados, de os fracos e os oprimidos estarem no controle é o que faz essa foto tão memorável. Benjamin costumava dizer que a história é a história dos oprimidos – no entanto, ela é animada pela esperança messiânica da salvação.

É nesse ponto que encontramos o segundo significado de “rastro”. Em um breve parágrafo de *Passagenwerk*, Benjamin põe o rastro e a aura em contraste. Como sabemos, a aura é a aparição da distância dentro da proximidade. Um rastro é o inverso de uma aura: é a aparição de uma forma da proximidade dentro da distância (temporal). Um distante evento histórico dá forma à nossa luta atual: ainda está perto de nós, mesmo se seu impacto direto tenha enfraquecido – em outras palavras, sua presença atual enquanto um rastro é uma forma de

assombração. O que acalenta o Impulso Utópico de nossa segunda foto é o nosso primeiro fato incontrovertível: desde a Revolução de Outubro, o capitalismo sabe que pode ser derrotado apesar de sua dominação (potencialmente temporária). E a dialética imobilizada da foto inscreve o paradoxo dos meus dois fatos incontrovertíveis, transformando-o em uma contradição. O capitalismo ganhou a Guerra Fria e ainda assim é assombrado pela possibilidade de sua derrota; a nossa luta pela emancipação sabe que a dominação do capitalismo é total e, não obstante, também sabe que ele pode ser derrotado. Essas são as duas assombrações da Revolução de Outubro.

5. *As assombrações da Revolução de Outubro*

É hora de observar que o título deste trabalho é ambíguo. O genitivo pode ser interpretado como o subjetivo (a Revolução de Outubro nos assombra) ou como o objetivo (a própria Revolução de Outubro é assombrada). A minha segunda foto inscreve ambos os tipos de assombração. O Impulso Utópico que incorpora não assombra apenas o capitalismo – assombra a luta atual pela emancipação e sempre assombrou a Revolução de Outubro. Suscita a questão do poder: como as lutas pela emancipação podem deslocar efetivamente o poder da burguesia sem transformar o novo poder em uma manifesta ditadura (na tradição bolchevique, a ditadura do proletariado como a forma extrema da democracia é a questão muito debatida – sabemos no que deu). A oposição rigorosa, que a segunda foto encena, entre o poder desnudo e a justiça aparentemente impotente, mas possivelmente todo-poderosa traduz essa contradição em termos religiosos ou até mágicos. E a mesma contradição já assombrou a Revolução de Outubro: o comunismo foi uma Esperança Utópica ou um objetivo realmente atingível, contra a emergência da burocracia do Partido que repetiu a estrutura burguesa do poder político (na tradição, isso é conhecido como “a última luta de Lênin” – o moribundo Lênin advertindo seus camaradas da ascensão de Stalin)? O atraso da Rússia possibilitou a revolução comunista apesar do subdesenvolvimento das forças produtivas ou o movimento da classe trabalhadora podia realizar um grande salto para frente e começar a construir a sociedade no futuro (na tradição, isso é conhecido

como o contraste entre o conceito de elo mais fraco de Lênin e o estagismo da Segunda Internacional)? Julgando pela aparência, a segunda foto parece estar anos-luz à frente dessa problemática:

sustento que ela carrega seu rastro na forma da estrutura de sentimentos que, para falar como Raymond Williams, herdamos da Revolução de Outubro. O Impulso Utópico, reprimido duas vezes, pela tendência cientificista da tradição marxista e pelas necessidades da política real da luta pelo poder na época da guerra civil, retorna, como na segunda foto, na consciência daqueles de nós que fazem parte da luta atual pela emancipação. Talvez, seja aí que o interesse principal dessa assombração dupla jaza: na necessidade de voltar à tradição revolucionária e de reconsiderá-la. Talvez, o verdadeiro legado da Revolução de Outubro foi profeticamente anunciado no título do célebre artigo de autoria do jovem Gramsci, “Uma revolução contra *Das Kapital*”(10), Lênin e os Bolcheviques não como os criadores de um estado socialista, mas como os adeptos inoportunos do comunismo, de um possível utópico transformado em um fato incontrovertível.

NOTAS

- 1 A. Badiou & S. Žižek, 2010.
- 2 J.J. Lecercle, 1992.
- 3 Citado em D. Arasse, 1999, p. 29.
- 4 M. Baxandall, 1972, p. 51.
- 5 The Guardian, 2016, p.9.
- 6 K. Marx, 1964, p. 219-220.
- 7 E. Bloch, 1968, p. 13-15.
- 8 W. Benjamin, 2000, p. 464.
- 9 R. Williams, 1977.
- 10 A. Gramsci, 1974.

Bibliografia

Arasse, Daniel, 1999, L'Annonciation italienne, Paris : Hazan.

Badiou, Alain & Slavoj Zizek, 2010, L'idée du communisme, Paris : Lignes.

Baxandall, Michael, 1972, Painting and Experience in Fifteenth Century Italy, Oxford: Clarendon Press.

Benjamin, Walter, 2000, Paris capitale du XIXe siècle, Paris : Cerf.

Bloch, Ernst, 1968, Traces, Paris: Gallimard.

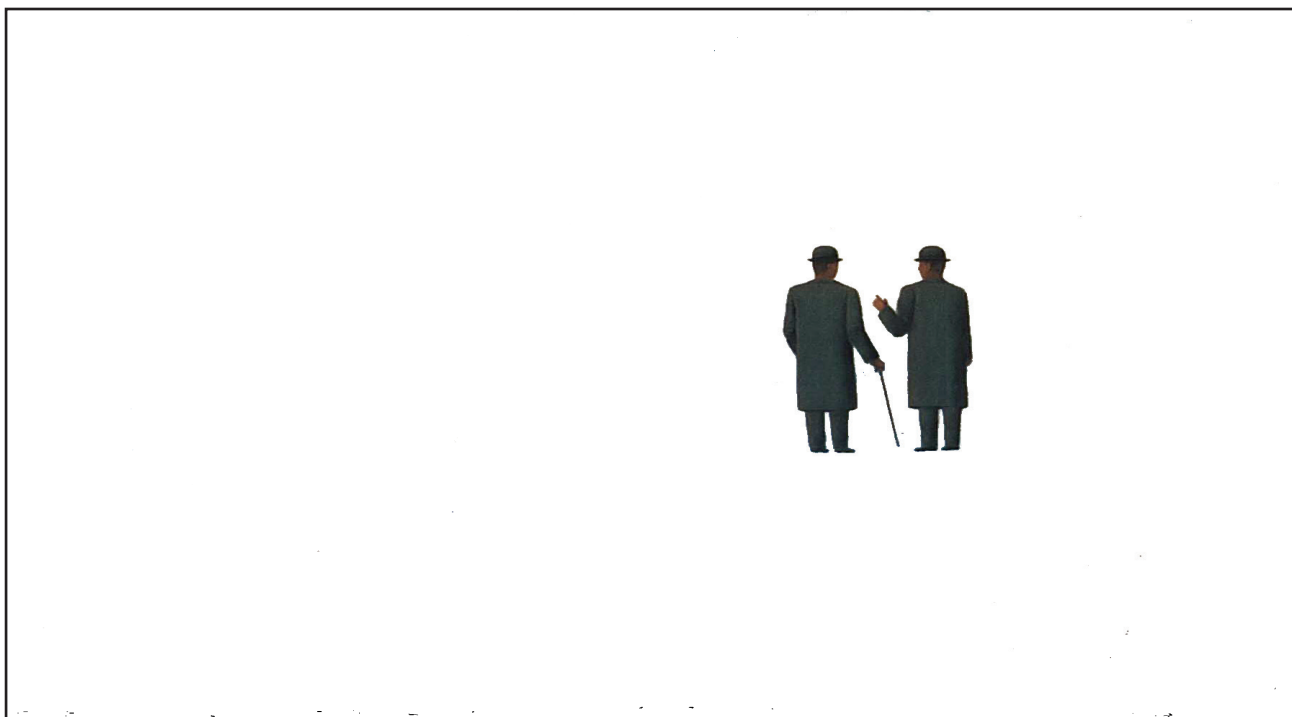
Gramsci, Antonio, 1974, 'La révolution contre Le Capital', in Ecrits politiques, 1, pp. 135-8.

Lecerle, Jean-Jacques, 1992, 'To Do or Not to Do Without the Word: Ecstasy and Discourse in the Cinema', in New Formations, 16, London: Lawrence & Wishart.

Marx, Karl, 1964, La lutte des classes en France, Paris : Jean-Jacques Pauvert.

The Guardian, G2, 07/13/2016.

Williams, Raymond, 1977, Marxism and Literature, Oxford: Oxford University Press.





o amor

Nodalidad: Crítica y sujeto en el neoliberalismo Hacia un nuevo modo de pensar la revolución de nuestro tiempo

por Roque Farrán (CIECS-Conicet-UNC)

En el presente texto me propongo restituir el valor de la crítica filosófica y el pensamiento especulativo para intervenir en el panorama político actual signado por el neoliberalismo. Para ello introduzco brevemente cierta noción de la crítica como punto nodal que bascula entre algunos términos electivos: estado, capital, imaginación; luego procedo a revalorizar términos subestimados o denostados desde la tradición izquierdista en que me inscribo, como son: yo, individuo, sí mismo; y, por último, despliego más ampliamente esta necesidad de retomar el concepto de sujeto como punto nodal de la crítica ontológica de nosotros mismos.

1. *Estado, capital, imaginación*

En función de un encuentro reciente entre intelectuales e investigadores de diversos países, titulado “Figuras de la crítica: estado, capital, imaginación”, considero que estos términos constituyen la clave para situar los nudos problemáticos del presente, tal como son abordados desde una perspectiva de izquierda. Pero, además, quisiera proponer un término electivo para pensar literalmente una posible figura de la crítica en la coyuntura actual: nodal. Primero lo defino y luego realizo una breve articulación del mismo en relación a los otros: estado, capital, imaginación. A continuación de esta breve introducción, abordo el problema del sujeto implicado en el ejercicio de la crítica.

Nodal. El término hace alusión a un modo de plantear, paradójicamente, la ausencia de relación o proporción entre diferentes términos, planos, dimensiones. De ahí que se constituya como un modo de tratar la negatividad radical, la ausencia de fundamento, de principio o razón última, a través de la articulación conjunta (conjunción) y contingente de componentes irreductibles entre sí. Esto es posible si se piensa el anudamiento, el punto nodal, la nodalidad en función de un nudo singular: el nudo borromeo. El nudo borromeo está compuesto de un mínimo de tres anillos entrelazados (pero éstos pueden ser infinitos) de manera tal que si uno de ellos es cortado todos los demás se sueltan; se diferencia así de la cadena de eslabones (ejemplo visual del deductivismo) en la cual un corte no provoca más que la división de secuencias a un lado y otro del mismo. Por ende, en el nudo no hay antecedencia ni consecuencia rígidamente ordenadas, ni tampoco estructura jerárquica de sujeción entre sus componentes; sin embargo, hay encuentro, entrelazamiento y, por el corte, desenlace solidario. La negatividad pasa por el hecho concreto de que no hay modo de deslindar un principio de unificación separado del nudo mismo, lo cual se hace patente al tratar de discernir imaginariamente por dónde pasa el enlace: en una cadena o en otro tipo de nudos es más o menos fácil seguir los modos de imbricación y sujeción, pero en el nudo borromeo los cordeles (términos, planos, dimensiones), si se los considera de dos en dos, no presentan relación o interpenetración mutua, pues sólo en función del

tercero se traman; y, además, si se observa este tercero en relación dual con los otros sucede lo mismo (no ostenta ningún privilegio: la terceridad es posicional y relativa). Nodal, nodalidad, nudo son los términos que nos permiten sustituir, si captamos la lógica solidaria en que se presentan sus términos electivos, otros clásicos ya en desuso como “total”, “totalidad”, “todo”; con las consecuencias y desenlaces que el pensamiento actual, en su irreductibilidad, puede aprender a trabajar.

Sin dudas, entonces, una de las figuras posibles de la crítica -incluso ontológica- es el nudo; el nudo, en este caso, entre esos términos electivos: estado, capital, imaginación. El anudamiento no es analítico-deductivo, ni tampoco hermenéutico-interpretativo, no va del todo a las partes, ni viceversa, porque no supone una totalidad lógica ni un sentido último, remisibles a un principio único o un centro organizador de la experiencia; procede más bien parte extra partes, de singularidad en singularidad, irreductibles entre sí. El anudamiento de la crítica es entonces performativo, no meramente positivo o destructivo: opera por nominaciones reales, simbólicas o imaginarias que producen dislocaciones y giros en el nudo. Por otra parte, es frágil, precario y no garantizado de antemano, pues basta que un término no se sostenga o se sustraiga para que los demás resulten inconsistentes, y se suelten. Estado, capital, imaginación se co-implican, constriñen o habilitan mutuamente: los límites del presente responden a su anudamiento conjunto; lo cual no se traduce en una simple relación de identidad o de subordinación jerárquica entre ellos: hay juego, dislocación, movimiento o desplazamiento, pero para que ello se produzca con cierta intensidad, hay que seguir y captar los modos de su mutua imbricación. No es que el capital subordine al estado y éste constriña a la imaginación, según la vieja metáfora edilicia de la infraestructura/superestructura, aunque esa visión unilineal sea posible desde una lectura interesada -es decir, clásicamente particular- del anudamiento. Tampoco es que cada término se sostenga autónomamente sin remitir a los otros; la imaginación no puede desarrollarse ni sostenerse por mucho tiempo si no pasa en algún punto por el estado y el capital, y viceversa: tanto el estado

como el capital necesitan en algún punto de la imaginación para sostenerse y reproducirse.

Es posible concebir también que estos términos se encuentran sueltos, y es sólo en función de un cuarto que resulta el anudamiento (restituyendo la nodalidad borromea). Ahora bien, ese cuarto cordel, ¿sería el sujeto crítico (el acto de la crítica) o el sujeto político (el acto político)? ¿Y si la respuesta dependiera de la posición intrínseca o extrínseca que asumiera el sujeto, y no de una diferencia ontológica de base? Es decir, el sujeto sería uno, crítico-político, pero dividido en sí mismo por la consideración del anudamiento: intrínseco, se concibe en la inmanencia y contingencia de sus puntos de cruce; extrínseco, se concibe a partir de cierta toma de distancia que anticipa de algún modo las posibilidades e imposibilidades entre dichos cruces y entrelazamientos, movimientos y desplazamientos. Si el comunismo, como dijera Marx y Engels, es el movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual, pues se tratará de pensar y practicar ese movimiento en torno al nudo irreductible que nos constituye.

2. *Yo, individuo, sí mismo*

La clásica pregunta metafísica, ¿por qué hay algo y no más bien nada?, no puede disimular que antes de dirigirse a cualquier ser apunta, más bien, a quien se hace la pregunta: el sujeto en cuestión. Así pues, pienso que hay sólo dos tipos de sujeto cuyo punto de partida atraviesa todas las clases, géneros, religiones y culturas: quienes son algo y quienes más bien nada. Luego, la tensión de no saberse los lleva a ensayar distintas respuestas. Para los primeros se trata de superarse, vencerse o perderse; para los segundos en cambio, se trata de constituirse, producirse o llegar a ser. Sin embargo, ni unos ni otros lo sabrán a ciencia cierta hasta el final de la partida, entre varias precipitaciones, suspensiones y conclusiones anticipadas. He allí todo el malentendido del asunto (sujeto). En términos políticos, se podría hablar de burgueses y proletarios, pero sería quizás demasiado precipitado introducir dos términos asociados esquemáticamente con lo social, cuando se trata del individuo (habrá tiempo de matizar estas dicotomías).

Hay quienes confunden algo así como su Yo (entendido éste como vicisitud especular) con

el sí mismo, ipseidad accesible a cualquiera, pero cuya potencia reflexiva no tiene nada que ver con los espejos, las lógicas del reconocimiento o el amor propio. Alcanzar la vertical de sí mismo exige siempre un arduo trabajo de despeje, no para encontrar lo verdadero detrás, arriba o abajo de lo considerado mera apariencia, sino para captar el mismo gesto imposible en el que todo se devela como es: multiplicidad vacía e infinita. Y luego, un incesante trabajo de recomienzo en torno de esas conexiones singulares que no ignoran la genericidad del ser que las constituye. Nada tiene que ver entonces el sí mismo, en la multiplicidad infinita de gestos que lo renuevan, con aquellos tristes, divertidos o patéticos personajes de infancia que alimentaron nuestros primitivos miedos, esperanzas y prejuicios (incluidas las ansias de superación, destrucción o simple olvido). El afecto aquí se tensa a punto tal de devenir límpida y titilante constelación nocturna: beatitud intelectual.

Pero quizás se deba matizar un poco y advertir que a menudo no se trata sino de meras confusiones terminológicas: “sí mismo”, “yo”, “sujeto”, “individuo” pueden entrar en relaciones de equivalencia y sinonimia, diferencia u oposición, según el caso. A veces creo que todo el malentendido pasa porque hay quienes están convencidísimos de tener un Yo, una estructura ontológica, una tradición, un Estado, una clase, una continuidad temporal, etc. y entonces: o bien aman todo eso, o bien lo detestan; es la división clásica entre conservadores y revolucionarios, en todos los planos: espiritual, filosófico, político, etc. Pero hay quienes no pensamos en absoluto que tengamos nada de eso asegurado de antemano, sino que, en el mejor de los casos, tenemos que constituirlo: es un trabajo, una tarea infinita, inacabable, genérica, común, y sin garantías en cuanto al resultado.

En tanto filósofo, podría decir abiertamente: mi objeto de estudio soy yo. Pero no Yo en tanto vicisitud más o menos biográfica, conjunto de representaciones imaginarias, vividas o fantaseadas, nudo de determinaciones económico-políticas y culturales que me exceden; sino algo bien concreto y material: yo en tanto hueco cubierto apenas por algún semblante (p. e., un nombre propio, una sentencia oracular, un destino) que me permite interrogarme a través de los otros, las cosas, el mundo,

tan lejos, tan alto y tan profundo como (se) desee. Hay un planteamiento estratégico en esta extraña y desconcertante definición del objeto de la crítica filosófica. Lo veremos más adelante con Foucault. En tiempos de Spinoza, el término clave en torno al cual se dirimían todas las disputas (políticas, filosóficas, científicas, religiosas) era Dios. El gran pensador holandés, a diferencia de otros ilustrados, apeló a una estrategia radical que no consistió en rechazar o desestimar el término, sino en reconceptualizarlo de una manera absolutamente racional a través de la cual dejaba desarmados a sus principales adversarios: los teólogos. Althusser habló en ese sentido de “dar vuelta los cañones”. Hoy pienso tenemos que hacer lo mismo, repetir la audacia y rigurosidad de aquél gesto: el término clave es el Yo, y los teólogos son los periodistas, formadores de opinión, y demás coaches del alma. Necesitamos trabajar los conceptos, expropiarlos y reapropiarlos en función de nuestra propia apuesta política, y eso no está exento de rigurosidad, al contrario: la asume de manera intelectualmente honesta.

Vernant propone una distinción próxima a Foucault para pensar las sutiles diferencias que se juegan en torno al concepto de individuo, y ensaya a la par las aproximaciones de género literario que les corresponderían. Al individuo *sensu stricto* le corresponde la biografía, el simple relato de una vida. Al sujeto, en tanto individuo que se historiza en nombre propio, le corresponde la autobiografía. Por último, al yo o la persona que vive una experiencia íntegra de interioridad, le corresponde el género de las confesiones o diarios íntimos. Me simpatiza esta serie de sutiles diferencias aunque yo propondría, además, una vuelta suplementaria del sujeto que anude los anteriores y le dé cierto rigor al concepto: i) singular y autónomo respecto a los grupos e instituciones, pero no sin ellos; ii) plegado sobre sí a través del índice de un nombre propio que lo distingue, pero no lo priva de nombrar otras cuestiones e instancias; iii) atravesado en su interioridad por una experiencia radical del afuera que lo constituye, pero no le permite cerrarse sobre sí mismo. En la intersección de estos tres registros se encuentra el sujeto ético-político “new look” que me interesa pensar, y el género literario que le corresponde, según he propuesto en otro lugar, es el diario *ex-timo* o los *hypomnémata* -tal como con-

cibo su uso actual en el muro de Facebook (aunque podría ser otro).

Y Paul Veyne, en el mismo libro que Vernant, dice algo muy interesante sobre la relación entre quien detenta el poder de gobierno y los gobernados (su artículo se titula “El individuo herido en el corazón del poder público”). La antigüedad grecorromana vivió durante siglos una moral cívica que se resumía en la frase: “sólo nos puede gobernar honorablemente un hombre capaz de gobernar sus propias pasiones”. Entre iguales, obedecer a otro (heteronomía) es lo mismo que obedecerse a sí mismo (autonomía), en tanto en un sentido como en otro lo que orienta el buen gobierno es ante todo una relación ética virtuosa. Sin embargo, también hubo largos siglos en que gobernaron tiranos que hacían ostentación de su inmoralidad y la plebe parecía amarlos aún más que a los virtuosos. Nerón, por ejemplo, quien exhibía sus riquezas y se posicionaba por encima de la moral común. Esta paradoja se explica porque ya no se trataba de una relación de gobierno entre iguales, pues “un plebeyo, que se indignaría si uno de sus pares en la miseria pretendiera darle ordenes, aceptará con toda el alma obedecer a un amo cuya superioridad, probada por signos exteriores, es manifiesta (...) no es humillante someterse a un hombre que no pertenece al común; el humilde orgullo del plebeyo exige la desigualdad, la asimetría.” Creo que este modo de gobierno asimétrico explica muy bien cómo, aun en democracia, hay quienes se someten a un amo que no puede gobernarse a sí mismo porque carece de virtudes morales y se cree exceptuado de responder a las obligaciones del resto; claramente hay un problema de individuación en esa mutua dependencia. El sujeto tiene que producirse a través de una diferencia ética que es irreductiblemente política.

Encuentro dos citas oportunas que hacen al sujeto “portador” [Träger] de “relaciones e intereses de clase” y, también, de “ejercicios espirituales”. Me parecen justas para entrelazar estas dos perspectivas y no sólo contraponerlas, como se hace habitualmente. Hace tiempo insisto que con saber no basta, no se puede ni interpretar ni transformar el mundo verdaderamente si, al mismo tiempo, no nos transformamos a nosotros mismos; tenemos que responsabilizar a los sujetos por los intereses, relaciones y cargas que portan y, a la vez,

mostrarles que hay vías concretas para trabajarlas y transformarlas.

I. Marx en el “Prólogo a la primera edición” de *El capital*: “No pinto de color de rosa, por cierto, las figuras del capitalista y el terrateniente. Pero aquí sólo se trata de ‘personas’ en la medida en que son ‘la personificación de categorías económicas, portadores [Träger] de determinadas relaciones e intereses de clase’. Mi punto de vista, con arreglo al cual concibo como ‘proceso de historia natural el desarrollo de la formación económico-social’, menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una creatura por más que subjetivamente pueda elevarse sobre las mismas.”

II. Sloterdijk en una entrevista: “Lo que yo llamo el sujeto principal de la filosofía y la psicología es el portador [Träger] de las series de ejercicios que componen la personalidad. Y algunas de las series de ejercicios que constituyen la personalidad pueden describirse como religiosas. // ¿Pero qué significa esto? Se hacen ejercicios mentales para comunicarse con un partenaire invisible, son cosas absolutamente concretas que es posible describir, no hay nada de misterioso en eso. Creo que hasta nueva orden, el término ‘sistema de ejercicios’ es mil veces más operativo que el término ‘religión’ que remite a la santurronería estatal de los romanos.”

Entonces, no creo que haya que oponer a las ideas de individuo, esfuerzo personal o mérito, las correlativas de colectivo, trabajo social y lazos de solidaridad; hay que mostrar más bien cómo unas no se dan sin las otras, son mutuamente necesarias, y la operación ideológica por excelencia consiste en invisibilizar, subestimar o subordinar los pares contrarios (operación que se sostiene, claro, en esta primaria dicotomización). No puede haber individuo que avance y alcance cualquier logro en la vida sin una red de lazos solidarios que lo sustente y produzca en distintos momentos y niveles; a su vez, no existe trama social productiva y vivificante si no se alimenta de esas diferencias individuales que, cada tanto, dan un salto de nivel y de capacidad de integración, transferencia y traducción de operaciones que la enriquecen.

En este mismo sentido, hace poco leía una aclaración muy básica de una psicoanalista en la

que decía que “querer no es lo mismo que desear”. Lo cual está muy bien. El ejercicio de las distinciones es muy importante, como un primer paso, en el campo del saber. Y sin embargo: hay que dar un poco más, algunos pasos más. Porque si no se cae en una escolástica inútil que se traduce, en el ámbito de la vida cotidiana y en el campo de las relaciones de poder, en maniqueísmo e incompreensión. Por ejemplo, nos preguntamos por qué el discurso ideológico de la derecha suele tener cierta efectividad, es decir, pese a todas las barbaridades cometidas interpela aún a ciertos sujetos. Sucede que no podemos conformarnos con oponer simplemente al privilegio puesto en el yo y el narcisismo individual el sujeto del deseo como operador vacío entre significantes, o al simple querer voluntarista las paradojas eternas de la pulsión, o al futurismo recalitrante una veneración sacralizada del pasado, y así. Necesitamos mostrar que las distintas instancias que nos constituyen (el yo y el sujeto, el deseo y la pulsión de autoconservación, eros y thanatos, la voluntad y el goce, la historia y el presente, el futuro anterior, etc.) se encuentran entrelazadas, y que el discurso más efectivo, por ser realista, materialista y racional al mismo tiempo, es el que las piensa en simultaneidad y puede mostrar así sus giros, entreveros, alternancias y mutuas implicaciones. Por eso insisto, quizás esos pasos de más que debemos dar en el campo del saber (volver por caso sobre la huella freudiana, o spinoziana, o estoica, etc.), no son un mero ejercicio de erudición o escolástica, pues pueden encontrar resonancias oportunas para cambiar las cosas en el campo de las relaciones de poder y de la interpelación ideológica, al reencontrar la efectividad perdida en el anudamiento inescindible con las cuestiones relativas al cuidado de sí y de los otros. Por ejemplo, si el fin del psicoanálisis consiste en establecer la máxima distancia entre el ideal y el objeto, la filosofía estoica busca establecerla entre el Yo puntual (que participa de las constricciones y ambiciones mundanas) y el Yo racional (que participa de la racionalidad divina). En los dos casos no se trata de ninguna fuga hacia otro mundo, sino de una reubicación concreta y material en torno a éste, luego de ese recorrido espiritual que muestra la máxima distancia entre los dos polos que hacen al sujeto (dividido pero íntegro).

¿Se trata de perderse a sí?, ¿se trata de encontrarse a sí?, ¿se trata de superarse a sí?, ¿o se trata de constituirse a sí? ¡Sí! Se trata de responder al único sabiendo qué parte de sí se destina a cada pregunta. Porque el sujeto no es ninguna de ellas en exclusividad sino el movimiento mismo que, ante cada pregunta, lanza una respuesta (incluido, por si no se oye, el silencio).

A partir de aquí quisiera esbozar unos trazos concretos de por qué pienso que es necesario sostener el concepto de sujeto y, más específicamente, el sí mismo en la actualidad.

3. *Ontología, ideología, sujeto*

El neoliberalismo es ideológicamente revolucionario y transformador, promueve la posibilidad de cambio hasta el delirio: el cielo es el límite y cualquiera puede cualquier cosa, si se lo propone y esfuerza en pos de ello. Es políticamente reaccionario y conservador, se alía siempre con los sectores más oscuros y rancios de la sociedad, desconfiando de los movimientos populares y sus modos singulares de organización; rechazando o relativizando, por ende, la posibilidad de un acontecimiento político anómalo que reestructure la situación y la emergencia de nuevas capacidades políticas y liderazgos carismáticos. Es económicamente destructivo y homogeneizador, porque al promover la desregulación del mercado, la competencia descarnada y el individualismo a ultranza, deja librado el juego al acaparamiento de los que ya contaban con recursos materiales, produciendo un aplanamiento de la actividad productiva que se concentra cada vez más en el lucro y la especulación financiera, destruyendo todo lo que se le interpone: naturaleza, ciudades, relaciones sociales, invenciones técnicas, producciones singulares, etcétera. Encontrar otro modo de ser que anude coherentemente las dimensiones políticas, ideológicas y económicas que nos constituyen, es asunto de suma urgencia: todos tendríamos que estar pensando en ello, por todos los medios posibles, porque es asunto de vida o muerte, para la especie en su conjunto.

Establecido esto quisiera proponer una tesis radical respecto al neoliberalismo. Antes que una ideología, una forma de gobierno, o un modo de organizar la economía, el neoliberalismo es la ontología misma. O sea, es el discurso y la práctica

que más se acercan a eso que Occidente ha intentado pensar como ser en tanto que ser: pura multiplicidad descualificada, no asignable a ningún lugar o presentación específica, ni reductible a ningún predicado característico; de ahí su efectividad. El neoliberalismo empalma lo real directamente a un discurso práctico sobre el ser mismo de las cosas, bajo un modo exclusivamente técnico-objetual que prescinde de cualquier ética o constitución subjetiva para su a-problemática y descontrolada difusión.

Es sabido, al menos de Marx a esta parte, que la forma-mercancía por la cual el lenguaje capital nos habla, permite abstraer el valor de uso y las cualidades concretas de los productos que entran en el intercambio social regulado por el mercado, ceñido a la lógica exclusiva de la oferta y la demanda, a un costo cuya magnitud en verdad desconocemos. Esto ha llegado muy lejos con el neoliberalismo, al punto tal que no hay actividad humana o inhumana alguna que hoy no puedan ser inscriptas en su lógica de producción, circulación y consumo. Contrariamente a lo que sostienen los ideólogos del neoliberalismo (que son “ontólogos sin saberlo”), en sus alegatos contra cualquier tipo de control o regulación estatal, nos encontramos ante el régimen totalitario más abyecto jamás concebido en la historia de la humanidad. Si sostenemos que el neoliberalismo es la ontología consumada, el orden del ser-en-tanto-ser, entonces entenderemos que en verdad no hay ni puede haber allí lugar para nada que sea del orden del acontecimiento y de la constitución subjetiva (lo que no-es-el-ser-en-tanto-que-ser), con todo lo que ello entraña de azar, de riesgo, de apuesta y de fidelidad inventiva. Más acá de todas las banalidades que entraña el empresario de sí y otras figuras subjetivas que dicen acompañar este estado de cosas, lo cierto es que no hay ni puede haber allí una verdadera teoría del sujeto.

Por ende, la “madre de todas las batallas”, el foco donde apuntan todas las estrategias y tácticas de intervención, los más diversos poderes, se encuentra hoy en las subjetividades; hay un secuestro permanente de las subjetividades y una guerra encarnizada por impedir que accedamos a nosotros mismos, que nos constituyamos como sujetos (incluso en la proliferación de discursos New Age que apuntan a interpelar un individuo que puede cualquier cosa sin ocuparse verdaderamente de sí). Por

eso la sentencia socrática sigue siendo actual, y más actual que nunca: ¡ocúpense de sí mismos!

Se habrá advertido a esta altura del texto que he deslizado algunos términos filosóficos “altamente especulativos” para plantear la problemática política concreta que nos atañe, el neoliberalismo. Más precisamente estoy empleando, aunque no sin imprimirles cierto forzamiento y desnaturalización producto de mi propia práctica teórica, ciertas tesis y conceptos propuestos por Alain Badiou. En primer lugar porque considero, junto a este autor, que la liquidación del pensamiento actual que entraña la ontología neoliberal exige, contra todo posmodernismo multicultural, replantear algunos conceptos nodales que nos vienen fundamentalmente de la modernidad, tales como: ser, sujeto, verdad. En segundo lugar, porque pienso que la gran teoría contemporánea del sujeto es aquella que se desprende de la filosofía del maestro francés; pues allí no son escatimados recursos para su constitución compleja: desde las matemáticas modernas, pasando por el marxismo y el psicoanálisis, hasta un recorrido sino exhaustivo al menos bastante amplio por varios de los trayectos más significativos de la historia del pensamiento occidental (política revolucionaria, arte de vanguardia, historia de la filosofía, etc.).

Aunque Badiou no habla de “neoliberalismo” sino más bien de “nihilismo”, resulta contundente y esclarecedor su diagnóstico de nuestro tiempo.

Por lo que respecta al “nihilismo”, admitiremos que nuestra época testimonia de ello, en la exacta medida en que entendemos por nihilismo la ruptura de la figura tradicional del vínculo, la desvinculación como forma de ser de todo lo que tiene apariencia de vínculo. Es indudable que nuestro tiempo se sustenta en una especie de atomística generalizada, ya que ninguna sanción simbólica del vínculo es capaz de resistir al poder abstracto del capital. Si todo lo que está vinculado revela que en tanto que ser está desvinculado, si el reino de lo múltiple es el fondo sin fondo de lo que se presenta sin excepción, si lo Uno no es más que el resultado de operaciones transitorias, es a causa del efecto ineluctable de la ordenación universal de los términos de nuestra situación, en el movimiento circulante del equivalente general monetario.

Por supuesto, remite a la clásica cita de

Marx sobre la disolución de todos los vínculos sagrados y se pronuncia en contra de cualquier retorno nostálgico a tiempos comunales pre-capitalistas, incluso demanda un paso más respecto al uso e innovación de la técnica en el marco del capitalismo, porque el nihilismo no es la palabra última para acceder a la comprensión de nuestro tiempo. Es aquí donde aparece la “virtud propiamente ontológica” del capital, en palabras de Alain Badiou:

No obstante, tanto para Marx como para nosotros, la desacralización no es en absoluto nihilista, en tanto que “nihilismo” debe designar aquello que pronuncia que el acceso al ser y a la verdad es imposible. Al contrario, la desacralización es una condición necesaria para que dicho acceso se abra al pensamiento. Es evidentemente lo único que se puede y se debe saludar en el capital: pone al descubierto lo múltiple puro como fondo de la presentación, denuncia todo efecto de Uno como simple configuración precaria, destituye las representaciones simbólicas donde el vínculo encontraba una apariencia de ser. El hecho de que esta destitución opere en la más absoluta barbarie no debe disimular su virtud propiamente ontológica. ¿A qué debemos la emancipación del mito de la Presencia, de la garantía que ésta acuerda a la sustancialidad de los vínculos y a la perennidad de las relaciones esenciales, sino a la automaticidad errante del capital? Para pensar más allá del capital y de su prescripción mediocre (la cuenta general del tiempo) hay que partir de lo que ha revelado: el ser es esencialmente múltiple, la Presencia sagrada es pura apariencia, y la verdad, como todas las cosas, si existe, no es una revelación, mucho menos la proximidad de lo que se retira. Es un procedimiento regulado, cuyo resultado es un múltiple suplementario.

Sin embargo, nos encontramos ante un límite infranqueable, un impasse: la teoría del sujeto de Badiou depende esencialmente del azar acontecimental, por eso no hay ni puede haber preparación del sujeto, sólo ocurrencia azarosa de un encuentro y de allí en más la fidelidad militante por la cual se constituye. En ese punto pienso que resulta crucial volver sobre el último Foucault -ser honestos intelectualmente con su último giro subjetivo, luego de la tristemente célebre “muerte del sujeto”- e indagar en torno de esas “prácticas de sí” que preparan a los individuos para acceder a una verdad; y que

los preparan no de cualquier manera sino afectando su ser mismo; se trata de una verdadera mutación ontológica la que se debe afrontar para sostener un ethos crítico que implique la interrogación recíproca de las prácticas políticas, epistémicas y éticas que nos constituyen al presente. Es decir, tenemos que pasar de esa ontología consumada de las multiplicidades puras, descualificadas, que sostiene sin problemas el neoliberalismo -verdadero “proceso sin sujeto”- a una “ontología crítica de nosotros mismos” que resulte esencialmente problemática y problematizadora de cómo nos constituimos en tanto sujetos de saber, poder y cuidado. Allí los acontecimientos no serán tan excepcionales pues son, en verdad, los que hacen al mundo en su materialidad y actualidad constantemente interrogadas; el asunto, como decían los antiguos estoicos, pasa más bien por transformar los accidentes en acontecimientos.

Los últimos cursos de Foucault son reveladores en este sentido: se encuentran repletos de huellas a seguir para nuevas investigaciones en torno al sujeto, la subjetividad y su relación con la verdad. Sin embargo, los comentarios que se pueden leer hasta el momento de algunos críticos y especialistas son un tanto mezquinos, limitados o insuficientes. No le hacen justicia a semejante pensamiento ni despuntan el deseo de investigación que era su sino. Hay quienes llegan a sostener que con el “giro ético” Foucault renuncia directamente a sus análisis críticos sobre el poder y se vuelve casi un neoliberal (una tesis que, sin siquiera a meterse a desmenuzar sus últimos cursos en el Collège de France, parece deslizar irresponsablemente un tal Lagasnerie). No es así de ningún modo. El último Foucault nos deja a la zaga, por lejos, basta zambullirse al azar en cualquiera de las clases de esos cursos para encontrar materiales preciosos. Por ejemplo, en *Hermenéutica del sujeto* el maestro francés se refiere al tipo de expresiones de las que se alimenta el discurso New Age y que circulan aún hoy, tales como “ser uno mismo”, “liberarse”, “ser auténtico”, etc., y encuentra allí, ante esa imposibilidad de pensar, una tarea fundamental, urgente, que es en esencia política:

Y tal vez en esta serie de empresas para reconstituir una ética del yo, en esta serie de esfuerzos, más o menos interrumpidos, inmovilizados en

sí mismos, y en ese movimiento que hoy nos hace a la vez referirnos sin cesar a esta ética del yo, sin darle jamás ningún contenido, me parece que es preciso sospechar algo así como una imposibilidad de constituir en la actualidad una ética del yo, cuando en realidad su constitución sea acaso una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable, si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo.

Tenemos así indicada y circunscripta la pulsión contemporánea de “volver sobre sí mismo” y a la vez la imposibilidad de darle a ese gesto un contenido, una dimensión real que conecte con el sentido político de tal gesto. Luego Foucault continúa exponiendo cómo la noción de gubernamentalidad le permite enlazar las dimensiones políticas y éticas aludidas:

Si prefieren que lo exprese en otros términos, lo que quiero decir es esto: si se toma la cuestión del poder, del poder político, y se la vuelve a situar en la cuestión más general de la gubernamentalidad -gubernamentalidad entendida como un campo estratégico de relaciones de poder, en el sentido más amplio del término y no simplemente político-, por lo tanto, si se entiende por gubernamentalidad un campo estratégico de relaciones de poder, en lo que tienen de móviles, transformables, reversibles, creo que la reflexión sobre esta noción de gubernamentalidad no puede dejar de pasar, teórica y prácticamente, por el elemento de un sujeto que se definiría por la relación de sí consigo. Mientras que la teoría del poder político como institución se refiere por lo común a una concepción jurídica del sujeto de derecho, me parece que el análisis de la gubernamentalidad –es decir: el análisis del poder como conjunto de relaciones reversibles- debe referirse a una ética del sujeto definido por la relación de sí consigo.

Entonces, más acá de la cuestión de los derechos y del sujeto definido a partir de ese dispositivo exclusivo, resulta indispensable generar otros dispositivos y prácticas que permitan al sujeto entrar en una relación activa y productiva consigo mismo (quizás por aquí podría leerse el famoso “empoderamiento” del que habla CFK), para resistir el poder político establecido y revertir esas relaciones de poder junto a otros.

Entre estas prácticas de sí, la parresia resulta clave. Con la parresia, a la cual dedica sus dos últimos cursos en el Collège de France, El gobierno de sí y de los otros y El coraje de la verdad, Foucault puede rearticular las dimensiones éticas, epistémicas y políticas indagadas anteriormente al tiempo que sostiene su mutua implicación filosófica. El decir veraz, la práctica de la parresia, no es decir cualquier cosa; no sólo porque está en juego la propia vida allí, en semejante enunciación, sino porque implica un anudamiento riguroso del enunciado que responde a tres dimensiones irreductibles: veridicción, gubernamentalidad, subjetivación. Decir la verdad, pues, no implica la forma de adecuación a un objeto (objetivismo, positivismo) ni la mera expresividad de un sujeto (subjetivismo, esteticismo), remite al triple nudo de saber-poder-cuidado por el cual nos constituimos junto a los otros, el mundo y sus objetos (ontología crítica del presente).

Por el contrario, hay que pensar muy seriamente que el neoliberalismo es el anarcocapitalismo consumado y que no hay allí una verdadera gubernamentalidad que vincule saber, poder y cuidado; lo que hay en distintos niveles son expertos, idiotas caprichosos y managers del alma. El neoliberalismo no gobierna, más bien improvisa. Por eso considero que la orientación del último Foucault, junto a la teoría badiouana del sujeto, resultan clave para anudar esas dimensiones irreductibles que nos constituyen: una verdadera gubernamentalidad pensada en términos de nodalidad que evite tanto la tentación de una totalidad imposible como el individualismo autonomista que promete el liberalismo. Esta nodalidad es siempre singular-universal, es decir, no entra en un régimen de equivalencias indistintas, sino que se compone junto a otros en lo que tienen de irreductible, real, material.

Por ende, una nueva crítica de la economía política que lo sea a su vez de la economía libidinal, debe comenzar por una crítica del valor que es su fundamento; lo cual conduce a la cuestión del Uno, la calculabilidad y la abstracción real; la posibilidad de un sujeto que resista la reducción a cualquier contabilidad, se encuentra en el nudo, en el trenzado, en el anudamiento solidario y material que se hace de hábito, afecto y pensamiento. Lo real del nudo es la irreductibilidad de sus componentes,

sean cuales sean. Lo real no es incognoscible ni es sólo abordable científica o angustiosamente; lo real es el nudo, e implica un conjunto de dispositivos heterogéneos: ontología, política, filosofía. La independencia sólo puede resultar de una crítica radical, esto es, conducida hasta la raíz de los registros y prácticas que nos constituyen, atravesando todos los niveles de la existencia, individuales o colectivos.

