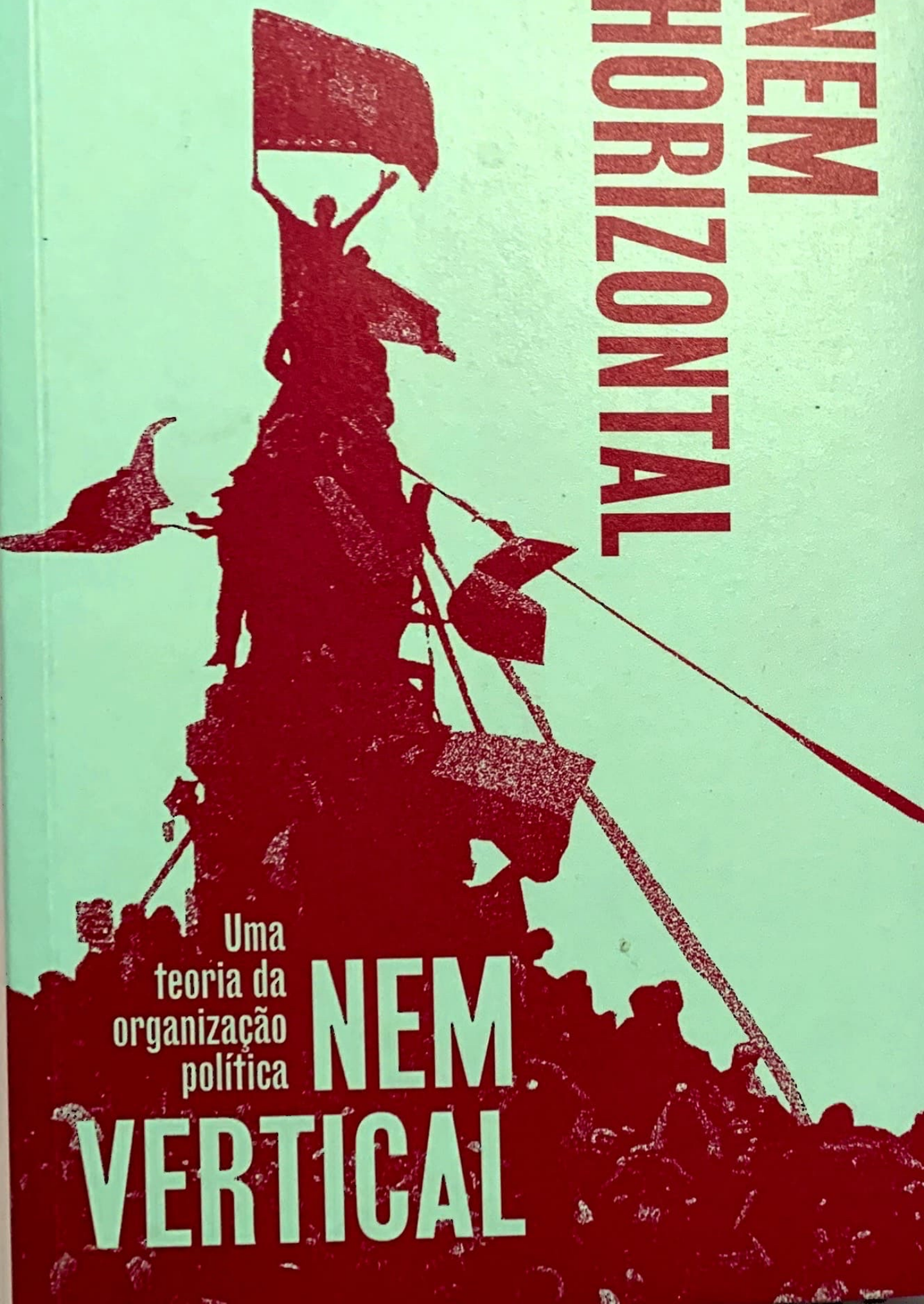


RODRIGO NUNES

NEM HORIZONTAL

Uma
teoria da
organização
política

NEM VERTICAL



PREFÁCIO À EDIÇÃO BRASILEIRA

- 7 **Prefácio à edição brasileira**
- 13 **INTRODUÇÃO**
- 33 **CAPÍTULO 1**
Para uma teoria da organização política
- 74 **CAPÍTULO 2**
Uma ou duas melancolias?
- 109 **CAPÍTULO 3**
Revolução em crise
- 156 **CAPÍTULO 4**
Crítica da auto-organização
- 200 **CAPÍTULO 5**
**Elementos para uma teoria da organização I:
ecologia, liderança distribuída, núcleos organizativos,
função-vanguarda, controle difuso**
- 249 **CAPÍTULO 6**
**Elementos para uma teoria da organização II:
plataformas, diversidade de estratégias, partidos**
- 296 **CAPÍTULO 7**
Radicalmente relacional: o problema da aptidão
- 339 **CONCLUSÃO**
- 355 **Agradecimentos**
- 358 **Referências bibliográficas**
- 377 **Índice onomástico**
- 381 **Sobre o autor**

PREFÁCIO À EDIÇÃO BRASILEIRA

Este livro foi escrito em inglês e publicado primeiro pela editora Verso, em 2021. Escrever em qualquer língua nunca é apenas manejar uma sintaxe e um léxico, mas também formar ideias a partir dos materiais que o idioma põe à disposição e, portanto, pensar dentro de uma cultura, de um mundo. Nada torna isso tão claro quanto o processo de tradução – mais ainda se a língua para a qual se é traduzido é, na verdade, a própria língua-mãe. O que o ofício do tradutor revela é que nunca se trata simplesmente de converter um conteúdo de um código para outro. Uma parte decisiva do trabalho consiste precisamente na mediação entre mundos, na compreensão das diferenças e distâncias que os separam, a fim de encontrar em um o melhor equivalente possível para uma ideia plasmada em outro – ou, na impossibilidade de fazê-lo, rejeitar falsas semelhanças e determinar exatamente onde é que as analogias falham, qual é o ponto preciso em que um mundo e outro resistem à comensurabilidade ou, pelo menos, à tradutibilidade recíproca. O que o fato de que a língua de destino seja a língua de origem do autor acrescenta ao processo de tradução é o desvelamento de sua própria condição como algo que não é somente um deslocamento, mas sempre um *deslocamento de um deslocamento*. Em si mesmo, não há nada de essencial ou originário no fato de que uma origem seja uma origem: um mundo de origem é tão somente um ponto arbitrário em um universo de variações, com suas zonas comensuráveis e incomensuráveis diferencialmente superpostas. Tudo é, em certa medida, a tradução de tudo mais – pelo menos (ou especialmente) até o ponto em que converter uma coisa na outra é impossível.

Por outro lado, uma vez dado um ponto de origem, há coisas que seguem dele de maneira necessária. A ideia de escrever um livro sobre a questão da organização à luz da teoria das redes e de diferentes transformações nos modos como compreendemos a política me ocorreu pela primeira vez ainda durante o doutorado, em que eu trabalhava sobre um tema bastante distinto e mais obviamente “filosófico”: o conceito de imanência. A sensação de que havia algo a ser dito nessa seara vinha tanto de meu envolvimento pessoal na política quanto da teoria que eu lia em paralelo à tese para tentar entender melhor minha própria prática. A repercussão de um artigo publicado em 2012 sobre as dimensões organizacionais dos levantes ocorridos um ano antes em

lugares como Tunísia, Egito, Espanha e Estados Unidos sugeriu que eu talvez estivesse na pista certa ao tentar ir mais fundo que a superficial narrativa dominante sobre “horizontalismo”, “assembleias” e “ausência de líderes”.¹ A chegada dessa onda global de protestos ao Brasil em junho de 2013 me daria um sentido muito mais palpável da urgência desse debate e de seu potencial para servir de ponto a partir do qual uma série de outras questões políticas importantes se abriam.

Dada a dimensão global do fenômeno, e o fato de que muitos dos problemas e limites que eu pretendia discutir se repetiam em diversos lugares, o público-alvo deste projeto sempre foi pensado como não circunscrito ao Brasil, de onde que a escolha por escrevê-lo em inglês tenha sido natural. Mais que isso, seu público-alvo foi pensado como composto primariamente (ainda que não de modo exclusivo) de pessoas que haviam participado da, ou ao menos sido simpáticas à, onda de protestos dos anos 2010 – muitas das quais teriam, inclusive, tido ali sua primeira experiência com a política. Essa decisão implicava um outro recorte: embora estivesse me alimentando de conceitos e casos concretos extraídos de toda a longa história do pensamento e dos movimentos antissistêmicos, os exemplos recentes a que eu recorreria teriam de ser, de preferência, ou diretamente familiares a esses leitores ou, pelo menos, próximos o bastante de sua experiência para serem reconhecíveis. Isso ajuda a explicar por que o Brasil não figura aqui de maneira particularmente proeminente: a ideia era buscar referências de diferentes partes do mundo que fossem mais imediatamente relacionadas ao ciclo de lutas da década passada.² Também se pode entender a partir daí por que o Movimento Passe Livre aparece no livro, por exemplo, mas não experiências de saldo mais relevante ao longo do tempo, como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra e o Movimento dos Trabalhadores Sem Teto. Como inevitavelmente ocorre a