Sin embargo, la crítica no puede desentenderse de la implicación subjetiva. Un peligro que acecha las interpretaciones ensayadas a menudo sobre las elecciones políticas y sus persistencias, no obstante, es el de cargar demasiado las tintas sobre la remanida cuestión de la “servidumbre voluntaria” y el hacer así, en consecuencia, una alusión muy general en lo que concierne al goce como factor explicativo de la repetición de lo peor. Creo que hace falta un poco más de trabajo teórico a la vez que práctico para pensar la “servidumbre voluntaria” y el “síndrome de Estocolmo” (ver por ejemplo el artículo de Forster), asiduamente invocados en estos casos, como efectos desencadenados (sintomáticos) de la compleja articulación pulsional que constituye al sujeto: deseo-placer-destrucción. Y hacerlo no sólo a través de la elucidación del operativo mediático sino de las condiciones históricas y los múltiples dispositivos que contribuyen a esta descomposición. En concreto: por qué y cómo puede primar la pulsión de muerte por sobre la pulsión de autoconservación y la pulsión sexual, sin desconocer que el sujeto se compone de todas ellas y no es posible, por tanto, apelar a un supuesto sujeto racional depurado de goce (sin aparato pulsional) que acceda a una comprensión inmediata y transparente de la cosa política. Hace falta articular otros saberes, prácticas de sí y formas de abordaje de las relaciones de poder, considerando minuciosamente sus singulares modos de imbricación. Hace falta mostrar la variedad de modos de goce en su rigurosa singularidad, y dar lugar a través de la escritura, el pensamiento y la exposición de ellos, a que se abra mínimamente la posibilidad de captar cómo es que no se reducen a una estructura de simple oposición externa.

Antes que nada, hay que asumir un punto de implicación singular en lo que concierne al goce dominante, evitando una postura excepcionalista

del tipo: “ellos gozan como locos, se someten incomprendiblemente, y nosotros no”; posición que reforzaría un dualismo circular y vicioso. El neoliberalismo y la economía libidinal del capitalismo nos atraviesan a todos sin excepción, lo cual abre paradójicamente un lugar singular para su elaboración. Se trata de asumir, como dicen las feministas, que “lo personal es político”. Pero lo personal es político sólo a condición de que se cuestione su propia forma lógica (particular) y su contenido autorreferencial (biográfico) hasta el punto de poder invocar-interpelar-llamar otras personalidades que, a su vez, también deberán deponer sus particularidades biográficas; de modo tal que se vaya constituyendo una red de singularidades impersonales o genéricas transversales; de modo tal que se vaya tramando así una vida política sin excepción. Pero, acaso, ¿todo es política en la vida? Por supuesto que no. Hay que sostener que no-todo es política (y además que la política es no-toda), no porque haya algo particular que no sea político, sino porque hay que afirmar al mismo tiempo que “no hay nada que no sea político”, es decir, no hay ninguna excepción a la política (nada que no se vea contaminado por ella, de alguna forma no totalizable); por ende, la política concreta-material-efectiva se asume siempre de manera imprevista, sin contornos definidos, en lo que toma, afirma y anuda una vida.

Si me preguntaran entonces qué hacer con el goce, diría pues, en principio aceptarlo: asumir su estructura inercial de repetición y buscar el punto exacto donde se pueda introducir una diferencia. Diferencia ética que responde al trabajo de sí, pliegue de fuerzas o anudamiento (según la topología sea de superficies o de cuerpos). Algunos pensarán que esto remite a la individualidad y al solipsismo, pero cuando uno encuentra el punto de incidencia en la trama de repetición histórico-estructural, es porque se ha dividido (ya no es uno) y ha hallado el borde pulsional donde comunica con la multiplicidad insondable que somos, en común; allí las dicotomías típicas (individuo/colectivo, teoría/práctica, vida/muerte, particular/universal, etc.) dejan de funcionar. Luego se trata de llevar adelante una práctica política inmanente que da lugar a lo múltiple indiscernible en cualquiera de sus formas: científicas, artísticas, psicoanalíticas, filosóficas, etc. Cada quien sabe dónde puede operar con el goce

irreductible que lo singulariza; no todos podemos con todo; es cuestión de estilo. Hace bien saberlo: efecto pacificador del contragolpe de la verdad a la que se accede en el acto. Creo que las propuestas políticas que llaman a “articular heterogeneidades” y a constituir un “frente ciudadano transversal” deben tener en cuenta estas consideraciones ontológico-políticas, si el deseo es que la cosa funcione más acá de cualquier pragmatismo cortoplacista.

En fin, para decir rápido cuestiones a seguir pensando y elaborando: la producción real, material de sí, se hace a partir de la localización y elaboración de un resto que resulta irreductible al ámbito signifiante y se traduce en una práctica concreta; para eso tiene que haberse producido cierto “agotamiento del cogito”, como decía Lacan, cierto entrecruzamiento de dimensiones que resulta irreductible y al mismo tiempo material, plástico, maleable o trabajable en cierto sentido (orientado). El trabajo de sí, la producción de sí no está guiada por un mero voluntarismo de la razón o un esteticismo apasionado, al menos si parte de lo irremediable: asunción de una verdad cualquiera, producto de una pérdida, de un duelo, hallazgo de un modo de hacer con eso que anuda singularmente afecto y pensamiento. Lo cual no conduce a ningún solipsismo, pues todo ese proceso se encuentra trenzado, de cabo a rabo, por otros, siempre otros.

Dejando de lado el lastre psicopatológico y las clasificaciones diagnósticas, como cualquier otra receta de orientación curativa o excavación de las profundidades inconscientes, el análisis como práctica de sí ha de ser simplemente un espacio de apertura a esa experiencia de lo incontable -lógico y afectivo- que nos atraviesa y constituye, aislando los significantes y la estructura mínima por la cual el sujeto se pierde en cuentas y relatos interminables tratando de buscar la representación cabal de su deseo. El sujeto se encuentra con su deseo en un impasse de la estructura y su representación, signado por el signifiante que hace las veces de representante entre ellas, y el pase del sujeto se precipita cuando puede hacer ese mínimo gesto liberado que prescinde de aquéllas a condición de servirse de aquél; cuando la estructura real se muestra en su juego libre coaccionado, como nudo solidario, y el afecto transmuta de angustia a sosegada felicidad.

El sujeto no es sustancia, ni consciencia ni

voluntad ni razón; el sujeto es básicamente una operación lógica y existencial, conceptual y vivida, en la que alguien -unx o varixs, incluso una multitud- se encuentra con el límite de una estructura cualquiera, ejemplarmente el lenguaje, y hace allí un mínimo gesto excesivo respecto a ella, un balbuceo apenas, un movimiento imprevisto, un trazo liberado que le muestra que eso no es todo, que eso es no-todo. Puede parecer poca cosa, y sin embargo el gesto liberado convoca una potencia inaudita que puede multiplicar anónima y silenciosamente otros gestos en diversidad de situaciones, estructuras y lenguajes. La verdadera revolución no será televisada ni proclamada, se esparcirá como un virus imparable. Y quién sabe, quizás nunca ha cesado de hacerlo.

NOTAS

1 Badiou dice que del sujeto solo puede haber teoría: “Decir que hay teoría formal del sujeto se toma en el sentido fuerte: del sujeto no puede haber sino teoría. Sujeto es el índice nominal de un concepto que hay que construir en un campo de pensamiento singular, aquí la filosofía” (Lógicas de los mundos, Buenos Aires, Manantial, 2008, pág.65).

2 A. Badiou, Manifiesto por la filosofía, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, p. 33.

3 *Ibíd.*, p. 34.

4 El sentido común filosófico sigue asociando el pensamiento de Foucault a la célebre “muerte del sujeto” y desconoce las fuertes autocríticas y reelaboraciones a las que él mismo sometió su pensamiento: “Cuando hablo de la muerte del hombre, mi intención es poner fin a todo lo que quiere fijar una regla de producción, una meta esencial a esa producción del hombre por el hombre. En Las palabras y las cosas me equivoque al presentar esa muerte como algo que sucedía en nuestra época. Confundí dos aspectos. El primero es un fenómeno en pequeña escala: la constatación de que, en las diferentes ciencias humanas que se desarrollaron -una experiencia en la cual el hombre comprometía, transformándola, su propia subjetividad-, nunca estuvo el hombre al final de los destinos del hombre.

5 Si la promesa de las ciencias humanas había sido hacernos descubrir al hombre, es indudable que no lo cumplieron; pero, como experiencia cultural general, se había tratado más bien de la nueva constitución de una subjetividad a través de una operación de reducción del sujeto humano a un objeto de conocimiento.

6 El segundo aspecto que confundí con el precedente es que en el transcurso de su historia los hombres jamás cesaron de construirse a sí mismos, es decir, de desplazar continuamente su subjetividad, constituirse en una serie infinita y múltiple de subjetividades diferentes y que nunca tendrán fin y no nos pondrán jamás frente a algo que sea el hombre. Los hombres se embarcan perpetuamente en un proceso que, al constituir objetos, al mismo tiempo los desplaza, los deforma, los transforma y los transfigura como sujeto” (La inquietud por la verdad, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, p. 74).

7 M. Foucault, La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981-1982, Buenos Aires, FCE, 2002, p. 246.

8 *Ibíd.*, p. 246-7.

9 He explorado estas tesis en múltiples trabajos, por indicar el último, véase R. Farrán, Nodal. Método, estado, sujeto, Buenos Aires, La cebra/Palinodia, 2016.

10 En línea: <http://www.veintitres.com.ar/article/details/59070/la-servidumbre-voluntaria>

11 Estoy convencido de que “lo personal es político”; pero creo que hay que despersonalizar cuando algún pobre de espíritu no alcanza a politizar su personalidad (tal es el caso de las declaraciones de Cordera), con el verdadero riesgo de exposición que ello entraña, y es más bien hablado por otros: por lógicas y fuerzas sistémicas que no tienen nada de místico para nosotros, los modernos, pero que son más amplias que las malas o buenas intenciones personales, las malas o buenas influencias a las que se ven sometidos nuestros estultos. Todo esto que digo no es para desresponsabilizarlos por sus dichos, al contrario, es para enfocar bien el problema: no son la encarnación del mal, no hay que responderles con moralina, hay que instarlos a que no sean idiotas y se ocupen de sí mismos; las luchas políticas pasan por otros lados. En cualquier caso, todos sabemos que los verdaderos perversos jamás se exponen. Por otra parte, estoy cansado de escuchar hablar del deseo para justificar cualquier idiotéz, es pura masturbación; si se supiera lo que implica el deseo en verdad y lo que cuesta enganchar una vida a su travesía, no se dirían tantas necedades; pero de esa fácil confusión se alimenta el capitalismo “supuestamente” deseante.



Liberdade é Escravidão

Por **Oxana Timofeeva**

Tradução: Anna Savitskaia, Oleg Savitskii/Revisão: Philippe Augusto Carvalho Campos

Resumo: Este trabalho apresenta um relato original da dialética do senhor e do escravo de Hegel ao passo que se refere à distinção entre o humano e o não humano e à categoria dos mortos vivos. Analisa vários fenômenos sociais e culturais desde os zumbis haitianos até o contemporâneo “mercado negro” de escravos (tráfico humano, etc.) e reflete sobre a paradoxal força emancipatória das formas e das condições não humanas de trabalho.

Palavras chave: escravidão, liberdade, dialética, negatividade, não humano, zumbi

O Mercado Negro

De acordo com o relatório Índice de Escravidão Global 2016, o número de escravos no mundo contemporâneo é de aproximadamente 45,8 milhões. 58% dessas pessoas trabalham na Índia, China, Paquistão, Bangladesh e Uzbequistão. O trabalho involuntário é usado em quase todos os países inclusive naqueles com o mais alto padrão de vida.

O relatório é publicado anualmente pela Walk Free Foundation, uma organização de direitos humanos internacional, fundada na Austrália em 2010, que, desde então, tem se engajado na luta contra as formas contemporâneas de escravidão. O primeiro relatório foi publicado em 2013 e apresentou o número menor situando-se em 29,8 milhões. Entre as razões desse aumento dramático, além das melhorias na tecnologia utilizada para a coleta de dados estatísticos (um projeto extremamente complexo) se destaca, em primeiro lugar, o aumento maciço no fluxo de refugiados do Oriente Médio devido à crise militar por lá. É óbvio que a guerra travada agora, que não pode ser mais confinada ou restrita a regiões específicas, uma guerra que atravessa as fronteiras nacionais com a velocidade do capital, vai levar à escravização de muitas outras pessoas: refugiados, migrantes, habitantes de áreas devastadas e abandonadas ou simplesmente pessoas pobres.

É desnecessário dizer que tais registros oficiais representam somente aquelas pessoas que foram “computadas”. É impossível determinar o número real de escravos no mundo, visto que se trata de uma atividade ilegal em que se envolvem os mais variados atores, desde pequenos cafetões até representantes de alto escalão das estruturas de poder que acobertam o tráfico humano ou o uso de trabalho forçado, inclusive em escala industrial. A escravidão é conveniente: qualquer pessoa que labuta sob coação, sob pena de morte ou espancamento, em troca de alojamento ou comida, sem receber remuneração, traz enormes lucros àqueles que a privaram de sua liberdade. Conforme demonstram os estudos realizados pela Organização Internacional do Trabalho (ILO), os lucros reais aumentam por meio do uso do trabalho escravo, mas este aspecto sombrio da economia mundial não é refletido

nas estatísticas oficiais. A receita bruta anual gerada por escravos equivale a mais de 150 bilhões de dólares (a maior parte da qual, 99 bilhões, é ganha por trabalhadores do sexo).

O trabalho forçado, involuntário e não remunerado é usado na construção, indústria manufatureira, indústria extrativa, produção mineral, agricultura e fazendas privadas. Crianças de famílias pobres são vendidas para a escravidão sexual ou militar, para trabalhar em linha de montagem ou como empregados domésticos. Um dos caminhos bem-conhecidos para a escravidão, frequentemente percorrido à custa do dinheiro ou documentos, é imigração ilegal ou deslocamento dos indigentes para as cidades principais em busca de uma vida melhor. Pessoas são caçadas, usadas para pagar dívidas, trocadas, vendidas e revendidas; são transportadas de cidade em cidade, de país em país, de continente em continente, em ônibus, containeres, caixas, botes; mantidos em porões, armazéns, espaços não residenciais – “em condições desumanas”, como ressaltam jornalistas.

Isso parece monstruoso, escandaloso – e ainda assim os debates acerca da escravidão contemporânea nunca vão além dos limites da narrativa dos direitos humanos como se o problema consistisse em alguns incidentes isolados, atavismos vestigiais, alguns mal-entendidos lastimáveis em vez de uma rede global multi-ramificada de trabalho forçado que vem ganhando força. Vivemos em um mundo em que oficialmente a escravidão é uma coisa do passado. Nós todos sabemos disso. O último país a declarar ilegal a escravidão foi Maurítânia em 1981. Conforme determina o Artigo 4 da Declaração Universal dos Direitos Humanos ratificada pela Assembléia Geral da ONU, ‘Ninguém será mantido em escravidão ou servidão; a escravidão e o tráfico de escravos serão proibidos em todas as suas formas’.

Ao analisar o índice de escravidão global, os especialistas em direitos humanos comparam indicadores quantitativos de vários países, cada um dos quais possui seus próprios métodos de observação ou violação dessa proibição universal, seu ‘corpus delicti’ e sua medida de repressão ou responsabilização: a escravidão contemporânea não

é plenamente reconhecida como problema global universal. Visto como violação das leis morais e jurídicos, ela se localiza em vários pontos do mundo criminal e, portanto, se move inteiramente fora do campo da representação social. Porém, em última análise, o que é essencial aqui não é o fato de uma lei ser transgredida, mas, antes, o fato de o crime revelar o lado escuro da lei, ou até seu coração (sua verdadeira natureza mantida oculta e denegada). Além da moralidade e da lei, além dos costumes morais e das normas jurídicas de países individuais, a escravidão torna-se fato total e desmedido da economia mundial. Mais do que isso, em certo sentido, a escravidão financia sistematicamente essa economia.

O mercado de escravos era literalmente negro quando ainda era (figurativamente) branco: desde o período das grandes descobertas geográficas, quando os navios com escravos navegavam pelo Atlântico da África negra para as colônias europeias nas ilhas caribenhas e nas Antilhas, até recentemente quando botes de borracha com africanos, às vezes já mortos, começaram a aparecer na costa da ilha de Lampedusa, um dos pontos de transferência tradicionais para migrantes a caminho da União Europeia, esse mercado apenas mudou sua condição legal e finalmente assumiu a cor nominal de sua mercadoria. Tendo se tornado inteiramente “negro”, ou seja, criminal, o mercado de escravos, agora, se entrelaça com dois outros mercados – o comércio de armas e o comércio de drogas. A escala da circulação de dinheiro, de bens, de vida e morte dentro desse triângulo negro é tal que toda a economia de mercado “branco” obediente à lei, aparece como uma superestrutura para essa base estatisticamente não-transparente, um agregado de mecanismos de “lavagem” de seus lucros ou simplesmente seu biombo ou cortina decorativa.

E se a sociedade contemporânea, julgando estar dentro de um paradigma de emancipação, acreditando no aumento do grau de suas liberdades e expandindo gradativamente a área pela qual seus direitos estão distribuídos, é, na verdade, ainda construída pelo princípio de pirâmide em cuja base encontramos não uma multidão de trabalhadores contratados, mas uma massa invisível, anônima e negra de escravos, privados de sua condição de seres humanos (ou nunca a tiveram?). Os membros

dessa camada social muitas vezes se vêm literalmente debaixo do solo: em algum lugar entre o subsolo e o subterrâneo, em porões ou semi-porões estão casas ilegais de prostituição ou de jogos de azar, se organizam oficinas e fábricas que usam trabalho escravo, vivem migrantes em cuja exploração brutal se baseia a riqueza material do país anfitrião. É por meio dessas espeluncas, casamatas e covas que cresce o poderoso sistema radicular do capital contemporâneo.

“O fundamento do governo democrático é a liberdade” , – essas são as palavras de Aristóteles, indubitavelmente verídicas não apenas para a democracia ateniense do seu tempo, mas também para a democracia liberal do nosso tempo. Entre as diferenças desses dois sistemas chama a atenção tanto o fato de que, em um deles, a vontade das pessoas era exprimida diretamente, enquanto no outro ela era implementada por meio de um governo, e também pelo fato de que a democracia ateniense era uma sociedade escravista: o povo que exprimia sua vontade diretamente era composto por cidadãos livres, um grupo que não incluía os grandes números de escravos – enquanto a democracia liberal superou a escravidão e reconhece todas as suas pessoas como cidadãos livres. Ainda assim, como vimos, a palavra “superou” não corresponde inteiramente aos fatos.

Uma análise marxista da dinâmica das forças produtivas e das relações de produção ou das relações de propriedade em qualquer dada época subjaz à visão progressista amplamente difundida de acordo com a qual a escravidão fazia parte da antiguidade e se findou no passado junto com o mundo antigo. Escravagismo, feudalismo, capitalismo e assim por diante são, portanto, apresentados como formações históricas sucessivas. Cada fase subsequente não apenas vem para substituir a anterior, mas nega-a ativamente, e a força que impulsiona essa negação surge de novo nessa fase, a qual é subsequentemente negada e, no final das contas, é substituída assim como todos os seus elementos constituintes. Assim, o fato de o capitalismo, de acordo com Marx, ser progressivo, consiste naquilo que a sua classe dominante, a burguesia, põe fim à sociedade de estamentos tradicional assim como a todos os seus vestígios como religião e moralidade, mas também gera o seu próprio covei

ro, o proletariado, o qual, por sua vez, a destruirá.

Este cenário, porém, começa a parecer um tanto mais complicado quando nos lembramos que um dos componentes principais daquilo que mais tarde se transformou em materialismo histórico era a dialética hegeliana, em que a negação necessariamente medeia o vir-a-ser. É importante que isso não seja uma negação simples (vazia), mas de um tipo definido (cheio) – ela compreende o que está negando e, na negação, preserva e dota o negado tanto com a forma quanto com o conteúdo. Esse é o significado do termo hegeliano *Aufhebung* tradicionalmente traduzido como “suprassunção”.

Movamos esse mecanismo do elemento hegeliano do espírito, da consciência e da consciência-de-si para a esfera marxista das forças produtivas e das relações de produção – então parece que, no decorrer da história, as formações históricas sociais se negam, ao mesmo tempo que se preservam, muito mais do que se rescindem e se superam, de sorte que cada novo sistema político-econômico global em seu aspecto suprassumido (seja lá o que isso signifique) encerra em si todas as formas antecedentes. Se a sociedade da antiguidade conhecia apenas a forma principal de trabalho forçado, a saber, escravidão, o mundo contemporâneo tem à sua disposição várias práticas tradicionais herdadas do passado, incluindo todas as “suprassumidas”. “Como fazer trabalhar os pobres, ali onde a ilusão se dissipou e toda a força foi abatida?” Isso pode ser feito usando vários métodos simultaneamente (não apenas engodando-os com o consumo como os teóricos da sociedade do espetáculo pensavam). Não deveríamos, por conseguinte, reconhecer que quanto maior o grau de liberdade que se pensa ter sido atingido na escala do progresso na história da humanidade, maior a gama de métodos de opressão?

A ‘suprassunção’ de uma forma paradigmática tão antiga quanto a escravidão por meio da abolição universal apenas fortifica-a. Para compreender a fonte dessa força, outra forma não padrão de negação irá ajudar, a introduzida no discurso pela teoria psicanalítica. Proporciona um tipo de coda ao cenário que examinamos até agora. Ao contrário da negação hegeliana, a versão freudiana não elimina, mas, de improviso, afirma aquilo que é negado: ‘não’ quer dizer ‘sim’. A forma negati-

va da expressão simplesmente nos permite dizer o que não pode ser dito – isto é, a verdade. A verdade, na formulação de Freud, para qualquer coisa, é a verdade do desejo em vez da verdade daquilo que consideramos ser realidade. A linguagem usa a negação para se evadir do censor da consciência. As palavras do paciente: ‘O senhor pergunta quem pode ser essa pessoa no meu sonho. Não é minha mãe.’, Freud interpreta, como sabemos, “Então, é a mãe dele”. Há coisas que apenas podem ‘alcançar a consciência’ na forma inversa. Aqui, a negação é nada menos do que a indicação suprema de repressão, um certificado de origem – tal como, digamos, “Made in Germany”.

Ao examinar a história a partir da perspectiva psicanalítica, em vez da *Aufhebung* – ou até, de forma dialética, junto com ela – o principal ‘motor de progresso’ é visto como repressão, a qual, como salienta Lacan, sempre coincide com o retorno do reprimido. Assim, as camadas precedentes de nossa psico-história não desaparecem, cedendo seu lugar a seus sucessores, mas passam por repressão, a fim de retornar com novo fôlego em novas e, às vezes, terríveis formas. A escravidão suprassumida pela abolição formal universal ou reprimida por ela além das fronteiras da periferia da consciência social não foi para lugar nenhum, não desapareceu, mas continua viva aqui, no próprio coração do mundo contemporâneo, livre e democrático – não como sua aberração acidental, mas como sua memória censurada e sua verdadeira natureza não reconhecida. Essa verdadeira natureza somente pode ser abordada pela porta dos fundos ou pela escada de serviço (como aquelas que foram destinadas ao uso por serventes e por outro populacho em casas burguesas).

Contudo, o argumento precipitado de que a liberdade democrática do mundo contemporâneo nada mais é do que um dogma vazio e com brilho ideológico falso para encobrir a dura verdade da exploração cruel de seres humanos em números que excedem aos da escravidão da antiguidade deveria ser considerado digno de discussão somente em nível do senso comum cotidiano – e dispensado como um tanto desinteressante. Nossa hipótese aqui consiste em um argumento diferente, mais paradoxal à primeira vista: sustentamos que a afirmação aristotélica de que a democracia assenta em liberdade

não perde seu significado quando justaposta com a existência de um mercado negro de escravos.

A questão aqui não é que a liberdade do mundo contemporâneo é comprometida pela escravidão, ou que temos, não obstante, uma democracia que é de certo modo inautêntica, ou que a proliferação lenta da escravidão representa de certa forma uma ameaça às liberdades democráticas. A escravidão, por definição, é o oposto da liberdade, mas essa contradição é dialética em sua natureza. Há um ponto em que as duas forças opostas se encontram. Lembremos que, no tempo de Aristóteles, eram precisamente os escravos que garantiam aos cidadãos da pólis a liberdade essencial à sua implementação da democracia, à gestão do governo e, até mesmo, à sua filosofia: foi por meio de seu trabalho que os escravos libertaram os cidadãos, e precisamente essa liberdade garantida pelos escravos era o elemento essencial da democracia ateniense. Assim, a questão, ao que parece, não é como é possível que as liberdades democráticas hoje em dia co-existem organicamente com níveis de escravidão sem precedentes. A questão é algo diferente: se o elemento básico da democracia é liberdade, então o que é o elemento básico da liberdade?

Este Espaço Poderia Ser o do Amor

O exemplo mais conhecido e muito citado de uma análise da escravidão na história da filosofia é o quarto capítulo da Fenomenologia do Espírito de Hegel que trata da dialética do senhor e do escravo. O texto é tão difícil e de tantos níveis que praticamente todos os filósofos dignos de consideração que tentaram encontram uma nova abordagem para pô-lo às claras – daí a fatura de interpretações conflitantes. Inclusive opiniões positivas, acerca da escravidão também foram expressas na filosofia antes de Hegel: habitualmente, a primeira tarefa a ser abordada a esse respeito é referenciar a justificação lastimavelmente famosa da escravidão feita por Aristóteles que, em Política (o mesmo lugar onde ele escreve sobre a liberdade como fonte da democracia) declara que algumas pessoas são escravas ‘por natureza’ e, portanto, seria melhor se vivessem subordinadas àqueles cuja posição é mais alta. Na antiguidade, na Idade Média e nos tempos modernos foram propostas várias definições de es-

cravidão, assim como uma variedade de argumentos a favor e contra ela. No direito, a escravidão era examinada como a prática institucional realmente existente de trabalho forçado, de um lado, e como a metáfora da dependência espiritual, de não liberdade em geral, de outro. Porém, foi na Fenomenologia do Espírito que a escravidão foi dotada de sua plena significância enquanto conceito filosófico, concentrando ambos esses significados no nó complexo que tantos têm estado ávidos por desembaraçar.

A *Fenomenologia do Espírito* é o primeiro grande trabalho de formação do sistema de Hegel. Nele, ele apresenta um esboço da ciência cujo objeto é a forma do “saber fenomenal.” A imersão nessas formas é feita como uma experiência da consciência ou como a vida do espírito que passa por estágios no estudo de sua própria morfogênese em direção ao saber. A isso chamamos de idealismo absoluto: o espírito envereda por um caminho definido, ou antes, é em si o caminho pelo qual passa, um caminho que passa por si mesmo. Hegel chama-o de “caminho do desespero”. Por que? Porque as formas do saber fenomenal, através das quais conduz o caminho para a verdade, são elas próprias formas obsoletas, inautênticas, inverdadeiras. Não apenas duvidamos da integridade material das coisas, duvidamos de nós mesmos, duvidamos de outros – desesperamos inúmeras vezes, não vemos saída – e não há nenhuma: cada passo leva a um beco sem saída. E, de súbito, desse mesmo beco sem saída e desse nada, o desespero nos expelle, separando e alienando-nos da forma inverdadeira. É como se pulássemos fora de costas e, por meio disso, conseguíssemos “apanhá-la” como um fotógrafo que pula de uma casa em chamas sem soltar sua câmera.

Para que este movimento de superação e de autossuperação contrário à inércia natural, ao senso comum e assim por diante se torne compreensível e habitual, deveríamos praticar com paciência a dialética, a qual, como, de acordo com a lenda, sagazmente observou o próprio Hegel, não pode ser articulada “breve ou popularmente ou em francês”. Nesse ponto, basta, por enquanto, imaginar o caminho, que percorre a si mesmo, de algum modo, em sentido inverso: cada um de seus estágios anteriores somente se torna plenamente funcional no momento em que é suprassumido: percorrido, conhecido, compreendido, vivido e sobrevivido em desespero.

A vida do espírito é uma vida após a morte. Em cada uma de suas formas aqui e agora, reveladas nesse momento como inverdade, o espírito foi o si mesmo que sobreviveu a si mesmo. Ao sobreviver a si mesmo, se torna funcional enquanto forma do conceito e, a partir do conceito, se transforma em saber absoluto e, portanto, se re-apropria enquanto história e enquanto ciência.

Quanto à história, Hegel afirma que ela constitui um “vir-a-ser que sabe e que se medeia”, em que o espírito se recorda. De que tipo de oblvio se recorda? – Poderíamos ter respondido a tal pergunta “heideggeriana” com outra resposta heideggeriana, “o oblvio do ser”, e Heidegger, de fato, em sua introdução à Introdução à Fenomenologia do Espírito, define a experiência da consciência como “expor o que constitui a coisidade da coisa”, extraindo, por meio disso, de Hegel sua própria problemática do ser de seres; se isso fosse o inesquecível hegeliano, o puro ser não seria idêntico ao “nada”. De fato, o espírito hegeliano se recorda a partir do próprio oblvio de si. Não a partir do ser ou do nada (que em si não existem, ou antes, cada um dos quais em si somente é igual ao seu oposto), mas somente a partir do vir-a-ser, a partir da transição do ser para o nada, a partir de seu próprio movimento esquecido de si fora de si, no qual a cada guinada a consciência e o mundo se refletem e se negam. A História apresenta simultaneamente tanto a memória quanto o oblvio, uma síncope do espírito em que se desdobra diante de si como algo que não é seu. As formas do saber fenomenal são apenas tais momentos percorridos da auto-alienação, uma das quais é a escravidão.

Na *Fenomenologia do Espírito*, ao contrário de Aristóteles e de outros autores, Hegel não escreve da posição de um senhor sobre como lidar com escravos, se a escravidão é coisa certa ou errada, se os escravos deveriam ou não ser libertados. A escravidão não é nem boa nem má. É uma forma do saber fenomenal no nível onde a consciência levada para fora de si pela certeza frágil de coisas sensíveis se aproxima de si como uma coisa, testando a verdade de sua autocerteza. Não mais temos, diante de nós, simplesmente a consciência (deve-se admitir que a consciência nunca é uma coisa simples e, se é, então não simplesmente simples, pois qualquer tipo de simplicidade é formada retroativa-

mente por meio da mediação). O que temos diante de nós é a autoconsciência: algo está acontecendo com a consciência que, antes, se assemelha ao que aconteceu no estágio anterior – no capítulo IV da Fenomenologia (Consciência) - com o mundo das coisas: uma ruptura no “em-si” e “para-si”, a qual, ademais, é essencialmente possível somente para um Outro.

Recordemos que na filosofia ocidental do século vinte, principalmente na filosofia francesa – no existencialismo, na fenomenologia, no estruturalismo e no pós-estruturalismo, na psicanálise e na desconstrução – o Outro é incluído entre os problemas mais importantes. Mas se se levanta a questão acerca da origem desse Outro, sobre como ele entrou em cena, a resposta deveria ser procurada precisamente aqui, em Hegel, em sua Ciência da Lógica, na Enciclopédia das Ciências Filosóficas, e, é claro, na Fenomenologia do Espírito, especialmente, no capítulo quatro em que o espírito tem um papel proeminente na dialética do senhor e do escravo: “A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra...” . Hegel descobre o Outro para a filosofia. A relação com o Outro sem o qual não teria nenhum si, se compõe de tais elementos como desejo, poder e luta. O desejo (Begierde) aponta para a existência de objetos independentes do si que a autoconsciência nega a fim de alcançar a autocerteza, mas ao mesmo tempo se produz repetidamente: os objetos do desejo passam rapidamente diante de nós, um após o outro. A ação de desejar da consciência-de-si não consegue focar em qualquer um deles à medida que esses objetos em sua autossuficiência são “a substância universal indestrutível, a fluida essência igual-a-si-mesma.” . A consciência-de-si pretende alcançar a satisfação não no objeto, mas em outra consciência-de-si igual a si.

Esse espaço poderia pertencer ao amor. Como observa Jean Hippolyte em seu comentário abalizado, ‘teria sido impossível apresentar a dualidade das consciências-de-si e a sua unidade no elemento da vida enquanto dialética do amor’. No entanto, o amor, “quando lhe falta o sério, a dor, a paciência e o trabalho do negativo”, preocupa a Hegel muito menos na Fenomenologia do Espírito do que o poder como um tipo de verdade suprema da relação com o Outro (inclusive – observemos

parenteticamente – como a verdade de uma relação amorosa; dizem, afinal, que “o amor é o poder”). A consciência-de-si poderia encontrar a satisfação se o si e o Outro, encontrando-se por meio de seus desejos, se reconhecessem “reconhecendo-se reciprocamente” – tal é o “puro conceito do reconhecimento”. Mas na prática, no momento desse encontro, a consciência-de-si age como desigualdade e se divide em dois termos extremos, “os quais, como extremos, são opostos um ao outro; um extremo é só o que é reconhecido; o outro, só o que reconhece”.

A relação básica com o Outro não é o amor, mas a luta pelo reconhecimento, da qual um emerge como senhor e o outro como escravo. O que está em jogo na luta é a vida: aquele que arrisca a sua, mostrando coragem, será senhor. Assim, ele demonstra a sua independência da condicionalidade física da vida individual, a sua liberdade. Aquele que valoriza a vida mais do que a liberdade, que se agarra à vida, reconhece o outro como seu senhor e será escravo. “Portanto, a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte. – Devem travar essa luta, porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco se prova que... a liberdade é a essência [...] O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente. Como o tipo mais elementar de exemplo de tal confrontação direta com o Outro, podemos ponderar como se formaram as classes de escravos na antiguidade – por meio de aquisição de prisioneiros de guerra que haviam sobrevivido à derrota a preço de sua liberdade.

A partir daí se desdobra a famosa dialética em que o escravo serve como uma ligação mediadora entre o senhor e a coisa. Para que o objeto de desejo aparente, uma coisa no mundo das coisas, proporcione satisfação ao senhor, o escravo sujeita-a a processos de elaboração, privando-a de sua autonomia primordial e disponibilizando-a para consumo. “O desejo não o conseguia por causa da independência da coisa; mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui

somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha”. Para que haja açúcar na mesa do senhor, alguém deve plantar, colher e processar cana de açúcar. Nisso, de fato, vemos a essência do trabalho, Mas não apenas nisso. Enquanto o senhor desfruta de seu domínio, prestígio, reconhecimento e acesso direto a bens materiais, o escravo se desenvolve e, por meio de seu trabalho, transforma ativamente o mundo circundante.

O trabalho é a relação negativa com a realidade, através da qual, de acordo com Hegel, a aquisição da consciência-de-si de autonomia autêntica é possível. A coisa processada pelo escravo participa no processo de seu autodidatismo ou formação: ao labutar, é como se ele criasse coisas do próprio nada delas, do seu próprio nada. Afinal, o senhor está no caminho descendente, sua liberdade revela-se ser inautêntica – deleitando-se em consumo, ele não é auto-suficiente; ele é impotente em sua dependência do escravo: “A verdade da consciência independente é a consciência escrava”. É por meio do trabalho, não por meio do consumo, que nasce uma consciência pensante e livre. A escravidão, não o domínio, abre o caminho complexo para a liberdade. Como escreve Althusser em seu curto ensaio *Homem, Aquela Noite*: “O triunfo da liberdade em Hegel não é de forma alguma o triunfo de nenhuma liberdade: não é o mais poderoso que prevalece no fim; a história mostra, antes, que a liberdade humana é engendrada pelo escravo”.

O Antropocentrismo Desenfreado

Entre os especialistas do campo de interpretação da Fenomenologia do Espírito e daquela passagem em particular ainda se deve alcançar um consenso conclusivo acerca do que Hegel ‘realmente’ está falando. Está falando da escravidão em termos de um símbolo eterno de coerção e de auto-domínio, como uma estrutura recorrente, na forma de uma matriz que se reproduz incessantemente, ou em termos da descrição de uma específica época histórica passada da antiguidade? Onde ocorre o encontro entre o senhor e o escravo? No éter, na terra, na história, na teoria ou em nossas cabeças? A sua luta representa um antagonismo social ou a dualidade dentro de uma consciência? Defendo a

ideia despreziosa e nada notável de que a dialética do senhor e do escravo se desdobra simultaneamente em todos esses níveis (os quais, ao mesmo tempo, se deslocam e se negam), mas também existem outras teorias mais radicais.

A interpretação mais controversa da dialética hegeliana do senhor e do escravo pertence a Alexandre Kojève. É precisamente essa interpretação que exerceu enorme influência em todo o pensamento francês de meados do século XX, o qual era extremamente responsivo especialmente a tais temas como o desejo e o Outro. A interpretação de Kojève se baseia em uma pressuposição a qual acho inconvincente – a saber, que a negatividade que Hegel vincula ao desdobramento histórico do espírito é a propriedade exclusiva de seres humanos: “para Hegel, Espírito significa (sobretudo neste contexto) “Espírito Humano” ou Homem, e mais particularmente, o Homem coletivo, quer dizer, o Povo ou o Estado, e afinal o Homem integral ou a humanidade na totalidade de sua existência espaciotemporal: a totalidade da História universal”. Para Kojève, qualquer negação do fato material do ser, sempre pressupõe um sujeito humano ativo e causativo. Para toda a sua fidelidade ostensível à letra hegeliana, Kojève transforma a Fenomenologia em algum tipo de antropologia histórica, da qual são excluídos todos os elementos não humanos.

Enquanto, para Hegel, o negativo é a inquietação, a impossibilidade de ficar em um só lugar, o movimento para fora a partir do si, alteração – é o elemento principal da ontologia a qual, por essa razão, não ensina sobre o ser nem sobre o não-ser, mas sobre o vir-a-ser que puxa todas as coisas do mundo para dentro dele, para Kojève, ele se torna uma descrição da existência humana. No mundo hegeliano, nem os elementos da natureza inorgânica, nem as plantas, nem os animais ou qualquer outros seres são estranhos à negação; a essência de qualquer tal ser pode e deve, portanto, ser compreendida e exprimida “não como substância, mas também, precisamente, como sujeito”. Cada entidade relaciona-se com sua alteridade – com aquela que ela não é, com a Outra – em um estado de contradição do qual brota por meio da negação. Como escreve Hegel em Filosofia da Natureza: “o reino animal é a verdade do reino vegetal” – e ao mesmo tempo a sua morte: “o processo animal é

mais alto do que a natureza da planta e constitui a sua destruição”. Kojève descarta apressadamente a Filosofia da Natureza, encontrando nela apenas o idealismo e a espiritualização da substância e, portanto, perde de vista esse momento fundamental, confinando o horizonte da negatividade a uma única espécie solitária, a qual, tendo aparecido na Terra, de repente, transforma a natureza em História. A própria Natureza e todo o ser não humano como um espaço privado da negatividade e do tempo permanecem em algum lugar entre parênteses. A “experiência da consciência” transforma-se na história da humanidade que começa a partir da cena primordial do encontro entre duas pessoas.

Para Kojève, o senhor e o escravo não são duas partes de uma mesma consciência-de-si, mas literalmente duas pessoas diferentes. Elas encontram-se e entram em uma batalha de desejos. Cada participante dessa batalha quer ser reconhecido em sua dignidade humana, mas o reconhecimento é concedido apenas àquele que vai até o fim e demonstra seu destemor arriscando a sua vida. Pode-se dizer que este é o preciso momento em que Kojève demarca a fronteira do humano – a linha que separa o homem do mundo natural e animal, em que o escravo agrilhado pelo temor por sua vida sobrevive e subsiste. Na negatividade do trabalho, no entanto, ele supera a sua escravidão, adquire a consciência-de-si independente e, no fim, se liberta.

Para alcançar esse estado, entretanto, foi necessário atravessar a escravidão. Como observa bastante perspicazmente Kojève: “para deixar de ser escravo, é preciso ter sido escravo”. Ser senhor significa meramente ser o “catalisador da História que será realizada, concluída e revelada pelo Escravo ou pelo ex-Escravo que se tornou Cidadão”. Não é o senhor, mas o escravo, aquele a quem foi recusado, inicialmente, o reconhecimento de sua dignidade humana, aquele que alcança a liberdade autêntica em que transforma a essência histórica em uma realidade. Quando essa realização alcança a sua plenitude, a história composta de guerras e revoluções termina. Ninguém mais será escravo, pois todos são cidadãos do estado total e homogêneo de mútuo reconhecimento universal. De fato, de acordo com Kojève, esse estado já foi alcançado e a Fenomenologia de Hegel é testemunha de

nada menos do que o fim da história encarnada no Império Napoleônico, depois do qual “não haverá mais nada de novo na face da Terra” (Kojève, 1969, p.418). As interpretações populares (como a de Fukuyama) inserem aqui a ideia de globalização capitalista ou de democracia liberal que se espalha por todos os países deste mundo em que a escravidão foi derrubada e uma declaração de direitos que reconhece que cada pessoa em sua dignidade humana tem validade universal.

Se voltarmos à dialética hegeliana para determinar o que exatamente não encaixa aqui, encontraremos que Hegel nunca afirma diretamente que seres humanos constituem o foco de seu argumento. Talvez para Kojève isso tenha sido óbvio, mas para nós, não é mais. Não obstante, no antropocentrismo desenfreado de sua interpretação, há algo extremamente curioso para uma leitura sintomática: essas litâneas insistentemente repetidas da essência humana da liberdade, as quais hoje em dia parecem um tanto inevitavelmente cômicas, não indicam o que está sendo reprimido ou esquecido aqui, a saber, a essência não humana da não liberdade, a partir da qual a escravidão constrói tanto a história quanto a liberdade? Como observa Georges Bataille, contemplando especificamente a viabilidade da teoria de Kojève, a dignidade humana, a luta pela qual é uma luta até a morte, “não é distribuída igualmente entre todos os homens” e, até que a desigualdade seja erradicada, a história não terminará. A desigualdade entre as pessoas não pode ser erradicada na medida em que assenta sobre outro tipo de desigualdade – entre humanos e não humanos. Contanto que a humanidade universal afirme sua natureza humana e liberdade à custa do outro, por exemplo, um animal – existirão aqueles a quem é negado o reconhecimento de sua humanidade. É, casualmente, por esse motivo, que Bataille não acredita em comunismo e na sociedade sem classes: “O homem da “sociedade sem classes” deve o valor, em cujo nome ele destruiu as classes, ao próprio impulso que dividiu a humanidade em classes”: a dignidade humana brota da negação do não humano .

Essa perspectiva nos permite lançar alguma luz sobre certos aspectos da escravidão contemporânea. Por que é tão difícil examiná-la no contexto de violações dos direitos humanos? Porque no

contexto legal de contemporâneos estados-nações burgueses existe confusão entre direitos humanos e direitos civis. Aqueles que estão privados de direitos civis – principalmente, pessoas sem estado, migrantes ilegais, refugiados – ficam em algum tipo de zona cinzenta em que a validade dos direitos humanos ainda deve fazer-se sentir de forma firme. O garantidor básico dos direitos e das liberdades é, no final de contas, o estado cujos cidadãos livres são seres humanos. Onde não há cidadão, não há ser humano – é precisamente como a situação é vista por operadores do mercado negro, cuja primeira tarefa na ordem do dia é a de tirar os documentos que provem a identidade da pessoa. Como na situação arcaica de prisioneiros de guerra, a liberdade passa a ser o preço da vida. E precisamente da mesma maneira, tal como Hegel o explicou, os refugiados contemporâneos frequentemente fixam residência e aceitam trabalho servil, forçado ou mal pago, em países que travam a guerra no seu próprio solo.