1 Rodrigo Nunes, “The Lessons of 2011: Three Theses on Organisation”. *Mute*, 7 jun. 2012.

2 Ao mesmo tempo, talvez não seja inteiramente justo dizer que o Brasil não tem uma posição especial: seria possível ler o livro de trás para a frente e ver nos primeiros capítulos a formulação de uma teoria que serviria para enquadrar num marco conceitual mais amplo os insights teóricos e práticos que o último capítulo identifica na pedagogia do oprimido e na Teologia da Libertação.

quem se aventura a escrever sobre eventos que ainda estão em curso, outros recortes foram ditados pelo tempo. O grosso deste livro foi escrito entre o fim de 2018 e meados de 2019, com a conclusão recebendo sua redação final nas primeiras semanas de 2020, o que explica por que alguns acontecimentos – notavelmente o *estallido social* chileno do fim de 2019 e início de 2020, para não falar das eleições presidenciais de 2018 no Brasil – ficaram de fora dele.

Se a opção por publicar com uma editora anglo-americana apresentava-se como a melhor aposta para atingir a audiência mais ampla possível, ela implicava ao mesmo tempo situar o livro em uma determinada língua e, por extensão, um mundo: uma cultura política específica, com debates e problemáticas próprias. Algumas das dificuldades que decorrem daí aparecem já no início do capítulo 1, e justamente em relação ao conceito-chave do trabalho: na oposição entre o primeiro sentido de “organização” e os outros dois, há um jogo intraduzível e uma discussão que, por sorte, pode ser explicada. O jogo aí tem a ver com o fato de que, nos dois últimos casos, “organização” é intercambiável na língua inglesa com o termo *organising* – uma troca facultada pela possibilidade, inexistente em português, de usar o gerúndio [-ing] para transformar um verbo tanto em adjetivo quanto em substantivo. É isso que permite dizer que um grupo está organizando trabalhadores imigrantes [*this group is organising migrant workers*] e outro pratica organização comunitária [*that group does community organising*], enquanto outro ainda está promovendo uma campanha que envolve um forte elemento de organização de base [*that other group is running an organising campaign*]. A tradutora, Raquel Azevedo, propôs como solução substituir *organising* por um verbo no infinitivo, o reflexivo “organizar-se”. O problema é que, embora a substituição funcionasse para alguns dos usos que eu tinha em mente, ela não atendia a todos e, por introduzir a reflexividade, apagava uma dimensão crucial das discussões que a palavra suscita atualmente na América do Norte e na Europa: a transitividade do termo *organising*.

Nesses lugares, muitas das conversas sobre organização nas últimas décadas tiveram como referência a guinada de parte do sindicalismo em direção a algo conhecido como *organising model*, isto é, um modelo de sindicalismo baseado na organização de trabalhadores. Essa guinada, originalmente capitaneada pelo Sindicato

Internacional dos Empregados da Indústria de Serviços (Service Employees International Union – SEIU), foi bem-sucedida em contrariar a tendência histórica de declínio da participação sindical, verificada desde os anos 1980, através de uma política focada não em defender uma quantidade decrescente de filiados, mas em atrair novos membros mediante campanhas em setores altamente precarizados, como limpeza e segurança.³ Contudo, se os defensores do modelo podem apontar para seus inegáveis sucessos, aquilo que os detratores frequentemente criticam é justamente seu caráter transitivo, isto é, o fato de que “organizar”, nesse caso, é sempre “organizar outrem” – e, mais ainda, empregar organizadores profissionalizados para sindicalizar uma força de trabalho hiperexplorada e desprotegida, frequentemente imigrante, a partir de princípios que nem sempre põem a autonomia desses grupos no centro do trabalho, com todos os riscos de substitucionismo e manipulação que isso envolve. Como alguém que conheceu esse modelo por dentro, posso confirmar que tais questionamentos estão longe de serem injustificados; a questão, no entanto, é saber se tais problemas devem ser entendidos como passíveis de serem controlados ou inevitáveis porque intrínsecos à ideia mesma de *organising*. Os capítulos 4 e 7 podem ser entendidos como compondo um longo argumento sobre por que seria um erro apostar nessa última opção, mas suas implicações talvez não estejam tão claras no cenário brasileiro, seja por motivos linguísticos, seja por razões de contexto. Diante do fato de que *organising* teria usualmente de ser traduzido igualmente como “organização”, assim como da impossibilidade de encontrar um equivalente adequado em português para o jogo entre *organisation* e *organising*, optei por indicar esta última palavra entre colchetes toda vez que a distinção me parecia relevante para a compreensão do texto, além de incluir no prefácio esta explicação prévia.

³ Uma representação cinematográfica desse experimento, baseada na história real de um organizador da SEIU, pode ser encontrada no filme *Pão e rosas* (2000), do cineasta britânico Ken Loach. A quem deseje ler mais a respeito desse modelo, recomendo o trabalho da organizadora sindical Jane McAlevey, *Raising Expectations (and Raising Hell): My Decade Fighting for the Labor Movement*. London/ New York: Verso, 2012; *No Shortcuts: Organizing for Power in the New Gilded Age*. New York: Oxford University Press, 2016.

Quis a sorte que a edição brasileira deste livro saísse exatamente no aniversário de dez anos de Junho de 2013, um momento que permanece a grande esfinge da política brasileira na última década, objeto das visões mais variadas e incompatíveis, a ponto de ainda ser difícil ter conversas francas e equilibradas a seu respeito. Inevitavelmente, um trabalho que se indaga sobre as condições de ação dos movimentos sociais hoje e sobre as lições do ciclo de protestos da década passada tenderá a ser lido como “pró-Junho”. Mas não se trata aqui nem de celebrar nem de recriar, simplesmente de *entender*: o cenário político e as condições materiais em que as pessoas se organizam hoje, as raízes dos diferentes impasses em que a esquerda mundial tem se encontrado desde o fim do século xx, o que deu certo e, especialmente, o que deu errado de 2011 para cá. Trata-se, sobretudo, de tentar pensar, da maneira mais honesta possível, as possibilidades abertas à transformação social em nosso tempo, os meios de que ela pode dispor e as formas que pode tomar.

Para muitos, a crise política aguda que culminou com a chegada da extrema direita ao poder em 2018 e o retorno do PT nas últimas eleições seria a prova definitiva de que Junho de 2013, na melhor das hipóteses, não passou de um grande erro e de que o lugar da política é nas instituições e na mão dos profissionais. A conclusão que este livro avança, contudo, aponta em direção diversa. Ele diz que a mudança em grande escala depende sempre de uma pluralidade de formas de ação, de uma ecologia de atores que não necessariamente estão de acordo todo o tempo, mas cuja própria tensão interna pode ser benéfica para o interesse geral. Ele não diz “não” a instituições, partidos e governos; ele diz “não” à ideia de que seria preciso escolher entre estar dentro ou fora do jogo institucional, entre esta ou aquela forma organizacional, este ou aquele tipo de intervenção. Grandes movimentos de transformação vencem porque são complexos, acontecem em mais de um nível ao mesmo tempo, sabem combinar táticas, modos e espaços de ação. Se isso é verdade, não me parece que os dez anos passados desde o momento em que comecei a me dedicar a este projeto o tenham tornado menos atual ou pertinente. Pelo contrário: se aquilo que está em jogo agora não é apenas governar o existente, mas mudar as coisas, ele está tão na ordem do dia quanto antes.

Rio de Janeiro, maio de 2023

INTRODUÇÃO

As insurreições vieram e se foram. Este livro é, em grande medida, uma resposta ao ciclo de lutas que se iniciou em 2011 e cujos impactos, diretos e indiretos, ainda estão se desenrolando à nossa volta. É uma resposta à esperança que essas lutas despertaram, mas também aos limites que encontraram e que as impediram de cumprir sua promessa inicial – pelo menos até o momento. Acima de tudo, ele é sobre esses limites: sobre como seria possível superá-los ou, talvez mais precisamente, como seria possível superar os padrões de pensamento e comportamento que fazem com que eles sempre retornem. Tais limites já foram objeto de muita discussão: a inconstância daqueles levantes e sua incapacidade de se sustentar ao longo do tempo; sua inaptidão para ir além das táticas em torno das quais se aglutinaram originalmente – ocupações de praças, em geral – e o declínio de sua capacidade de inovação tática à medida que as circunstâncias a seu redor iam se alterando; sua dificuldade de crescer em escala de maneira viável e a tendência à desintegração quando tentavam fazê-lo; a propensão a demandar grandes investimentos de tempo e energia dos participantes em troca de pouca clareza quanto à estratégia e aos processos de tomada de decisão; a relativa falta de enraizamento social e força para se defender quando tiveram de enfrentar a repressão. Várias dessas limitações, se não todas, acabaram por ser associadas ao rótulo que muitos empregaram para descrever a filosofia espontânea por trás dessas mobilizações: “horizontalismo”.