Todos os cidadãos são livres. Como nos tempos de Aristóteles, a liberdade pertence ao cidadão, mas no estado universal, segundo Kojève, todos são cidadãos. Eles avançam em direção à sua própria liberdade por via da escravidão, sem depender do trabalho de outros como os senhores da antiguidade, ociosos e obcecados pelo consumo. Os escravos de hoje são unidades estatísticas indocumentadas ou negligenciadas. De algum modo, eles existem, contudo é como se não estivessem ali. Se falarmos de cidadão livre da sociedade capitalista contemporânea, então o que, devemos nos perguntar, o diferencia do a) cidadão livre da pólis antiga e b) escravo da mesma pólis antiga? No primeiro caso, a resposta é que o cidadão livre contemporâneo, na maioria dos casos, trabalha, e, no segundo caso, que, na maioria dos casos, ele troca seu trabalho por dinheiro (sendo que o escravo o troca por vida, comida, moradia e assim por diante). O dinheiro, portanto, age como um tipo de reconhecimento do humano, um equivalente universal e uma medida da dignidade humana.

Na visão de Marx, por outro lado, não há nenhuma diferença estrutural entre o escravo e o assalariado – segundo escreve nos Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844, o trabalho alienado por dinheiro é tão coercitivo como o trabalho-escravo . Entre as obras ‘escolásticas’ de Marx,

essa é a mais humanística. Trata da maneira como a essência humana se torna alienada no trabalho assalariado. O trabalhador vai para o trabalho a fim de poder levantar-se e ir ao trabalho no dia seguinte. A infra-estrutura imprestável de regeneração de seu trabalho-escravo (os proprietários de habitações alugadas em um porão, essas formas sujas de “habitação de caverna”, ameaçam jogar, a qualquer momento, o trabalhador para a rua por falta de pagamento) atesta o fato de que sua subjetividade se constitui ao redor da perda da essência de sua humanidade. Ao mesmo tempo, o poder real pertence ao dinheiro que está “entre a necessidade e o objeto, entre a vida e o meio de vida do homem” , entre eu e outra pessoa cujo amor, cujo beijo desejo comprar.

Os Mortos Vivos

“A necessidade de dinheiro é, portanto, a verdadeira necessidade produzida pela economia política e a única necessidade que ela produz’ - na edição revisada de *A Sociedade do Espetáculo*, Guy Debord liga essa conclusão de Marx diretamente à teoria hegeliana do dinheiro apresentada em sua obra *Jenenser Realphilosophie* . Aqui, o dinheiro opera como um conceito materializado, uma forma de unidade de todas as coisas existentes: “A necessidade e o trabalho elevados a essa universalidade então formam por sua própria conta um sistema monstruoso de comunidade e interdependência mútua em um grande povo; uma vida do corpo morto que se move dentro de si [...] e que requer domínio estrito e contínuo e domaçoão como uma besta selvagem” . É curioso que, ao descrever a sociedade civil do seu tempo nesse trabalho escrito pouco antes de *Fenomenologia do Espírito*, Hegel já fala de reconhecimento baseado na propriedade, mas ainda não fala de escravidão. O senhor e o escravo aparecem em sua filosofia no período de 1805-1806. Como afirma Susan Buck-Morss, isso não é acidental: a dialética do senhor e do escravo não surge da cabeça do filósofo, mas da própria realidade histórica que o moldou.

“Ninguém se atreveu a sugerir que a idéia da dialética do senhorio e da escravidão veio a Hegel em Jena, nos anos 1803-5, a partir da leitura da imprensa – revistas e jornais. Ainda assim, esse

mesmo Hegel, nesse mesmo período de Jena durante o qual a dialética do senhor e do escravo foi concebida pela primeira vez, fez a seguinte anotação: “Ler o jornal cedo de manhã é um tipo de realística oração matutina. Norteamos nossa atitude contra o mundo e em direção a Deus [em um caso], ou em direção àquilo que o mundo é [no outro]. O primeiro fornece a mesma segurança que o último, de sorte que sabemos onde estamos.”” – é assim que Buck-Morss, ao citar Hegel em seu livro “Hegel, Haiti e História Universal” , demonstra persuasivamente que a dialética hegeliana do senhor e do escravo não é apenas uma trivial metáfora filosófica explanatória correspondente ao discurso hipócrita ocidental de emancipação.

Na opinião de Buck-Morss, não é sobre a escravidão simbólica cujas correntes os ideólogos da Revolução Francesa conclamaram para quebrar que Hegel realmente está escrevendo, mas sobre a escravidão real naquelas mesmas colônias francesas para as quais a Revolução fechou os olhos, como se a emancipação fosse exclusivamente assunto dos que têm a pele branca. Não é a Revolução Francesa, como até agora se julgava, que preocupa a Hegel, mas outra revolução que ocorreu em Haiti entre 1791 e 1803. Foi o primeiro levante em grande escala da história que levou à derrubada da escravidão e à instalação de uma república haitiana autônoma: ‘...meio milhão de escravos em Santo Domingo, a colônia mais rica não apenas da França, mas de todo o mundo colonial, tomaram a luta pela liberdade em suas próprias mãos, não por meio de petições, mas por meio de uma violenta revolta organizada’ . Hegel não podia ter deixado de perceber um evento de proporções tão maciças. O assunto estava sendo discutido por todos os alemães iluminados da época, leitores, sem exceção, da revista *Minerva de Archenholz* que fez uma cobertura extensivamente detalhada.

“Conceitualmente, a luta revolucionária dos escravos que derrubam sua própria escravidão e instalam um estado constitucional, fornece uma base teórica que tira a análise de Hegel da economia colonial em expansão irrestrita e coloca-a no plano da história mundial que ele define como a realização da liberdade – uma solução teórica que estava ocorrendo na prática no Haiti naquele mesmo momento”, escreve Buck-Morss . Os escravos haitia

nos não foram libertados por um decreto de cima; eles destruíram seus senhores odiosos com suas próprias mãos e se tornaram livres – não foi essa luta até a morte da qual Hegel falou na Fenomenologia? “O reconhecimento mútuo entre os iguais surge, com a necessidade lógica, das contradições da escravidão, entre as quais não menos importante é o comércio de escravos como, legalmente, “coisas”, quando se mostram capazes de tornarem-se agentes ativos da história lutando contra a escravidão em “uma batalha de reconhecimento” sob a bandeira de “Liberdade ou Morte!”.

Buck-Morss ressalta o fato de que nenhum dos interpretadores de Hegel levou essa realidade histórica em consideração antes. Ninguém se importa com Haiti embora todos os leitores procurem ver uma metáfora munificente na dialética hegeliana – inclusive Marx, para quem isso é uma descrição da luta de classes. Ademais, esquecer a escravidão real em favor do metafórico é, em certo sentido, uma das contribuições do marxismo visto que nos ensinou a pensar a história em termos de formações econômicas sucessivas e, correspondentemente, a categorizar a escravidão como um arcaísmo antiquado. O problema é, evidentemente, muito mais complexo em Marx, mas é impossível, entretanto, não concordar com Buck-Morss, segundo ela, sem uma compreensão dos problemas no coração dos estudos pós-coloniais e do papel crucial do comércio de escravos na formação do capitalismo contemporâneo, nossa leitura da passagem de Hegel em questão é, sem dúvida, absolutamente inadequada. Ao continuar essa linha de indagação em alguns aspectos, devemos, mais uma vez, colocar a escravidão real em primeiro plano, dessa vez, o tipo contemporâneo que, casualmente, existe no Haiti em escala colossal: de acordo com os dados coletados pela Walk Free, atualmente, mais de 200.000 pessoas vivem em situação de escravidão lá, a maioria são crianças. Parece que após a revolução tudo deu uma guinada para o pior, como sempre: a escravidão não levou à liberdade, mas ao senhorio. Os ex-escravos tornaram-se senhores e eles mesmos tomaram escravos. A história começou outra vez.

Onde reside o problema? Por que o mecanismo de libertação falha? Nossa suspeita recai sobre seu caráter “humano demais” já assinalado

em relação à interpretação de Kojève: o reconhecimento da dignidade humana de qualquer pessoa é um momento de senhorio e o senhor não pode existir sem o escravo. Quem irá trabalhar se todos forem senhores? Aqueles que não o são ou, por assim dizer, ‘não são plenamente’ humanos – os não reconhecidos. Em cenários fantásticos do futuro, na maioria das vezes, pós-apocalípticos (por exemplo, em filmes hollywoodianos), raras vezes as pessoas estão verdadeiramente livres, mas muitas vezes são senhores cuja liberdade, assim como na antiguidade, em Atenas, é garantida pelo trabalho escravo de alguém. As pessoas fazem com que seu trabalho seja feito por animais mecânicos, robôs – até o momento em que a consciência-de-si surja neles junto com a vida (a utopia biotecnológica).

Os mortos vivos poderiam ser esse tipo de futuros escravos caso fossem retornar às suas raízes mitológicas e históricas. É bem sabido que não apenas os escravos foram trazidos da África negra ao Haiti. Junto com os escravos apareceram, no novo continente, novas formas de adoração – em particular, o sincrético culto vodu que incorpora elementos das religiões africanas, do catolicismo e das tradições dos povos indígenas locais (Dutty Boukman, um dos líderes da primeira onda do levante de 1791 que foi executado em novembro daquele ano, era sacerdote do vodu). Com o culto vodu, um novo participante saiu cambaleando no palco mundial – o zumbi, o cadáver vivo, o escravo do feiticeiro. O zumbi é um produto do colonialismo, o qual, antes de se tornar uma das figuras centrais pós-humanas na cultura de massa contemporânea com sua visão do fim da história como o fim do mundo, fazia parte do folclore haitiano. Como argumentam Sarah Juliet Lauro e Karen Embry em seu livro “O Manifesto dos Zumbis”, citando “A Passagem para a Escuridão: A Etnologia dos Zumbis Haitianos” de Wade Davis: ‘As raízes do zumbi remontam à Revolução Haitiana quando relatos de escravos revoltosos o retratavam como quase sobrenatural: “as hordas fanáticas e impassíveis dos negros se levantaram como se fossem um único corpo para esmagar as tropas brancas mais ‘racionalis”’.

Existem inúmeros relatos de como os zumbis apareceram pela primeira vez. De acordo com os mais realistas, os feiticeiros vodus usavam substâncias venenosas para colocar pessoas vivas em

um estado semelhante ao de coma ou de morte clínica, ao acordar, após ter sido enterrada viva, a pessoa retinha somente algumas funções corporais, suficientes para executar um conjunto de instruções ou comandos simples. Além da explicação farmacológica, encontramos também outras explicações do fenômeno zumbi, particularmente, as psicológicas. Os mortos vivos podiam, por exemplo, trabalhar nas plantações de cana de açúcar à noite. Em todo caso, o significado original de zumbi não estava relacionado ao mal impessoal e à destruição, como na cultura de massa contemporânea, mas ao trabalho forçado.

Antes de se tornar uma horda inanimada, perambulando pela terra devastada em busca de carne humana, os mortos vivos eram escravos. Na época do colonialismo, aos habitantes de São Domingo, a morte parecia como, mais ou menos, a única saída da condição de escravidão a que foram condenados em vida: um retorno à África, a sua terra natal, uma passagem da alma para uma nova vida. Portanto, não havia punição mais horripilante do que a zumbificação que reduzia o ser humano à escravidão eterna, tirando-lhe a última esperança de morrer de verdade e tornar-se assim livre. Para os africanos no Haiti, a zumbificação representava não apenas a escravidão pelo resto da vida, mas também para além da vida. Se, no Egito Antigo, os prisioneiros escravizados eram chamados de “mortos vivos”, aqui, a escravidão dos mortos (ou, para ser mais preciso, os não mortos) é compreendida literalmente. A palavra de ordem dos escravos revoltados “Liberdade ou Morte!” assume um significado mais profundo nesse contexto. A morte pode trazer a libertação ou a alma viva no corpo morto do escravo continua seu trabalho exaustivo? Ao contrário de um ser humano vivo, o zumbi não tem nada a que se agarrar; ele não pode engajar-se na luta pelo reconhecimento uma vez que não tem vida ou para arriscar ou a que se agarrar ao permanecer na escravidão.

Por outro lado, o zumbi também é uma figura de ressurreição. Ele ressuscita dos mortos. Obviamente, os zumbis na cultura de massa contemporânea representam um tipo peculiar de distorção negativa da velha ideia cristã de ressurreição dos mortos (entre as diferentes variações dessa ideia, também podemos citar, por exemplo, o cosmis-

mo russo). Em certo sentido, os zumbis são almas imortais. Não só a palavra “zumbi” provém do termo bantu-congolês *nzambi*, que significa “deus, espírito, alma”, mas a sua própria existência revela a impossibilidade de morrer. Os zumbis são almas não mortas em corpos mortos, os quais elas animam e põem em movimento. Recordemos, entre outras coisas, seu cérebro. Em muitos filmes cujas tramas tratam de zumbis, as criaturas somente podem ser destruídas com um tiro no cérebro. O cérebro do zumbi, com toda a probabilidade, é o equivalente de celulóide sinistro daquilo que os cristãos chamam de alma. Nele está a vida póstuma do ser humano da qual tudo que é humano parece ter sido subtraído – memória, razão, sentimentos, dignidade e assim por diante. Ele perdeu tudo, mas há algo que ressuscita no meio dessa própria perda.

E se é precisamente dali, dessa substância maximamente não humana da escravidão, que nasce o novo sujeito radical da emancipação? Não é a isso que a cultura contemporânea alude ao produzir figuras da imaginação coletiva que associa rebelião, protesto, derrubada de um regime opressivo ou senhorio injusto a um elemento não humano – animal, mecânico ou inteiramente inanimado? A máquina, o animal, o monstro, o inseto, o réptil, a boneca, o cadáver e outros. Outros arquetípicos se revelam na forma do oprimido, traçando um caminho difícil da vida para a consciência, o qual não pode ser percorrido por nenhum homem, pois esse caminho passa pelo “senhor absoluto” goethiano – a morte. Primeiro eles ganham vida e começam a mover-se e então a sentir, a pensar e a agir contra o sistema que não os reconhece como formas do cidadão livre, do ser humano, do sujeito.

Os zumbis ocupam um lugar excepcional entre tais sujeitos pós-humanos da emancipação – em parte devido a certa vulnerabilidade que herdaram de seus antepassados haitianos os quais não sentiam calor, frio ou dor, em parte devido ao desespero, ou seja, a ausência completa de qualquer tipo de esperança, o que poderíamos chamar de seu elemento natural. Os zumbis são sobreviventes, não apenas da catástrofe (do apocalipse), mas de si mesmos. Junto com todos os humanos, sobreviveram e deixaram para trás tudo que podia tê-los tornado dependentes. Não há mais feiticeiros – os zumbis pós-apocalípticos estão sem senhores. Eles

sobreviveram à sua própria escravidão e foram além dos limites do humano com a sua dialética de escravos e de senhores. Portanto, no filme *A Terra dos Mortos* (2005) de George A. Romero, os zumbis adquirem consciência de classe e, como a camada mais baixa entre os oprimidos, tomam para si e realizam o que chamaremos de missão revolucionária histórica do proletariado, a qual provou ser além da força humana. Eles aprendem um novo tipo de organização coletiva que não consiste em indivíduos humanos separados e se baseia unicamente no desespero daqueles que literalmente não têm nada a perder: até seus corpos já perderam sua integridade. Eles são movidos não pela esperança, mas somente pelo desespero e esse desespero leva-os a fazer coisas impossíveis. E se eles passaram pela negatividade absoluta, pelo apocalipse, pela morte e pela desintegração, pelo absoluto inferno, a fim de abrir o caminho (chamemo-no de caminho de desespero assim como o faria Hegel) para algum novo tipo de subjetividade? Contanto que o humano

- 1 OIT – Estimativas Globais do Trabalho Forçado 2012: Resultados e Metodologia
- 2 ONU, 1991
- 3 ONU, 1948 – Declaração Universal dos Direitos Humanos
- 4 *A Política* - Volume 61. Aristóteles - Coleção a Obra-Prima de Cada Autor Editora: Martin Claret; Edição: 1 (1 de janeiro de 2006), p. 106
- 5 Marx, Engels 1929
- 6 Hegel 1999, p. 45
- 7 Guy Debord *A sociedade do Espetáculo*, p.9, 2003, Coletivo Periferia
- 8 Veja Dolar 2012
- 9 Freud *A Negativa*, 1925, p.1. Tradução inglesa: ‘Negation’ 1925 *Int. J. Psycho-Anal.*, 6 (4), 367-71. (Trad. de Joan Riviere.) 1950 C.P., 5, 181-5. (Revisão da tradução acima.) A presente tradução inglesa é versão modificada da publicada em 1950. A tradução de 1950 está reimpressa em D. Rapaport, *Organization and Pathology of Thought*, Nova Iorque, 1951.
- 10 *Ibid.*, p.2
- 11 *Ibid.*, p. 2
- 12 Jacques Lacan, *O Seminário. Livro 1. Os escritos técnicos de Freud*, p.297. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro
- 13 Observem que “porta dos fundos” é traduzida para o russo como “porta de entrada negra” e “escada dos fundos” como “escada negra”.
- 14 *A Política* - Volume 61. Aristóteles - Coleção a Obra-Prima de Cada Autor Editora: Martin Claret; Edição: 1 (1 de janeiro de 2006), p. 107
- 15 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia do Espírito. Parte I*, p.66. Vozes Petrópolis, 1992.
- 16 Arsenii Gulyga, Hegel, p. 250. *Molodaia gvardiia*, 2008
- 17 G. W.F. Hegel, *Fenomenologia do Espírito. Parte II*, p.219. Vozes Petrópolis, 1992.
- 18 *Ibid.*, p. 220
- 19 Heidegger *Introdução à Fenomenologia do Espírito* (tradução nossa)
- 20 G W F Hegel *Ciência da Lógica*, Editora Barcarolla, 2011, p. 28
- 21 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia do Espírito. Parte I*, p.126. Vozes Petrópolis, 1992.
- 22 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia do Espírito. Parte I*, p.125. Vozes Petrópolis, 1992.
- 23 Jean Hyppolite, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel* (tradução nossa)
- 24 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia do Espírito. Parte I*, p.30. Vozes Petrópolis, 1992.
- 25 *Ibid.*, p. 127
- 26 *Idem*, 128
- 27 *Idem* pp128-129
- 28 *Idem*, p.131
- 29 *Idem* p.131
- 30 Althusser, Louis 2014, ‘Man, That Night’, in *The Spectre of Hegel: Early Writings*, trans. G. M. Goshgarian, New York: Verso. (tradução nossa)
- 31 Alexandre Kojève, *Introdução à Leitura de Hegel*, p.350, Eduerj, 2002
- 32 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia do Espírito. Parte I*, p.29. Vozes Petrópolis, 1992.
- 33 G.W.F. Hegel, *Filosofia da Natureza* (tradução nossa)
- 34 G.W.F. Hegel, *Filosofia da Natureza* (tradução nossa)
- 35 Timofeeva 2013
- 36 Alexandre Kojève, *Introdução à Leitura de Hegel*, p.169, Eduerj, 2002
- 37 *Idem*
- 38 Georges Bataille *A Parte Maldita* (tradução nosssa)
- 39 Georges Bataille *A Parte Maldita* (tradução nosssa)
- 40 Marx *Manuscritos Econômico-Filosóficos* <https://www.marxists.org/portugues/marx/1844/manuscritos/cap05.htmg>.
- 41 *Ibid*
- 42 Marx *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p.157. Boitempo Editorial, 2004.
- 43 Guy Debord. *A Sociedade do Espetáculo* Coletivo Periferia p.162
- 44 Hegel *Sistema da Vida Ética e Primeira Filosofia do Espírito de Hegel* (tradução nossa)
- 45 Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti e História Universal*, 2009 (tradução nossa)
- 46 *Ibid* (tradução nossa)
- 47 *Ibid* (tradução nossa)
- 48 *Ibid* (tradução nossa)
- 49 Veja Eric Williams *Capitalismo e Escravidão*, 1944.
- 50 Lauro e Embry, 2008 (tradução nossa)

continue confundido com o cidadão ou a liberdade com o senhorio, tais cenários futuros continuarão sendo vitalmente relevantes.

BIBLIOGRAFIA:

- Althusser, Louis 2014, *Man, That Night*, in *The Spectre of Hegel: Early Writings*, trans. G. M. Goshgarian, New York: Verso.
- Aristotle 2013, *Politics*, trans. Carnes Lord, Chicago: University of Chicago Press.
- Bataille, Georges 1991, *The Accursed Share*, trans. Robert Hurley, New York: Zone Books.
- Buck-Morss, Susan 2009, *Hegel, Haiti, and Universal History*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Cohen, Daniel 1972, *Voodoo, Devils, and the New Invisible World*, New York: Dodd, Mead and Company.
- Davis, Wade 1985, *The Serpent and the Rainbow*, New York: Simon and Schuster. -- 1988, *Passage of Darkness: The Ethnobiology of the Haitian Zombie*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Debord, Guy 1992, *The Society of the Spectacle*, trans. Donald Nicholson-Smith, New York: Zone Books. http://www.antiworld.se/project/references/texts/The_Society%20_Of%20_The%20_Spectacle.pdf
- Dolar, Mladen 2012, 'Hegel and Freud', in e-flux, # 34, 4/2012. <http://www.e-flux.com/journal/hegel-and-freud/>
- Freud, Sigmund 1925, 'Negation', trans.
- Joan Rivière, in *International Journal of PsychoAnalysis*, 6 (4), 367-71.
- Hegel, G. W. F. 1970, *Philosophy of Nature*, trans. J. M. Petry, London: George Allen and Unwin Ltd.
- _____. 1979, *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, Albany: State University of New York Press.
- _____. 2010, *The Science of Logic*, trans. George di Giovanni, New York: Cambridge University Press.
- Hyppolite, Jean 1974, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, trans. Samuel Cherniak and John Heckman, Evanston: Northwestern University Press.
- International Labour Organization (ILO) 2012), 'Profits and Poverty: The Economics of Forced Labour': http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---declaration/documents/publication/wcms_243027.pdf
- Kojève, Alexander 1969, *Introduction to the Reading of Hegel*, trans. James H. Nichols, Jr., Ithaca: Cornell University Press.
- Lacan, Jacques 1991, *The Seminar of Jacques Lacan. Book I: Freud's Papers on Technique*, trans. John Forrester, New York: Norton.
- Lauro S.J. and K. Embry 2008, 'Zombie Manifesto: The Nonhuman Condition in the Era of Advanced Capitalism', *boundary 2*, 35: 1 (2008), 85-108
- Marx, Karl 2007, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, trans. Martin Milligan, Mineola: Dover.
- Timofeeva, Oxana 2013, 'The Negative Animal', *Stasis*, 1:1, <http://stasisjournal.net/allissues/12-1-politics-of-negativity-october-2013/15-the-negative-animal>
- United Nations (UN) 1948, 'Universal Declaration of Human Rights'. <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/> --1991, 'United Nations Voluntary Trust Fund on Contemporary Forms of Slavery'. A/ RES/46/122. <http://www.un.org/documents/ga/res/46/a46r122.htm>
- Walk Free Foundation (WFF) 2013, *The Global Slavery Index*: <http://d3mj66ag90b5fy.cloudfront.net/wp-content/uploads/2014/11/2013GlobalSlaveryIndex.pdf>
- 2014, *The Global Slavery Index*: http://d3mj66ag90b5fy.cloudfront.net/wp-content/uploads/2014/11/Global_Slavery_Index_2014_final_lowres.pdf
- Williams, Eric 1944, *Capitalism & Slavery*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.



atentos

Reflexões sobre a Revolução Russa no ano de seu centenário

por Michel Zaidan Filho

(Professor-titular do Centro de Filosofia e Ciências Humanas-UFPE)

Introdução: Este artigo pretende discutir algumas questões relacionadas à experiência da maior revolução socialista da história da humanidade, a Revolução Russa, que completa neste ano 100 anos. Como se trata de um movimento revolucionário que inspirou, pela teoria e pela prática, milhões de ativistas e militantes sociais no mundo, escolhemos alguns pontos desse grande acontecimento histórico para analisar, em perspectiva das lições e aprendizados para a luta social do século XXI. Primeiro, a questão ocidente versus oriente. Segundo, a relação nacionalismo, luta anti-imperialista e revolução. Terceiro, o lugar da democracia liberal, no processo revolucionário. Quarto, a dialética entre o nacional e o internacional. Quinto, a questão camponesa. Sexto, a relação entre democracia e socialismo. Sétimo, a questão da universalização do “modelo” da Revolução russa.

I

O primeiro ponto a se considerar sobre a Revolução Russa, numa retrospectiva de 100 anos, é se ela foi a última revolução europeia contra o capitalismo, do século XIX, ou se ela pode ser caracterizada como a primeira na periferia do mundo capitalista? É de se lembrar de que a Revolução Francesa iniciou um ciclo revolucionário, na Europa (e no resto do mundo), que se fecha com a derrota da Comuna de Paris (1781). Até a Comuna, é possível vislumbrar um conjunto de influências revolucionárias tais como: o anarquismo, o blanquismo, o socialismo pré—marxista etc. Ou seja, onde é patente a presença de ideias europeias e de militantes sociais europeus naquele movimento, sendo a influência das ideias de Marx muito pequena ou quase nula. (Vejam-se, a propósito, as críticas de Marx aos “comunards” franceses, nos manuscritos guardados no Museu de História Social de Amsterdam, e as de Lenin, no ensaio “As duas táticas da socialdemocracia russa” à Comuna de Paris). Já a Revolução Russa trai a participação decisiva dos bolcheviques e a orientação marxista na condução do movimento revolucionário, sem desprezar o papel de anarquistas, dos camponeses, soldados e marinheiros. Sobre isso, há um longo debate entre revolucionários russos (não marxistas) e o próprio Marx sobre os caminhos disponíveis para a Revolução na Rússia, incluindo as possibilidades de uma passagem da antiga economia agrário-camponesa russa diretamente para o socialismo, muito ao contrário da ortodoxia engelesiana da necessidade de uma “revolução democrático-burguesa”. (Vejam-se as cartas de Marx a Vera Zazulitch, em comparação aos fragmentos publicados por Eric Hobsbawn, em “Formações econômicas pré-capitalistas”). Se for possível tomar a formulação leninista sobre o Imperialismo, e adotar a tese de que a Revolução se daria no “elo mais fraco” da cadeia imperialista, então temos de admitir que a Revolução Russa fosse a última grande revolução socialista europeia, já no século XX. É assim que se pode interpretar a análise de Gramsci sobre “a guerra de movimento”, em referência à revolução. E seu prognóstico de que as futuras revoluções no Ocidente seriam “guerras de posição”. (Veja-se Nota sobre Maquiavel, a Política e o Estado Moderno).

Independentemente da controvérsia sobre a ortodoxia revolucionária dos bolcheviques e a natureza de sua revolução, é indiscutível que Lenin se louvará nas obras de Marx para defender a Revolução Russa. Como se sabe, nenhuma revolução se faz de acordo com um manual; ocorre sempre dentro de circunstâncias bem determinadas. E a despeito do estatuto teórico duvidoso de muitas das posições leninistas, podemos aceitar o caráter socialista da revolução, num contexto de guerra e cerco das potências imperialistas à Revolução de Outubro. Nesse sentido, a Revolução Russa pode ser considerada a primeira Revolução Socialista (vitoriosa) da história contemporânea. E que teve um formidável efeito multiplicador das ideias revolucionárias no mundo inteiro: na Europa e fora dela.

II

Outro ponto importante tem a ver com a discussão sobre nacionalismo (ou luta anti-imperialista), democracia liberal e socialismo. Os que apontam na direção do “comunismo de guerra” dos primeiros anos, se dispõem a admitir que originalmente trata-se de uma revolução anti-imperialista, onde uma espécie de acumulação primitiva faz muitas concessões à propriedade agrária dos camponeses. Sendo, portanto, impossível caracterizar esse momento da luta revolucionária como uma construção socialista. É a etapa da chamada “Nova Política Econômica”, em que de fato abre-se um espaço para propriedade camponesa, a fim de que os camponeses apoiem a revolução, num momento crucial de sua existência. A defesa da Revolução é mais importante do que a socialização das terras, num contexto de uma pequena classe operária industrial e do oceano agrário que era a Rússia nesse então. Buscar uma base doutrinária em Marx, Engels, Kautsky ou Chayanov para justificar essas medidas é inútil e desnecessário. As medidas de Lenin se devem ao calor da hora e a urgência de garantir o apoio campesino à Revolução.

Poder-se-ia objetar que tais concessões levariam a um reforço à mentalidade de proprietário do pequeno camponês. E que num momento seguinte, seria necessária a expropriação da pequena propriedade. Mas a questão foi adiada e coube a Stalin resolvê

-la, pela força, desorganizando até hoje a agricultura russa.

III

Mais complicado é, sem dúvida, a questão da democracia liberal. Num momento em que a Assembleia Constituinte estava funcionando e mantinha a pluralidade partidária, tanto quanto os Conselhos de Operários e Soldados, os bolcheviques decidiram fechar a ele órgão de representação política e os Conselhos, sob a alegação de conspiração ou oposição contrarrevolucionária à nova ordem instituída. O que teria levado Rosa Luxemburgo a dizer que a democracia e a liberdade de expressão só se colocam para quem diverge de nós, não para quem pensa igual à gente. Na verdade, a questão da democracia no âmbito da cultura marxista-leninista sempre foi encarada como um expediente tático. Nunca como estratégia revolucionária. Seria necessário aguardar o pensamento de Antônio Gramsci e seus intérpretes, para que fosse possível repensar “a hegemonia como contrato”, ou “rousseunizar” Gramsci, como diz o ensaísta brasileiro Carlos Nelson Coutinho. (“Marxismo e Teoria Política”). O núcleo duro da teoria política marxista vê o Estado como um instrumento político à serviço da classe dominante. Dessa forma, a democracia só pode ser vista como um expediente tático, para acumulação de forças, em direção à revolução socialista. Daí o caráter das alianças políticas da classe operária e seu partido.

IV

Outra questão relevante é a dialética entre o nacional e o internacional, que depois estaria no centro do movimento comunista internacional, envolvendo Stalin e Trotsky. A revolução socialista é mundial ou pode fazer, inicialmente, concessões a minorias nacionais? – Como se sabe, desde “o” Manifesto Comunista”, Marx admite que a emancipação do proletariado moderno não pode se dar, isoladamente, neste ou naquele país. Tem de ser um movimento internacional, sob pena da contrarrevolução triunfar. Como o próprio capitalismo ajuda a escrever uma história mundial, a revolução socialista tem ser, também, em escala mundial. Mas as circunstâncias históricas onde ocorreu a Revolução Russa (tanto internas, quanto externas) foram deter-

minantes no recuo estratégico e a defesa da União Soviética, durante o “comunismo de guerra”. Antes mesmo de Stalin proclamar a doutrina do “socialismo em um só país”, o próprio Lenin já reconhecia que era preciso consolidar a revolução e para isso, seria necessário fazer certas concessões ora aos camponeses ora às nacionalidades ora a burocracia residual do velho regime. Rosa Luxemburgo foi a primeira a chamar a atenção do líder bolchevique de que tais concessões poderiam representar, no futuro, uma ameaça ou entrave para a constituição de uma verdadeira República Soviética. Mas naturalmente prevaleceu a opinião de Lenin, depois muito reforçada por Stalin no debate com Zinoviev e Trotsky. Difícil seria, como em outros casos, achar uma segura base doutrinária para essa tese, já que se tratava de um arranjo tático numa conjuntura política crucial para a sobrevivência da Revolução (a propósito, leia-se “Um passo adiante e dois para trás” e “Esquerdismo: doença infantil do comunismo”, ambos de Lenin)

Na verdade, quando se compara a possibilidade de uma revolução socialista na Europa com aquela que se deu na Ásia e depois, na América Latina e na África, é quanto se percebe o peso da questão nacional em relação ao internacionalismo proletário. A despeito, da Internacional Comunista ter sido pensada como “o estado maior da revolução mundial”, ela foi usada por Stalin em função das conveniências políticas (nacionais) da União Soviética. Veja-se, por exemplo, o que ocorreu com os comunistas na guerra civil espanhola.

V

Outro ponto muito discutido na experiência revolucionária russa (e fora da Rússia) é o do papel dos camponeses. É preciso dizer que Marx, diferentemente de Engels, Lenin ou Chayanov, nunca morreu de amores pelos camponeses e/ou a pequena propriedade rural. É conhecida a sua famosa expressão “um saco de batatas”, referindo-se ao camponesinato francês, que sempre votava a favor dos Bonaparte. (Veja-se O Dezoito Brumário de Luiz Bonaparte). Seu companheiro Engels, e depois Lenin, é quem manifestaram uma maior acuidade política em relação à questão camponesa, na Europa e fora dela. O primeiro escreveu o conhecido artigo: “o problema camponês na França e na Alemanha”.

E o segundo, sempre teve o maior cuidado de contemplar as reivindicações do pequeno campesinato no processo revolucionário, sobretudo na fase democrático-burguesa da revolução. A tendência do desenvolvimento do capitalismo no campo era a proletarização objetiva dos camponeses e sua transformação em operários. Mas, subjetivamente, as coisas não eram assim. Muitos alimentavam a ilusão da posse da terra, mesmo em condições de profundo endividamento. Não eram ideologicamente a favor da coletivização da terra. Se na Europa, ainda havia resquícios de uma mentalidade feudal ou camponesa entre os trabalhadores do campo, imagine na Rússia! Na verdade, a decisão de coletivizar (à força) a agricultura soviética foi de Stalin, numa espécie de acumulação primitiva do “socialismo em um só país”. E essa decisão custou muito caro: desorganizou a agricultura soviética até hoje. Agora, como transformar isso numa teoria revolucionária, contemplando a situação particular dos camponeses, esse é o problema teórico. Máxime, para os países de desenvolvimento capitalista tardio. A não ser que os pequeno-camponeses fossem encarados como “aliados táticos”, numa certa fase da revolução. Depois, seriam descartados se não aderissem ao socialismo. Pessoalmente, considero a questão agrária ou camponesa como uma espécie de “ponto dollens” da teoria revolucionária do socialismo, sobretudo quando levado para a periferia do capitalismo.

VI

Já a questão da relação entre Democracia e Socialismo divide os marxistas há muito tempo. Marx, que não morria de amores pela “democracia burguesa”, pareceu não dá muita importância a essa questão. Apesar da tese dos marxistas contemporâneos, apoiados em Gramsci, apontarem para um processo de ampliação do Estado nas sociedades ocidentais, em razão da constituição de uma sociedade civil robusta e complexa, acho difícil encontrar no pensamento de Marx abrigo para uma estratégia democrática radical para o advento do socialismo. Existe, é verdade, o testamento de Engels falando do avanço eleitoral da socialdemocracia alemã, no final do século, e da possibilidade de uma vitória eleitoral do proletariado naquele país. Entretanto, esse testamento tornou-se mais um problema – na

história das disputas internas no pensamento socialista, do que uma solução. Foi preciso esperar os debates do pós-guerra, para ver a elaboração daquilo que veio a ser conhecido como “eurocomunismo” e de uma estratégia democrática (processual) para o advento do socialismo.

Nada disso havia no período anterior à duas grandes guerras. O debate entre “guerra de movimento” e “guerra de posição” ainda não tinha se colocado com tanta força para os partidos socialistas do ocidente, como depois do refluxo da onda revolucionária. A questão parecia simples: Revolução Permanente, com a transmutação da revolução democrático-burguesa em revolução socialista, sob a liderança da classe operária, ou as revoluções por etapa, respeitando-se o ritmo, o caráter específico e a direção dos processos revolucionários. Como ficou conhecido, a primeira tese foi defendida por Trotsky, em sua famosa obra “A revolução Permanente”, apoiando-se no voluntarismo de Marx no contexto da revolução de 1848-1851 na França. A segunda, por Stalin e seus seguidores, em vários escritos de ocasião.

Concordando-se ou não com o ponto de vista de Trotsky, é necessário convir que sua tese estivesse mais próxima da de Marx do que a de Stalin ou mesmo das concessões táticas do gênio de Lenin. De toda maneira, a sorte da questão democrática no interior da dialética revolucionária russa, é semelhante à da questão camponesa. Nunca se achou um fundamento estratégico sólido ora para o etapismo ora para a revolução permanente. O que há são escritos políticos de ocasião, com exceção naturalmente do livro de Trotsky. Mas isso dividiu o movimento revolucionário entre aqueles que acham ser a revolução um processo mundial, sem etapas rumo ao socialismo, e outros que defendiam uma sequência necessária entre uma etapa democrático-burguesa e a revolução socialista propriamente dita. Infelizmente, como as outras questões, esse debate produziu consequências políticas sérias para a revolução nos países onde os Partidos Comunistas tinham que atuar, incluindo o caso do Brasil, da China, do México etc. Mas essa é outra história que não cabe ser tratada aqui.

A tese veiculada no 6º Congresso da internacional Comunista falava, por exemplo, de uma revolução democrático-burguesa anti-imperialista que devia

realizar tarefas expropriatórias e políticas preparatórias para a revolução socialista. Esta tese hegemônica, inspirada na Revolução Chinesa, se chocava com as elaborações nacionais de outros PCs que acentuavam a necessidade de uma revolução democrático-pequeno-burguesa, bem mais limitada do que aquela. Mas prevaleceu a tese da IC e os partidos comunistas se alhearam dos processos revolucionários reais, dirigidos pela chamada “pequena-burguesia”. E os responsáveis pelas elaborações nacionais foram punidos e afastados dos PCs.

VII

Finalmente, chegamos à questão crucial: pode a revolução russa servir de modelo para a revolução socialista no mundo inteiro ou para aqueles países chamados de “coloniais” ou “neocoloniais” ou “dependentes”, como diziam as teses do 6º Congresso da IC?

Faço minhas as palavras da grande revolucionária Rosa Luxemburgo, em seu opúsculo “A Revolução Russa”: não se pode transformar a necessidade em virtude, ou seja, é impossível a universalização de um tipo de revolução, que se deu em circunstâncias históricas e políticas muito particulares, a despeito da formulação leniniana do “elo mais fraco da corrente” numa época de dominação imperialista. Eram louváveis e necessários os esforços da socialdemocracia alemã e russa de analisar a especificidade do “capital monopolista” ou do “capital financeiro”, no final do século 19. E houve várias tentativas: “O Imperialismo – Etapa superior do capitalismo”, “O capital financeiro”, “Acumulação de Capital” e outros. Mas nada disso explicaria ou anteciparia as condições dramáticas em que ocorreu a revolução. Deve-se à enorme frente de militantes (anarquistas, social-revolucionários, bolcheviques) e ao gênio político de Vladimir Lênin todas as concessões táticas e estratégicas necessárias para o triunfo da onda vermelha, da defesa da Revolução e a própria constituição da URSS. Mas a leitura atenta de toda obra de Lenin, acrescida da de Trotsky e Stalin, não nos autoriza a construir um modelo universal de Revolução Socialista calcado nas vicissitudes da experiência soviética. Tanto os problemas que se apresentaram na construção socialista russa, como os advindos da mera transposição de táticas e estratégias do movimento comunis-

ta internacional para os movimentos socialistas ou de libertação nacional nos países da periferia do capitalismo foram resultantes de uma racionalização política equivocada e que trouxe mais prejuízos à causa da revolução mundial do que benefícios. De certo modo, a “queda do muro de Berlim” – tomada como uma expressão metafórica para falar da crise do socialismo realmente existente – é produto dessas contradições, ambiguidades e problemas mal resolvidos, que foram simplesmente transformados em solução.

Cabe aos revolucionários do século XXI colher as preciosas lições de grande (e única) revolução socialista para repensar a sua prática revolucionária. A rica experiência da Revolução de outubro oferece um catálogo completo dos desafios e das possibilidades de se construir um mundo mais justo, mais humano e digno para toda a humanidade.

Bibliografia

- ATAS do 6º Congresso da internacional Comunista. Buenos Ayres. PyP, 1972.
- CHAYANOV. *A questão camponesa*. Buenos Aires, Cader-nos PyP, 1978
- ENGELS, F. “o problema camponês na França e na Alemanha”. Obras escolhidas, Alfa ômega, São Paulo, 1975.
- GRAMSCI, A. *Nota sobre Maquiavel, a Política e o estado Moderno*. Rio, Civilização Brasileira. 1974.
- LENIN, V. *As duas táticas da socialdemocracia na revolução democrático-burguesa*. São Paulo, Obras escolhidas. Alfa Ômega, 1976.
- _____. *Imperialismo: etapa superior do capitalismo*. Obras escolhidas. São Paulo, Alfa Ômega, 1975.
- LUXEMBURGO, R. *Acumulação de Capital*. Rio Zahar, 1973
- _____. *A revolução Russa*. Porto, Centelha, 1972
- MARX, K. *Guerra civil em França*” (com o posfácio de Engels). Obras escolhidas. Marx-Engels. São Paulo, Alfa ômega, 1975.
- _____. *Manifesto do Partido Comunista*. Obras escolhi-das. São Paulo, Alfa Ômega, 1975.
- _____. *O Dezoito Brumário de Luiz Bonaparte*, Rio de janeiro, Paz e Terra. 1974
- TROTSKY, L. *A revolução permanente*. Madrid, Granica, 1972
- ZAIDAN, M. *A formação do primeiro grupo dirigente do PCB*. Saabrucke, Deutschland, Novas Edições Acadêmicas, 2017.
- _____. *O PCB e a Internacional Comunista*. São Paulo, Vértice, 1989



ai são embaladas e enviadas
para países do terceiro mundo

embaladas e enviadas

Althusser e o comunismo

por Etienne Balibar

tradução Rodrigo Gonsalves
revisão Adriano Lourenço da Silva

Resumo: Este artigo tem como objetivo examinar a relação de Althusser com o comunismo, seus níveis e instancias, além da transformação de seu pensamento no que diz respeito ao comunismo. Ele busca explorar as possibilidades do comunismo tal como é entendido e teorizado pelo próprio Althusser.

Palavras chave: Althusser, Marxismo, Comunismo, teoria, política

Devo começar com algumas observações preliminares, estipulações, ou até avisos. O primeiro é que eu estou diretamente implicado na história que vou discutir para vê-la a partir de um ponto de vista externo e objetivo. Isso implica em vantagens e desvantagens. Entre as vantagens, eu incluiria, para falar como Nicole-Edith Thévenin recentemente disse, do engajamento do sujeito em seu objeto, que significa que há um interesse em sua verdade e não apenas uma preocupação com a possibilidade de objetividade. Entre as desvantagens, incluiria a inevitável inadequação de minhas idéias sobre a questão, no sentido spinoziano de um conhecimento “do primeiro tipo”, “mutilado e confuso”, porque se baseia, em grande parte, em memórias e principalmente, sujeito a ilusão de que sou capaz de manter, em virtude de ter sido contemporâneo de certos fatos e eventos, que, na realidade, me iludiram e, sem dúvida, continuam me iludindo. Isto é particularmente verdadeiro nos fatos, gestos, intenções e até obsessões de Althusser. Eu era seu aluno e amigo íntimo desde 1961 até sua morte, mas estou muito longe de ter sabido tudo, inclusive o que diz respeito a suas segundas intenções políticas e filosóficas. Os textos publicados, incluindo a enorme massa de publicações póstumas, apenas aliviam parcialmente minhas incertezas. Além disso, ao contrário de outros, não fiz nenhuma pesquisa nos arquivos. As memórias, portanto, podem continuar o seu trabalho de ocultação.

A segunda observação é mais fundamental. Qualquer reflexão sobre as relações entre Althusser e o “comunismo”, por definição, referem-se à nossa percepção atual do que é ou do que era o comunismo, enquanto fenômeno político e ideológico inscrito na história, ao mesmo tempo em que pode contribuir para ilumina-lo. Da mesma forma, baseia-se na percepção que o próprio Althusser teve, ou melhor, que tentou esclarecer. Entre essas duas percepções, as nossas e as dele, ambas em evolução, há necessariamente uma discrepância [déalage], e uma discrepância temporal começa, resultando em uma discrepância intelectual. Para Althusser, o comunismo, como um “movimento” (eu retornarei às conotações do termo), foi pensado no presente, um presente que era ao mesmo tempo, como Leibniz diria, “grávido do futuro”. Quanto mais este presente estava conturbado, incerto, contraditório,

mais sua realidade era afirmada e, de certo modo, buscada, porque a contradição poderia ser considerada como uma característica intrínseca, poderia até mesmo servir para especificar as modalidades do futuro que o presente iria suportar. Para nós, pelo contrário (e aqui, obviamente, tomo partido sob as aparências inocentes de um “nós”, que não obriga o leitor), o comunismo não é um movimento real, é no máximo (o que de fato não é qualquer coisa), uma esperança contra todas as probabilidades, ou seja, uma ideia ou uma convicção subjetiva. Em algum momento em torno de 1989, um pouco antes ou pouco depois, nos pareceu que o “significado” da história de que éramos testemunhas ou herdeiros não era e não poderia ser a “transição” em direção ao comunismo, ao menos não na forma imaginada pelo marxismo, mesmo que o movimento político ou os movimentos que reivindicassem esse nome tivessem desempenhado um papel importante na história, tendo consequências completamente paradoxais em relação aos seus objetivos, como a preparação de uma nova fase e as novas hegemonias no desenvolvimento do capitalismo e das relações de poder no mundo.

Assim, há uma grande tentação retrospectivamente para interpretar o período em que o comunismo de Althusser é inscrito como o período de aceleração do declínio e da decomposição, cujas “contradições”, tanto locais quanto globais, foram os sinais de alerta e, ao contrário, para registrar sua repetidas asserções da natureza irreversível da fusão do Movimento dos Trabalhadores com a Teoria Marxista (em letras maiúsculas), ou da entrada na fase das dores mortais do imperialismo, da comprovada incapacidade da ideologia burguesa em apreender as massas e para controlar suas ações, como tantas outras ilusões patéticas. Mesmo em 1978 no texto de Veneza, “A crise do marxismo”, onde Althusser observa que o marxismo era incapaz de compreender sua própria história e integração na história - o que para ele não era uma limitação extrínseca, uma simples “insuficiência”, mas que afeta o interior, no seu núcleo, em sua pretensão científica - ele ainda afirma que a revelação desta crise (e, do mesmo modo, a possibilidade, mesmo que “aleatória” de sua resolução) se dá devido ao “poder de um sem precedentes da massa operária e movimentos populares”, dos quais éramos contem

porâneos. Assim, Althusser não foi apenas completamente surpreendido pelo curso real da história em que ele tentou intervir, como todo marxista desde Marx sem exceção, mesmo que apenas pelo pensamento e pela teoria, mas é muito difícil resistir à impressão de que todo este pensamento, como um pássaro que se choca contra a parede de vidro de sua gaiola, constitui uma reação defensiva contra a história real, na qual os tesouros da inventividade (“dialética” ou não) que são frequentemente usadas, apenas oferecem uma dimensão mais trágica.

É verdade que também se pode tentar ler as coisas de cabeça para baixo (e não descarto que uma intenção desse tipo esteja por trás do simpósio que estamos dando ou na mente daqueles que estão assistindo): se fosse comprovado que, não lutando apenas contra a “crise do marxismo”, mas também, contra o que é mais grave, a crise do comunismo histórico, e procurando gradualmente entender as causas, Althusser identificou alguma “causa ausente”, que é, no entanto, real, algum mecanismo de desordenamento de “encontros” ou “combinações” que - bastante “aleatoriamente” - às vezes fornece indivíduos, capturados na história dos modos de dominação, a capacidade coletiva de alterar o curso - seja chamado de comunismo ou qualquer outra coisa. Assim, talvez a fraqueza que no passado lhe pertencesse, possa metamorfosear em um recurso para hoje ou para amanhã. Que continua a ser visto. Mas tendo dito tudo isso, estou ciente da necessidade absoluta - mesmo que para interpretar o trabalho do próprio Althusser - de fornecer uma correção factual à representação da história do século XX, enquanto a história de um declínio e decomposição, mais ou menos diferida por um longo tempo, ao contrário do que era a imaginação comunista.

A projeção de um “fim”, que é ambígua por definição, no processo que a precedeu é mistificador, da mesma forma que como são as inversões termo-a-termo de uma mitologia histórica para outra. A grande questão que me parece ser predominante na interpretação das elaborações e intervenções de Althusser no campo do “comunismo” de seu tempo, é a questão de saber se o período intermediário, digamos, desde 1960 até o meio dos anos 70, quando - por um curto período de tempo - a perspectiva “eurocomunista” estava sendo delineada, contém uma renovação dos desafios ao capitalismo

e, mais geralmente, para a ordem social dominante, portadora das alternativas históricas das quais já não temos ideia hoje em dia. Se alguém aceitar, muito rapidamente, que o regime soviético do tipo stalinista era intrinsecamente parte da ordem estabelecida, sob a aparência de um desafio radical para esta; isso significa que a “de-stalinização”, em última instância, apenas levaria a perspectivas para a restauração do capitalismo? E se alguém aceita que os movimentos antiimperialistas de qualquer tipo, desde o mundo árabe até a África e do Sudeste Asiático para a América Latina, contiveram dentro de si a possibilidade de inventar outro caminho de desenvolvimento do que o que se baseia na polarização extrema das desigualdades sociais, isso significa que seu esmagamento sob as ditaduras militares e a corrupção político-financeira constituíam o único resultado possível? A violência dos meios que foram implementados para conseguir essa destruição pode, com razão, confirmar que o conflito existia e que o resultado não era fatal. Questões semelhantes surgiram sobre movimentos sociais, trabalhistas e não trabalhistas, na Europa Ocidental antes e depois de 68. Para dizer claramente, o que devemos pensar hoje sobre o sentimento compartilhado durante esse período por vários comunistas da minha geração, e até mesmo por aqueles um pouco mais velhos, era que estávamos entrando em uma nova temporada revolucionária, que também seria uma alteração nas modalidades de revolução, o que Régis Debray (em próxima colaboração com os líderes cubanos antes de caírem na ortodoxia) chamou famosamente de a “revolução dentro da revolução” (o que, verdadeiramente, nem todos viram a orientação do mesmo modo)? Proponho que mantenhamos essa questão em mente, sem respostas preconcebidas e ao mesmo tempo que examinemos a trajetória de Althusser.

Isso me leva ao meu tema, começando mais uma vez com uma precaução. A palavra “comunismo” é extremamente polivalente e até mesmo, equívoca. Ele designa várias coisas. Ao contrário dos outros, não acredito que possamos, mesmo em um nível muito alto de abstração, reduzi-lo à simplicidade de uma ideia. Ou se tal ideia existir, que ela “explode” de suas aplicações e níveis de realização. Para julgar a relação de Althusser com o comunismo, é necessário situar seu engajamen-

to em diferentes níveis heterogêneos, mas que não são radicalmente separados um do outro e tentar entender as variações que ocorrem. Não há dúvida de que Althusser, desde o momento de sua “conversão” no final da guerra, educado pela experiência do cativo e os encontros que ele ali teve, foi completamente capturado e formado no mundo do comunismo, que era para ele mais do que para muitos outros uma experiência total, mas, repito, em diferentes níveis .

No primeiro nível, que eu chamaria de subjetivo no sentido ordinário do termo, penso que é necessário situar ao mesmo tempo, em um curto-circuito de alta tensão, experiências vivas e esperanças escatológicas, cuja unidade muitas vezes é unida por ele na linguagem da fraternidade. Fraternidade vivida no presente, e mesmo em nosso cotidiano, como todos nós experimentamos em ambientes muito diversos, entre os quais para ele significava principalmente o quadro de atividades militantes com os companheiros de cela do partido, especialmente porque eram, como uma exceção às estruturas do partido da época, no meio acadêmico, não exclusivamente intelectuais. Neste nível, embora seja claramente perigoso, estou igualmente tentado a notar seu relacionamento com sua esposa Hélène, terminando trágicamente em 1980, ao mesmo tempo fusional e conflituoso. Hélène fora expulsa do partido após a Libertação da França por razões que não foram inteiramente explicadas, representou para Althusser um link imaginário (e ainda mais forte) com as fraternidades militantes dos períodos heróicos (a Frente Popular e a Resistência) . Mas a fraternidade também é o sinal segundo o qual as esperanças escatológicas de Althusser estão inscritas, de uma sociedade de relações sociais libertas da forma-mercadoria, certamente uma definição “negativa”, mas a mais precisa que podemos encontrar nos seus textos sobre “comunismo” como um modo, ou melhor, como uma forma de organização social. No final de sua vida, em textos que podem parecer delirantes, como as Teses de Junho [Thèses de juin] de 1987 preservados nos arquivos do IMEC (mas não é o delírio uma das formas sob as quais a verdade de um assunto é expressa?) o cotidiano e o escatológico se juntam na tese: “o comunismo já está aqui”, entre nós, invisível ou imperceptível, isto é, não denominado como

tal, nos “interstícios da sociedade capitalista”, onde quer que os homens se associem em atividades não-mercantis. Obviamente, há uma tensão muito alta aqui, no primeiro grau pelo menos, com uma tese frequentemente declarada em outro lugar: nenhuma sociedade é transparente para si mesma, nenhuma sociedade é sem ideologia . A menos que se pense, o que talvez não seria anti-althusseriano, que fraternidade é a própria ideologia do comunismo, ou até mesmo que o comunismo como ideologia, como meio de pensamento e vida, finalmente libertado de sua função enquanto classe...

Em todo caso, é quase um salto ir disto para o que eu chamaria do segundo nível, o da teoria, onde o importante a ser dito é que em primeiro lugar e novamente, é negativo: para Althusser (e isso se tornará mais e mais claro), a teoria (incluindo e sobretudo a teoria marxista) não tem nada a dizer sobre o comunismo enquanto tal, apenas lida com a possibilidade do comunismo, na medida em que está inscrito nas contradições do capitalismo, isto é, na luta de classes . Não basta, penso eu, referir-me aqui ao “movimento real que aboliu o estado das coisas existentes”, mesmo que tivera ocorrido que Althusser abraçou esta famosa fórmula da Ideologia Alemã, porque é claro que para ele, corre o risco de implementar uma representação determinista do processo da luta de classes, mesmo “em última instância”. O termo que ele preferia cada vez mais era “tendência”, na condição de que seja imediatamente combinado com “contra-tendência”, de certo modo a inscrever na mesma problemática a possibilidade e a impossibilidade de alcançar o comunismo representado pelas vicissitudes da luta de classes. Isto é o que devemos teorizar e imediatamente percebemos que essa teoria só pode assumir propriedades muito paradoxais do ponto de vista epistemológico. Surgem muitos problemas, e indicarei três, infelizmente, sem poder entrar em todos os detalhes aqui. Primeiro, devemos pensar que a possibilidade é estratégica e a impossibilidade de alguma forma “tática”? Mas a política, especialmente na perspectiva maquiavélica, que Althusser privilegiou, continuando buscando sua adaptação à forma contemporânea de luta de classes, para a qual não foi concebida, não é senão uma tática. E, conseqüentemente, surge a questão de saber em que medida a realização do “objetivo final”, o comunis

mo, serão afetados não apenas na sua possibilidade histórica, mas em seu conteúdo, pelas vicissitudes “táticas” da luta de classes que a engendra.

Aqui é apresentado o segundo problema, que é o da articulação entre as duas categorias “socialismo” e “comunismo” herdadas da tradição “marxista” com base em uma leitura muito tendenciosa da Crítica do Programa Gotha e canonizado por Stalin em sua interpretação evolucionista da transição revolucionária, que a de-Stalinização não apenas falhou em colocar em questão, mas, pelo contrário, a estendeu completamente. O próprio Althusser, só muito tarde, pensa sob estes termos. Por conseguinte, é necessário determinar precisamente o momento em que ele apresenta a tese (que hoje é compartilhada por marxistas ou pós-marxistas, como por exemplo, Antonio Negri) segundo a qual o socialismo não existe como modo de produção ou de formação social autônoma, mas representa, no máximo, um nome para caracterizar a multiplicidade de circunstâncias em que uma tendência dentro do capitalismo (ou seja, uma tendência para a sua reprodução, até a sua adaptação ou a sua modernização) e uma tendência no comunismo (identificada na insistência das formas de relações sociais, ao invés de um modo de produção) se confrontam. Estou tentado a sustentar que esta tese é um subproduto da discussão sobre a “ditadura do proletariado” a partir de 1976, na qual ocorre um tipo muito contraditório e, portanto, muito violento, de atuação da relação de Althusser com a herança de “Leninismo”, isto é, claramente, de Stalin. Assim, o surge a seguinte fórmula: “O comunismo é a nossa única estratégia (...) não apenas comanda o hoje, mas começa hoje. Melhor: já começou”. É necessário reconhecer que esta fórmula está bastante longe do modo como o Para Ler o Capital teorizou a “transição” entre os modos de produção, que certamente multiplicaram os elementos de “sobredeterminação” para afastar o evolucionismo e positivismo histórico, mas que permaneceu mais do que nunca subordinado a uma problemática da periodização da história das formações sociais.

No entanto, enquanto seguimos na substituição de uma problemática do presente (assim como suas tendências diferenciais e contra-tendências, ou a sua não-contemporaneidade consigo mesma) por uma problemática de sucessão e periodização, há

algo que claramente não muda, a saber, a ideia de que o motor da história é a luta de classes, “complicada” e “suplementada” se necessário, com todos os outros tipos de níveis e práticas, distribuídos de acordo com os registros de uma luta de classes econômica, política e ideológica (apesar de essencialmente qualquer luta de classe ser política: político-econômica, político-ideológica, política-estado ou anti-estatal) mas, apenas para ocupar o lugar da “determinação em última instância”. É por isso que Althusser estava completamente surdo e cego para a forma como o feminismo reavaliou a univocidade dos movimentos de emancipação, permanentemente “pluralizando” a ideia de formar um processo de transformação das relações sociais ou do questionando a dominação. E ele reagiu com uma extrema violência, por antecipação, à ideia de que a “revolta ideológica de massa” de 68 (de acordo com a sua expressão não totalmente irrelevante, no entanto, se “revolta” for tomada em sentido positivo: Rancière teria apenas uma pequena transformação a fim de retornar, nas palavras de Rimbaud, às “revoltas lógicas”) poderia constituir a forma de uma luta anti-autoritária que tenha bases sociais, mas cujo significado não foi definido pelos interesses e experiências da classe trabalhadora.

Em última análise, vemos o dilema de que cada releitura das proposições de Althusser, em diferentes estágios de seu desenvolvimento, inevitavelmente se colocará diante de nós: se essas proposições são inseparáveis da afirmação do “primado da luta de classes” e se a primazia da luta de classes é aquilo que articula o marxismo ao comunismo, retemos todo esse sistema para pensar as “tendências” que queremos inscrever em um momento historicamente presente, mesmo ao custo de novas definições, ou consideramos ser necessário suprimir ou relativizar certos elementos, e quais seriam? E não é certo que isso seja possível de um jeito ou de outro.

Mas é aqui que chegamos ao terceiro nível do “comunismo” de Althusser, ou ao comunismo com o qual Althusser mantém o que pode ser chamado de relação de interioridade crítica: esse nível é da organização comunista, não apenas como um projeto ou metodologia de ação política como pensados a princípio, no nível do conceito, mas como um dado, mesmo que seja contraditório (e se suas

contradições cada vez mais parecem ser intrínsecas, constitutivas). Nós também devemos nos valer aqui, parece-me, de vários termos. Um deles, obviamente, é o “partido”, tanto no sentido de tomar partido, quer de tomar posição na sociedade, na luta de classes, no pensamento e filosofia (aconteceu que Althusser, no início dos anos 60, no auge de seu “teoricismo”, falou do “partido do conceito”, um termo que ele disse ter encontrado em Marx) e, no sentido de uma organização historicamente constituída: o “Partido Comunista Francês”, oficialmente chamado de seção da Internacional Comunista - ou seja, o Komintern dissolvido em 1943 para o qual é claro que, como outros militantes de sua geração, ele era nostálgico.

Ele se identificou completamente com este partido (“o Partido” com P maiúsculo), mas para transformá-lo, protegê-lo de seus “desvios”, até mesmo para prescrever seus caminhos para sua reabilitação interna, pelo menos obliquamente. Assim, pode parecer que a ideia do partido divide em dois, que existe uma espécie de partido comunista empírico, ele sente-se em desacordo com, se não até mesmo estrangeiro a este, e um partido comunista ideal, que é o verdadeiro objeto da fidelidade de Althusser. Mas a característica constante de sua atitude, que se aplica às batalhas “ofensivas” dos anos 60 e ao grande conflito sobre o “socialismo humanista”, bem como as batalhas “defensivas”, se não desesperadas, no final dos anos 70, contra o que lhe parecia uma mudança em direção à “democracia burguesa” da então chamada estratégia do “programa comum” (para não dizer contra a ideia geral do Eurocomunismo), essa constante característica é a convicção de que as lutas pela transformação do partido podem e devem ser realizadas de dentro pelas “forças” presentes no partido, e só podem ser perdidas e viradas contra seu objetivo se forem realizadas de fora. De certa forma, o partido ideal é um fragmento do partido real, o que revela para si mesmo e que deve prevalecer. Daí a relutância extraordinária de Althusser em seguir o caminho da “dissidência”, da qual posso pessoalmente atestar, em particular por ter contribuído na revisão do panfleto ‘O que deve mudar no partido’ em 1978, o que deixa claro que custaria a Althusser uma incrível quantidade de esforço, provavelmente não sem subsequentemente agravar seu estado mental.

No entanto, o “partido” é apenas um dos nomes ou formas sob os quais, no discurso de Althusser, a questão da organização comunista se apresenta a nós. Há outros que se espalham pelo nível do “partido”, estou tentado a dizer de forma extensiva e intensiva. Ambos dizem respeito à ideia do movimento dos trabalhadores. Primeiro, há a questão do movimento comunista internacional considerado precisamente como uma forma (e mesmo uma forma superior, em escala mundial) do movimento dos trabalhadores, como seria estabelecido para a revolução e a passagem ao comunismo, primeiro do seu “encontro” e então sua “fusão”, com a teoria marxista. É muito impressionante ver que Althusser se manteve contra o vento e maré, a ideia de uma unidade virtual entre elementos de um movimento cada vez mais fragmentado e envolvido em confrontações geopolíticas de Estado, por causa de sua suposta oposição irreduzível a um único adversário, o imperialismo mundial. O que também o levou a colocar o problema da crise do marxismo enquanto um efeito da incapacidade dos comunistas em analisar as oposições separatistas entre os países socialistas, a China e a URSS, mais tarde seguidas pela URSS de Brezhnev e os partidos ocidentais “Eurocomunistas”, foi ver essas enquanto contradições internas ao movimento.

Esta convicção, creio eu que para além das lealdades e amizades pessoais, foi o motivo subjacente do “duplo trato” que Althusser foi tentado a praticar por alguns anos - essencialmente entre 65 e 67 - entre o oficialmente pró-soviético e certamente anti-chinês (PCF), e a organização maoísta criada por alguns de seus alunos mais velhos que, ignorando-o, tinham excedido a estratégia que ele elaborara para eles e, sob a influência direta de Pequim (mesmo que fosse por muito pouco tempo) começaram a constituir um pólo de atração diante do CP e da Confederação Geral do Trabalho. Esse duplo trato lhe custaria caro, tanto na frente política quanto na frente emocional, uma vez que levaria a ser atacado por ambos os lados. Mas sua convicção subjacente (o que, mais uma vez, poderia ser chamada de ilusão), era que a membra disjecta do “movimento comunista internacional” deveria, mais cedo ou mais tarde, unir-se, e que era necessário, neste momento o surgimento de mediadores desaparecidos, “desaparecendo em sua interven

ção” (Lenin e a Filosofia, 1968), isto é, “filósofos”, não para negociar acordos do topo da montanha, mas para “pensar” as condições e perspectivas históricas para essa refundação.

Isso poderia ser uma ilustração do que eu acredito ter sido estratégico - e também estou tentando a dizer, um fator estilístico da concepção que Althusser teve da teoria e mais precisamente da filosofia em relação à política organizada. Ele procurou “encontrar” teoricamente, ao mesmo tempo, não exatamente como uma concepção clerical ou “eclesiástica”, na qual a filosofia serve uma linha política previamente definida; e também não - apesar de sua admiração proclamada pelos grandes “líderes teóricos”: Lenin, Gramsci, Mao, extinto com Stalinismo e a de-Stalinização - como uma concepção orientadora e quase “soberana”, correspondente à ideia de uma dedução da prática política do conhecimento “científico” da totalidade social; mas, ao contrário, tanto como concepção pedagógica e crítica que visa se inscrever na proximidade da decisão política (bem como na diferença, na “distância interior” ou no “vazio de uma distância tomada” em relação ao político) A concepção suficientemente próxima, ao que parece, ao que a tradição eclesiástica, da qual Althusser permaneceu extremamente próximo em seu treinamento e certo de seus amigos, chamado *potestas indirecta*: o “poder espiritual” ou “poder intelectual” que não substituiu o poder político, mas o sobredeterminou, e assim, de certa forma, caracteriza a essência política da política “conjuntural”.

Mas o que é ainda mais interessante, para nós hoje, é a forma como a questão da “forma partido” surgiu para Althusser - sem em momento algum ter sido formulada exatamente nestes termos . A questão da “forma partido” não só se refere ao chamado “centralismo democrático”, correlativo à “ditadura do proletariado” na construção de Stalin, mas acima de tudo a ideia da distinção hierárquica entre a “luta de classes econômicas” e a “luta de classes políticas”, como encarnada pela distinção organizacional entre o partido e o sindicato, onde o último pertence ao sistema de “esteiras de transmissão” do partido e da própria ditadura do proletariado - de acordo com a fórmula eloquente de Stalin, perpetuada em todo partido comunista, mas severamente prejudicada pelas greves de 1968 e,

pelo menos na Itália, pelas lutas nas fábricas e pelo surgimento ou ressurgimento da forma de organização dos “conselhos” de baixo . Aqui está o coração dos legados contraditórios de Lenin, tanto no Stalinismo como em Gramsci.

“É interessante que Althusser tenha vindo, nos textos do período de “crise” (em particular a intervenção do colóquio de Veneza, “A crise do marxismo” para representar um limite intrínseco do marxismo, da qual a origem era no próprio Marx, que ele chamou de “conceito calculável de mais-valia”, como a diferença quantitativa entre o valor de trabalho e o valor retido ou criado por sua utilização produtiva (a responsabilidade pela qual atribui no *Capital*, à famosa ordem hegeliana de exposição, mais uma vez, enquanto a raiz do erro aos seus olhos). Porque, segundo ele, essa concepção que expulsa às margens a articulação da acumulação de capital e sua lógica com as formas concretas de exploração e extorsão do trabalho excedente experimentado pelos trabalhadores, seria precisamente a origem da divisão dos níveis de organização, ou pelo menos da incapacidade da teoria marxista em combater a sua perpetuação, que, além disso, os interesses corporativistas sustentam por aparelhos que organizam a luta de classes e seus quadros (obviamente, se poderia pensar que a teoria marxista é aqui juíza e júri) .

Tais pensamentos podem dar a impressão de que estamos numa batalha de retaguarda com formas organizacionais e a concepção do partido com o qual, como retomei, o próprio Althusser estava completamente impregnado. Mas gostaria, a título provisório, de qualificar essa impressão invocando uma fórmula banal, mas bastante persistente, que Althusser recorre periodicamente: a fórmula que sugere que o marxismo (e conseqüentemente, pelo menos idealmente, o “partido comunista” que é exigido por esta) deve dar origem a “outra prática de política”, no sentido duplo (mas as duas coisas estão obviamente vinculadas) de uma nova prática em relação à que já existiu na história e uma heterogênea prática em relação àquilo que inventou a burguesia (do qual Marx disse no Manifesto, em uma fórmula extremamente ambígua para Althusser, mas que suscita um problema crucial, “educou o proletariado à política” ao existente que precisava se mobilizar para obter forças suficientes, isto é,

movimentos de massa, necessários para sua vitória sobre o feudalismo e a monarquia do Antigo Regime).

Qual é esta “outra prática da política” a que Althusser sempre retornaria, que seria de alguma forma uma prática especificamente comunista? Não estou inteiramente certo, mas posso formular algumas hipóteses, que surgem parcialmente da maneira como os termos de uma disputa que tivemos em 1978 tornaram-se, em retrospecto, claro para mim, precisamente como parte da discussão suscitado por Il Manifesto como resultado do colóquio de Veneza e que começou com as respostas de Althusser a Rossanda, sob o título: *Le marxisme comme théorie ‘finie’*. Althusser argumentou duas coisas, uma apontava diretamente contra os planos de participação em governos de coalizão propostos na França pela União da Esquerda e na Itália pelo “compromisso histórico”, e o outro sendo de alcance teórico mais amplo.

O primeiro consiste em contrastar as práticas de aparelhos comprometidos exigida por tais alianças (que ele chamaria, em *What Must Change in the Party*, de “contratual”) e o que chamamos recentemente aqui (Kenta Ohji), de “linha de massa”, que é, a mobilização de massa e, em particular, as massas da classe trabalhadora, no centro, de forma autônoma, como força de arbitragem e não como força de apoio da política oficial (ele cita várias vezes Maurice Thorez em 36: “não temos ministros, mas temos o ministério das massas”). O segundo, que possui alcance teórico mais amplo, consiste em dizer que o “partido comunista” é, por definição, um partido “fora do estado”, que vai além da idéia de não-participação ou não subordinação no governo.

Em linha com o que tinha constituído enquanto a base para a sua oposição ao Kruchevismo, que o mesmo sustentou, mas sem dizer de forma tão explícita, seu projeto de uma “crítica de esquerda ao Stalinismo” (que muitos, obviamente, entendiam como uma relíquia do próprio Stalinismo), Althusser explica sem qualificação que a “fusão do partido e do Estado” constitui o elemento comum ao desvio stalinista do marxismo (e, de fato, do comunismo) e à política “socialista” que poderia surgir da construção de uma aliança parlamentar entre comunistas e socialistas, ou mais geralmente

partidos “burgueses”, no terreno institucional. É por isso que é necessário que os comunistas não joguem este jogo: perderiam a classe trabalhadora ao mesmo tempo que se perderiam. O partido comunista “não é um partido como os outros”, de certa forma é até mesmo a antítese de todos os outros partidos. Eu tinha objetado no momento que essa tese não era compatível com a maneira pela qual os “aparelhos ideológicos de estado” permitiam pensar em “partidos” e eu continuo pensando assim.

Mas, talvez o que isto signifique, é que a teoria dos AIEs é insuficiente para analisar as modalidades ideológicas da própria luta de classes. Este é, pelo menos, o que parece especificar tais textos - notáveis em muitas maneiras, mesmo que permaneçam mais do que nunca contraditórios - como a “Conferência de Granada” sobre “A Transformação da Filosofia” e o manuscrito incompleto “Marx em seus limites” (1987), particularmente pela estranha tese que o último sustenta: de que o Aparelho de Estado está fora da luta de classes, precisamente para poder dominá-lo do ponto de vista da burguesia (Poulantzas no mesmo período, na fundação do Eurocomunismo, disse exatamente o contrário). A contrapartida desta tese, portanto, seria que o partido comunista, para separar-se do Estado, e para escapar o máximo possível dele, deve esforçar-se perpetuamente para entrar na luta de classes, em particular pela porta das “lutas econômicas”, isto é, lutas que estão em andamento nos próprios locais de exploração. Daí a oposição à “autonomia da política” proposta por um grupo de marxistas italianos (notadamente Mario Tronti). Daí também, talvez, a aporia de uma “política comunista” que deve, de uma vez, liderar (ou ser liderada) como seria um Príncipe, para encontrar o “ponto de Arquimedes”, onde é necessário entrar para transformar o mundo (em qualquer caso, a sociedade) e devolver o poder político às massas (Althusser costumava dizer, em uma terminologia que lembra o PCF dos anos trinta, às “massas populares”), essa capacidade que eles possuem em si mesmas, mas que aparelhos de todos os tipos nunca deixam de despojar.

1. Sobre “fusão” ver as correspondências Goshgarian.
2. Althusser, 1978.
3. Veja a belíssima análise de Stanislas Breton: Breton, 1997.

4. *Note a rede amigos comuns de Althusser e Hélène, parcialmente composta por antigos militantes da resistência.*

NOTAS

1 Matheron, 2009.

2 Essa tese é apresentada em Para Marx e repetida em “Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado”.

3 Althusser, 2006.

4 Resgatando minhas conversas com filósofos chineses?

5 Ver a correspondência Goshgarian.

6 Althusser 1977, Althusser 1976a

7 Esse era particularmente o caso da minha contribuição: Balibar, 1969.

8 Ver o texto: “Sobre a Revolução Cultural” de Althusser publicado anonimamente pela Cahiers Marxistes-Léninistes: Althusser, 2010.

9 A expressão “revolta ideológica de massa” dos estudantes universitários e de ensino médio é particularmente utilizada em “A propos de l'article de Michel Verret...” (Althusser, 1969b) e numa carta datada de 15 de março de 1959 para Maria-Antonietta Macchiocchi: Macchiocchi, 1969.

10 Cf. Althusser, 1974, 274.

11 O que Andrea Cavazzini num livro excelente (Cavazzini, 2009) chama de “A última luta de Althusser” fazendo alusão ao livro de Moshe Lewin: A última luta de Lenin.

12 Ainda sob o esquema escatológico dos ‘restos de Israel...’

13 O texto apareceu pela primeira vez em forma de quatro artigos no jornal Le Monde, 24-27 de abril de 1978 (republicados num volume de livro, por François Maspero, Paris 1978).

14 Como Bernard Pudal corretamente diz em seu comentário na Letter à Henri Krasucki de 1965, um documento extraordinariamente revelador, testemunhando sobre outro momento de “duplo trato”: veja os documentos publicados na Fundação Gabriel Péri: Pudal, (data?)

15 Matheron, 2009.

16 Ao contrário do que estava acontecendo ao mesmo tempo em certas correntes do “Trabalharismo” [Workerism] italiano, que ele ignorou completamente de início, mas que é não absolutamente impossível que ele tenha se familiarizado posteriormente. E acima de tudo, penso eu, na tendência da “esquerda” do PCI, como Pietro Ingrao e de sindicalistas como Bruno Trentin, ou do exterior como Rossana Rossanda e o jornal II Manifesto. Cf., minha intervenção no colóquio Padua de Rossana Rossanda.

17 Ver a indicação implícita nas memórias de Georges Séguy: Séguy, 2008 sobre seu conflito com a direção do partido, representada dentro da CGT por Henri Krasucki. Ver também Trentin, 1980.

18 Althusser, 1977, p.247-266.

19 Althusser, 1978b, p.281-296.

20 Althusser, 1978b, p.281-296. A versão original apareceu em italiano no volume Discutere lo Stato: Posizioni a confronto su una tesi de Louis Althusser, De Donato editore 1978.

21 Althusser, 1978, p.118.

22 Althusser, 1976b.

23 Althusser, 2006, 7-162. I later said that, in the “dispute” on the Dictatorship of the Proletariat, I had realized after the fact that Poulantzas’ position was more correct than Althusser’s (cf. Balibar, 2010, 145-164)

24 Note on lthe Tronti-Negri opposition: but neither does Althusser side with Negri, because one dissolved the “working class” in to the working-mass, the other in the multitude ?

25 Cf. the items added in my conversation with Yves Duroux in Cahiers du GRM.

BIBLIOGRAFIA

- Althusser, Louis, 1969a, *For Marx*, London: Verso, 1996
- 1969b, ‘A propos de l’article de Michel Verret sur « Mai étudiant »’, *Penser Louis Althusser*, Le Temps des Cerises, 2006.
- 1971, “Ideology and Ideological State Apparatuses,” trans. Ben Brewster, *On the Reproduction of Capitalism*, 232-272 London: Verso, 2014.
- 1976a ‘Un texte inédit de Louis Althusser: Conférence sur la Dictature du Proletariat à Barcelone, *Revue Période*, <http://revueperiode.net/un-texte-inedit-de-louis-althusser-conference-sur-la-dictature-duproletariat-a-barcelone/>
- 1976b, ‘La transformation de la philosophie’, *Sur la philosophie*, Gallimard, collection ‘L’infini’, 1994. ———1977a, ‘Avant-propos du livre du G. Duménil, *Le concept de loi économique dans « le Capital »*, Solitude de Machiavel Paris: PUF, 1998, 247-266.
- 1977b, 22ème Congrès, Paris: Librairie François Maspero, Collection ‘Théorie’.
- 1978a, ‘The Crisis of Marxism’, trans. Grahame Lock, *Marxism Today*, 215-220, 227.
- 1978b, ‘Le marxisme comme théorie « finie »’, Solitude de Machiavel, Paris: PUF, 281-296.
- 1995, *The Future Lasts Forever*, trans. Richard Veasy, New Press
- 2006, ‘Marx in His Limits’, trans. G. M. Goshgarian, *Philosophy of the Encounter*, London: Verso, 7-162.
- 2010, ‘On the Cultural Revolution’, trans. Jason E. Smith, *Décalages*, <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol11/iss1/9/>.
- Balibar, Étienne, 1969, ‘The Basic Concepts of Historical Materialism’, trans Ben Brewster, *Reading Capital*, London: Verso, 223-345.
- 2010, ‘Communism and Citizenship: On Nicos Poulantzas’, *Equaliberty*, Durham: Duke UP, 145-164.
- Breton, Stanislas, 1997, ‘Althusser et la religio’, *Althusser philosophe*, ed. Pierre Raymond, Paris: PUF, 1997. (English translation in *Althusser and Theology*, forthcoming 2016).
- Cavazzini, Andrea, 2009, *Crise du Marxisme et critique de l’Etat*, Editions le clou dans le fer, Materialimes.
- Duménil, Gérard, 1978 *Le concept de loi économique dans « le Capital »*, Paris: Maspero.
- Macciochi, Marie-Antonietta, 1969, *Lettere dall’interno del PCI a Louis Althusser*, Feltrinelli.
- Matheron, François, 2009, ‘La récurrence du vide chez Louis Althusser’, *Machiavel et nous*, Tallandier.
- Pudal, Bernard, 1965 ‘La note à Henri Krasucki’, Gabriel Péri Foundation, [http:// www.gabrielperi.fr/la-note-a-henri-krasucki-\(1965\)-par-bernardpudal.html](http://www.gabrielperi.fr/la-note-a-henri-krasucki-(1965)-par-bernardpudal.html).
- Séguy, Georges, 2008, *Résister : de Mauthausen à Mai 68*, L’Archipel.
- Trentin, Bruno, 1980, *Il sindacato dei consiglieri*. Intervista di Bruno Ugolini, Editori Riuniti, Roma.





Juntando os pedaços de Lênin: Hegelianismo e materialismo dialético - uma digressão histórica

Por **Adrian Johnston**

Tradução: Philippe Augusto Carvalho Campos

Revisão: Daniel Alves Teixeira

Resumo: As reativações correntes do materialismo dialético frequentemente envolvem interpretações de Hegel e/ou Marx guiadas pelos benefícios retrospectivos proporcionados pela metafísica Continental contemporânea. Entretanto, entre o século dezenove de Marx e Hegel, de um lado, e os presentes materialismos do início do século vinte e um, de outro lado, repousa o materialismo dialético russo/soviético, em débito com Engels como também com Hegel e Marx. Especialmente para uma reatualização do materialismo dialético que leve a sério a interligação entre a Naturphilosophie, a dialética da natureza e a filosofia da ciência crucial aos soviéticos, revisitar essa história negligenciada promete ser de interesse filosófico assim como histórico. Aqui, eu adianto várias teses conectadas: começando por Plekhanov, os marxistas russos/soviéticos estão certos em reconhecer no "idealismo absoluto" hegeliano numerosos componentes cruciais para um materialismo quase-naturalista; o rompimento de Lênin com Plekhanov é mais político que filosófico, o primeiro nunca deixou de ser influenciado pelo materialismo dialético do último; além disso, Lenin é consistentemente um dialético e um materialista, não existindo nenhuma ruptura acentuada separando o materialismo engels-plekhanoviano do Materialismo e Empírio-Criticismo de 1908 da dialética hegeliana dos Cadernos Filosóficos de 1914; no que diz respeito a Bukharin, em contraste, há realmente uma acentuada ruptura entre o Materialismo Histórico mecanicista de 1921 e os dialéticos Arabescos Filosóficos de 1937; finalmente, as dimensões teóricas do Termidor stalinista podem ser vistas com clareza e precisão contra o fundo histórico anterior. Concluo tirando da sequência Plekhanov-Lênin-Bukharin-Stalin lições para os materialismos dialéticos hegelianos de hoje.

Palavras-chave: Hegel, Plekhanov, Bukharin, dialética, materialismo, naturalismo

Entre o próprio Friedrich Engels, por um lado, e as reativações recentes da tradição do materialismo dialético, por outro, há uma tradição quase inteiramente negligenciada e esquecida da *Naturdialektik* (pós-)engelsiana: os avanços russos-então-soviéticos das filosofias materialistas dialéticas da natureza e das ciências naturais, começando no final do século XIX com algumas das contribuições de Georgi Plekhanov (eu lido com o materialismo dialético à la Mao Tse-Tung, a outra vertente não-ocidental principal dessa orientação, no primeiro Volume dos meus *Prolegomena to Any Future Materialism*¹(Prolegômenos para qualquer futuro materialismo). Tanto por razões teóricas quanto históricas, avaliar o significado contemporâneo de uma dialética materialista de inspiração hegeliana exige fazer justiça intelectual ao materialismo dialético do marxismo não-ocidental. Em minha leitura, as intervenções filosóficas de V. I. Lênin com respeito ao materialismo, bem como à dialética, representam o mais decisivo desenvolvimento da dialética da natureza dentro do contexto russo-soviético – e isso tanto por causa das qualidades filosóficas inerentes dessas intervenções quanto pela canonização efetiva de Lênin, inclusive de obras como *Materialismo e Empírio-Criticismo*, na União Soviética. No entanto, além de Plekhanov e Lênin, discutirei uma série de outras figuras relevantes, incluindo, mais notavelmente, Nicolai Bukharin e J.V. Stalin.

Meu exame crítico de Plekhanov irá focar em um texto relativamente inicial em conjunção com um tardio: Para o Sexagésimo aniversário da Morte de Hegel de 1891 e Problemas Fundamentais do Marxismo de 1908 (sendo este a maior obra teórica de Plekhanov). O longo ensaio de 1891, uma peça comemorando a vida e o pensamento do imponente e gigante do idealismo alemão pós-kantiano (como seu título claramente anuncia), me permite situar as perspectivas de Plekhanov sobre o materialismo histórico e dialético em relação aos fundamentos hegelianos, marxistas e engelsianos. Sua contribuição às bases filosóficas do marxismo de 1908 permite uma apreciação melhorada dessas perspectivas iniciais do ponto de vista privilegiado do fim de sua carreira.

Nem o radicalismo político de Plekhanov nem seu hegelianismo qualificado surgem ex nihilo dentro

da Rússia do século XIX. Como Guy Planty-Bonjour escreve bem e cuidadosamente em seu estudo de 1974 *Hegel et la Pensée philosophique en Russie, 1830-1917* (Hegel e o pensamento Filosófico na Rússia, 1830-1917), precursores como Vissarion Grigor'evič Belinskij, Aleksandr Ivanovich Herzen, Nikolaj Vladimirovič Stankevič, Timofey Nikolayevich Granovsky e Mikhail Alexandrovich Bakunin preparam o caminho para muito do que está envolvido na síntese marxista de Plekhanov do hegelianismo com o materialismo. Além desses predecessores domésticos, bem como a profunda influência estrangeira de Karl Marx, Plekhanov está profundamente em dívida com Engels, tomado como autor da *Dialética da Natureza*, *Anti-Dühring* e *Ludwig Feuerbach e os Resultados da Filosofia Clássica Alemã* (i.e., precisamente Engels defendendo uma *Naturdialektik*). De fato, a bastante engelsiana interpretação do materialismo dialético feita por Plekhanov é o elo fundamental entre as posições filosóficas conectadas de Engels e Lênin – e isso apesar da fenda política que se abriu entre Plekhanov e Lênin no início do século XX, bem como das queixas de Lênin sobre a alegada apreciação inadequada de G. W. F. Hegel e da dialética hegeliana por parte de Plekhanov. Encontra-se nos escritos filosóficos de Plekhanov um materialismo quase-hegeliano antecipando aquele Lênin que mais tarde surge por meio da combinação do *Materialismo e Empírio-Criticismo* com seus *Cadernos Filosóficos*.