Ressaltar esses limites internos não implica, por óbvio, negar a magnitude dos obstáculos externos que elas encontraram: repressão policial, censura e representação midiática distorcida, falta de responsividade por parte das instituições e das elites políticas, para não falar da inércia das estruturas econômicas existentes. Em última análise, porém, esses são os obstáculos que qualquer processo de transformação social será obrigado a superar se quiser ser vitorioso. Mais que um motivo de lamentação, a relativa fraqueza diante deles deve ser encarada como um desafio: como se tornar forte o suficiente para derrotá-los ou desarmá-los? Fazer isso, no entanto, exige a superação de limites internos; daí o foco deste livro.

A importância de recuperar o ímpeto daquelas lutas a fim de levá-las mais longe do que foram capazes de ir prescinde de explicação. De modo algo esquemático, podemos dividir a década de 2010

em dois momentos distintos, cada um respondendo a seu modo às diversas crises sobrepostas que permeiam nosso tempo: a crise econômica global iniciada em 2007 e a crise de legitimidade política decorrente das reações governamentais a ela; a crise das instituições democráticas liberais, cujo progressivo esvaziamento essas reações explicitaram; e a aceleração da crise ambiental. Enquanto o vento parecia soprar a favor de demandas por igualdade política e econômica na primeira metade da década, em muitos lugares esse impulso transformador foi, desde então, capturado e redirecionado. Apropriado pelas elites e por uma extrema direita ressurgente, ele passou a servir para fortalecer o entrincheiramento de estruturas desiguais e identitarismos reacionários de todos os tipos (nacionalismo, supremacia branca, patriarcalismo, xenofobia, homofobia...). O sistema global tornou-se altamente instável, e parece claro que as coisas não podem continuar como antes. À medida que a possibilidade de alternativas ainda mais sombrias se avoluma no horizonte — em particular, a de um capitalismo cada vez mais excludente, voltado à proteção de uns poucos em face do colapso ambiental e uma quantidade crescente de populações excedentes¹ —, a urgência de retomar a iniciativa só faz crescer.

Paralelamente a essa guinada à direita, no entanto, a segunda metade dessa década testemunhou algo que teria sido impensável dez anos antes, quando a noção de “horizontalismo” tornara-se popular pela primeira vez no interior do ativismo altermundista. Em lugares como Espanha, Estados Unidos e Grã-Bretanha, movimentos em rede se reuniram em torno de partidos políticos e passaram a discutir abertamente a necessidade de construir suas próprias alternativas eleitorais; até mesmo um setor dos notoriamente combativos anarquistas gregos deram ao então recém-formado governo do

¹ Sobre esse cenário, a que ele atribui o rótulo de “exterminismo”, ver Peter Frase, *Quatro futuros: A vida após o capitalismo*, trad. Everton Lourenço. São Paulo: Autonomia Literária, 2020. O termo é tomado de E. P. Thompson, “Notas sobre o exterminismo, o estágio final da civilização”, in *Exterminismo e Guerra Fria*, trad. Denise Bottmann. São Paulo: Brasiliense, 1985. Um prognóstico semelhante foi proposto por Achille Mbembe sob o nome de “devir-negro do mundo”; ver Achille Mbembe, *Crítica da razão negra*, trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.

Syriza um voto público de confiança.² Estaríamos testemunhando o fim do horizontalismo?