Perto do início de “Para o Sexagésimo Aniversário da Morte de Hegel”, Plekhanov observa que “o materialista mais consistente não se recusará a admitir que cada sistema filosófico particular não é mais do que a expressão intelectual de seu tempo”². É claro que este é um óbvio endosso de Hegel quando, no merecidamente renomado prefácio aos *Elementos da Filosofia do Direito*, de 1821, afirma que “cada indivíduo é ... um filho do seu tempo.”³ Plekhanov considera que se trata de uma tese materialista histórica proto-marxista, dada que a ênfase no materialismo histórico nos fenômenos superestruturais, incluindo a própria filosofia, é decorrente e permanece fundamentada nas bases de infraestrutura específicas de seu tempo e espaço. No entanto,

² Plekhanov 1974, p. 457

³ Hegel 1991, p. 21

¹ Johnston 2013, pp. 23-28.

mais tarde, em Para o Sexagésimo Aniversário da Morte de Hegel, ele prossegue em produzir um materialismo histórico contra um aspecto do prefácio de Hegel de 1821, intimamente relacionado à tese do “filho de seu tempo”, a famosa (e infame) Coruja de Minerva. Especialmente de acordo com Engels, Plekhánov protesta que o materialismo histórico pós-hegeliano, ao contrário da filosofia hegeliana e contrário às asserções de Hegel incorporadas pela Coruja de Minerva, goza de uma previdência com poder preditivo no que diz respeito ao futuro⁴.

Não somente Plekhanov (como também Lênin) toma de Engels a narrativa sobre a história da filosofia organizada em torno das linhas de batalha entre os “dois grandes campos” do idealismo e do materialismo – ele também herda conscientemente a ambivalência de Engels sobre Hegel, uma ambivalência manifesta em suas posições acerca filosofia de Hegel como uma filosofia que se estende na contestada fronteira entre territórios idealistas e materialistas. Assim como Engels, Plekhanov também emprega repetidamente variações na distinção de Marx entre “o núcleo racional” e “a concha mística” dentro do hegelianismo⁵. Fazendo eco a Ludwig Feuerbach e o Resultado da Filosofia Clássica Alemã em particular⁶, ele afirma que “enquanto Hegel permanece fiel ao método dialético, ele é um pensador altamente progressista”⁷, e que “o método dialético é a arma científica mais poderosa legada pelo idealismo alemão ao seu sucessor, o materialismo moderno”⁸. Uma vez “liberto de sua crosta mística” a dialética hegeliana, em e através do materialismo histórico e dialético, pode e verdadeiramente realiza seu potencial revolucionário (no que diz respeito à filosofia de Hegel, tanto Engels quanto Plejánov equiparam a dialética com o núcleo racional dessa filosofia e seu suposto idealismo à sua concha mística)⁹.

Plekhanov, embora creditando a Hegel o elogio de ser o mais sistemático dos idealistas, sustenta que, apesar da impressionante sistematização de Hegel, seu idealismo ainda permanece atormentado por

inconsistências¹⁰. Na visão de Plekhanov, essas inconsistências são sintomáticas do fato de que “o materialismo é a verdade do idealismo”. No entanto, isso o leva a uma crítica imanente de Hegel segundo a qual as supostas inconsistências idealistas de Hegel são de tal ordem que conduzem à transformação auto-dialética e auto-suprassunsa desse idealismo no materialismo marxista.

Algumas outras características das avaliações materialistas de Plekhanov sobre Hegel em Para o Sexagésimo Aniversário da Morte de Hegel precisam ser noticiadas aqui. Em primeiro lugar, Plekhanov mostra uma consciência aguda da significativa diferença, muitas vezes negligenciada pelos críticos de Hegel, entre idealismos subjetivos e objetivos/absolutos (o mesmo acontece com o Lenin dos Cadernos Filosóficos, como observaremos a seguir). Ele enfatiza que o idealismo de Hegel não é subjetivista, ao contrário do de Immanuel Kant. Do mesmo modo, e em relação à infame “Doppelsatz” do prefácio aos Elementos da Filosofia do Direito de 1821 – isto é, a notória tese segundo a qual “O que é racional é real; e o que é real é racional” (Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig) – Plekhánov elogia Hegel por tornar o *die Vernunft* imanente ao *die Wirklichkeit*, com esse realismo da razão propondo que a história humana bem como a natureza material são conhecíveis graças a serem objetivamente estruturadas de maneira racional em si e através de si mesmas.

Adicionalmente, este Plekhanov de 1891 endossa certas características das dimensões históricas e econômicas da *Geistsphilosophie* de Hegel. Ele ressalta com aprovação o reconhecimento por parte de Hegel dos problemas e desafios colocados pela “populacho” (*Pöbel*). Além disso, ele sustenta que os recursos de Hegel à economia (i.e., “economia política”) ajudam a abrir caminhos para o materialismo histórico propriamente dito (Plekhanov aqui prenuncia o Georg Lukács de 1938 em *O Jovem Hegel*).

Dois pontos em Para o Sexagésimo Aniversário da Morte de Hegel recorrem em Problemas Fundamentais do Marxismo. Em primeiro lugar, ambos os textos creditam a Hegel – em Para o Sexagésimo Aniversário da Morte de Hegel isso também é cre

4 Plekhanov 1974, pp. 475, 478-479; Johnston 2017 [prestes a ser publicado]

5 Wetter 1958, p. 397

6 Engels 1941, pp. 11-13, 24

7 Plekhanov 1974, p. 477

8 Ibid., p. 477

9Ibid., p. 478

10 Ibid., p. 463

ditado a Schelling – ter forjado uma resolução compatibilista da antinomia determinismo-liberdade como adotada posteriormente por Engels em particular (lidei com o suposto compatibilismo hegeliano de Engels em outro lugar). Em segundo lugar, Plekhanov, tanto em 1891 como em 1908, contrasta os modelos hegelianos de desenvolvimento histórico com os gradualismos (pseudo-)evolucionistas associados, junto com o marxismo da virada do século, à Segunda Internacional e ao menchevismo. Baseando-se na lógica dialética hegeliana de qualidade e quantidade (como faz Engels antes dele e Lênin depois dele), ele argumenta razoavelmente que, para Hegel, existe uma revolução como saltos súbitos e abruptos, bem como a evolução como um progresso lento e estável (incidentalmente, esse argumento de Plekhanov indica que ele não é tão culpado de total negligência da lógica dialética de Hegel com a qual Lênin às vezes o culpa). Nas anotações sobre os Problemas Fundamentais do Marxismo tomadas por Lênin, ele coloca uma “NB” (nota bene) ao lado do estímulo de Plekhanov ao revolucionário em adição ao evolucionário. Planty-Bonjour, falando de Plekhanov e Lênin , sugere que, “a oposição entre os dois homens é mais política do que filosófica”.

Os Problemas Fundamentais para o Marxismo sustentam também que a combinação de Hegel com Ludwig Feuerbach é a chave para se entender Marx e Engels. Para Plekhanov, a priorização do ser sobre o pensamento de Feuerbach em sua crítica do alegado privilégio idealista do pensamento de Hegel é uma pré-condição crucial para o materialismo marxista pós-hegeliano (da mesma forma, em suas anotações sobre o Ludwig Feuerbach e os Resultados da Filosofia Clássica Alemã de Engels, ele apela às histórias da natureza pré-humana e pré-orgânica para argumentar, muito antes de Quentin Meillassoux, que “o idealismo diz: sem um sujeito não há objeto. A história da Terra mostra que o objeto existiu muito antes que o sujeito aparecesse, isto é, muito antes de aparecer qualquer organismo que tivesse qualquer grau perceptível de consciência”). Na avaliação de Plekhanov, não só esta crítica feuerbachiana específica é plenamente justificada; ele acrescenta uma reiteração da antiga acusação de teleologia segundo a qual o “Espírito Universal” hegeliano dita que a realidade se conforme a uma

teodicéia (quase) secular. Plekhanov contrasta isso com um “materialismo dialético moderno” não-teológico.

No entanto, tanto implícita como explicitamente, este mesmo Plekhanov de 1908 continua a elogiar Hegel apesar das objeções levantadas ao seu idealismo absoluto. A dialética hegeliana permite uma apreciação e compreensão adequadas das complexas interações recíprocas e das negatividades antagônicas imanentes dentro das sociedades entre suas infra-estruturas e superestruturas (Plekhanov é aqui qualquer coisa menos um reducionista econômico mecanicista bruto). Além disso, a filosofia dialética de Hegel facilita a navegação entre os extremos unilaterais opostos das teorias da história que enfatizam ou a atuação de “grandes homens” ou de estruturas anônimas. Mais ainda, Plekhanov caracteriza os kantianismos como “o principal baluarte na luta contra o materialismo”. Assim, as devastadoras críticas de Hegel a Kant podem e devem ser alistadas ao serviço da luta pelo materialismo. Finalmente, os Problemas Fundamentais do Marxismo expressam a aprovação materialista histórica do fato de Hegel ter reconhecido (no fim da introdução às suas palestras sobre a Filosofia da História) a importância das forças e fatores geográficos na base contingente e factual das trajetórias da história humana.

Consistente com a afirmação acima citada de Planty-Bonjour sobre a proximidade filosófica entre Plekhanov e Lenin, apesar da distância política, eu gostaria de afirmar que a síntese engelsiana do idealismo absoluto hegeliano com o materialismo histórico marxista é o precursor russo direto do materialismo dialético leninista. A sabedoria soviética padrão veio a fazer com que o materialismo de Lênin fosse encontrado tanto no Materialismo e Empírio-Criticismo de 1908, quanto em sua dialética nos Cadernos Filosóficos de 1914. De fato, e como mostrarei a seguir, os textos de Lênin que abordam diretamente as preocupações filosóficas a partir de 1913 revelam que a interpretação soviética de seu materialismo dialético não é imprecisa.

No entanto, vários marxistas/esquerdistas não-soviéticos contestaram a equação soviética oficial segundo a qual a filosofia materialista dialética de Lênin equivale ao Materialismo e Empírio-Criticismo mais os Cadernos Filosóficos. Uma das táticas

marcantes do marxismo ocidental é contrapor um bom Marx contra um mau Engels (manobras estas que se assemelham frequentemente ao mecanismo de defesa psicanalítico de “divisão” da teoria kleiniana das relações de objeto). De acordo com esse modelo tático, muitos marxistas ocidentais separam um mau Materialismo e Empírio-Criticismo (culpado da grosseria do materialismo e naturalismo engelsiano-plekhanovista) de um bom dos Cadernos Filosóficos (percebidos como mais próximos dos [quasi- ou pseudo-] hegelianismos de correntes teóricas não marxistas no continente europeu do século XX). Em relação ao Lênin do Materialismo e Empírio-Criticismo, Helena Sheehan observa: “Não é de surpreender que a maioria dos autores hostis a Engels sejam igualmente hostis a Lênin e falem dele nos mesmos termos”.

Planty-Bonjour detecta tensões entre os principais textos filosóficos de Lênin de 1908 e 1914. Outros autores não/anti-soviéticos vão mais longe. O Maurice Merleau-Ponty de *Adventures of the Dialectic* (*Aventuras da Dialética*) emite uma primeira condenação do Materialismo e Empírio-Criticismo, inspirada por Lúkács (o Lukács tardio, do *Existencialismo ou Marxismo?*, de 1947, já se opõe à narrativa segundo a qual as ênfases de Lênin sobre o materialismo eclipsam a dialética em seu pensamento – e isso além de sua condenação pública de Merleau-Ponty após a publicação, em 1955, de *Aventuras da Dialética*). Henri Lefebvre advoga abandonar o Materialismo e Empírio-Criticismo em favor dos Cadernos Filosóficos. Michael Löwy tenta enfatizar as diferenças filosóficas, bem como as políticas, entre Plekhanov e o último Lênin, dito como tendo abandonado o alegado “materialismo estúpido” de 1908 sob a influência benéfica do idealismo dialético “inteligente” (mais recentemente, Stathis Kouvelakis ecoa algumas das afirmações de Löwy ao longo dessas linhas). E, Raya Dunayevskaya e seu estudante Kevin Anderson dedicam galões de tinta para introduzir repetidas vezes uma fenda entre um supostamente deplorável e vulgar Materialismo e Empírio-Criticismo e os louváveis e sofisticados Cadernos Filosóficos. Um autor menos investido nessas disputas, o historiador David Joravsky, fala de “uma maior ênfase na dialética” nas anotações de Lênin sobre a *Ciência da Lógica* de Hegel “do que se pode encontrar em Materialis-

mo e Empírio-criticismo”. Gustav Wetter julga de forma similar que “os Cadernos Filosóficos de Lênin ... representam um avanço, filosoficamente falando, em seu Materialismo e Empírio-Criticismo e mostram o quão completamente ele havia compreendido a natureza da dialética”.

Lefebvre, Löwy, Kouvelakis, Dunayevskaya, Anderson e outros, ao colocar em destaque os Cadernos Filosóficos contra o Materialismo Empírio-criticismo, pressupõem que o idealismo absoluto da filosofia dialética especulativa hegeliana é anti-realista e anti-naturalista. Eles também afirmam que 1914 marca uma quebra acentuada no itinerário filosófico de Lênin (semelhante à tese da suposta ruptura de 1845 no desenvolvimento de Marx, tese associada ao althusserianismo clássico de meados dos anos 1960). Elaborações minhas sobre Hegel em outros lugares percorrem um longo caminho no sentido de minar fundamentalmente o quadro do pensamento hegeliano pressuposto por Lefebvre e companhia (assim como muitos, muitos outros). A propósito do posicionamento dos Cadernos Filosóficos como uma ruptura brusca e abrupta com as posições filosóficas de Lênin pré-1914, posso começar por me referir a Dominique Lecourt, um dos alunos de Louis Althusser. Depois de resumir o trabalho de Lecourt sobre este tópico, acrescentarei mais críticas às tentativas de pôr em quarentena o Materialismo e Empírio-Criticismo em relação aos Cadernos Filosóficos e textos posteriores de Lênin. Lecourt, em seu estudo de 1973 *Une crise et son enjeu: Essai sur la position de Lénine en philosophie* (*Uma crise e seu contexto: sobre a posição de Lenin na filosofia*) (publicado em *Althusser's Theorie series* no François Maspero) opõe-se veementemente à até então banal divisão de Lênin entre materialista bruto (1908) e sutil dialético (1914). Na leitura de Lecourt sobre os escritos filosóficos de Lênin, a primazia/prioridade do ser sobre o pensamento, uma tese central do Materialismo e Empírio-Criticismo continua a ser o principal fundamento da filosofia materialista de Lênin durante todo o resto de sua carreira. De acordo com Lecourt, um aspecto chave de Hegel valorizado pelo último Lênin, pós 1914 (bem como valorizado por Engels) é o ataque sustentado e multifacetado ao subjetivismo anti-realista do idealismo transcendental de Kant. Isto é, Lênin, em seus Cadernos Filosóficos e em outros

lugares, está interessado em um aproveitamento especificamente materialista da problematização hegeliana do anti-realismo subjetivista kantiano. Pelas luzes de Lecourt, as “crises” científicas do tipo que motivam a intervenção filosófica de Lenin em 1908 – como é bem sabido, o Materialismo e Empírio-Criticismo são uma resposta ao derrube da física newtoniana e às tentativas idealistas de capitalizar filosoficamente esta revolução científica – são as raízes catalisadores subjacentes do recurso de Lênin à dialética hegeliana. Assim, Lecourt sustenta que a dialética sempre e invariavelmente permanece subordinada ao materialismo – isto é, um materialismo sobretudo em débito com e informado pelas ciências empíricas e experimentais das objetividades naturais conhecidas – no materialismo dialético leninista.

Acidentalmente, um mais jovem e mais tradicionalmente marxista Lefebvre (1957) chegou mesmo a defender a “teoria da reflexão” de Lênin, um dos elementos do Materialismo e Empírio-Criticismo mais desprezados por aqueles que colocam os Cadernos Filosóficos contra este tratado de 1908. Na interpretação de Lefebvre, a tese de que o pensamento “reflete” o ser é um axioma essencial para o materialismo como envolvendo o imanentismo anti-dualista, um imanentismo segundo o qual o pensamento é interno a e um momento do ser. O então camarada de Lefebvre, o filósofo Roger Garaudy do Partido Comunista Francês (PCF), contemporaneamente (1956) oferece a mesma defesa da reflexão leninista (com um ponto semelhante já aludido, também no contexto marxista francês, por Trân Duc Thao [1951] a propósito do materialismo dialético em geral). Este Lefebvre de 1957 também antecipa alguns dos pontos de Lecourt, especialmente aqueles que pertencem à objetividade anti-subjetivista da dialética do idealismo absoluto de Hegel como prenúncio do materialismo de pleno direito.

Os argumentos de Lecourt contra aqueles que dividem as obras filosóficas de Lênin colocando os Cadernos Filosóficos contra o Materialismo e Empírio-Criticismo de modo a desconsiderar estes últimos podem e devem ser complementados por afirmações adicionais. Para começar, enquanto que o Lenin pós-1914 teve o Materialismo e Empírio-Criticismo amplamente distribuído em formato

de publicações oficiais, ele nunca considerou adequado publicar os Cadernos Filosóficos. Isto não é dizer que aquilo que o Lênin tardio efetivamente publicou nega ou não mostra vínculos ao conteúdo de seu comentário de 1914 sobre a Ciência da Lógica de Hegel.

Ao contrário, e como demonstrarei brevemente, os escritos de cunho filosófico publicados por Lênin, contemporâneos e subsequentes aos Cadernos Filosóficos, fundem o materialismo científico engelsiano-plékhanovista do Materialismo e Empírio-Criticismo com a dialética hegeliana. Isso vai contrariamente às afirmações de Löwy, Dunayevskaya e associados, que, como observado acima, afirmam que ocorre uma ruptura, resultando no completo descarte do materialismo de 1908 em favor da dialética de 1914. Eu acho que a evidência textual sugere o contrário. Como o próprio Lênin indica, a posição que ele defende é chamada de “materialismo dialético” por boas razões.

Lenin, como Marx, Engels e Plekhanov antes dele, assume conscientemente e absorve elementos do materialismo pré-marxista. Para todos os quatro desses militantes materialistas, embora os materialismos filosóficos dos antigos atomistas gregos, passando por Feuerbach, estarem problemáticamente faltosos em sensibilidade histórica e dialética, tais materialismos são, no entanto, precursores cruciais, tornando possível o que eventualmente surgiu, em meados do século XIX, como materialismo histórico/dialético propriamente dito. Além disso - isso novamente contesta a tese de uma ruptura de 1914 com o materialismo de 1908 -, Lenin mais tarde encoraja seus camaradas a mergulharem no estudo atento dos escritos filosóficos de Plekhánov. Me voltarei agora para alguns textos do próprio Lênin. Meu foco no que se segue será sobre as facetas do que poderia ser chamado de “naturalismo dialético” operante dentro da filosofia materialista de Lênin. Eu já trabalhei com o Materialismo e Empírio-Criticismo em linhas semelhantes no primeiro volume do meu Prolegômenos para qualquer materialismo futuro. Aqui, vou oferecer interpretações seletivas de quatro textos específicos de Lenin: As Três Fontes e as Três Partes Constitutivas do Marxismo (1913), Conspecto da Ciência da Lógica de Hegel (1914), Sobre a Questão da Dialética (1915), e Sobre o Significado do Materialismo Militante

(1922).

Como se sabe, a tríade referida no título *As Três Fontes e Três Componentes do Marxismo* não é outra que “a filosofia alemã, a economia política inglesa e o socialismo francês”. Este ensaio, mais ou menos contemporâneo dos *Cadernos Filosóficos*, prontamente insiste que o núcleo filosófico do marxismo é um materialismo em dívida com seus predecessores históricos (incluindo os materialistas mecânicos da França do século XVIII). Para este Lênin, a principal realização filosófica de Marx é a síntese do materialismo pré-marxista com a inspiração da dialética de Hegel. , este ensaio de 1913 continua a invocar o motivo dos dois campos de luta opostos, idealismo e materialismo, tal como Engels, Plekhanov, e *Materialismo e Empirio-Criticismo*. Sobre esse assunto, Lênin associa o idealismo com a religião e o materialismo à ciência. Portanto, apenas um ano antes dos *Cadernos Filosóficos*, Lênin continua insistindo que a filosofia marxista é, antes de tudo, um materialismo informado pela ciência natural.

Mas, e os *Cadernos Filosóficos* de 1914? Como já indiquei, o meu comentário sobre estes conjuntos de reflexões incrivelmente ricos e essas respostas a Hegel de Lênin será altamente seletivo. Diante dos meus objetivos precisos no contexto atual, estou particularmente interessado no lugar do naturalismo no sério compromisso materialista de Lênin com a dialética especulativa da *Ciência da Lógica*. Contudo, antes de me voltar para as dimensões naturalistas do materialismo dialético que caracterizam os *Cadernos Filosóficos*, sinto-me mais uma vez obrigado a destacar alguns detalhes adicionais que problematizam ainda mais a tese de Dunayevskaya e outros que propõem uma quebra em 1914 por Lênin com suas posições filosóficas anteriores a 1914 (como expostas principalmente em *Materialismo e Empirio-Criticismo*). Aqueles que mantêm a existência dessa suposta ruptura consideram que o Lênin de cerca de 1908 estava demasiado atado às ideias ostensivamente “ruins”, já que grossas/vulgares, de Engels e Plekhanov. Como observei há pouco, os partidários desta suposta ruptura baseiam-se em suposições contenciosas sobre descontinuidades entre Hegel, por um lado, e Engels e Plekhanov, por outro lado.

Mas, o que é pior, Dunayevskaya e seus amigos,

ao sustentarem os *Cadernos Filosóficos* de Lênin como sendo uma suposta divisão com seus compromissos Engelsingos e Plekhanovistas anteriores, tendem a ignorar as óbvias continuidades e sobreposições existentes entre como Engels, Plekhanov e Lênin criticamente, ainda que com simpatia, leram Hegel. Ou seja, as apreciações de Lênin sobre a dialética hegeliana em 1914 ecoam parcialmente àquelas já articuladas por esses dois predecessores marxistas. Exemplos desse tipo nos *Cadernos Filosóficos* incluem: a aprovação da ênfase de Hegel no auto-desenvolvimento imanente ; o endosso da crítica do idealismo absoluto do subjetivismo anti-realista de Kant, especificamente, e os idealismos subjetivos em geral ; o elogio da dialética hegeliana pela sua fluidez multidimensional e ágil dinamismo ; concordância com a crítica de Hegel segundo a qual Kant, em sua excessiva “ternura pelas coisas” , se recusa a reconhecer a objetividade ontológica das contradições cinéticas dentro dos seres reais em-si ; reiteração de que compreender Marx requer a compreensão de Hegel ; e creditando a Hegel ter antecipado e tornado possível o materialismo histórico. Na medida em que o Hegel dos *Cadernos Filosóficos* tem múltiplas semelhanças com o Hegel de Engels e Plekhanov, este Lênin faz tudo menos se higienizar e separar-se completamente das influências de Engels e Plekhanov em seu pensamento anterior a 1914.

Imediatamente antes de se voltar para o tratamento de Hegel da categoria da aparência em *A doutrina da essência*” (isto é, a segunda das três divisões principais da *Lógica hegeliana*), Lênin declara: “A continuação da obra de Hegel e Marx deve consistir na elaboração dialética da história do pensamento, da ciência e da técnica humana”. Assim como em 1908, também em 1914: A ciência continua a ser um componente crucial do materialismo leninista, a qual busca, seguindo os passos de Engels, dialetizar a (o estudo da) natureza como também os domínios das ideias e atividades da humanidade (de forma similar, o Lênin de 1914 ecoa nitidamente o Engels da *Dialética da Natureza*, para melhor ou para pior, quando escreve “não as coisas, mas as leis de seu movimento, materialisticamente”). Logo após essa declaração recém citada, o naturalismo de Lênin começa a emergir ainda mais explicitamente nos *Cadernos Filosóficos*, com sua

exclamação: “Abaixo a Gott, permanece a Natur.” O que resta depois de termos varrido as narrativas sobre a criação divina, transcendente, de cima para baixo e ex nihilo – um pouco mais cedo nos Cadernos Filosóficos, Lênin insiste que tudo aquilo que emerge saem de algo em vez do nada – é uma gênese imanente, de baixo para cima, partindo da dotação bruta de mero e puro ser natural antes de toda a consciência e sapiência.

O acordo de Lênin com o elogio de Engels e Plekhánov ao realismo robusto do idealismo absoluto hegeliano já envolve o repetido reconhecimento de Lênin de que, para Hegel, as categorias lógicas são tanto uma questão do ser natural-objetivo quanto do pensamento subjetivo-humano. Além disso, os Cadernos Filosóficos, apesar do foco na Ciência da Lógica, fazem uma série de referências à Naturphilosophie de Hegel tal como representada no segundo volume da Enciclopédia, a parte do sistema hegeliano que imediatamente sucede a Lógica. Em uma única página, Lênin enfatiza a “proximidade com o materialismo” tanto desta Filosofia da Natureza quanto da concepção hegeliana geral da substância como movimento da substancialidade para a subjetividade. E, apesar das reservas de Lênin quanto ao que ele vê como os aspectos anti-materialistas da narrativa hegeliana da passagem da Lógica para a Naturphilosophie – Lenin até zomba (“Ha-ha!”) do que ele considera ser o relato de Hegel da transição da Ideia lógica para a Natureza real filosófica – a identificação da Ideia com a Natureza na conclusão da lógica de Hegel aparece para Lênin como um gesto que “traz consigo um aperto de mão com o materialismo”.

Além disso, os Cadernos Filosóficos expressam uma apreciação pela oposição entre uma dialética especulativa “cheia de conteúdo e concreto” e um “formalismo” vazio. É certo que isso talvez represente uma crítica implícita a um Engels que, às vezes, lança-se em formular generalizações sobre as supostamente universais “leis da dialética”. No entanto, este Lênin de 1914 não abandona, por tudo isso, o naturalismo cientificamente informado do materialismo dialético Engelsiano (e, por trás disso, a Naturphilosophie hegeliana). Embora Lênin vire as denúncias anti-schellingianas de Hegel do formalismo pseudo-matemático contra Hegel, Lênin, como Hegel, denuncia apenas a Naturphilo-

sophie formalmente abstrata, e não a Naturphilosophie tout court.

O Materialismo e Empírio-Criticismo recorrentemente insiste, na boa via do materialismo naturalista, que o sistema nervoso central humano é a matéria altamente organizada que forma a base natural necessária para a consciência, a mentalidade, etc. Esta insistência de 1908 é posteriormente ecoada em 1914 por uma proposta de inversão do que Lênin considera serem os pontos de vista de Hegel – “Devem ser invertidos: os conceitos são os produtos mais elevados do cérebro, o produto mais elevado da matéria”. Deixarei de lado, aqui, as questões sobre a exatidão da interpretação de Lênin sobre Hegel. Dito isto, Lênin, tanto em 1908 como em 1914, evita cair no materialismo grosseiramente reductivo acrescentando ao seu naturalismo neurobiológico (como sua ênfase na centralidade do sistema nervoso central), o que representa uma maior ênfase na dialética das abstrações reais. Como assim?

Em um ponto, os Cadernos Filosóficos contrastam nitidamente as abstrações kantianas e hegelianas em favor do último. Pouco depois, Lênin comenta em relação ao enquadramento introdutório de Hegel na Ciência da Lógica:

Não é o pensamento aqui que se assemelha à objetividade, pois ele contém apenas um dos aspectos do mundo objetivo? Não somente o Wesen, mas o Schein, também, é objetivo. Há uma diferença entre o subjetivo e o objetivo, MAS ELA, TAMBÉM, TEM SEUS LIMITES.

Uma passagem posterior dos Cadernos Filosóficos reforça isso:

O pensamento do ideal passando para o real é profundo: muito importante para a história. Mas também na vida pessoal do homem está claro que isso contém muita verdade. Contra o materialismo vulgar. NB. A diferença do ideal para o material também não é incondicional, não überschwinglich.

Através do recurso implícito ao motivo dialético especulativo hegeliano-schellingiano da identidade da identidade e da diferença, Lênin identifica a natureza como precisamente a identidade substancial entre diferentes dimensões da, por um lado, subjetividade ideal (als Schein) como o “abstrato”, o “fenômeno” e o “momento”, e, por outro, da objetividade real (als Wesen) como o “concreto”, a “essência” e a “relação”. Muito em linha com a

tese hegeliana da inter-relação da substância-também-como-sujeito e sua Naturphilosophie, os Cadernos Filosóficos coloca um ser substancial natural que separa-se de si, como natureza objetiva e sua alteridade íntima como subjetividade mais-que-natureza. Mais adiante – esta seria a dialética de Lênin das abstrações reais à qual me referi um momento atrás – Lênin formula a hipótese de que os sujeitos gerados pela substância podem agir e realmente reagem à sua substância geradora. De acordo com o “materialismo vulgar”, as aparências são meras aparências, com uma trajetória unilateral de causalidade que vai de um real material a um ideal epifenomenal. Em contraste, com o materialismo dialético, as aparências são, ao contrário, seres reais também, com uma dinâmica bidirecional de influências recíprocas fluindo para trás e para frente entre realidades objetivas e idealidades subjetivas. Por exemplo, as relações cérebro-mente, pelas luzes do materialismo dialético de Lênin, são tais que, embora a mente (como sujeito ideal) tenha como condição necessária para sua própria existência o ser do cérebro (como objeto real), a primeira pode e realmente afeta e molda a última.

Graças à imersão de 1914 no trabalho de Hegel, temas e noções dialéticas estão obviamente bastante proeminentes nas notas de Lenin sobre a Ciência da Lógica. Todavia, esses temas e noções dificilmente são novos. Antes dos Cadernos Filosóficos, o Materialismo e Empírio-Criticismo: um, opõe-se ao “materialismo vulgar” em nome do materialismo propriamente dialético ; dois, insiste no status ontológico irreduzível e pleno do ideal assim como do real ; e três, advoga a dialetização das ciências naturais, em vez de confiá-las a seus próprios dispositivos não dialéticos. O materialismo de Lenin em 1908 já é dialético (como é o caso de Engels, por exemplo, em Ludwig Feuerbach e o Resultado da Filosofia Clássica Alemã, no qual Lênin tanto se inspira). A dialética de Lênin em 1914 ainda é materialista. Embora o materialismo esteja em primeiro plano no Materialismo e Empírio-Criticismo e a dialética em primeiro plano nos Cadernos Filosóficos, isso representa uma diferença de ênfase ao invés de um deslocamento de posição. Antes, durante e depois de 1908 e 1914, Lênin permanece um materialista dialético de inspiração engelsiana. Nenhuma ruptura fundamental, incluindo uma

ruptura afiada com a Naturdialektik engelsiana, é inaugurada pelos Cadernos Filosóficos. A tese de uma mudança abrupta presente em 1914, popular entre os marxistas ocidentais, não se sustenta. Se a tese oriental/soviética contrastante, segundo a qual o materialismo dialético de Lênin equivale ao Materialismo e Empírio-criticismo somado aos Cadernos Filosóficos, precisa ser corrigida, sua falha é que ela arrisca sugerir equivocadamente que não há dialética no primeiro trabalho e nenhum materialismo no segundo trabalho. É claro, essa (talvez inadvertida) sugestão prepara o palco para a entrada em cena de Dunayevskaya e companhia, cuja desaprovação do materialismo de Lênin de 1908 e a celebração de sua dialética em 1914 leva a um “materialismo dialético” materialista apenas no nome, sendo realmente destituído de qualquer vestígio de materialismo (que em si mesmo envolve tanto o naturalismo como o realismo).

Nesta conjuntura, eu posso sucintamente abordar um par de textos do Lênin pós-1914, nomeadamente, Sobre a Questão da Dialética de 1915 e Sobre o Significado do Materialismo Militante de 1922. O primeiro desses ensaios contém ecos audíveis dos Cadernos Filosóficos, chegando apenas um ano após este. Em 1915, Lênin continua ambos: primeiro, enfatizando a ubiqüidade da dialética (como lutas entre opostos) em uma natureza em si mesma inerente e objetivamente dialética assim como é entre os seres humanos ; e segundo, avançando uma dialética que dê prioridade aos “saltos” (à maneira da dialética de Hegel da quantidade e da qualidade) e à discórdia sobre a gradualidade e a harmonia. Ao longo de linhas semelhantes, Sobre a questão da dialética atribui a universalidade materialista da dialética hegeliana ao próprio Marx, alegando que “com Marx, a dialética da sociedade burguesa é apenas um caso particular de dialética”. Obviamente, isso equivale, em linha com Plekhánov, creditar a Marx, à parte de Engels, por forjar um materialismo dialético (implicitamente incluindo uma potencial Naturdialektik) como teoria geral da qual o materialismo histórico, como desenvolvido na crítica da era capitalista da economia política, é uma instância ou aplicação especial (em Sobre o Significado do Materialismo Militante Lênin novamente insinua este mesmo crédito). Por fim, Lênin, nesta peça de 1915, declara que “o idealis

mo filosófico é um disparate apenas do ponto de vista do materialismo bruto, simples e metafísico”. Essencialmente, isso equivale a lembrar o impulso central da primeira das onze Teses sobre Feuerbach de Marx, com a distinção entre materialismo contemplativo (como ahistórico, grosseiro, eliminativo, mecânico, metafísico, redutor, simples, vulgar, etc.) e não-contemplativos (isto é, históricos e/ou dialético). Tanto Marx como Lênin ridicularizam os materialismos contemplativos sem, por isso, endossar em última instância os idealismos que contestam o materialismo como falho e limitado. Embora a resistência básica desses idealismos seja correta, esses próprios idealismos não o são. Colocando o próprio fraseamento de Lênin, quando se trata de idealismo ou materialismo contemplativo, “ambos são piores!”

Sobre o Significado do Materialismo Militante de 1922, um dos pronunciamentos finais de Lênin sobre questões filosóficas, parece ainda vindicar minhas afirmações anteriores sobre uma posição materialista dialética consistente passando do Materialismo e Empírio-Criticismo pelos Cadernos Filosóficos e além (até os últimos anos da vida de Lênin). Tanto no Materialismo e Empírio-Criticismo como em As Três Fontes e Três Componentes do Marxismo de 1913, o Lênin de 1922 novamente invoca o conflito entre ciência e religião, com o motivo Engelsiano-Plekhanovista da guerra perene entre os “dois campos” do materialismo e o idealismo palpável em segundo plano. Para este Lênin ainda, o materialismo firme implica necessariamente o “ateísmo militante”.

Além disso, Sobre o Significado do Materialismo Militante manifestamente retorna ao tema principal e central do Lênin no Materialismo e Empírio-Criticismo, especificamente: a relação entre as ciências naturais e a filosofia, especialmente nos casos em que as crises e as convulsões científicas são explorativamente capitalizadas pelos idealismos em suas perpétuas campanhas contra os materialismos. Como em 1908, assim também em 1922: Lênin adverte que os avanços rápidos e as transformações radicais das ciências naturais ameaçam inspirar esforços filosóficos idealistas para minar as visões materialistas, incluindo a prática do materialismo espontâneo dos próprios cientistas naturais. Na posterior avaliação de Lênin, tanto a

ciência quanto o materialismo precisam de apoio filosófico para se manterem e afastarem as apropriações reacionárias idealistas/espiritualistas indevidas das revoluções científicas. Lênin relaciona o materialismo militante como provendo esse apoio vital “sob a bandeira do marxismo” (como o título da revista, Pod Znamenem Marksizma, cuja missão intelectual e ideológica está sendo abordada em Sobre o Significado do Materialismo Militante) com uma “Sociedade de Amigos Materialistas da Dialética Hegeliana”. Mas, novamente, em vez do materialismo de 1908 ou da dialética de 1914, o leninismo, em 1908, 1914 e 1922, adere à dialética e/ou ao materialismo, nem mais nem menos.

Lanço mão agora da figura trágica de Bukharin. Em particular, minha preocupação será com ele no auge de sua tragédia, ou seja, com seus Arabescos Filosóficos, um texto de 1937 escrito em uma prisão por um homem já condenado à espera da execução. Bukharin, escrevendo a sua esposa Anna Larina, diz sobre os Arabesques Filosóficos que, “O mais importante é que o trabalho filosófico não se perca. Eu trabalhei nisso por um longo tempo e coloquei muita coisa nisso; É um trabalho muito maduro em comparação com meus escritos anteriores e, em contraste com eles, dialético do começo ao fim.”

A autoavaliação contida nas observações de Bukharin sobre os Arabescos Filosóficos é bastante exata. Especificamente, sua obra magna teórica prévia, Materialismo Histórico de 1921, está longe de ser completamente dialética. De fato, este trabalho anterior apresenta uma codificação bastante não-dialética do materialismo histórico, trazendo o Bukharin deste período para uma associação com uma facção “mecanicista” da filosofia soviética opositores de Abram Moiseyevich Deborin e seus seguidores (os Deborinites defendendo sua versão de Hegel como a chave para todas as questões filosóficas concernentes ao contexto soviético da década de 1920). Em relação à cisão mecanicismo-Deborinite – variados relatos dessa cisão podem ser encontrados, por exemplo, no Materialismo Dialético de Wetter, no Marxismo Soviético e Ciências Naturais de Joravsky, no A evolução do Materialismo Dialético de Jordan, e no Marxismo e Filosofia da Ciência de Sheehan – o Materialismo Histórico de Bukharin propõe, de fato, uma in-

interpretação mecanicista do materialismo marxista como um determinismo profundo das duras leis da causalidade que governam completamente a natureza não-humana e a história social humana.

O Bukarin dos *Arabescos Filosóficos* de 1937 é claramente um pensador de finesse dialética significativamente maior do que os mecanicistas companheiros de viagem anti-Deborinitas de 1920. Embora eu rejeite dividir o anterior (cerca de 1908) do posterior (cerca de 1914) Lênin, eu afirmo apenas tal divisão entre o anterior (cerca de 1921) e o posterior (cerca de 1937) Bukharin. Meu tratamento dos *Arabescos Filosóficos* primeiro enfatizará as continuidades entre o materialismo dialético de Lênin e as posições teóricas finais de Bukharin. Enfatizarei então as inovações conceituais introduzidas por Bukharin na véspera de sua execução.

Para começar o tópico do materialismo realista (i.e., a prioridade de Lênin em 1908), os *Arabescos Filosóficos* enfatizam múltiplas vezes que a vida, a faculdade da sensibilidade e do saber são todos fenômenos emergentes tardios, precedidos por um já-há-muito-existente Real do inorgânico, não consciente, *Natur an sich*. Da mesma forma, a dimensão naturalista do materialismo dialético leninista transparece no tratado escrito na prisão de Bukharin. A ênfase anti-idealista e neurobiológica de Lênin no cérebro como sede material da subjetividade (embora a subjetividade seja dependente, é diferente da matéria altamente organizada do sistema nervoso central) é ecoada pelos *Arabescos Filosóficos*.

Além disso, Bukharin observa, a propósito da diferença entre subjetividade e objetividade, que “esta oposição à realidade surgiu historicamente quando a natureza criou e destacou de si mesma uma nova qualidade, o ser humano, o sujeito, o sujeito histórico-social”. Em outras palavras, a história natural gera de si mesma, numa dinâmica dialética envolvendo a lógica hegeliana da quantidade e da qualidade, a distinção entre natureza objetiva e história/sociedade subjetiva (uma das descrições de Bukharin desse processo distintamente antecipa a conversa contemporânea sobre o “antropoceno”, com Bukharin falando do “período antropozoico” do planeta Terra”). A substância natural de Bukharin, como a de Hegel, Marx e Engels, é auto-fendida de modo parcialmente auto-desnaturalizante. Eu digo

“parcialmente” aqui porque Bukharin, de acordo com o naturalismo engelsiano-leninista (qualificado), tem o cuidado de estipular que as mediações sócio-históricas, embora transformem profundamente a natureza humana e as relações da humanidade com a natureza não-humana, nunca provocam a desnaturação total enquanto liquidação exaustiva de toda e qualquer coisa natural.

Em um capítulo de *Arabescos Filosóficos* dedicado ao tópico de “Teleologia”, Bukharin fornece esclarecimentos adicionais em conexão com o que eu acabei de sublinhar. Ele afirma:

Na humanidade, a natureza sofre uma bifurcação; o sujeito, que surgiu historicamente, está contraposto ao objeto. O objeto é transformado em matéria, no objeto de conhecimento e de domínio prático. Um ser humano, no entanto, representa uma contradição, uma contradição dialética; ele ou ela é, ao mesmo tempo, ambos, um “anti-membro” ... isto é, um sujeito contraposto à natureza, e parte dessa natureza, incapaz de ser arrancado dessa relação universal, natural e dialética. Quando Hegel introduziu sua divisão trinomial em mecanismo, ‘quimismo’ e teleologia, ele usou essencialmente a linguagem idealista para formular (isto é, se o lemos materialisticamente, como Lênin aconselhou) os estágios históricos de desenvolvimento, de desenvolvimento real.

Bukharin termina esta passagem com um endosso qualificado das categorias fundamentais (isto é, “mecanismo”, “quimismo”, e teleologia) da *Naturphilosophie* fortemente emergentista de Hegel construída como estágios da história natural, de uma natureza que exhibe uma série histórica de emergências categoriais. Deixando de lado por um momento as relações de Bukharin com Hegel e o (quase-)hegelianismo de Lênin – abordarei isso brevemente – o resto da citação acima sugere essencialmente uma convergência dialética das identidades e diferenças entre o natural e o humano. Na página seguinte do mesmo capítulo de *Arabescos Filosóficos*, Bukharin acrescenta:

O materialismo dialético não trata os seres humanos como máquinas; ele não nega qualidades especiais, ele não nega objetivos, assim como não nega a razão. Mas o materialismo dialético vê essas qualidades especiais como um elo na corrente da necessidade natural; ela vê os seres humanos em sua

dualidade contraditória como antagonistas da natureza e como parte da natureza, enquanto sujeito e objeto, enquanto vê o princípio teleológico específico como um aspecto do princípio da necessidade.

Como comprovam outras partes deste manuscrito de 1937, as invocações de Bukharin da “necessidade” estão aqui em parte com um endosso do compatibilismo supostamente hegeliano de Engels segundo o qual, como o próprio Bukharin coloca (em conexão com um apelo ao Novo Organon de Francis Bacon), “A liberdade é uma necessidade reconhecida”. Plekhanov também, antes de Bukharin, já reafirma esse mesmo compatibilismo engelsiano (eu critiquei este Engels em bases propriamente hegelianas em outro lugar). Além disso, o “princípio da necessidade” de Bukharin certamente ressoa especificamente com o tema da legalidade causal tão central em sua versão mais antiga do materialismo marxista dos anos 20.

Além de repetir o compatibilismo pseudo-hegeliano de Engels, Bukharin também repete um erro um tanto sério cometido por Engels. O último em um certo ponto lamentavelmente equipara materialismo com nominalismo (regressando assim a uma ontologia hobbesiana – duas páginas mais tarde no mesmo texto, Engels refere-se aos empiristas britânicos Bacon, Thomas Hobbes e John Locke como inspirações para o materialismo francês do século XVIII, por sua vez, inspirando também Marx e a si mesmo). Os Arabescos Filosóficos também mencionam uma conexão entre o marxismo e o nominalismo.

No entanto, Bukharin, felizmente mas inconsistentemente, mantém a doutrina anti-nominalista das abstrações reais avançadas por Marx e Lênin. Dois ecos da versão de Lenin desta doutrina podem ser ouvidos em seu texto de 1937: uma, “a teoria é também uma força quando se apodera das massas”; e dois: “o subjetivo não pode ser tratado como meramente subjetivo”. Essas duas afirmações podem ser reformuladas, respectivamente, como segue: um, a idealidade das abstrações conceituais são não-epifenomenais enquanto causalmente eficazes na realidade; dois, o reino do ideal não é simplesmente irreal. Para uma ontologia nominalista, os únicos verdadeiros existentes são as imediações perceptíveis de particularidades espaço-temporais concretas como “x’s” irredutivel-

mente únicos, como singularidades absolutamente individuadas; quaisquer generalidades categoriais e conceituais sobre e acima de tais “x’s” são descartadas como meros nomes, como construções e convenções linguísticas ineficazes e estereis desprovidas de qualquer status ou peso ontológico real. Para o materialismo dialético (bem como para o materialismo transcendental), generalidades categoriais e conceituais estão longe da epifenomenalidade, em vez disso são dotados de efetiva eficácia causal em face dos particulares do nominalismo.

Refazendo a trilha das continuidades entre o materialismo dialético de Lênin e o falecido Bukharin, várias outras ligações entre esses dois bolcheviques aparecem nos Arabescos Filosóficos. Em linha com o motivo engelsiano-plekhanovista-leninista das lutas recorrentes entre idealismo religioso e materialismo ateu, Bukharin fala de varrer a religião e seus “grilhões dualistas”. Ele também endossa a narrativa de Lênin segundo a qual: primeiro, o materialismo dialético é a teoria geral do materialismo histórico de Marx como uma aplicação dessa teoria às formações sociais; e segundo, o materialismo dialético de Marx é, ele próprio, uma síntese do materialismo mecanicista (dos atomistas gregos, dos materialistas franceses até Feuerbach) com o idealismo dialético (encarnado pela filosofia hegeliana) (com A Destruição da Razão de Lukács em 1954 ecoando esta interpretação do materialismo dialético de Marx).

Passo agora a observar brevemente as sobreposições entre Lênin e Bukharin especificamente a propósito de Hegel. Uma apreciação dos Cadernos Filosóficos de Lênin é em grande parte responsável pela tardia conversão de Bukharin, de um materialismo mais mecanicista para um materialismo mais dialético. Assim, os endossos e reiterações deste Lênin (e implicitamente atrás dele, Plekhanov) abundam pelos Arabescos Filosóficos: o lado realista-objetivo (ou seja, anti-subjetivista) do idealismo absoluto hegeliano coloca-o em estreita proximidade com o materialismo; a dialética especulativa do idealismo absoluto deve ser tomada como ontológica e não meramente como epistemológica; vários aspectos do corpus hegeliano o distinguem como um proto-histórico-materialista; e em linha com uma longa tradição entre os hegelianos e marxistas russos, há uma celebração da dinâmica dialética das quantida-

des e qualidades, com seus “saltos”, cristalizando “a álgebra da revolução” (Herzen).

Mas, quais são, se houver, as novas contribuições feitas à tradição do materialismo dialético pelos Arabescos Filosóficos? Eu discerno várias neste texto. Para começar, Bukharin tempera o aparente ahistoricismo das leis de Engels da *Naturdialektik*, ao estipular que essas leis são históricas, embora numa maior escala de tempo da história natural. Portanto, essas leis parecem ahistóricas apenas em relação às comparativamente mais curtas escalas temporais da história humana.

Bukharin também aborda a *Naturphilosophie* de Hegel diretamente. Ele culpa Hegel por supostamente ter regredido para antes de Kant, para uma visão pré-moderna da natureza como ahistórica (isto é, eterna, imutável, estática, etc.). Bukharin afirma que, na Filosofia da Natureza de Hegel, o idealismo (como conservador e reacionário) tristemente vence a dialética (progressiva e revolucionária). Embora eu esteja fundamentalmente em desacordo com a caracterização de Bukharin da *Naturphilosophie* hegeliana, Bukharin tem razão em sugerir que os desenvolvimentos científicos em andamento a partir do tempo de Hegel exigem revisar e retrabalhar múltiplos componentes da Filosofia da Natureza original de Hegel. Com efeito, concordo que transformar a *Naturphilosophie* em resposta às ciências é um processo importante de trabalho teórico recorrente para o materialismo dialético. Mas, Bukharin está errado em sugerir que Hegel não estaria pronto, não queria, e/ou não seria capaz de realizar essas transformações se fosse confrontado com esses desenvolvimentos científicos.

A propósito das ciências naturais, existem alguns pontos dignos de nota nos Arabescos Filosóficos. Em primeiro lugar, Bukharin denuncia como “estúpido, obtuso e estreito de espírito” o gesto de reduzir inteiramente as ciências a construções sociais. É claro que há muitas permutações não-marxistas nessa manobra. No entanto, ele compreensivelmente está preocupado com suas variantes marxistas, segundo as quais, com base em uma suposição economizante sobre a determinação unidirecional da superestrutura pela infraestrutura, as ciências são superestruturas advindas da base econômica. Portanto, elas são peculiares a determina-

das formações sociais e, além disso, provavelmente emaranhadas com as ideologias que permeiam os fenômenos superestruturais. Precisamente como materialista, Bukharin não suporta o anti-naturalismo e o anti-realismo de uma filosofia pseudo-marxista da ciência.

Também a propósito das ciências da natureza, empíricas e experimentais, os Arabescos Filosóficos se aventuram numa tentativa de previsão do que está por vir. Bukharin medita:

... no futuro, toda uma série de sólidas conquistas da ciência serão tomadas em diferentes conexões, consideradas sob diferentes pontos de vista, uma vez que esses pontos de vista tenham sido desenvolvidos; é absurdo pensar que em milhões de anos o pensamento será o mesmo que é agora. Mas grande parte da ciência de hoje permanecerá viva, como aquisições sólidas, eternas e absolutas.

O resultado crucial das reflexões de Bukharin aqui é que se pode reconhecer as afirmações e descobertas cambiantes das ciências sem, por isso, sucumbir a um ceticismo anti-realista sobre a totalidade de seu conteúdo passado e presente. Ou seja, só porque as ciências mudaram e mudarão não significa que cada resultado determinado por elas está condenado à anulação total mais cedo ou mais tarde no futuro. Para Bukharin, o materialismo dialético propriamente dito deve evitar esse pessimismo epistemológico anti-naturalista como tentativa de justificar a deliberada negligência das ciências.

Finalmente, os Arabescos Filosóficos contêm uma importante advertência sobre os abusos da dialética, um aviso com o qual Hegel concordaria (mesmo se Bukharin não tem conhecimento desta concordância). Bukharin adverte que a dialética não pode nem deve ser descuidadamente generalizada em uma “teoria de tudo” não qualificada, ou seja, um conjunto circunscrito de leis universais igualmente aplicáveis a até mesmo as coisas mais pequenas e mais comuns sob o sol (ele dá como exemplos para esses últimos, botões, facas, garfos e lingotes de aço, ridicularizando a noção de uma “dialética dos botões”, por exemplo). O ponto essencial de Bukharin é que a dialética, entendida com precisão, não dialetiza tudo sem reserva ou resto. Em outras palavras, a própria dialética reconhece diferenças entre o dialético e o não-dialético, admitindo a existência do segundo (para Hegel, tais

dimensões não-dialéticas como o Verstand e física mecânica são realidades a serem reconhecidas como tal). O Bukharin de 1937 deveria ser reconhecido por ter perspicuamente discernido a necessidade de um equilíbrio (meta)dialético entre o dialético e o não-dialético.

Imediatamente após os Arabescos Filosóficos, Stálin publica em 1938, poucos meses depois de ter executado Bukharin, sua codificação da filosofia marxista. O Materialismo Dialético e Histórico de Stálin, articulando seu diamat [dialektical materialism], prontamente é imposto como doutrina oficial dentro das esferas soviéticas do Socialismo Realmente Existente. Assim como a liquidação de Bukharin por Stálin é uma das encarnações de um terrível termidor político, a sucessão de Arabescos Filosóficos por Materialismo Dialético e Histórico é, também, a manifestação de um termidor filosófico.

Como é sabido, Stálin elimina a lei dialética de Engels da negação da negação. É claro que essa eliminação específica é um sintoma teórico do fato prático do entrincheiramento do aparato estatal burocrático stalinista (com esta ditadura, como uma “negação” pós-revolucionária do Estado czarista, recusando-se a contemplar a possibilidade de se “negar” a si mesma por outros desenvolvimentos revolucionários). Stálin, em sua última grande declaração filosófica (sobre o tema da linguagem e da linguística) do início dos anos 50, de forma similar adiciona ressalvas à dialética hegeliano-engelsiana da quantidade e da qualidade. Implicitamente em desacordo com as celebrações bolcheviques enfáticas de Lênin (e Bukharin) dos “saltos” da “álgebra da revolução” especulativa-lógica de Hegel, Stálin argumenta contra as mudanças quantitativas cumulativas que, mais cedo ou mais tarde, catalisam “explosões” como saltos. Mais especificamente, ele sugere que, em termos de transformações sociais nas sociedades sem classes (com a União Soviética, em 1950, tendo atingido em grande parte, de acordo com a propaganda stalinista, a dissolução das classes), a continuidade das evoluções será a regra e não a descontinuidade das revoluções. Mais uma vez, a mensagem é clara: não haverá futuro explosivo, negações revolucionárias do status quo na URSS; o stalinismo está aqui para ficar.

No entanto, de acordo com o clichê “até um

relógio quebrado está certo, pelo menos, duas vezes por dia”, a interpretação stalinista do materialismo marxista não é inteiramente sem seus méritos (admitidamente não originais), enquanto seletiva com os esforços filosóficos anteriores de Engels, Plekhanov e Lênin. Para começar, as palestras de 1924 de Stálin sobre As Fundações do Leninismo enfatizam a importância da teoria (contra o anti-intelectualismo, o espontaneísmo, etc.) e, em conexão com isso, indicam que os conceitos teóricos podem funcionar e funcionam como abstrações reais galvanizando e orientando projetos sócio-políticos em escala de massa (como práticas, movimentos, revoluções, etc.). O Materialismo Histórico e Dialético de 1938 de forma parecida implicitamente se baseia em pontos sobre a noção de abstrações reais. Outras características do diamat também ecoam o materialismo dialético dos predecessores de Stálin como discutido por mim anteriormente: tanto as histórias naturais como as humanas são de fato pontuadas por revoluções súbitas em adição às evoluções graduais ; a matéria da Natur existe antes e independentemente do Geist da humanidade ; o marxismo, com seu materialismo (especialmente como levado adiante por Engels e o Lênin do Materialismo e Empírio-Criticismo), envolve um realismo científico inspirado por Hegel ; e, contra o economismo mecanicista e desvios relacionados, as superestruturas reagem de volta sobre as infraestruturas (uma tese anti-determinística central para os marxistas ocidentais, de Lukács e Antonio Gramsci em diante). Evidentemente, Stálin mesmo resistiu à tentativa de Trofim Denisovich Lysenko de amarrar as ciências à classe, rejeitando que as matemáticas e o darwinismo, em sua universalidade científica, são independentes das bases de classe (um ponto também central para a repreensão posterior de Stalin à tese do linguista Nicolai Marr de que as línguas são componentes de superestruturas sociais específicas).

No entanto, mesmo essas virtudes filosóficas emprestadas por Stálin de seus predecessores marxistas conseguem ser pervertidas por ele em vícios políticos. Em particular, as teorias das abstrações reais e a causalidade descendente da superestrutura em relação à infraestrutura são pressionadas ao serviço de racionalizar um voluntarismo, em tensão com os aspectos centrais do materialismo históri-

co, de governança de cima para baixo pelas consciências esclarecidas d'O Partido e seu Líder. Em geral, o diamat stalinista maneja de algum modo o lamentável feito de uma mistura não-dialética, contraditória, que combina um determinismo teleológico (as leis combinadas da natureza e da história que progride inexoravelmente para fins específicos) com um voluntarismo espiritualista (indivíduos excepcionais, “grandes homens”, desempenhando papéis orientadores em vários processos). Eu não pretendo nem estaria inclinado a tentar resolver a confusão de elementos teóricos conflitantes forçados em conjunto sob a feroz pressão do oportunismo político sem princípios de Stálin.

Como notei há pouco, a supressão da negação da negação e a limitação da dialética da quantidade e da qualidade são duas características filosóficas do temor stalinista. Duas outras características, a primeira das quais me refiro imediatamente acima, surgem no Materialismo Dialético e Histórico: um, o progresso necessário e inevitável dos desenvolvimentos naturais e sociais ao longo do tempo histórico em um inexorável “movimento para frente e ascendente” ; dois, a associação da dialética com uma perspectiva segundo a qual, a partir da natureza-em-si-mesma, as realidades materiais são vistas como contínuas associações orgânicas de partes completamente interligadas. A (per)versão stalinista do materialismo dialético promove as necessidades de uma Natureza forte e de uma História forte como, tomadas em conjunto, um grande Outro teleológico ou Um-Todo (para recorrer a um híbrido de frases lacanianas e badiouianas). Em forte contraste, o materialismo transcendental apresenta as contingências da natureza fraca e da história fraca como, tomadas juntas, um Outro aleatório barrado ou não-Um/não-Todo. Essa diferença se resume àquela entre um holismo totalizante organicista e sua negação.

Quero, neste momento, deixar Stálin para trás e circunavegar de volta a Marx e Lênin, de modo a amarrar a presente intervenção. A propósito de Marx e Lênin, Planty-Bonjour reconhece que ambos estão comprometidos com uma base naturalista para o materialismo histórico e/ou dialético. No entanto, ele expressa algumas preocupações e reservas sobre esse naturalismo. Em seu livro *As Categorias do Materialismo Dialético*, Planty-Bonjour observa:

jour observa:

... embora a atividade humana explique o vínculo dialético entre o homem e a natureza, nada diz sobre as origens da natureza. É muito fácil dizer que Marx não tratou a questão. Não encontramos em Marx o famoso texto sobre a rejeição da ideia de criação? E é precisamente ali que ele assume uma posição abertamente naturalista para defender e justificar o primado ontológico do ser material, a fim de invalidar um recurso a Deus, o criador.

Várias coisas devem ser ditas em resposta a esses comentários. Para começar, na medida em que o materialismo marxista insiste na prioridade cronológica e ontológica do ser sobre o pensamento, não teria e não poderia ter qualquer intenção de tentar explicar a origem da natureza através da práxis humana. Para Marx, tanto como materialista como admirador de Charles Darwin, qualquer tentativa nesse sentido seria uma inversão idealista da realidade, já que, de fato, a humanidade emerge da natureza e não vice-versa. A dialética humana e humanizadora do trabalho surge de uma natureza física, química e orgânica, como um desenvolvimento relativamente recente na história evolutiva.

Além disso, não só existe uma estreita ligação entre materialismo e naturalismo, inclusive para o(s) materialismo(s) marxista(s) – o materialismo naturalista também está intimamente associado ao ateísmo. Para afirmar o óbvio, como materialista, deve-se excluir a possibilidade de uma causa imaterial, transcendente para a existência real (como um Deus monoteísta). E, como naturalista materialista, também se deve excluir a possibilidade de os seres humanos criarem a natureza (insistindo, em vez disso, no contrário). Por isso, Marx (e os que o seguem, como Engels, Plekhanov, Lenin e Bukharin) é compelido a negar que tanto a agência divina como a antropomórfica constituam “as origens da natureza”, como Planty-Bonjour coloca na citação acima.

A observação de Planty-Bonjour de que Marx “não diz nada” sobre essas origens, independentemente de suas intenções, não deveria ser tomada como um ponto crítico. Meu argumento aqui é que Marx, ciente dos esforços de Engels a propósito da *Naturdialektik*, assume, como Engels, que é melhor deixar o problema das “origens da natureza” à ciência empírica e experimental. Usurpar tal ciência a pos

teriori através de uma atribuição a priori a este problema, mesmo que tal atribuição seja realizada por alguém identificado e/ou auto-identificado como materialista, equivaleria a uma recaída metodológica em um idealismo que pretende ser capaz de reconstruir toda a realidade, a natureza incluída, a partir dos conceitos de um pensamento separado das percepções do(s) ser(es). Marx, Engels, Lênin e seus companheiros materialistas dialéticos, que apreciam as ciências naturais e as histórias dessas disciplinas, estão bem cientes do status incompleto e em andamento das investigações científicas sobre, dentre outros assuntos, a gênese primordial de *Natur überhaupt* (e esta questão continua longe de ser completamente resolvida pelas ciências de hoje). No entanto, os materialistas dialéticos preferem apostar em ter fé no potencial das explicações científicas para este e outros enigmas do que impacientemente e preventivamente explicar as coisas através de um apressado recurso às certezas dogmáticas ilusórias de noções religiosas e outras não-naturalistas. Marx e seus companheiros materialistas dialéticos deixam deliberadamente aberta a questão das origens da natureza precisamente porque, como materialistas, entendem-na como primeiramente a jurisdição das ciências, ciências para as quais a gênese do universo (ou universos) físico permanece uma questão em aberto.

O estudo de Planty-Bonjour sobre o hegelianismo russo e até mesmo as leituras leninistas de Hegel também expressam desconfiança sobre o naturalismo do materialismo dialético leninista. Planty-Bonjour reconhece que “Para Lênin, o primeiro fundamento é o *devoir* da natureza”. Não muito depois desse reconhecimento, ele caracteriza o posicionamento inspirado por Hegel de Lenin sobre um “afastamento da natureza” antropogênico e gradual como “audacioso” para um materialista, insinuando que essa audácia pode representar o retrocesso para um idealismo absoluto. A reação de Planty-Bonjour pode ser reformulada como uma pergunta: como é possível, se é que é possível, formular um relato completamente materialista da imanente emergência natural dos seres humanos (auto-)desnaturalizados a partir da natureza pré/não-humana? É claro que esta é uma questão chave e definidora para o materialismo transcendental com seu naturalismo dialético.

Planty-Bonjour assume evidentemente que a maneira de Hegel perguntar e responder a essa pergunta é completamente idealista, como anti-realista e anti-materialista (uma afirmação que eu tento demolir em outro lugar). Além disso, a resposta perplexa de Planty-Bonjour à invocação de Lênin de uma libertação dialética-real da natureza — mais precisamente, isso seria a auto-libertação da (uma parte da) natureza, ou seja, a autodesnaturalização da natureza em e através das atividades de organismo pensadores ou quase-pensadores de um tipo peculiar — é bastante estranha dado o conhecimento do primeiro acerca da história do materialismo dialético. Uma das linhas principais das origens hegelianas que perpassam as reflexões materialistas de Marx, Engels, Lênin, Bukharin e vários outros é a concepção segundo a qual a práxis, como o trabalho humano amplamente construído, envolve uma natureza catalisada e um natural-imanente “descolamento da natureza.”

Mas talvez o ponto crítico de Planty-Bonjour seja que o materialismo dialético tradicional não consegue elaborar um relato satisfatoriamente detalhado da natureza pré/não-humana ao nível de um tipo de *Naturphilosophie* que proveja um fundamento teórico necessário mas faltante para tanto para o materialismo dialético como para o histórico. Se esta é de fato sua reivindicação, eu sou parcialmente simpático a ela. Com menos simpatia, procuro mostrar em outra ocasião que várias figuras marxistas, especialmente quando adequadamente situadas em relação a um certo Hegel, já fornecem muito do que é necessário para tal teoria geral da natureza. Mais simpaticamente, devo reconhecer que, nesta outra ocasião, devo realizar uma grande quantidade de trabalhos de reconstrução exegeticamente caridosos a fim de extrair e (re)montar um modelo coeso de *Natur a sich* a partir dos textos de Marx e amigos. Eu também posso talvez estar de acordo com Planty-Bonjour ao julgar que os materialistas marxistas (como Engels e Lênin, em certos momentos Stalin de forma inquebrantável) às vezes recorrem a uma imagem da natureza como uma totalidade “forte”, como um todo orgânico determinista e legalista — imagem da natureza em relação à qual, de acordo com a crítica de Planty-Bonjour, é realmente difícil conceber qualquer “distanciamento” real dos termos de um materialismo monista (em

vez de um dualista-idealista).

A principal contribuição filosófica do materialismo transcendental para a tradição do materialismo dialético não é nenhum outro senão a ideia de uma “natureza fraca”, em causa durante todo o trajeto do segundo volume dos meus Prolegômenos a Qualquer Materialismo Futuro. Esta ideia, eu sustento, possibilita de forma única a formulação do que, avisa Planty-Bonjour, Lênin quer, mas não poder ter: um materialismo baseado na natureza permitindo e contabilizando o “desprendimento da natureza”. A este respeito, deixo em aberto se o materialismo transcendental, com seu naturalismo dialético, equivale a postular os pressupostos do materialismo dialético ou representa um movimento de superá-lo. Talvez, considerando a *Aufhebung* de Hegel, este seja um falso dilema.

NOTAS

11 Ibid., p. 468

12 Ibid., p. 468

13 Ibid., p. 473

14 Hegel 1970, p. 24; Hegel 1991, p. 20

15 Plekhanov 1974, p. 482

16 Ibid., p. 471-472; Hegel 2002, p. 99; Hegel 1979, pp. 170-171; Hegel 1991, §244-246 pp. 266-268], §248 pp. 269;

17 Plekhanov 1974, pp. 476-477; Plekhanov 1969, pp. 90-92, 143-144, 146

18 Johnston 2017.

19Plekhanov 1974, p. 480; Plekhanov 1969, p. 45

20 Lenin 1976, pp. 357, 360

21Ibid., p. 404

22 Planty-Bonjour 1974, pp. 272-273

23 Ibid., p. 273

24 Plekhanov 1969, p. 25

25 Feuerbach 2012, p. 168; Plekhanov 1969, pp. 28, 30-31, 45, 83

26 Plekhanov 1974, p. 519

27 Plekhanov 1969, p. 110

28 Ibid., pp. 52, 64, 71; Plekhanov 1974, pp. 488-489

29 Plekhanov 1969, p. 149; Plekhanov 1974, p. 525

30 Plekhanov 1969, p. 90, 97

31 Plekhanov 1974, pp. 512-514

32 Hegel 1956, pp. 79-102

33Plekhanov 1969, p. 49

34 Jordan 1967, p. 208

35 Bukharin 2005, pp. 307, 328, 337, 372; Planty-Bonjour 1967, pp. 29, 79, 91, 98

36 Sheehan 1993, p. 141

37 Planty-Bonjour 1974, p. 317

38 Merleau-Ponty 1973, pp. 59-65, 67

39 Lukács 1961, pp. 251-252

40 Lukács 1956, pp. 158-159

41 Lefebvre 1971, p. 229

42 Löwy 1973, pp. 132-133, 139-140, 142; Löwy 1973, pp. 151, 153-154

43 Kouvelakis 2007, pp. 173-175, 187-189

44 Dunayevskaya 1973, pp. 95-120, 204; Dunayevskaya 2002, pp. 50, 69, 105, 167, 214-215, 217, 251; Anderson, 1995, pp. 4, 14, 23, 40, 42, 58-60, 64-65, 78-81, 95, 102-103, 174-175; Anderson

- 2007, pp. 125-127
 45 Joravsky 1961, p. 20
 46 Wetter 1958, pp. 130-131
 47 Johnston, 2018
 48 Johnston 2017; Johnston 2018
 49 Lecourt 1973, pp. 14-15
 50 Lenin 1972, pp. 38-39, 50-51, 78-79, 86, 106, 167-168, 220, 270-272
 51 Lecourt 1973, pp. 31-33; Pannekoek 2003, pp. 109-110; Graham 1972, p. 402
 52 Engels 1975, p. 14
 53 Lecourt 1973, p. 51, 55, 57-58, 61-62, 65-67
 54 Wetter 1968, p. 121
 55 Lecourt 1973, p. 98-102, 107
 56 Ibid., p. 48
 57 Lefebvre 1957, p. 130
 58 Garaudy 1956, pp. 50, 60
 59 Trân Duc Thao 1986, p. 172
 60 Lefebvre 1957, p. 181, 183-185
 61 Lenin 1972, p. 284
 62 Pannekoek 2003, p. 129
 63 Lenin 1971, p. 27; Lenin 1975, p. 658; Lenin 1971, p. 660; Lenin 1922
 64 Johnston 2013, pp. 13-38
 65 Lenin 1975, p. 641
 66 Ibid., pp. 641-642
 67 Ibid., p. 641
 68 Sheehan 1993, pp. 126-129
 69 Lenin 1975, p. 641
 70 Lenin 1976, p. 89
 71 Ibid., pp. 91-93, 130, 168, 175, 183, 194, 196-197, 207
 72 Ibid., pp.100, 110, 141, 224)
 73 Hegel 1969, p. 237; Hegel 1991, §48 p. 92; Hegel 1955, p. 451
 74 Lenin 1976, pp. 135-136, 228
 75 Ibid., pp. 180, 211, 213
 76 Ibid., pp. 189-191
 77 Ibid p. 147
 78 Ibid p. 94
 79 Ibid, p. 155
 80 Ibid., p. 133
 81 Ibid., p. 171
 82 Ibid pp. 91-93, 130, 175, 183, 196-199, 201, 222
 83 Ibid p. 158
 84 Ibid p. 174, 186
 85 Ibid p. 233
 86 Ibid. p. 232
 87 Ibid p. 229
 88 Ibid p. 183
 89 Lenin 1972, p. 38-39, 43, 50-51, 61, 95, 238, 269-270
 90 Lenin 1976, p. 167
 91 ibid., pg. 92

- 92 Ibid., pg. 98
 93 Ibid., pg. 114
 94 Ibid, p. 184
 95 Ibid., p. 208
 96 Graham 1972, pp. 48-49
 97 Lenin 1972, pp. 40-41, 285-286, 288-289, 291, 277-278
 98 Ibid, pp. 238, 290, 292-293, 393-394
 99 Ibid., p. 372
 100 Engels 1941 pp. 25-27, 48-50; Wetter 1958, p. 300; Jordan 1967, p. 160
 101 Lenin 1976, p. 222; Wetter 158, p. 120; Graham 1972, p. 58-59
 102 Lenin 1976, p. 357-358, 360
 103 Lenin 1976, p. 123
 104 Ibid., pp. 358, 360
 105 Ibid., p. 359
 106 Jordan 1967, pp. 359, 370
 107 Lenin 1971, p. 665
 108 Lenin 1976, p. 361
 109 Johnston 2018
 110 Lenin 1971, pp. 661-662; Joravsky 1961, p. 36
 111 Lenin 1971, p. 664-666; Wetter 1958, p. 256; Sheehan 1993, pp. 120-122, 132-135, 137
 112 Lenin 1971, pp. 664-666
 113 Lenin 1971, pp. 660-662, 665
 114 Bukharin 2005, p. 17
 115 Wetter 1958, pp. 142, 175
 116 Bukharin 1969, pp. 19-52, 229
 117 Bukharin 2005, pp. 48, 60, 135, 241-243, 245
 118 Ibid., pp. 140, 143
 119 Ibid., p. 59
 120 Ibid., p. 143
 121 Ibid., p. 244
 122 Ibid., p. 101
 123 Ibid., p. 184
 124 Thao 1986, p. 138
 125 Bukharin 2005, p. 185
 126 Ibid., p. 116-117
 127 Engels 1959, pp. 157, 390-393
 128 Bukharin 2005, p. 117
 129 Ibid., p. 116
 130 (Plekhanov 1974, pp. 476-477; Plekhanov 1969, pp. 90-92; Plekhanov 1969, pp. 143-144, 146
 131 Johnston 2017
 132 Engels 1975, p. 10
 134 Ibid., p. 12
 135 Bukharin 2005, p. 87
 136 Bukharin 2005, p. 37
 137 Ibid., p. 74
 138 Johnston 2014a, pp. 57-61, 65-66, 73-78, 85, 96-97, 100-102, 123-124
 139 Bukharin 2005, pp. 220-221
 140 Ibid., p. 337

- 141 Ibid., p. 328
142 Lukács 1981, p. 196
143 Bukharin 2005, pp. 325, 372
144 Ibid., pp. 57, 261, 304
145 Ibid., pp. 308-309
146 Ibid., pp. 114-116
147 Ibid., p. 348
148 Ibid., p. 60
149 Ibid., pp. 134-135
150 Ibid., pp. 134-135
151 Johnston 2014b, pp. 204-237; Johnston 2018.
152 Bukharin 2005, pp. 217-218
153 Ibid., p. 281
154 Johnston 2017
155 Bukharin 2005, p. 337
156 Johnston 2017
157 Wetter 1958, p. 311
158 Stalin 1972, p. 27
159 Stalin, *The Foundations of Leninism*, Peking: Foreign Languages Press, 1975, pg. 19-23
160 Stalin 1940, pp. 22-23, 43-44
161 Ibid., pp. 8-9, 11-13
162 Ibid., pg. 15-16, 20
163 Stalin 1975, pp. 20-21; Stalin 1940, p. 17
164 Stalin 1940, pp. 22-23, 43-44
165 Pollock 2006, pp. 56-57, 59, 134
166 Stalin 1972, pp. 5-9, 25; Stalin 1972, pp. 33-35; Pollock 2006, pp. 104-135
167 Wetter 1958, pp. 216-217, 219-220
168 Stalin 1940, pp. 8-9, 11-13
169 Ibid. pp. 7-8
170 Planty-Bonjour 1967, p. 96; Planty-Bonjour 1974, p. 288
171 Planty-Bonjour 1967, p. 96
172 Johnston 2018
173 Johnston 2014b, pp. 222-224
174 Planty-Bonjour 1974, p. 288
175 Ibid., p. 310
176 Johnston 2017 & 2018
177 Johnston 2018 Ibid.

Bibliografia

- Anderson Kevin 1995, *Lenin, Hegel, and Western Marxism: A Critical Study*, Urbana: University of Illinois Press
----- 2007, "The Rediscovery and Persistence of the Dialectic in Philosophy and in World Politics," in *Lenin Reloaded: Toward a Politics of Truth* [ed. Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis, and Slavoj Žižek], Durham: Duke University Press
Bukharin, Nikolai 1969, *Historical Materialism: A System of Sociology*, Ann Arbor: University of Michigan Press
----- 2005, *Philosophical Arabesques* [trans. Renfrey Clarke], New York: Monthly Review Press
Dunayevskaya, Raya 1973, *Philosophy and Revolution: From Hegel to Sartre, and from Marx to*

- Mao, New York: Dell
- 2002, *The Power of Negativity: Selected Writings on the Dialectic in Hegel and Marx* [ed. Peter Hudis and Kevin B. Anderson], Lanham: Lexington
- Engels, Friedrich 1941, *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy* [ed. C.P. Dutt], New York: International
- 1959, *Anti-Dühring: Herr Eugen Dühring's Revolution in Science*, Moscow: Foreign Languages Publishing House [second edition]
- - 1975, *Socialism: Utopian and Scientific* [trans. Edward Aveling], New York: International
- Feuerbach, Ludwig 2012, "Preliminary Theses on the Reform of Philosophy," in *The Fiery Brook: Selected Writings* [trans. Zawar Hanfi], London: Verso
- Garaudy, Roger 1956 "Aventures de la dialectique ou dialectique d'une aventure?," in *Mésaventures de l'anti-marxisme: Les malheurs de M. Merleau-Ponty*, Paris: Éditions Sociales
- Graham, Loren R. 1972, *Science and Philosophy in the Soviet Union*, New York: Alfred A. Knopf
- Johnston, Adrian 2013, *Prolegomena to Any Future Materialism, Volume One: The Outcome of Contemporary French Philosophy*, Evanston: Northwestern University Press
- 2014a, *Adventures in Transcendental Materialism: Dialogues with Contemporary Thinkers*, Edinburgh: Edinburgh University Press
- 2014b, "Transcendentalism in Hegel's Wake: A Reply to Timothy M. Hackett and Benjamin Berger," *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, special issue: "Schelling: Powers of the Idea" [ed. Benjamin Berger], no. 26,
- 2017, *A New German Idealism: Hegel, Žižek, and Dialectical Materialism*, New York: Columbia University Press [forthcoming])
- 2018, , *Prolegomena to Any Future Materialism, Volume Two: A Weak Nature Alone*, Evanston: Northwestern University Press [forthcoming])
- Joravsky, David 1961, *Soviet Marxism and Natural Science: 1917-1932*, London: Routledge and Kegan Paul
- Jordan, Z.A. 1967, *The Evolution of Dialectical Materialism: A Philosophical and Sociological Analysis*, New York: Saint Martin's Press
- Hegel, G.W.F. 1956, *The Philosophy of History* [trans. J. Sibree], New York: Dover
- 1969, *Science of Logic* [trans. A.V. Miller], London: George Allen & Unwin
- 1970, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse: Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, Werke in zwanzig Bänden, 7 [ed. Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel], Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- 1979, *System of Ethical Life (1802/3), System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit* [trans. H.S. Harris and T.M. Knox], Albany: State University of New York Press,
- 1991, *Elements of the Philosophy of Right* [ed. Allen W. Wood; trans. H.B. Nisbet], Cambridge: Cambridge University Press
- 1991, *The Encyclopedia Logic: Part I of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences with the Zusätze* [trans. T.F. Geraets, W.A. Suchting, and H.S. Harris], Indianapolis: Hackett.
- 1991, *The Encyclopedia Logic: Part I of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences with the Zusätze* [trans. T.F. Geraets, W.A. Suchting, and H.S. Harris], Indianapolis: Hackett,
- 1999, "On the English Reform Bill," *Political Writings* [ed. Laurence Dickey and

- H.B. Nisbet; trans. H.B. Nisbet], Cambridge: Cambridge University Press
- 2002, "Fragments of Historical Studies," *Miscellaneous Writings of G.W.F. Hegel* [ed. Jon Stewart], Evanston: Northwestern University Press
- Kouvelakis, Stathis, 2007 "Lenin as Reader of Hegel: Hypotheses for a Reading of Lenin's Notebooks on Hegel's *The Science of Logic*," in *Lenin Reloaded: Toward a Politics of Truth* [ed. Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis, and Slavoj Žižek], Durham: Duke University Press
- Lecourt, Dominique 1973, *Une crise et son enjeu: Essai sur la position de Lénine em philosophie*, Paris: François Maspero
- Lefebvre, Henri 1957, *La pensée de Lénine*, Paris: Bordas
- 1971, "Les paradoxes d'Althusser," *L'idéologie structuraliste*, Paris: Éditions Anthropos
- V.I. Lenin, V.I. 1922, "Decision of the Politbureau of the C.C., R.C.P.(B.) on The Publication of the Works of G. V. Plekhanov," *Marxists Internet Archive*, available online at <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1922/apr/27.htm>
- 1971, "Marxism and Revisionism," *Selected Works: One-Volume Edition*, New York: International
- 1972, *Materialism and Empirio-Criticism*, Peking: Foreign Languages Press
- 1975, "Two Cultures in Every National Culture," *The Lenin Anthology* [ed. Robert C. Tucker], New York: W.W. Norton and Company
- 1975, "On the Significance of Militant Materialism," *Selected Works*
- 1976, "On the Question of Dialectics," *Collected Works, Volume 38: Philosophical Notebooks* [ed. Stewart Smith; trans. Clemence Dutt], Moscow: Progress Publishers
- 1976, "Conspectus of Hegel's Book *The Science of Logic*," *Collected Works, Volume 38*
- 1976, "G.V. Plekhanov: Fundamental Questions of Marxism," *Collected Works, Volume 38*
- Löwy, Michael 1973, "De la Grande Logique de Hegel à la gare finlandaise de Petrograd," in *Dialectique et révolution: Essais de sociologie et d'histoire du marxisme*, Paris: Éditions Anthropos
- 1973, "Notes historiques sur le marxisme russe," in *Dialectique et révolution*.
- Lukács, Georg 1956, "Letter de Georg Lukács à la rédaction des Cahiers du Communisme," in Roger Garaudy et al, *Mésaventures de l'anti-marxisme: Les malheurs de M. Merleau-Ponty*, Paris: Éditions Sociales
- 1961, *Existentialisme ou marxisme?* [trans. E. Kelemen], Paris: Les Éditions Nagel
- 1981, *The Destruction of Reason* [trans. Peter Palmer], Atlantic Highlands: Humanities Press
- Pannekoek, Anton 2003, *Lenin as Philosopher: A Critical Examination of the Philosophical Basis of Leninism* [ed. Lance Byron Richey], Milwaukee: Marquette University Press
- Planty-Bonjour, Guy 1967, *The Categories of Dialectical Materialism: Contemporary Soviet Ontology* [trans. T.J. Blakeley], New York: Frederick A. Praeger
- 1974, *Hegel et la pensée philosophique en Russie, 1830-1917*, The Hague: Martinus Nijhoff
- Plekhanov, Georgi V. 1969, *Fundamental Problems of Marxism* [ed. James S. Allen; trans. Julius Katzer], New York: International
- 1974, "For the Sixtieth Anniversary of Hegel's Death" [trans. R. Dixon], *Selected Philosophical Works in Five Volumes: Volume I* [ed. M.T. Ivochuk, A.N. Maslin, P.N. Fedoseyev, V.A. Fomina, B.A. Chagin, E.S. Kots, I.S. Belensky, S.M. Firsova, and B.L. Yakobson], Moscow: Foreign Languages Publishing House
- 1974, "Plekhanov's Notes to Engels's Book *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*," *Selected Philosophical Works in Five Volumes: Volume I*
- Pollock, Ethan 2006, *Stalin and the Soviet Science Wars*, Princeton: Princeton University Press
- Merleau-Ponty, Maurice 1973, *Adventures of the Dialectic* [trans. Joseph Bien], Evanston: Northwestern University Press
- Helena Sheehan, Helena 1993, *Marxism and the Philosophy of Science: A Critical History—The First Hundred Years*, Amherst: Humanity Books [second edition]
- J.V. Stalin, J.V. 1940, *Dialectical and Historical Materialism: A Succinct Presentation of the Philosophical Foundations of Marxism*, New York: International

----- 1972, "Concerning Marxism in Linguistics," Marxism and Problems of Linguistics, Peking: Foreign Languages Press

----- 1975, The Foundations of Leninism, Peking: Foreign Languages Press

Thao, Trân Duc 1986, Phenomenology and Dialectical Materialism [trans. Daniel J. Herman and Donald V. Morano], Dordrecht: D. Reidel Publishing Company

Wetter, Gustav A. 1958, Dialectical Materialism: A Historical and Systematic Survey of Philosophy in the Soviet Union [trans. Peter Heath], New York: Frederick A. Praeger







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 filosóficos 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 imiserção 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 negatísta.* (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 “equivocos 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 denegada” 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 maioria 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 pulção, 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 autocritica 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 desengano 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,” 22.

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 sobressaíam 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 “criticismo 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 recuar 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 Symétrique* (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.



Tempos selvagens Da Revolução Russa de 1917 à Revolução do nosso tempo

Álvaro García Linera
Tradução: Tatiana Oliveira*

Estamos vivendo tempos selvagens. É difícil para as pessoas de nossa geração adaptarem-se a nova situação. Mas através dessa revolução, nossas vidas se purificarão e as coisas melhorarão para os jovens

S. Semyonov, primavera de 1917 (1)

I.A revelação

A sua explosão dividiu o mundo em dois; mais ainda, dividiu o imaginário social sobre o mundo em dois. Por um lado, o mundo existente e suas desigualdades, exploração e injustiças; por outro, um mundo possível, de igualdade, sem exploração, sem injustiça: o socialismo. No entanto, isto não significou a criação de um novo mundo alternativo ao capitalismo, mas o surgimento, nas expectativas coletivas dos subalternos do mundo, da crença mobilizadora de que era possível alcançá-lo.

A Revolução Soviética de 1917 é o evento político mundial mais importante do século XX, pois muda a história moderna dos Estados, divide as ideias políticas dominantes em dois e em escala planetária, transforma os imaginários sociais dos povos, devolvendo-lhes o seu papel de sujeitos da história, inova nos cenários de guerra e introduz a ideia de outra opção possível (ou outro mundo possível) no curso da humanidade.

Com a revolução de 1917, o que até então era uma ideia marginal, um slogan político, uma proposta acadêmica ou uma expectativa protegida na privacidade do mundo dos trabalhadores, tornou-se uma questão, uma realidade visível, uma existência palpável. O impacto da Revolução de Outubro sobre as crenças mundiais - que são as que ao fim e ao cabo contam no momento da ação política - foi semelhante ao de uma revelação religiosa entre crentes, ou seja, o capitalismo era finito e poderia ser substituído por outra sociedade melhor. Isso significava que havia uma alternativa ao mundo dominante e, portanto, havia esperança; em outras palavras, passou a existir um ponto arquimediano a partir do qual os revolucionários se sentiam capazes de mudar o curso da história mundial.

A Revolução Russa anunciou o nascimento do século XX(2), não só por causa do cisma político planetário que engendrou, mas sobretudo por causa da constituição imaginária de um sentido de história, isto é, do socialismo, como referente moral da plebe moderna em ação. Assim, o espírito do século XX foi revelado a todos; e, a partir desse momento, adeptos, opositores ou indiferentes teriam o seu lugar no destino da história.

Mas, como acontece com toda “revelação”, a revelação cognitiva do socialismo como uma alternativa realizável foi acompanhada por um agente ou entidade canalizadora deste descobrimento: a revolução.

A revolução se converteu na palavra mais reivindicada e mais demonizada do século XX. Seus defensores a empunharam para se referirem à reparação iminente dos pobres diante da opressão excessiva; os seus detratores a desqualificaram por ser o símbolo da destruição da civilização ocidental; os operários a convocaram para anunciar uma solução às catástrofes sociais engendradas pela burguesia e, à espera do seu advento, a utilizaram para pressionar - ao menos como uma ameaça - contra a economia de concessões e tolerâncias com os patrões, o que acabou levando ao Estado de bem-estar. Em contraste, os ideólogos do antigo regime lhe atribuíram a causa de todos os males, desde o confronto entre os Estados e a dissolução da família, até o desvio moral da juventude.

Nos debates filosóficos e teóricos, a revolução tornou-se para alguns o prelúdio para uma nova humanidade, o estrondo que desencadeia a criatividade autoconsciente e autodeterminada da sociedade. Por outro lado, para a cúria do antigo regime, a revolução representou a anulação da democracia e a encarnação diabólica de forças obscuras cujo objetivo seria destruir a liberdade individual. No entanto, longe de vislumbrar a degeneração do debate, essa derivação religiosa dos argumentos favoráveis ou contrários à revolução reflete o enraizamento social profundo que desencadeou o antagonismo revolução/contrarrevolução, e que chegou, inclusive, a mobilizar as fibras morais mais íntimas da sociedade.

Em suma, a revolução (esse fato político-militar das massas que tomam o poder político por assalto, essa insurreição armada que derruba o antigo Estado e levanta a nova ordem política) constituiu um meio privilegiado, sendo, ainda, a portadora de uma alternativa de mundo plenamente factível. Em torno a este sucesso foi construída toda uma narrativa voltada à história futura, e isto foi feito com tanta força que chegou a mobilizar paixões, sacrifícios e ilusões de mais da metade dos habitantes de todos os continentes.

A partir de 1917, a luta pela revolução, a sua preparação, realização e defesa, captaram não só o interesse e a diligência de milhões de pessoas, mas também a vontade e a predisposição a esforços e a sacrifícios raramente vistos na história da humanidade. Clandestinidadade, privação material, tortura, prisão, exílio, desaparecimento, mutilação e assassinato constituíram o custo inestimável que milhares e milhares de militantes estiveram dispostos a pagar para fazer a revolução. Tal será a sua capacidade para render-se à causa revolucionária, que a maioria destes militantes será capaz de suportar cada uma destas estações de suplício, mesmo sabendo que, muito provavelmente, não poderão desfrutar da sua vitória. Essa devoção ao sacrifício histórico, a confiança de que a geração seguinte ou posterior poderá vir a testemunhar a aurora humana produzida pela revolução iminente, remete a um tipo de “dispêndio heroico” batailliano(3) em torno da revolução e dos revolucionários; de fato, trata-se de uma ostentação e de uma generosidade próprias ao esforço humano mais planetário (geograficamente) e mais universal (moralmente) da história social.

Nos últimos 100 anos, mais pessoas morreram em nome da revolução do que em nome de qualquer religião, com a diferença de que, no caso do sacrifício religioso, a rendição é favorável ao próprio espírito do sacrifício; enquanto na revolução, a imolação favorece à libertação material de todos os seres humanos, o que torna o fato revolucionário um tipo de produção comunitária que provoca, casualmente, o avanço à comunidade universal desejada.

II.A Revolução como um momento plebeu

Em certa medida, a história das sociedades se assemelha ao movimento das placas tectônicas dos continentes. Internamente, sob tais placas, existem fluxos poderosos de lava incandescente que as colocam em um movimento lento, porém

contínuo. Ali, onde a massa continental empurra uma a outra, é possível encontrar rachaduras, abalos e terremotos temporários, embora, em geral, se mantenham inabaladas a paisagem e a estabilidade superficial do solo. No entanto, há momentos da vida terrestre em que essas poderosas forças internas de lava incandescente explodem, irrompem sobre camada externa da terra e brotam intempestivamente como minerais e rochas derretidas que destroem tudo em seu caminho. Esta matéria em um estado ígneo, ardente, transborda pela superfície terrestre como um cavalo incontrolável de fogo puro. Mas à medida que sua força vulcânica esfria, a lava solidifica e modifica drasticamente a paisagem na Terra, afetando as características dos continentes e a topografia da superfície terrestre.

As sociedades também são assim. Na maioria das vezes, elas se mostram como uma superfície complexa, porém relativamente calma, controladas pelas relações de dominação. Há conflitos, tensões contínuas e movimentos, mas estes são apaziguados ou subsumidos pelas relações de poder prevaletentes. Então, sob essas relações de poder pre-dominantes, existem intensos fluxos de forças, lutas de classes, acumulações culturais internas que são o fogo social que dá vida à sociedade, mas que não são de pronto visíveis, isto é, que permanecem subterrâneos ou estão submersos na profundidade das estruturas coletivas nacionais e de classe.

Há, contudo, momentos precisos na história em que a superfície externa da sociedade, a camada superior de relações de dominação, sofre uma fissura, é abalada. E não só sofre uma fissura, mas se rompe e se fragmenta porque as forças internas emergem assim como a lava vulcânica. Trata-se das lutas sociais e dos movimentos sociais emancipatórios que, interrompendo décadas ou séculos de silêncio, se rebelam contra a ordem estabelecida, se reagrupam subterraneamente, superam dificuldades, medos, represálias, preconceitos e se insurgem contra tudo o que existe. É o fogo criativo da lava vulcânica, a capacidade inventiva da multidão em ação que transborda os dispositivos construídos em décadas e séculos de dominação, e os destrói desarmando os dispositivos de comando existentes e impondo a marca da sua presença coletiva como nação, como classe, como uma coletividade social em um estado de fusão, isto é, em um estado de democracia absoluta.

Essas explosões vulcânicas de lava social são as revoluções que explodem de baixo para cima, e surgem de forças tanto quando de uma potência profunda, tecida durante muitos anos, que, uma vez revelada, se põe contra todas as “camadas” de submissão acumuladas no tempo, sendo, de imediato, impossível obstar a insurgência social, que, portanto, invade e arrasa a superfície com um fluxo de iniciativas, vozes e ações coletivas a tudo sobrepostas. Trata-se do momento fluido da ação coletiva, o momento em que a sociedade não é superfície, nem instituição, nem norma: há somente fluxo coletivo de criatividade ilimitada proveniente das pessoas. Este é o momento em que a sociedade se constrói a si mesma, sem externalidades ou substitutos. Daí ser a revolução o momento plebeu da história, o momento autopoietico, se se quiser, em que a sociedade como um todo se sente capaz para autoproduzir-se e autodeterminar-se.

Enquanto a revolução dura, a sociedade é comparável a um movimento criativo em estado ígneo, isto é, nem bem as suas decisões começam a tomar forma ou a institucionalizar-se, novas iniciativas coletivas sobrevêm e mantêm o fluxo coletivo em ação. Seu movimento é semelhante ao da lava vulcânica que, quando esfria e começa a se solidificar, permanece ameaçada pelo ímpeto dos fluxos de lava subterrâneos que podem voltar a derrete-la. As instituições e relações dominantes são precisamente isso: o resultado de velhas lutas e fluxos sociais no estado ígneo (Marx o denomina “trabalho vivo”), que ao longo do tempo se estabilizam (se esfriam) enquanto relações sociais, instituições, juízos e preconceitos socialmente predominantes. Esse é o momento da solidificação do fluxo social (Marx chama isto de “trabalho morto”). A forma estatal é o resultado de velhas lutas, potências e limites presentes no estado fluido da sociedade, e que, ao se “resfriarem”, ao se “solidificarem”, se institucionalizam, deixando, como vestígio histórico vivo da sua potência e dos seus limites, as estruturas estatais e econômicas que deverão reger e regular a sociedade sob a forma de relações de poder e dominação, nas décadas seguintes até um novo surto.

Enquanto a revolução está em curso, é como se tudo o que é sólido se tornasse líquido, porque mesmo quando uma relação social chega próximo de se institucionalizar, ela é imediatamente arrebatada por uma nova ação coletiva em fluxo, que volta a impor o “trabalho vivo”, um fazer progressivo, ao “trabalho morto” das relações sociais solidificadas e há tanto tempo alienadas como relações de poder. Somente aqueles que experimentaram uma revolução podem entender o demasiadamente humano que ela implica: milhares de ações coletivas que se somam e se sobrepõem umas às outras em meio ao caos criativo, originando, de modo imprevisível, uma torrente que se bem pareça dirigir tudo para um destino único, é interrompida novamente para abrir espaço a mil novas direcionalidades opostas; uma criatividade humana que supera qualquer expectativas previa; conjunturas políticas que mudam de um minuto para outro; associação e fragmentação social que se combinam e se encadeiam de uma maneira que seria de outro modo impossível. É como se o espaço-tempo fosse comprimido e o que anteriormente poderia requerer décadas, bem como a dominação de vastos territórios, agora, passam a condensar-se em um único dia e no mesmo lugar de modo simultâneo em toda geografia social; como se o universo nascesse em cada momento e em todos os lugares do país. E, então, com o risco de ser devorado pelo redemoinho, devemos esforçar-nos para estabelecer uma direção a todo este caos criativo, devemos nos orientar para conduzir a efetuação deste magma no estado ígneo que é a ação coletiva.

O momento plebeu da sociedade, a saber, a revolução, é, portanto, a sociedade em um estado de multidão fluida e auto organizada, que se assume a si mesma como sujeito de seu próprio destino. É um momento de conhecimento de si, quando a sociedade toma contato com as suas capacidades, possibilidades, e, até certo ponto, com os seus limites; e, como resultado, acaba conhecendo a projeção do seu

destino, o sonho compartilhado, o projeto coletivo. No final, quando a revolução já revelou a energia vital contida da sociedade e passa a ceder lugar à solidificação das coisas, à institucionalização e à regularidade das relações sociais, o que resta é a correlação das forças inerente ao processo revolucionário tornada lei e direito coletivo. Por isso, embora em comparação com o resto da vida institucional e regular da sociedade, as revoluções durem um curto período de tempo na sua explosão vital, são elas que realmente moldam as estruturas sociais e a topografia institucional.

Assim como, à medida que os vulcões e as grandes rupturas tectônicas (em princípio, lava fluida que se move como as montanhas) esfriam e solidificam, e, ao fazê-lo, esculpem o novo perfil das cordilheiras, dos vales e das montanhas que caracterizam a superfície por um longo tempo; da mesma forma, o momento plebeu, revolucionário, transborda a ordem estabelecida, as leis e as normas do antigo regime, dissolve-os diante da força de uma multidão em ação, e, então, uma vez passada a crista da onda revolucionária, começa a consolidar-se nas relações de forças que se manifestam durante o processo, dando origem à nova ordem social dominante, às novas estruturas sociais. As ousadias e os contratemplos, os acordos e iniciativas firmados no momento revolucionário, se institucionalizam, se tornam legais, se materializam e se objetivam como regras, procedimentos, hábitos, juízos e senso comum coletivo que, adiante, deverão regular a vida da sociedade por uma longa duração (muito tempo), até que uma nova explosão revolucionária destrua o que havia sido feito anteriormente. As estruturas sociais constituídas, embora sejam relações e, portanto, fluxos sociais, não têm mais a velocidade da fluidez nem a volatilidade do momento ígneo da revolução. São relações com fluidez lenta e em certa medida maleável e, nesse sentido, em constante processo de solidificação.

Seja como fluidez ígnea ou como solidificação institucional, as revoluções marcam a arquitetura duradoura das sociedades. Se eles tiverem sucesso e conseguirem se sustentar por um longo tempo, ou, ainda, quando ficam pela metade ou são derrotadas, o que permanece como um relacionamento social visível, estável e dominante é o que a revolução conseguiu alcançar, teve que ceder ou abdicar. Esse é, por excelência, o papel criativo que todas as revoluções têm na sociedade. Portanto, não é equivocado imputar-lhes a característica de momentos fundantes das estruturas sociais duradouras.

O significado da revolução russa

Em que consistiu essa revolução que conseguiu capturar o mais generoso imaginário dos pobres e demonstrou que não há limites possíveis no momento do sacrifício por uma crença?

Em geral, e de maneira equivocada, a revolução é reduzida à tomada dos aparelhos de governo - nem mesmo do Estado - pelos revolucionários. Obviamente, esse é o momento mais visível, mas não o mais importante, muito menos o que caracteriza uma revolução. No caso de outubro de 1917, a Revolução russa

foi retratada pela conquista do Palácio de Inverno do Tzar Nicholas II por operários, camponeses e soldados armados. Foi, certamente, épico o fato de que o povo ocupou militarmente uma instalação secularmente vedada à presença dos trabalhadores do país, mas está claro que esta imagem imortalizada pelo cineasta Sergei Eisenstein(4) não é a revolução, senão um de seus efeitos infinitesimais.

Uma segunda redução da revolução, em termos mais políticos, é a que se refere ao evento insurrecional, isto é, ao momento político militar da ação de massa que culmina com a instauração de um novo governo e novas instituições de decisão estadual. No caso de 1917, esse fato remonta à decisão tomada magistralmente por Lênin para desencadear a insurreição, o debate contra as correntes que lhe foram opostas e os preparativos militares para desdobrar o ato revolucionário (5). Certamente, aqui são condensadas fortes correlações de forças sociais, além de haver acomodações de classes sociais e debates teóricos profundos sobre o poder, o Estado, os caminhos para a revolução, etc. No entanto, que um partido político passe a considerar seriamente a tomada do poder pela via insurrecional não é uma ocorrência inesperada. No caso russo, por que os bolcheviques e não outro partido? Por que em outubro e não em outro mês ou ano? Por que um levante armado e não eleições? Porque era antes de tudo necessário promover um desenvolvimento sem precedentes das lutas de classes a fim de que fosse possível trazer à luz as “contradições que haviam amadurecido ao longo de décadas e até séculos”(6); era necessário observar o surgimento de uma predisposição social, a radicalização coletiva das classes subalternas a fim de que milhões(7) se lançassem às ruas, às assembleias e aos debates públicos sobre o destino comum da sociedade. Era necessário que a própria sociedade criasse, por sua própria experiência, formas organizativas territoriais, que assumissem em suas mãos a deliberação e o controle dos assuntos comuns, os soviets, que, de fatos, criavam uma dualidade efetiva de poderes, em relação à qual os bolcheviques não fizeram mais que propor a sua implementação a nível nacional. E, é claro, também era necessário um longo e paciente trabalho anterior de influência, presença e liderança política e moral dos bolcheviques junto às classes trabalhadoras, especialmente as operárias, que permitissem aos seus slogans e ações não só encontrar o respaldo das classes trabalhadoras e insurgentes, mas, acima de tudo, que o processo revolucionário fosse dirigido, executado e enriquecido por elas(8). Tudo isto representou a revolução em movimento.

Portanto, a revolução não é um episódio pontual, “datável” e fotografável, senão um longo processo, de meses e anos, no qual as estruturas ossificadas da sociedade, das classes sociais e das instituições se liquidam e tudo, absolutamente tudo o que antes era sólido, normal, definido, previsível e ordenado, se desmancha em um caótico e criativo “turbilhão revolucionário”(9).

Na verdade, a revolução soviética de outubro começou antes, em fevereiro, quando, em meio ao descontentamento generalizado em relação à falta de pão em Petrogrado, se somam às grandes marchas do “povo comum” da cidade(10), as

greves dos operários e, de maneira decisiva, o motim dos soldados recém-recrutados para engrossar um Exército golpeado e desmoralizado por derrotas militares na guerra contra a Alemanha(11). A recusa dos soldados para reprimir a população e, em seguida, a sua incorporação na mobilização, ajudam a construir a confiança dos manifestantes em relação à efetividade da sua mobilização, um ponto decisivo para a articulação em cadeia de novos contingentes que depois de muitos anos começam a experimentar novamente a eficácia da ação coletiva(12). De repente, as ruas são preenchidas com pessoas de diferentes classes sociais que participam de marchas e protestos: estudantes, comerciantes, funcionários públicos, motoristas de táxi, crianças, senhoras, trabalhadores, soldados, em uma mistura festiva da multidão que ocupa os emblemas geográficos da cidade: avenidas, ruas e monumentos.

Os moradores alimentam os revolucionários em suas cozinhas ... os donos dos restaurantes alimentaram os soldados e os trabalhadores sem cobrar nada ... Os comerciantes transformaram suas barracas em bases para os soldados e em abrigos para as pessoas quando a polícia disparava nas ruas ... os taxistas declararam que só levariam os líderes da revolução. Estudantes e crianças tornaram-se pombos correios aos quais soldados veteranos obedecem. Todos os tipos de pessoas se apresentaram com a intenção de ajudar os médicos a cuidar dos feridos. Era como se as pessoas da rua, de repente, tivessem se unido através de uma grande rede de nós invisíveis, e isso foi o que lhes garantiu a vitória(13).

O Palácio de Inverno caiu, o czar abdicou e começaram a ser formados conselhos de deputados trabalhadores, camponeses e soldados: os soviets, que se expandiram territorialmente por todo o país, tornaram-se órgãos de deliberação e execução política das massas trabalhadoras, ou seja, órgãos do poder. Foi a primeira fase do que Marx chamou de “ondas” da revolução(14).

Se bem que, desde 1913, Lênin e os bolcheviques estivessem atentos e teorizando sobre o surgimento de uma “situação revolucionária”, bem como de uma “crise política nacional” na Rússia (15), a revolução aconteceu devido a uma combinação excepcional de fatores que surpreendeu a todos os revolucionários russos. Até Lênin, um mês antes do início de fevereiro, afirmou o seguinte: “nós, da velha geração, talvez, não chegaremos a testemunhar as batalhas decisivas dessa revolução futura” (16). Então, é óbvio que nenhuma revolução verdadeira tem sua data fixada de antemão, nem é o seu resultado calculado, ainda que seja ela impulsionada pelo mais eficiente, perspicaz ou inteligente partido ou intelectual revolucionário.

As revoluções são eventos excepcionais, raríssimos, que combinam, de maneira nunca antes imaginada, correntes de pensamento das mais diferentes e contraditórias, que lançam toda a sociedade, antes indiferente e apática, à ação política autônoma. O próprio Lênin o admitirá com surpresa quando afirma que a revolução resulta de uma “situação histórica profundamente original”, na qual se unem “de forma assombrosamente harmoniosa “ correntes absolutamente diferen

tes, interesses de classe absolutamente heterogêneos, aspirações políticas e sociais absolutamente opostas”(17). Certamente, é possível que, entre essa pluralidade de circunstâncias que se entrelaçam de forma original, o trabalho de organização, propaganda, difusão e debate levado à cabo pelos revolucionários ajudara os preparativos para a revolução. Mas, uma vez que sobreveio a revolução, todo esse paciente e laborioso trabalho prévio das organizações revolucionárias (o antigo topus marxista (18) se constituiu como uma corrente interna dentro do impetuoso fluxo revolucionário, e o reforço ou enfraquecimento desse fluxo da luta de classes ou, em suma, a irradiação daquela torrente social liberada como força politicamente dirigente e moralmente aceita, passava a depender das ações conscientes promovidas, a partir daquele momento, pelas várias organizações político-intelectuais.

Em 1921, Lênin disse: “Nós triunfamos na Rússia, e com tanta facilidade porque preparamos nossa revolução durante a guerra imperialista. Esta foi a primeira condição”(19). E ele está certo, porque durante a Primeira Guerra Mundial (que estoura em 28 de julho de 1914), os bolcheviques, já com o acúmulo do exílio czarista e da revolução de 1905, desencadeiam uma intensa atividade de propaganda, agitação, assim como um trabalho clandestino de auto-organização no interior do Exército russo (20). Por esta razão, quando as tropas deste Exército, em retirada para as comunidades rurais ou aquarteladas nas cidades, começam a atuar decisivamente nas mobilizações e motins contra seus oficiais, elas reforçam o prestígio bolchevique na condução dos eventos e os introduzem nos soviets de trabalhadores e soldados por meio da sua participação nestes espaços, aumentando a influência dos comunistas nas forças ativas da sociedade. Mas a arte política e a engenhosidade dos revolucionários são, definitivamente, postas à prova uma vez que a revolução acontece.

No interior das massas plebeias politizadas, de operários, camponeses e nos bairros, pululam tendências político-ideológicas múltiplas. Por um lado, existem correntes conservadoras, que, não obstante aplaudam a remoção do despotismo czarista, vêm com grande preocupação a desintegração da ordem política e da previsibilidade do mundo à qual elas estão acostumadas, pelo o que exigem “mãos de ferro” para acabar com a “anarquia” reinante. Por outro lado, há os revolucionários moderados que concentram sua atenção na ordem redistributiva da grande propriedade agrária e que pretendem acomodar e limitar o mundo à democratização da pequena propriedade rural urbana; aí se encontram as correntes de artesãos, trabalhadores e soldados atingidos pela fome e pelo desemprego, que buscam assegurar-se de que o novo estado de coisas lhes garanta comida e um salário digno pelo seu trabalho. Depois, há a corrente dos revolucionários, operários e intelectuais radicais, que veem a oportunidade de tomar, eles mesmos, o domínio sobre o país a fim de resolver os problemas da guerra e da fome, ao retirar os grandes capitalistas do poder. Finalmente, existe a tendência dos ultrarrevolucionários que acreditam ser possível abolir, de um dia para o outro, o mercado, o trabalho assalariado, o Estado e a autoridade, para instaurar uma experiência de autogover-

no popular local (21). Em suma, as tendências, as facções de classe e os partidos políticos (vários dos quais representam parte dessas tendências), referem-se a muitas revoluções, que, por sua vez, se desdobram dentro da “revolução”; pelo o quê a influência de cada movimento tático, slogan, chamada ou proposta na ação dos soviets, nas orientações e ações das pessoas mobilizadas depende do eco que eles possam ter na multidão ativa.

Aparentemente, não é possível prever o início de uma revolução; contudo, uma vez que ela irrompe, o seu curso depende de ações táticas, iniciativas e slogans conscientemente planejados por pessoas e organizações políticas, que têm a capacidade de desencadear as potencialidades sociais e os estados de espírito latentes na grande maioria da sociedade mobilizados. Assim, é possível argumentar que uma revolução é, por excelência, uma intensa guerra de posições e uma concentrada guerra de movimentos(22) ideológico-políticos na qual o curso, orientação e resultado do processo insurgente é definido dia a dia.

Lênin afirma que “os bolcheviques triunfaram, em primeiro lugar, porque foram apoiados pela grande maioria do proletariado”(23). E não se trata de uma frase retórica, mas de todo um programa de trabalho partidário voltado à construção da hegemonia política nacional, que define o curso socialista da revolução. Os soviets - os autênticos órgãos do poder político das classes plebeias - surgiram em fevereiro de 1917 e se espalharam rapidamente por toda a Rússia. De umas dezenas em fins de abril, eles passam a 900 em outubro daquele ano(24). Do mesmo modo, os Comitês de fábrica, órgãos de defesa e administração das empresas acometidas pelo abandono patronal, surgem nas fábricas estatais e se difundem para as principais empresas privadas nas cidades (25). E, o que é mais importante, a força vital da sociedade, principalmente urbana, mas também rural, é canalizada através dessas estruturas revolucionárias criadas autonomamente pelas massas populares, “por iniciativa direta das massas de baixo”, ultrapassando os sindicatos e os partidos.

O governo provisório (que surge na queda do Czar) não tem poder real de nenhum tipo, e suas ordens se aplicam somente na medida permitida pelo Soviete dos deputados de trabalhadores e soldados. Este último controla a força mais essencial do poder, já que as tropas, as ferrovias e os serviços postais e telegráficos estão em suas mãos. Pode-se afirmar com franqueza que o governo provisório existe apenas na medida em que o Soviete o permita(26).

Isso significa que o destino da revolução dependia dos soviets, a criatura mais pura e representativa do movimento. Quando em suas famosas “Teses de Abril”, Lênin defende “que todo o poder do Estado passe aos soviets” (27), já o faz sabendo que bolcheviques são minoria: representam menos de 4% dos delegados nos soviets de Petrogrado e Moscou (28). Mas, tudo o que, então, propõe ao partido (slogans, iniciativas e diretrizes organizacionais) destina-se a transformá-lo na força motriz e condutora das ações e iniciativas das massas organizadas nos soviets e, em geral, das classes sociais trabalhadoras em todo o país.

Os slogans para acabar com a guerra, redistribuir a terra entre os camponeses e ocupar as fábricas (abril); pressionar o governo provisório, resistir à repressão interna (junho e julho), retirar o slogan do poder aos soviets (submetendo-lhes, então, ao governo provisório); de se mobilizar desde as fábricas e os soviets contra as tentativas de golpe de estado reacionários (agosto); de retomar o slogan de todo o poder aos soviets quando os bolcheviques se tornam, novamente, maioria neles (setembro); a adoção pelos bolcheviques do programa agrário proposto pelo partido “socialista revolucionário” semanas antes da sublevação (29); demonstram, em toda sua magnitude, uma intensa luta pela hegemonia política nas classes subalternas.

De fato, já em outubro de 1917, os bolcheviques são o poder ideológico-político do processo revolucionário. Em maio, dirigem a maioria dos Comitês de Fábrica das principais indústrias (30); em agosto, sua influência sobre as tropas aquarteladas nas cidades é de tal magnitude que se torna possível evitar a obediência das tropas ao governo provisório e ao comando militar oficial(31). No final de julho, embora não possuíssem relações com nenhum órgão da grande imprensa, alcançam uma tiragem de mais de 350 mil cópias diárias dos seus vários jornais, distribuídos nas fábricas e nos quartéis(32). Em setembro, eles assumem o controle do Soviete de Petrogrado, enquanto seus slogans são defendidos na maioria dos demais soviets - mesmo naqueles que permanecem sob a influência dos partidos centralistas; os conselhos dos soldados os têm à frente dos principais regimentos militares; e as principais guarnições respondem tecnicamente ao partido bolchevique (33). As fábricas estão tomadas, sendo os bolcheviques os únicos a defenderem a necessidade deste ato necessário para garantir o trabalho dos trabalhadores. Assim, com a adoção do programa agrário do partido camponês - que se recusa a implementar unilateralmente seu próprio programa, plenamente aceito nas áreas rurais - os bolcheviques consolidam o seu poder ideológico, uma liderança moral e uma liderança política para a grande maioria da sociedade mobilizada. Figes argumenta:

A polarização social que se produziu durante o verão proporcionou aos bolcheviques seu primeiro apoio massivo como um partido que baseou sua reivindicação principal sobre a rejeição plebeia de toda autoridade superior. (...) As maiores fábricas das principais cidades, onde o sentido de solidariedade de classe entre os operários era mais avançado, foram as primeiras a aderirem em grande número aos bolcheviques. No final de maio, o partido já havia obtido o controle do escritório central dos comitês de fábrica, ao passo que os sindicalistas mencheviques continuaram uma trajetória ascendente até 1918, inclusive, obtendo a aprovação das suas resoluções em assembleias sindicais importantes. (...) Os bolcheviques obtiveram avanços relevantes nas eleições da Duma (parlamento) na cidade em agosto e setembro. Em Petrogrado, aumentaram sua porcentagem de voto popular, passando de 20% em maio para 33% em 20 de agosto. Em Moscou, onde os bolcheviques obtiveram apenas 11% em junho, chegaram à vitória em 24

de setembro, com 51% dos votos(34).

Na realidade, o levante de outubro simplesmente consagrou o poder real anteriormente alcançado pelos bolcheviques em todas as redes ativas daquela sociedade laboriosa. Mais que conquistar o poder - que eles já haviam conquistado em toda a estrutura reticular da sociedade subalterna russa -, a insurreição anulou o corpo zumbi do antigo poder burguês plasmado às antigas instituições do estado. A insurreição culminou com um longo processo de construção fundamentalmente ideológica-política do poder da sociedade, o desconhecimento e a substituição do antigo poder do Estado; além de iniciar a concentração monopolista desse poder constituído a partir da sociedade sob a forma do estado, do poder estatal institucionalizado. Dado o caráter plebeu da Revolução Russa e, em geral, de qualquer revolução, essa construção social do poder de baixo para cima, necessariamente, aparece mais do que como uma “dualidade de poderes”(35), como “uma multidão de poderes locais”(36). Em 1918, V. Tijomirnov comenta:

Havia soviets da cidade, soviets de aldeia, soviets de selo e soviets suburbanos. Essas entidades não reconheceram [a legitimidade política de] ninguém além de si mesmas e, se elas vieram a reconhecer alguém, era apenas até “o grau” que poderia ser [considerado] vantajoso. Cada sovieta vivia e lutava de acordo com o que as condições que lhe eram circundantes permitiam, [viviam] como podiam e queria fazê-lo(37).

Nos meses seguintes, o processo de centralização desses múltiplos poderes plebeus representa o processo de estatização do poder político disperso na sociedade.

As aparentes antinomias da revolução

Em suma, e em primeiro lugar, as revoluções são, portanto, longos processos históricos de semanas, meses ou anos, que tornam fluidas as relações de poder prevaletentes para estabelecer uma nova ordem de controles, influências e propriedades, inicialmente fragmentada, sobre os setores ativos da sociedade. Dentro do movimento da história interna das classes sociais, uma revolução modifica drasticamente a arquitetura das relações entre elas, expropriando os bens e o prestígio de algumas delas, redistribuindo-os parcial ou totalmente entre outras classes ou blocos de classe que, naquele momento, ocupam posições de decisão ou influência sobre esses bens.

Em segundo lugar, uma revolução é o colapso das estruturas de poder moral das antigas classes dominantes, a dissolução das ideias dominantes e de influências que consagram a passividade das classes subalternas(38). As tolerâncias morais entre governantes e governados se fluidificam, dando origem a iniciativas políticas diretas das classes trabalhadoras que vão produzindo, armando ou aceitando novos esquemas discursivos, novas estruturas morais ordenadoras do papel dos indivíduos na sociedade. Esta luta é o motor de toda a revolução e dos seus resultados surge uma institucionalidade capaz de objetivar o magma social, isto é, organizar

e regularizar as intenções modificadas, seja nos bens comuns da sociedade, seja em relação aos bens privados, abrindo espaço para uma nova estrutura estatal, adequada a nova estrutura da propriedade e à intervenção classista. Isto significa que as revoluções são conquistadas pela primeira vez na própria sociedade, com a liderança política e organizativa ativa em relação às classes subalternas; tornando-se, somente depois, uma estrutura estatal, e, ainda, logo mais, a monopolização e a unidade de poder. Todas as histórias das revoluções políticas e sociais do século XX e XXI têm, inevitavelmente, essas características.

Na realidade, uma revolução é múltipla e contraditória; ela é acompanhada por diversas iniciativas desenvolvidas pelas várias classes e frações de classe concorrentes e são construídas ao longo da própria revolução. Uma revolução é a destruição de velhas relações de propriedade e prestígio, para dar origem a novas relações de propriedade material e legitimidade estatal. Uma revolução é, em resumo, a luta feroz pelo novo monopólio duradouro das influências político-ideológicas da sociedade, para novas hegemonias de longo prazo. Assim, qualquer revolução também é uma forma de nacionalizar a sociedade(39).

1. Participação revolucionária armada ou participação eleitoral democrática

Por isso, a oposição entre revolução e democracia é um falso debate. Afirma-se que a democracia é um regime de participação pacífica da sociedade nos assuntos políticos, que garante os direitos do povo; enquanto a revolução é um fato violento que ignora esses direitos(40). Como é possível constatar ao se estudar qualquer revolução, se existe algo que caracterize o processo revolucionário é a incorporação rápida e crescente de pessoas de diferentes classes sociais como participantes dos assuntos públicos de uma sociedade. Pessoas apáticas, que antes eram convocadas a eleger representantes a cada quatro ou cinco anos para tomar decisões em seu nome, com a revolução, rompem essa complacência diante das elites governantes e passam a se envolver, discutir e participar da definição de assuntos comuns de uma sociedade. De início, todos se tornam especialistas em tudo; todos acreditam ter o direito de expressar suas opiniões e decidir sobre as questões que os afetam.

Um jornalista americano que estava na Rússia durante os primeiros meses da revolução fez os seguintes comentários:

Os servos e os porteiros das casas pedem conselhos quanto ao partido que devem votar nas eleições distritais. Todos os muros da cidade estão cheios de cartazes de reuniões e conferências, congressos, propaganda eleitoral e anúncios (...) Dois homens discutem numa esquina e imediatamente estão envolvidos por uma multidão entusiasmada. Mesmo em concertos, a música já está diluída pelos discursos políticos de falantes famosos. A perspectiva Nevsky tornou-se uma espécie de Quartier Latin. Os vendedores de livros enchem as calçadas e anunciam aos gritos folhetos sensacionalistas sobre Rasputin e Nicolás, sobre quem é Lênin e sobre a quantidade de terra que os camponeses deverão receber(41).

Para parafrasear Rancière, uma revolução é uma espécie de “viralização” das “partes que não têm parte”(42), de assuntos políticos constituídos na ação em curso que tornam tangíveis deficiências, necessidades ou direitos e que assumem diretamente a solução das referidas “partes”. Na verdade, uma revolução é a realização absoluta da democracia, porque as pessoas de um povo, que antes depositavam nos “especialistas” a gestão dos bens comuns que os implicam, agora assumem responsabilidade direta sobre os assuntos comuns, compreendendo tal responsabilidade como uma necessidade própria. E então, de repente, o comum se torna uma questão sobre os bens comuns; todos se tornam deputados, sentem-se ministros e são moralmente obrigados a falar por si mesmos, a definir por si mesmos as coisas que os afetam. É uma democracia absoluta em ação que eleva a participação da sociedade em assuntos políticos a níveis nunca alcançados por eleições eleitorais.

De certa forma, uma revolução, com as suas assembleias multiplicadas por toda parte, nas quais se discutem questões de interesse público, com conselhos deliberativos em locais de trabalho, bairros, escritórios ou comunidades, definindo racionalmente a condução de seus vínculos compartilhados, é o horizonte alcançado pelas propostas sobre “democracia deliberativa”(43); com a adição de que, no caso do processo revolucionário, a desigualdade na influência deliberativa que emerge da desigualdade de acesso aos bens culturais, acadêmicos ou informativos que originam a manipulação ou a elitização das deliberações, é neutralizada porque fundida à execução conjunta da deliberação. Claro, se a deliberação é imediatamente uma execução conjunta por parte dos deliberadores, para que ela possa ocorrer, as desigualdades comunicativas devem ser previamente neutralizadas, a fim de garantir ampla adesão aos seus efeitos práticos. Desta forma, a deliberação torna-se uma atividade social radiante sem os limites da microterritorialidade local a que se referem os filósofos.

Por outro lado, na medida em que as revoluções são momentos constitutivos da hegemonia, isto é, de direção e dominação(44), essas lutas são resolvidas fundamentalmente nas ideias, nos pré-conceitos e nas inclinações morais dominantes do povo. É por isso que as revoluções são, por excelência, lutas e mudanças drásticas na ordem e nos esquemas mentais com os quais as pessoas interpretam, conhecem e atuam no mundo. Daí a sua qualidade democrática e deliberativa, mas também a sua natureza fundamentalmente pacífica. Se a revolução rompe a tolerância moral entre os governantes e os governados para substituí-la por uma nova estrutura de afecções morais e esquemas cognitivos da realidade, essa transformação do mundo simbólico das pessoas é realizada principalmente através do conhecimento, da dissuasão, da convicção lógica, da adesão moral e do exemplo prático; isto é, através de métodos pacíficos de convencimento.

Quando na Rússia revolucionária, os soldados abandonam seus capacetes desconsiderando a antiga hierarquia militar; quando as mulheres que saem nas ruas escolhem usar calças e botas militares, revogando a velha ordem social e sexual; quando os garçons marcham rejeitando as gorjetas e reivindicando um tratamento

digno para o seu trabalho; quando as trabalhadoras domésticas exigem um tratamento mais formal (45) do que o usado com os criados; em suma, quando os camponeses queimam as casas dos proprietários que governaram suas vidas durante séculos, ou quando os trabalhadores ocupam as fábricas para fazê-las trabalhar por eles e sobre o seu comando, toda a ordem lógica da velha sociedade é literalmente revertida pela força de uma decisão moral dos subalternos, que ao encampá-la, abandonam automaticamente a subalternidade (46). Assim, a revolução se revela uma revolução cultural, uma revolução cognitiva que transforma o impossível e o impensável em realidade. Os preceitos lógicos, as normas morais, o conhecimento e as tradições que anteriormente uniam todas as dominações, agora, explodem em mil pedaços e permitem outros critérios morais e outras formas de conhecimento, outros motivos lógicos que colocam o dominado, isto é, a grande maioria das pessoas, como construtoras de uma ordem em que governam, decidem e dominam.

Em tudo isso, há a pluralidade das ideias, a mídia plural, a liberdade de associação; isto é, o conjunto dos direitos democráticos próprios das sociedades modernas joga um papel decisivo e insubstituível. Sem liberdade de associação, de que tipo de assembleias ou conselhos podemos falar? Sem pluralismo, qual é o tipo de deliberação, de liderança intelectual e moral pode ser construída? Nenhuma! Por isso, as liberdades e garantias democráticas são apresentadas como o único terreno úmido e fértil em que qualquer processo revolucionário pode crescer; e, às vezes, o ponto do início das revoluções é, justamente, a conquista desses direitos.

Isso faz com de toda revolução - e as revoluções latino-americanas do início do século XXI não são uma exceção - um fato democrático por excelência e pacífico por natureza. Somente circunstâncias excepcionais, de violência armada contrarrevolucionária que bloqueiam a conversão da convicção socialmente constituída em uma instituição estatal regularizada, levam à necessidade de uma ação armada e vigorosa para desbloquear o fluxo revolucionário. No caso da revolução soviética, as ações violentas do governo conservador em julho de 1917 proíbem o partido bolchevique, buscando reprimi-lo violentamente e, depois, elimina-lo fisicamente por meio de um golpe de Estado, o que leva Lênin a abandonar a convicção de que a revolução poderia triunfar pacificamente: “a via pacífica de desenvolvimento tornou-se impossível (...) todas as esperanças de um desenvolvimento pacífico da revolução russa desapareceram para sempre”(47), diz ele, forçado a se refugiar na Finlândia e a preparar, então, o caminho da insurreição.

Portanto, na medida em que um curso revolucionário bloqueado, ou seja, o processo de constituição de uma nova hegemonia cultural revolucionária é sitiada e cercada por meios violentos contrarrevolucionários que cerceiam a capacidade organizativa e deliberativa da sociedade, obrigando as forças emergentes e as classes a defender e a libertar a torrente emancipatória que emergiu previamente, apenas se pode falar do caráter revolucionário do método de luta armada, guerrilha, insurreição ou guerra prolongada. Assim, a luta armada aparece então como um facilitador da implantação das capacidades democráticas da própria sociedade

e, apenas nestes termos, como um fato revolucionário.

2. *Guerra de movimento ou guerra de posições*

Uma segunda interpretação equivocada da revolução soviética, ligada à anterior, é a que as revoluções são um tipo de “guerra de movimentos”, uma estratégia de ataque rápido que pode ser levada adiante em países com uma sociedade civil fraca, “gelatinosa”, algo típico das sociedades “asiáticas” caracterizadas por Estados que absorvem tudo, mas com fracas hegemonias políticas; enquanto nas sociedades ocidentais, pela presença de um Estado apoiado por uma sociedade civil robusta com inúmeras trincheiras e fortificações construídas pelo próprio poder do Estado, que sustentam o poder da classe apesar do enfraquecimento do aparato estatal, seria necessário empregar persistentemente uma estratégia de “guerra de posições”, de paciente assédio às fortalezas e casamatas da sociedade civil. Gramsci introduz essa diferenciação para explicar o conceito de “frente única”, proposto por Lênin nos debates da Internacional Comunista.

No Oriente, o Estado era tudo, a sociedade civil era primitiva e gelatinosa; no Ocidente, entre o Estado e a sociedade civil, havia uma relação justa e, sob o Estado, uma estrutura robusta da sociedade civil era evidente. O Estado era apenas uma trincheira avançada, atrás da qual havia uma cadeia robusta de fortalezas e casamatas; em maior ou menor grau, de um estado para outro, entende-se, mas isso precisamente exigiu um reconhecimento exato do caráter nacional(48).

Ao longo da história moderna, é possível que seja mais difícil encontrar nos Estados europeus ações lançadas para “sufocar” as aspirações populares, porque são países “onde não se pisa nas leis fundamentais do Estado ou não se vê o despotismo dominar”(49), o que levaria, segundo Gramsci, a um enfraquecimento da luta de classes. No entanto, o fenômeno do fascismo europeu de meados do século XX mostra que a imposição, o pisoteamento das leis, a arbitrariedade e a violência estatal desenfreada, em sua excepcionalidade, não são estranhos à cultura política ocidental. Por quê essas circunstâncias não conduzem a um movimento revolucionário vitorioso é assunto para outro debate. No entanto, existe uma verdade irrefutável nisso: para um observador estrangeiro que visita a Europa ou os Estados Unidos, uma das primeiras experiências chocantes é ver que, em paralelo ao funcionamento regular das instituições governamentais e às condições de satisfação das necessidades básicas da maioria da população, há uma apodítica interiorização dos preceitos do ordenamento social por parte dos cidadãos; como se a lógica de estado estivesse entranhada na pele das pessoas, em um tipo de estado individuado, que não exige um aparato repressor evidente para a reprodução da ordem. Assim, quando alguém quebra uma regra, a presença rápida, oportuna, pontual e brutal das forças de segurança infunde uma maior indolência em relação ao destino dos demais. Como afirma Gramsci, onde há uma ordem que funciona, torna-se mais difícil lutar para que esta ordem seja substituída por algo novo. De toda forma, mais do que uma sociedade civil sólida e “equilibrada” em relação ao

Estado, trata-se de um estado muito forte e ramificado nos poros mais íntimos da sociedade civil - algo como uma sociedade estatal civilizada -, o que certamente faz com que o aparelho governamental, apesar das rachaduras que possa vir a apresentar em algum momento, encontre uma infinidade de trincheiras, aprovisionamentos, substituições e apoios, que o tornam resistentes e muito mais sólido do que os Estados menos ligados à sociedade civil. Talvez a obsessão da academia norte-americana pelo estudo dos “papéis”(50) seja a sombra desta onipresença reticular da ordem estadual na ordem individual dos cidadãos.

Assim compreendidas as coisas, a lógica gramsciana poderia ser revertida: as sociedades “orientais” têm uma sociedade civil mais vigorosa e ativa e um estado mais gelatinoso e frágil, apesar do seu caráter despótico - de fato, a arbitrariedade substitui a falta de adesão social ou o apoio estrutural; por outro lado, as sociedades “ocidentais” têm um Estado onipresente porque ele está profundamente enraizado na sociedade civil, mais plurais e diversas, embora politicamente menos ativas e imersas em um tipo de conformismo civil generalizado.

3. Excepcionalidade histórica ou disponibilidade social universal

Mas, independentemente do modo de composição política da sociedade contemporânea (51), a universalidade da revolução soviética reside precisamente na vitória cultural, ideológica, política e moral das correntes bolcheviques na sociedade civil, nas suas organizações plebeias mais ativas, antes e como condição de possibilidade à própria insurreição. Lênin se refere a isso quando afirma categoricamente que os bolcheviques triunfam porque têm o “apoio da grande maioria do proletariado”. E esse respaldo, apoio, influência e liderança dos setores mobilizados das classes plebeias até o ponto de “estarem dispostas a morrer” pela revolução, reflete a profunda transformação ideológico-moral que se havia produzido, entre abril e outubro de 1917, na mentalidade das classes subalternas; nos termos de Gramsci, mostra o sucesso do engajamento em uma “guerra de posições” fulminante contra as casamatas e as trincheiras da antiga sociedade civil. Em suma, a batalha pela liderança e pela condução política das classes populares mobilizadas é a chave da revolução; ao passo que a audácia insurrecional que derruba definitivamente o antigo poder estatal é uma contingência emergente do curso da luta anterior pela hegemonia.

Toda revolução é fundamentalmente uma transformação radical dos esquemas do sentido comum da sociedade, da ordem moral e da ordem lógica que monopoliza o poder político centralizado. O assalto armado ao Palácio de Inverno representa a eventualidade de um processo de profundas transformações ideológico-políticas que criam o poder político soviético, antes que se lhe endosse pela ocupação dos símbolos do poder institucional. Nesse sentido, pode-se falar de um “Lênin-gramsciano” que deposita na hegemonia cultural e política a chave para o momento revolucionário.

Não obstante, o que pode ser assumido como uma excepcionalidade russa,

mais que o seu caráter “oriental”, é a compreensão dos tempos dessa “guerra de posições”. Normalmente, a produção de um novo senso comum(52) e do monopólio dos esquemas normativos que orientam o comportamento diário das pessoas são processos de construção hegemônica de longo prazo. Podem passar décadas, mesmo séculos, durante os quais o conformismo moral e lógico com a dominação(53) vai sendo sedimentado nas estruturas mentais das pessoas, das classes e dos subalternos. Em geral, quebrar esses esquemas lógicos que comprimem os cérebros das pessoas é uma tarefa titânica, também de décadas, que requer, segundo Gramsci, “táticas mais complexas” e “qualidades excepcionais de paciência e espírito inventivo”(54). Na Rússia, isso acontece extraordinariamente mais rápido. Mas não devemos ignorar o fato de que havia uma guerra mundial que matava milhões de jovens do Império russo; que o país estava economicamente falido; que tinha arrastado sua população a condições de consumo inferiores às existentes anos antes; que havia uma estrutura mundial imperial que irrompia no seio de uma crise que promovia a sua reconfiguração, etc.

Esta excepcionalidade de circunstâncias que não se pode repetir para qualquer outro país ou momento, comprime os tempos, encurta os prazos e leva a sociedade russa a uma crise de hegemonia, uma disponibilidade social geral de novas certezas e uma porosidade e predisposição das classes populares para receber novas emissões discursivas capazes de ordenar o mundo, incorporando-as como sujeitos ativos e influentes desse novo mundo a ser erguidos. O que em outros tempos teria exigido décadas ou mesmo séculos, foi alcançado em meses, e é claro que algo assim dificilmente pode acontecer novamente em muito tempo. Exceções como essas, únicas e que não se pode repetir na história, geralmente ocorrem na vida de todas as nações e, em geral, são registradas na história como um tempo estranho, temporário e confuso turbulento. E quando essa excepcionalidade tumultuada da história é acompanhada por uma forte vontade política organizada que busca desencadear todas as potencialidades criativas contidas nesse tempo turbulento excepcional, as revoluções que mudam a história do mundo explodem. Isso aconteceu com a Revolução russa: o excepcional tornou-se regra, o poder tornou-se fluxo criativo e a luta por um novo senso comum tornou-se uma instituição. A convergência de contradições e disponibilidades sociais que paralisam a institucionalidade estatal, como aconteceu na Rússia em 1917, constitui uma excepcionalidade histórica. No entanto, o fato de que, em algum momento de sua história, um país apresenta uma fissura ou uma ruptura em sua armadura de estado reforçada, algum estupor em sua maquinaria social perfeita de letargia coletiva, de tal forma que um regime de novos apetites discursivos é habilitado é um fato universal. O fato de uma hegemonia estatal colapsar tão rapidamente é uma excepcionalidade histórica. Mas a existência de potencialidades emancipatórias, que democratizam o poder a partir das formas organizacionais das classes subalternas, é um fato universal. E, então, o papel de associações ligas ou partidos revolucionários está em assediar, cavar pacientemente - como uma velha toupeira - a força estatal e cultural

do regime dominante. E se a excepcionalidade histórica imprevisível toca a porta enquanto se vivo, é necessário aproveitar com uma vontade de poder inabalável cada resquício, fissura ou oportunidade a fim de identificar as potencialidades democratizantes acumuladas e inventadas pelas classes plebeias. É assim que devemos entender o trabalho dos comunistas revolucionários que, de acordo com o jovem Marx:

Não proclamam princípios especiais aos que desejam moldar o movimento [e] nos diferentes estágios de desenvolvimento por meio dos quais passa a luta entre o proletariado e a burguesia, eles sempre representam os interesses do movimento como um todo(55).

4. Momento jacobino leninista ou momento hegemônico de Gramsci

Há um momento específico, mas decisivo, o qual nenhuma revolução em curso pode ignorar, porque, dependendo da atitude frente a ela, a sua continuidade se põe em risco, dando lugar a uma fase de contrarrevolucionária terrível. Nos referimos ao momento jacobino ou ao ponto de bifurcação da revolução(56), que não tem nada a ver com a ocupação das instalações e símbolos do antigo regime, por sua vez, substituídos em suas funções e na condição de classe de seus ocupantes. Também não se trata do deslocamento e substituição das autoridades governamentais, legislativas e executivas do antigo Estado. As revoluções do século XXI mostram que é possível fazê-lo por meio de eleições democráticas. Ambos são momentos derivados do poder político-cultural previamente alcançado pelas forças insurgentes e, dependendo das circunstâncias, podem ser realizadas pelo processo pacífico, eleitoral ou, excepcionalmente como no caso da revolução russa, por meios armados.

Apesar disso, o que inevitavelmente exige um ato de força, demonstração de coerção, é a derrota do projeto de poder das classes deslocadas do governo. As antigas classes dominantes podem perder a direção cultural da sociedade por um tempo, à espera de tomar a iniciativa, uma vez que o “redemoinho social” passa, através da propriedade da mídia, das universidades e do peso das crenças impressas por décadas nas mentes das pessoas; eles podem perder o controle do governo, do Parlamento e parte de seus bens, mas preservam os recursos financeiros, os conhecimentos administrativos, o acesso aos mercados, os imóveis em outras áreas da economia, as influências e os negócios externos que os permitem temporariamente manter um poder econômico capilar na sociedade. Os bolcheviques assumiram o poder em outubro de 1917, mas o Banco Central continuou a entregar dinheiro aos representantes do antigo governo provisório até o final de novembro. Em janeiro de 1918, os funcionários dos ministérios ainda entraram em greve por não reconhecerem os novos ministros (57); da mesma forma que a burocracia dos governos locais continuavam sem obedecer ao novo governo, entrando os primeiros meses de 1919.

Portanto, o que velhas classes dominantes nunca aceitam de forma dialo-

gada é a anulação de seu projeto de poder, isto é, o sistema de influências, ações e meios através dos quais articulam sua persistência e sua projeção histórica como classe dominante. Na Revolução Russa, nem o governo provisório nem a assembleia constituinte, nem mesmo a tomada das instalações do Estado pelos bolcheviques, representaram a condensação da derrota do projeto político conservador; senão a guerra civil. O maior número de mortes, os maiores horrores da luta de classes, a mobilização mais extensa das forças contrarrevolucionárias internas e estrangeiras, os discursos cada vez mais anticomunistas e o confronto armado real entre os dois projetos de poder ocorreram durante a guerra civil (58), sendo, aí, definida a vitória da revolução, além das características do novo Estado. Lênin descreverá este momento decisivo com precisão:

No final de 1917 ... a burguesia ... o que disse foi: “antes de mais, vamos lutar pelo problema fundamental: determinar se vocês são realmente o poder do Estado ou apenas acreditam sê-lo, o problema, é claro, não será resolvido por decretos, mas por meio da violência e da guerra”...(59)

O ponto de bifurcação ou momento jacobino é esse epítome das lutas de classes desencadeadas por uma revolução. É uma vez que todas as classes ou blocos de classes com vontade de poder têm de reivindicar a unicidade e o monopólio do poder do Estado, o corpo estatal em conflito emerge em sua realidade desolada e arcaica: como “violência organizada”(60). É neste campo que se define a natureza do Estado novo ou antigo, o monopólio do poder político e a direção geral da sociedade para um longo ciclo estatal. Em geral, isso acontece após o deslocamento do governo pelas forças conservadoras, mas não pelo poder real. Em um texto extraordinário, Marx descreve esse momento quando afirma que a conquista do poder governamental pelo proletariado “não fará desaparecer seus inimigos ou a antiga organização da sociedade” e, portanto, “deve-se empregar meios violentos; logo, recursos governamentais”(61). Portanto, o momento jacobino é um momento em que os discursos são minguados, as habilidades de convencer são retraídas e a discussão sobre os símbolos unificadores torna-se opaca. A única coisa que permanece no campo de batalha é o emprego nu e cru da força a fim de resolver, de uma só vez, o monopólio territorial sobre a coerção e o monopólio nacional da legitimidade.

O momento jacobino na revolução cubana foi a Batalha de Girón (invasão da Baía dos Porcos); no governo de Salvador Allende, o golpe de Pinochet; na revolução bolivariana da Venezuela, a paralisação das atividades da PDVSA e o golpe de Estado em 2002; e no caso da Bolívia, o golpe cívico-prefeitural(62) de setembro de 2008. Em todas essas revoluções, o governo já estava nas mãos dos revolucionários e havia diferentes tipos de “governos divididos”(63), com algumas das câmaras legislativas ou dos governos regionais sob controle do bloco conservador. Mas, o que é mais importante, a força beligerante ainda tinha um projeto de poder, uma vontade de dominar e a posse visível de estruturas de poder político, a partir das quais buscava reorganizar uma base social de apoio, a defesa

das estruturas de propriedade econômica e apoio de meios armados (legais ou ilegais, internos ou externos) para retomar o mais rápido possível a luta pelo poder do Estado. Então, inevitavelmente, acontece um choque aberto de forças, ou, pelo menos, uma competição entorno da posse de forças de coerção, das quais só pode resultar a derrota militar ou a abdicação de uma das forças sociais beligerantes, isto é, a unicidade ou o monopólio final de coerção estatal.

O momento jacobino ou “Lêninista” - porque Lênin era um mestre neste tipo de operação política - é, em última análise, o momento redentor a unicidade do poder do Estado, a partir do qual será incutido um único projeto estatal nos cérebros das pessoas, nas instituições governamentais e nas próprias classes derrotadas. Portanto, a força derrotada entra em uma situação de dissolução ou desorganização e, pior de tudo, perda a fé em si mesma. Não é que as classes sociais derrotadas desapareçam; o que desaparece, por muito tempo, é a sua organização, a sua força moral, a sua proposta de país antes da sociedade. Materialmente são classes no processo de dominação, mas deixam, fundamentalmente, de ser um sujeito político. Consolidar esta derrota depende de que as forças sociais vitoriosas deem golpes pontuais no regime de propriedade dos grandes meios de produção, enfraquecendo suas estruturas organizativas da sociedade civil, incorporando suas bandeiras sobre o projeto vencedor, recrutando quadros administrativos, promovendo os vários tipos de transformismo político⁽⁶⁴⁾ da antiga intelligentsia, etc., dando origem a uma nova fase de irradiação da hegemonia correspondente ao período de estabilização do novo poder.

A importância deste momento “jacobino-Lêninista” consiste em instituir, de forma duradoura, o monopólio da coerção, dos impostos, da educação pública, da liturgia do poder e da legitimidade político-cultural. A contrapartida desta vitória sobre as forças conservadoras é a concentração de poder que, se não regulamentada continuamente, afeta as estruturas sociais de poder plebeu que haviam iniciado o processo revolucionário. A concentração e singularização real do poder implica a derrota do poder político das antigas classes ricas. No entanto, a contra finalidade de tudo isso é que a democratização do poder nas estruturas populares, proletárias camponesas, jovens ou de bairro que iniciaram o processo revolucionário também seja afetada por esse estado de destino maquinal (qualquer estado) ao concentrar e impor sua singularidade. Concentrar o poder frente às antigas classes dominantes e, simultaneamente, distribuí-lo ante às classes operárias, a longo prazo, define o curso da revolução.

Em qualquer caso, ao momento gramsciano de construção da hegemonia político-cultural que erige o poder político das classes insurgentes na revolução - uma vez conquistado o governo pela via democrática -, sobrevém uma disputa aberta de forças, o momento jacobino-Lêninista, que define de forma permanente o problema da unidade do poder do Estado. Sem este momento essencial, a estratégia gramsciana pode vir a ser encurralada internamente e, mais cedo do que tarde, expulsa do poder político na forma de uma bem-sucedida contrarrevolução que irá

varrer despoticamente com todo o progresso organizacional e democratizante feito pelas classes sociais plebeias. Assim é que qualquer revolução com um momento gramsciano que não seja seguida por um momento Lêninista é uma revolução truncada e falida. Não há uma verdadeira revolução sem o momento gramsciano de triunfo político, cultural e moral de Gramsci, anterior à tomada do poder estatal. Mas tampouco é possível produzir a unidade do poder estatal e a dissolução do aparato controlado pelas antigas classes dominantes como sujeitos políticos portadores de um projeto de poder beligerante, sem a solução apresentada pelo momento Leninista.

A revolução soviética será o laboratório mais extraordinário e dramático dessa contradição viva entre centralização e democratização que define o destino desta e de qualquer revolução contemporânea.

5. Democracia local ou democracia geral. Democratização ou monopolização da decisão

O advento da revolução implode as hierarquias do antigo sistema social, incluindo as militares. Os soviets de soldados e camponeses e os Comitês militares nos quartéis, que desconhecem a autoridade militar para substituí-la por assembleias, mostram a natureza radical e a extensão do colapso do antigo poder estatal, constituindo-se como ponto de apoio para o fortalecimento de greves e conselhos dos trabalhadores nas fábricas. Cada quartel, região e cidade se desenvolvem como um mini estado com sua própria força autônoma de coerção. Apesar disso, durante a guerra civil desencadeada imediatamente, antes aos regimentos disciplinares e hierarquizados da contrarrevolução, apoiados por tropas estrangeiras invasoras, as tropas revolucionárias se mostram taticamente inferiores, fracas em face da força antagônica e fácil presa da derrota primeiro derrotas(65). A democracia excessiva dentro do instrumento da coerção armada, inicialmente necessária para colapsar a autoridade do antigo Estado, agora o arrasta ante à iminente derrota contra a contrarrevolução. A necessidade de impor disciplina militar e restabelecer hierarquias (acompanhadas, é claro, por comissários políticos à frente da formação política das tropas) faz do Exército Vermelho tomar a iniciativa e derrotar a invasão estrangeira e os exércitos contrarrevolucionários. A defesa da revolução triunfa, mas à custa da redução da democracia nos quartéis. Algo parecido acontece nos soviets camponeses e nos soviets e sindicatos operários. O núcleo da revolução é constituído quando os produtores diretos, trabalhadores e camponeses, iniciam o desmantelamento das antigas relações de poder produtivo. Isso acontece quando os proprietários de terras são deslocados e os soviets camponeses passam a ocupar a terra, distribuindo-a internamente entre os membros da comunidade agrária. Da mesma forma, a qualidade dos trabalhadores da revolução se destaca quando os Comitês de Fábrica assumem o controle da operação das empresas para evitar o despedimento de trabalhadores, o encerramento da empresa ou a perda de direitos trabalhistas.

No entanto, no momento em que cada fábrica começa a agir por conta própria, olhar apenas para o bem-estar dos seus trabalhadores sem considerar o bem-estar do resto dos trabalhadores de outras fábricas e dos habitantes das cidades ou dos camponeses; o momento em que os soviéticos camponeses só se preocupam com o suprimento de seus membros, deixando de lado os trabalhadores das cidades que estão sem comida; isto é, o momento em que cada instituição democrática de trabalhadores passa a concentra-se apenas em si própria sem levar em conta o conjunto dos trabalhadores e cidadãos do país, se produz uma hecatombe econômica que paralisa o intercâmbio de produtos e promove o egoísmo entre setores que, já sem condições de cooperar, resulta no declínio na produção, no fechamento dos negócios, no desemprego, na escassez, na fome e no desconforto em relação ao curso revolucionário.

Então, a curto prazo, a democracia local, desvinculada da democracia global (geral) em todo o país, leva a uma paralisia produtiva que empurra os próprios trabalhadores a perceberem como inimiga a revolução que todos, em conjunto, ajudaram a fazer. Mais do que o excesso de democracia em cada comunidade ou fábrica, trata-se da ausência de uma democracia geral, capaz de articular de todos os centros de trabalho e de orientar as iniciativas e necessidades de cada um deles, de cada comunidade ou fábrica agrária, com as necessidades e iniciativas do resto dos centros de trabalho em todo o país. Este desacordo entre as dimensões territoriais da democracia operária é o que causa, entre os próprios trabalhadores no plano local, o surgimento de desconfortos, aborrecimentos e inimizades contra a revolução que eles mesmos construíram. Até onde expandir ou restringir a democracia local? Como criar modos de participação democrática geral que permitam a uma experiência trabalhadora e camponesa articular iniciativas de todas as fábricas, comunidades rurais e bairros? Encontra-se ali no núcleo da continuidade da revolução e do socialismo. De fato, o comunismo representa a possibilidade de uma articulação geral do local sem qualquer tipo de mediação; a extinção do Estado que, a longo prazo, não é mais do que a realização final da revolução.

A impossibilidade temporária ou a lentidão da articulação nacional, geral e rápida entre todos os centros de trabalho e comunidades rurais, está presente em todas as revoluções sem exceção. É como se nos momentos iniciais da revolução, a capacidade de auto-organização direta dos trabalhadores alcançasse os centros de trabalho e as comunidades separadamente, de forma isolada e até mesmo contraditória, revelando os limites da experiência social e o peso do passado localista na ação revolucionária dos trabalhadores. Aparentemente, ainda não existem condições materiais para uma unificação política direta - sem mediação - dos trabalhadores, capaz de permitir um planejamento geral e direto entre eles. Então, diante do risco de que a sua própria obra revolucionária os devore ou os conduza a um confronto crescente motivado pelo egoísmo e por um localismo autodestrutivo, fechando as portas de uma entrada vitoriosa, militar e moral, à constituição de uma organização que assume a gestão do todo, que unifique as ações locais em direção

a um caminho, que encoraje as fábricas e as comunidades a se ajudar e que, ao fazê-lo, mantenha a revolução, torna-se necessário.

A presença desta organização especializada no universal, na administração do general, é o Estado. E, no caso da organização que administra as questões comuns e gerais das ações dos trabalhadores, é o Estado revolucionário que, enfim, através da sua centralização, protege a revolução do colapso econômico e do egoísmo localista, embora às custas de substituir a auto unificação dos trabalhadores pela administração monopolista deste, que é composto pelos mesmos trabalhadores, nascidos de suas próprias lutas e tem o olho em defendê-los, também constitui uma agência especializada para a concentração de decisões.

O paradoxo de cada revolução é que ela existe porque os trabalhadores quebram hierarquias, controles e assumem a condução de suas vidas; mas eles não conseguem fazê-lo em uma escala nacional, geral. E uma revolução se defende apenas se pode atuar a nível nacional, tanto contra a conspiração interna das antigas classes dominantes quanto contra a guerra externa das potências mundiais. Mas isso só é alcançado através de uma organização que começa a monopolizar decisões (o Estado), em detrimento da democracia local da própria revolução. Este fetichismo do Estado revolucionário e, em geral, de todos os Estados, não é superado proclamando sua “supressão”, o reino da anarquia ou o que quer que seja. A força dos acontecimentos impõe a derrota da revolução devido ao facciosismo interno dos trabalhadores e do cerco unificado da contrarrevolução, ou a criação de um estado revolucionário que está monopolizando decisões em detrimento do democratismo locais dispersos e debilitante.

Se a defesa da revolução enfraquece excessivamente a democracia local, sua energia íntima é perdida pela asfixia centralizadora; e se enfraquecer a centralização nacional, o cerco centralizado da contrarrevolução o afoga. Portanto, a administração dessa lógica paradoxal deve ser reforçada, de acordo com a correlação de forças, um dos polos contra o outro, sem anulá-lo, porque essa é a única maneira de manter vivo o curso da revolução contra o cerco contrarrevolucionário, mas também contra a fragmentação egocêntrica do pluralismo local. Enquanto as condições materiais da produção do vínculo político entre as pessoas não forem modificadas, como participantes de uma comunidade real que assumirá diretamente a gestão dos assuntos comuns de toda a sociedade, a mediação estadual será necessária. No entanto, a constituição desta comunidade real em geral, em substituição à “comunidade ilusória”(66) do estado, depende da construção de uma comunidade real de produtores livremente associados que gerenciem seus meios de subsistência materiais a um nível social universal, ou seja, depende de a superação da lei do valor que unifica os produtores não diretamente, mas abstratamente, através do trabalho humano abstrato. No final, a necessidade temporária de um estado revolucionário está ancorada na persistência da lógica do valor da mudança na vida econômica das pessoas. E a existência de um estado revolucionário, que por si só é uma antinomia, é ao mesmo tempo o caminho necessário e obrigatório para

dar curso à revolução, até que a contradição se dissolva em uma nova sociedade.

6. *Formar dinheiro e formar Estado*

A forma dinheiro tem a mesma lógica constitutiva que a forma Estado, e historicamente ambos correm paralelamente entre si. Tanto o dinheiro como o Estado recriam áreas de universalidade ou espaços de sociabilidade humana. No caso do dinheiro, isso permite a troca de produtos em escala universal e, com isso, facilita a realização do valor de uso dos produtos concretos do trabalho humano, que é incorporado no consumo (satisfação de necessidades) de outros seres humanos. Sem dúvida, esta é uma função da sociabilidade, da comunidade. No entanto, ela é cumprida a partir de uma abstração da ação concreta dos produtores, validando e consagrando a separação entre eles, que encaram as suas atividades como se fossem produtores privados. A função do dinheiro emerge desta fragmentação material entre os produtores/possuidores, que a reafirma, e a sobrepõe a eles, a longo prazo, dominando-os em sua própria atomização/separação como produtores/proprietários privados; embora apenas consiga fazer tudo isso e reproduzir esse fetichismo, porque simultaneamente recria comunidade social e a sedimenta, mesmo quando é uma sociabilidade abstrata, uma “comunidade ilusória” fraca que trabalha na ação material e mental de cada membro da sociedade. Do mesmo modo, o Estado une os membros de uma sociedade, reafirma um pertencimento e características comuns entre todos eles, mesmo que o faça por meio da monopolização (privatização) do uso, gestão e usufruto desses bens comuns.

No caso do dinheiro, esse processo ocorre porque os produtores não participam de uma produção diretamente social que lhes permita acessar os produtos do trabalho social sem sua mediação, mas como uma simples satisfação das necessidades humanas. Já no caso do Estado, isto se dá porque os cidadãos não são membros de uma comunidade real de produtores que produzam seus meios de existência e de convivência de forma associada, ligando-se diretamente, mas através do Estado. Por esta razão, é possível afirmar que a lógica das formas de valor e fetichismo da mercadoria, descrita magistralmente por Marx no primeiro volume de *O Capital*(67), é, sem dúvida, a lógica profunda que também dá origem à forma estatal e à sua fetichização(68).

Em suma, a proteção da revolução contra o cerco das classes ricas precisa do Estado revolucionário para assumir, temporariamente e apenas temporariamente, essa articulação nacional, essa unificação geral e essa visão do conjunto do movimento entre os distintos setores sociais; para garantir o funcionamento das fontes de trabalho, a circulação de bens materiais e, com isso, a proteção e defesa da revolução contra seus detratores, e, fundamentalmente, do passado que habita a cabeça dos revolucionários a fim de “se lembrem” de que antes viviam melhor. O que os bolcheviques fizeram ao assumir o controle dos soviets depois de outubro de 1917, começando a fundi-los com o Estado, mudando “o centro do poder industrial dos comitês de fábrica e os sindicatos para o aparato administrativo do Esta-

do” (69), foi precisamente isso. A preocupação frenética subsequente de Lênin, em seu debate contra Stalin e Trosky, sobre os limites da centralização do Estado em detrimento da democracia local, no caso de nacionalidades(70), de federação ou de sindicatos(71) em empresas, definirá a o futuro da revolução soviética e o que será entendido pelo socialismo como resultado da experiência prática das classes operárias.

Enfim, parece ser uma regra universal que os processos revolucionários são excepcionalidades presentes na longa história de todas as nações modernas. E isso requer um trabalho paciente e imaginativo de “guerra de posições” ideológico-cultural para abrir fissuras no quadro da sociedade civil e do Estado, o que pode contribuir para o surgimento excepcional de uma época revolucionária. É também uma regra universal que a liderança ideológico-política é constituída na vitória inicial e fundamental a ser alcançada no processo revolucionário antes da “tomada do poder”, característica que justamente lhe dá a qualidade de construção do poder político de baixo para cima. Aí está Gramsci e o alcance de seu pensamento. No entanto, conquistada, democraticamente, a institucionalidade do Estado, esta será efêmera e materialmente impotente ante a contrarrevolução despótica, se não garantir a unidade do novo poder e a derrota plena do poder conservador. Esse é Lênin e a influência de seu pensamento. E a partir daí, é possível novamente construir, expandir, reagir e sedimentar as novas estruturas mentais de tolerância lógica e moral da sociedade emergente da revolução. Mas isso, mais do que Gramsci novamente, é Durkheim.

NOTAS

*Doutora em Ciência Política, Pesquisadora PNPd/CAPES do Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGRI/UERJ).

1. Ver: Figes, O. *La Revolución rusa 1891-1924. La tragedia de un pueblo*, Edhasa, España, 1990.

2. Hobsbawm argumenta que o “curto século XX” teria começado com a Primeira Guerra Mundial e terminado com a queda da União Soviética em 1989. Preferimos falar da Revolução Russa como o início do século porque, ao contrário da Primeira Guerra Mundial, que significou uma nova fase da mutação ininterrupta da geografia do estado continental, os efeitos da Revolução Russa polarizaram, como nunca antes, a luta política em escala mundial. Ver: Hobsbawm, Eric J. *Historia del siglo XX. 1914-1991*, Editorial Crítica (Grijalbo Mandadori), Barcelona, 1995.

3. Ver: Bataille, George, *La parte maldita*, Editorial Icaria, Barcelona, 1987.

4. Eisenstein dirigiu o filme “Oktyabr” (Outubro) em 1928, com o qual foi consagrado um importante diretor de cinema em todo o mundo, e no qual os eventos que ocorreram de fevereiro a outubro de 1917 são narrados.

5. Ver: Lenin, V. I., *Obras Completas*, T. 18: marzo de 1912 – noviembre 1912,

Ediciones Salvador Allende, México, 1978. Doravante, para se referir aos artigos incluídos nesta coleção, a abreviatura OC será usada, seguida do número de volume correspondente.

6. Ver: Lenin, V. I. “Jornadas revolucionarias” (31 de enero de 1905), en OC, T. 8, p. 100.

7. “... é um sintoma de toda verdadeira revolução, a rápida duplicação ou centuplicação do número de homens capazes de lutar uma luta política, pertencentes às massas trabalhadoras e oprimidas, anteriormente apáticas.” Lenin, VI, “O esquerdista”, doença da criança comunista” (27 de abril de 1920), em OC, T. 33, p. 191.

8. “Para uma revolução, é essencial, em primeiro lugar, que a maioria dos trabalhadores (ou pelo menos a maioria dos pensadores conscientes da classe, politicamente ativos) entenda plenamente que a revolução é necessária e que se esteja disposto a morrer por isso”. *Ibíd.*

9. Ver: Lenin V. I., “El triunfo de los Kadetes y tareas del Partido Obrero” (24-28 de marzo de 1906), en OC, T. 10, p. 249.

10. Ver: Figes, O., *op. cit.*

11. Ver: Pipes, R., *La Revolución rusa*, Debate, España, 1916, pp. 302-305; Bettelheim, Ch., *Las luchas de clases en la URSS, Primer Periodo, 1917-1923*, Siglo XXI Editores, México, 1980.

12. *Ibíd.*

13. Figes, O., *op. cit.*, p. 367.

14. “Mas o país que transforma nações inteiras em trabalhadores assalariados ao seu dispor, que com seus braços gigantes abraçam o mundo inteiro, o país que já se encarregou das despesas da Restauração europeia, o país em cujas curvas foram desencadeadas as contradições de classe do modo mais violento e sem vergonha - a Inglaterra - se assemelha a uma pedra contra a qual as ondas revolucionárias se quebram e que quer morrer de fome na nova sociedade ainda no útero “. Marx, C., “El movimiento revolucionario” (1 de enero de 1849), em Marx, C. y Engels, F., *Sobre la Revolución de 1848-1849*, Editorial Progreso, Moscú, 1981. “Paralisada por um momento pela agonia que se seguiu aos dias de junho, a República Francesa passou desde o levante do estado de sítio, a partir de 19 de outubro, por uma série ininterrupta de emoções febris: primeiro, a luta em torno da presidência, então, a disputa do presidente com a Constituinte, as lutas em torno dos clubes, o processo de Bourges, em que, diante das figuras do presidente, dos monarquistas coligados, dos republicanos “honestos” da Montanha democrática e dos doutrinários socialistas do proletariado, seus verdadeiros revolucionários apareciam como gigantes antediluvianos que só uma inundação pode varrer da superfície da sociedade ou que só podem preceder a uma inundação social, a turbulência eleitoral, a execução dos assassinos de Bréa; os contínuos processos da imprensa, as violentas intrusões policiais do governo nos banquetes, as insolentes provocações monárquicas, a exposição dos retratos de Louis Blanc e Caussidière; a luta ininterrupta entre a República constituída e a Assembleia Constituinte, uma luta que, a cada instante, remeteu a revolução ao seu ponto de partida, que a cada momento conquistou o vencedor e venceram o vencedor e derrubaram em um piscar de olhos olha a posição das festas e aulas, seus divórcios e suas alianças; a rápida marcha da contrarrevolução europeia, a gloriosa luta da Hungria, as revoltas armadas da Alemanha; a expedição romana, a ignominiosa derrota do exército francês diante

de Roma. Nesta turbulência, neste fardo da inquietação histórica, neste refluxo dramático e fluxo de paixões revolucionárias, de esperanças, de decepções, as diferentes classes da sociedade francesa necessariamente tiveram que contar seus estágios de desenvolvimento por semanas, como antes de terem contado por meio séculos “: Marx, K., “Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850”; en Marx, C. y Engels, F., Obras Escogidas, T. I., Editorial Progreso, Moscú, 1974, p. 259. “... las tres crisis revelaron una forma de demostración nueva en la historia de nuestra revolución, una demostración de un tipo más complejo, en la cual el movimiento se desarrolla por oleadas que suben velozmente y descienden de modo súbito, la revolución y la contrarrevolución se exacerban, y los elementos moderados son eliminados por un periodo más o menos largo”. Lenin, V. I., “Tres Crisis” (7 de julio de 1917), en OC, T. 26, p. 248.

15. Ver: Lenin V. I., “La celebración del primero de mayo por el proletariado revolucionario” (15 de junio de 1913) y “El receso de la Duma y los desconcertados liberales” (5 de julio de 1913), en OC, T. 19, pp. 465, 507-509.

16. Ver: Lenin, V. I., “Informe sobre la revolución de 1905” (enero de 1917), en OC, T. 24, p. 274.

17. Ver: Lenin V. I., “Cartas desde lejos” (Primera carta, 7 de marzo de 1917), en OC, T. 24, p. 340.

18. “E quando a revolução realizou esta segunda parte de seu trabalho preliminar, a Europa se levantará e gritará com júbilo: bem, você cresceu a toupeira velha”. Marx, C., El 18 Brumario de Luis Bonaparte, Fundación Federico Engels, Madrid, 2003, p. 104.

19. Ver: Lenin, V. I., “III Congreso de la Internacional Comunista” (22 de junio al 12 de julio de 1921), en OC, T. 35, p. 376.

20. Ver: Lenin, V. I., “Las elecciones de la asamblea constituyente y la dictadura del proletariado (diciembre de 1919), en OC, T. 32.

21. Ver (terceira parte): Rusia bajo la revolución (febrero de 1917-marzo de 1918), en Figes, O., op. cit.

22. “O mesmo acontece na arte política e na arte militar: a guerra de movimento se torna cada vez mais guerra na medida em que ela a prepara meticulosa e tecnicamente em tempos de paz. As estruturas maciças das democracias modernas, consideradas como organizações estatais ou como um complexo de associações que operam na vida civil, representam no domínio da arte política o mesmo que as “trincheiras” e as fortificações permanentes da frente na guerra de posição: eles tornam apenas “parcial” o elemento do movimento que anteriormente constituía o “todo” da guerra, etc. “. Gramsci, A., Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado Moderno, Ediciones Nueva Visión, Madrid, 1980, p. 101.

23. Ver: Lenin, V.I. “Las lecciones de la asamblea constituyente y la dictadura del proletariado” (diciembre de 1919), en OC, T. 32, p. 246.

24. Ver: Bettelheim, Ch., op. cit., pp. 59-60.

25. Ver: Pipes, R., op. cit., p. 442.

26. Ver: “Carta de A. Guchkov, ministro de Defensa del Gobierno Provisional, a M. Alexeev, Comandante en Jefe del Ejército Ruso, 9 de marzo de 1917”, en Figes, O., op. cit, p. 407. Ver también Pipes, R., op. cit., p. 350.

27. Ver: Lenin, V. I. “Las tareas del proletariado en la actual revolución”(7 de abril de 1917; contiene las célebres Tesis de abril), en OC, T. 24, p. 438.

28. Ver: Bettelheim, Ch., op.cit.
29. Lenin, V. I., “III Congreso de la Internacional Comunista” (junio-julio de 1921), en OC, T. 35, p. 360.
30. Pipes, R., op. cit., p. 442.
31. *Ibíd.*, p. 443.
32. *Ibíd.*, p. 444.
33. “La agonía del Gobierno Provisional”, en Figes, O., op. cit.
34. *Ibíd.*, pp. 509-511.
35. Ver: el Capítulo XI. “La dualidad de poderes”, en Trotsky, L. Historia de la revolución rusa, T. I., Marxists Internet Archive, s.l., diciembre de 2002.
36. Figes, O., op. cit., pp. 407, 408, 516 y 746.
37. Pipes, R., op. cit., p. 555. De acordo com este autor, de cada 5 empresas nacionalizadas, apenas uma é resultado da decisão do governo central, enquanto o resto, 80%, é produto da decisão dos soviets e autoridades locais. Pipes, R., op. cit. p. 750.
38. “A revolução de 1917 deve ser considerada como uma verdadeira crise geral de autoridade. Havia uma rejeição não só ao Estado, mas também a todos os representantes da autoridade: juízes, policiais, funcionários, oficiais do Exército e da Marinha, sacerdotes, professores, chefes, capatazes, latifundiários, anciãos da vila, pais patriarcais e maridos “. Figes, O., op. cit., pp. 407 y 367.
39. Ver: García Linera, A. Identidad boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad, Vicepresidencia del Estado, La Paz, 2014.
40. Ver: Aron, R., Introducción a la filosofía política. Democracia y revolución, Editorial Página Indómita, España, 2015.
41. Harold Williams, citado en Figes, O., op. cit., p. 417.
42. “A noção de “sem parte “[...] remete à figura de um sujeito político, que nunca pode ser identificado de imediato um grupo social particular. Por esta razão, [...]um povo político constitui um sujeito que encarna a parte dos sem parte - o que não significa “a parte dos excluídos”, nem que a política seja a irrupção dos excluídos, senão que a política é [...] a ação de sujeitos que se insurgem independentemente da distribuição da partilha e da fração social. [‘A parte dos sem parte’] [...]define a relação entre uma exclusão e uma inclusão [isto é ...] designa aqueles que não têm parte, aqueles vivem sem muito, e, ao mesmo tempo, designa, politicamente, a todos aqueles que não apenas são seres vivos que produzem, senão também sujeitos capazes de discutir e decidir os assuntos da comunidade [...] O coração da subjetivação histórica [dos “ sem parte” ...] tem sido a capacidade, não para representar poder coletivo, produtivo, operário, mas para representar a capacidade de qualquer um. Rancière, J., “Universalizar la capacidad de cualquiera” en El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética, Herder, Barcelona, 2011, pp. 233-4.
43. Ver: Habermas, J., Facticidad y validez, Trotta, Madrid, 2008.
44. Lenin, V. I., “El impuesto en especie” (21 de abril de 1921), en OC, T. 35, pp. 200-239.
45. Nota da Tradutora (NT): Aqui, o autor alude à diferença, presente em diversos idiomas, entre um tratamento formal e informal relativo à 2ª pessoa do singular, em espanhol, “tú” e “usted”. Essa linguagem não faz sentido em português, de maneira que se optou por abandoná-la, referindo-se diretamente à demanda em questão: um tratamento formal como sinal do reconhecimento da agência e da subjetividade

feminina.

46. Ver (terceira parte): Rusia bajo la revolución (febrero de 1917-marzo de 1918), en Figes, O., op. cit.

47. Lenin, V. I., “Sobre las consignas” (julio de 1917), y “La situación política (Cuatro tesis)” (10 de julio de 1917), en Obras completas, Tomo 26, op. cit., pp. 266 y 254.

48. Gramsci, A., Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno, Ediciones Nueva Visión, Madrid, 1980, p. 83.

49. Gramsci, A. “Tres principios, tres órdenes” (11 de febrero de 1917), en Antología, Siglo XXI Editores, Argentina, 2004, p. 22.

50. Ver Erving Goffman, Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction, Bobbs-Merrill Company, Inc., Indianapolis, 1961; também é possível revisar Linton, R., The Study of Man. An introduction, Applèton-Century-Crofts, Inc., Nueva York, 1936.

51. Sobre o modo de composição política da sociedade, ver Álvaro García Linera, “La nueva composición orgánica plebeya de la vida política en Bolivia”, discurso na Sessão Solene de Honra em comemoração aos 191 anos de independência da Bolívia, Tarija, 6 de agosto de 2016.

52. Entende-se como “crenças populares”, convicções e, em geral, a cultura, através das quais as pessoas “conhecem” e atuam no mundo sem ter que refletir sobre isso. Ver: Gramsci, A., Cuadernos de la Cárcel, T. 3, Ediciones ERA, México, 1984, p. 305.

53. “Pois, se, em qualquer momento, os homens não entendessem essas ideias essenciais, se não tivessem uma concepção homogênea de tempo, espaço, causalidade, quantidade, etc., todo o acordo entre as inteligências seria impossível e, com isso, toda a vida comum. Ademais, as sociedades não podem deixar as categorias ao arbítrio dos indivíduos sem abandonar a si própria. Para viver, você precisa não só de um conformismo moral suficiente; existe um mínimo de conformismo lógico o qual tampouco pode ser dispensado. Por esta razão, ele exerce o peso de toda a sua autoridade sobre os seus membros, evitando a dissidência “.Durkheim, E., Las formas elementales de la vida religiosa, Akal Editor, Madrid, 1982, p. 15.

54. Ver: Gramsci, A., “Democracia obrera y socialismo”, en Pasado y presente (Revista trimestral), Año IV, nueva serie, Edigraf, Argentina, 1973, p. 103ss.

55. Marx, C. y Engels F., “Manifiesto del Partido Comunista”, en Obras escogidas, T. I, Editorial Progreso, Moscú (URSS), 1974, p. 122.

56. Ver: García Linera, Á., Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del Proceso de Cambio, Vicepresidencia del Estado, La Paz, 2011.

57. Pipes, R., op. cit., pp. 569-572.

58. Ver (quarta parte): La guerra civil y la formación del sistema soviético (1918-1924), en Figes, O., op.cit.

59. Lenin, V. I., “VII Conferencia del partido de la provincia de Moscú” (octubre de 1921), en OC, T. 35, p. 537.

60. Marx, C. y Engels F., “Manifiesto del Partido Comunista”, op. cit., p. 130.

61. Marx, C., “Resumen del libro de Bakunin Estatalidad y anarquía”, en Marx, C., y Engels, F., Obras Fundamentales, T. 16, p. 481. FCE, México, 1988.

62. N.T.: O autor se refere ao evento político conhecido como o Massacre de Pando, quando cidadãos bolivianos iniciaram uma série de protestos contra a pa

realização de funcionários do governo local, departamento de Pando, que alegavam não reconhecer a legitimidade do governo Morales-Linera, mesmo após o referendo revogatório de agosto de 2008 ter sido definido em favor destes, sofreram uma emboscada, resultando em 20 mortos, mais de 100 feridos e 40 desaparecidos.

63. Ver Jones, M., *Electoral Laws and the survival of presidential democracies*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1995.

64. Ver Gramsci, A., *Cuadernos de la cárcel*, T. 5, Ediciones ERA, México, 1999.

65 Fíges, O., op. cit.

66 “... em virtude dessa contradição entre interesse particular e interesse comum, este adquiriu, como Estado, sua própria e independente forma, separada de interesses reais particulares e coletivos e, ao mesmo tempo, uma forma ilusória de comunidade, mas sempre na base real de conexões existentes, dentro de cada conglomerado familiar e tribal, como a carne e o sangue, a linguagem, a divisão do trabalho em maior escala e outros interesses e, acima de tudo, como depois desenvolveremos , com base nos interesses das classes ... “. Marx, C. y F. Engels, “Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialistas e idealistas” (I capítulo da Ideologia Alemã), en Marx, C. y F. Engels, *Obras escogidas*, T. I, Editorial Progreso, Moscú, 1974, p. 31.

67. Ver: Capítulo I: La mercancía, en Marx, K., *El capital*, T. I, Vol. 1, Siglo XXI Editores, México, 1987, pp. 43-102.

68. É possível afirmar, categoricamente, que o núcleo da teoria marxista sobre o Estado e o poder é a teoria das formas de valor tratadas no primeiro capítulo do *Capital*.

69. Fíges, O., op. cit., p. 685.

70. Lenin, V. I., “Últimas cartas y artículos de V. I. Lenin” (22 de diciembre de 1922 - 2 de marzo de 1923), en OC, T 36, pp. 471-490. E também, Pipes, R., op. cit., p. 554.

71. Lenin, V. I., “Los sindicatos, la situación y los errores del camarada Trotsky” (30 de diciembre de 1920), en OC, T 34, pp. 288-289.