Para alguns, a resposta é indiscutivelmente afirmativa: finalmente os movimentos estão redescobrendo a importância da organização. Com efeito, a ideia de que estaríamos vendo um retorno do que foi um dia conhecido como “a questão da organização” – a venerável *Organisationsfrage* – tem sido repetida com frequência nos últimos anos. Pouco depois das mobilizações que se espalharam pelo mundo em 2011, Alain Badiou escreveu que, “por mais brilhantes e memoráveis que fossem”, elas acabaram se deparando com os “problemas universais da política que permaneceram sem solução no período anterior. No centro do qual se encontra o problema da política por excelência – qual seja, a organização”.³ Em relação à ressurreição da ideia de comunismo que Badiou (entre outros) tem promovido, Peter Thomas observa que “uma investigação coerente do significado do comunismo hoje requer necessariamente uma reconsideração da natureza do poder político, da organização política e, sobretudo, da forma-partido”.⁴ Jodi Dean, proeminente defensora de um retorno tanto ao comunismo quanto à forma-partido, resume a questão da seguinte maneira: “a ideia de comunismo impele à organização do comunismo”.⁵ Por sua vez, Mimmo Porcaro argumenta que, uma vez desacreditada qualquer modalidade de “visão evolucionária” de um futuro pós-capitalista a que se pudesse chegar sem momentos de ruptura, a necessidade de “ação coordenada

2 Assembleia Anarquista/Comunista para o Contra-Ataque de Classe contra a União Europeia, “Ochi Stous Ekbiastmous tes Troika”. *Syneleusi Enantiastin*, 29 jun. 2015; Aa, “Keimeno Karagiannide, Mpourzoukou, Charise, Theophilou, Stampolou”. *Indymedia Athens*, 23 jul. 2015; Pozitronios, “Demopsephisma 5es Ioulíou 2015: To Dikó Mou Anarchikó ‘ochi’”. *Indymedia Athens*, 17 dez. 2015.

3 Alain Badiou, *The Rebirth of History: Times of Riots and Uprisings*, trad. Gregory Elliot. London: Verso, 2012, p. 42. Grifo no original. Badiou entende como “período interválico” aquilo que fica entre uma ideia clara e distinta de ação política revolucionária que está perdendo sua validade e uma nova que chega para substituí-la. Ele vê os movimentos da década passada como sinal do fim de um desses momentos.

4 Peter D. Thomas, “A hipótese comunista e a questão da organização”, trad. Alex Calheiros, Lucas Vieira, Mathias Möller e Rocco Lacorte. *Crítica Marxista*, n. 45, 2017, pp. 35–61.

5 Jodi Dean, “Response: The Question of Organization”. *South Atlantic Quarterly*, v. 113, n. 4, 2014, p. 822.

e articulada em etapas e fases” nos convoca a reconsiderar um tipo de organização que pode ser identificada por um nome próprio: “A crise faz, então, soar mais uma vez a hora de Lênin”.⁶ Por fim, Frank Ruda sugere, mais recentemente, que a superação de uma “paralisia do imaginário coletivo e social” em relação a “novas formas de conceber a política emancipatória” está necessariamente “ligada a repensar a questão da organização”.⁷

Como demonstra esse levantamento superficial, no entanto, os chamados a um “retorno da organização” tendem a se enquadrar em duas linhas gerais. Ou eles conclamam a uma busca por novas formas, mas são frustrantemente reticentes na hora de entrar em detalhes sobre a cara que essas formas poderiam ter, ou são, na verdade, apelos para o retorno a alguma noção redefinida de partido, cujos contornos, em geral, tendem a ser deixados igualmente vagos. Como Jasper Bernes e Joshua Clover observam em uma resenha da leitura que Badiou propõe sobre os protestos de 2011:

O chamado à organização foi ouvido com frequência durante a dissolução dos vários acampamentos do movimento Occupy aqui nos Estados Unidos, vindo de pensadores de esquerda tão diversos quanto Noam Chomsky, Doug Henwood e Jodi Dean. E “organizar-se” deve, em algum sentido, ser a coisa certa a se fazer, na medida em que esse é um termo tanto aparentemente autoevidente quanto amplo o bastante em sua falta de especificidade para abarcar qualquer coisa. Ele corre o risco de ser aquilo que Fredric Jameson chamou de “pseudocomeço”: o imperativo de “organizar” se resume a faça aquilo que faz com que você seja mais em vez de menos eficaz. Mas, sem qualquer clareza tática adicional, a palavra inevitavelmente acaba por retroceder em direção ao significado que costumava ter, cheirando a ativistas tristonhos tentando vender cópias do *Socialist Worker*. Diante dessa interrupção vasta e imprevisível que o livro de Badiou deseja registrar, o apelo à “organização” serve, por ora, como o refrão de uma

⁶ Mimmo Parrano, “Occupy Lenin”. *Socialist Register*, v. 49, 2013, pp. 1-4 (grãos no original).

⁷ Frank Ruda, “Organization and Its Discontents”. *Radical Philosophy Conference*, Berlin, Haus der Kulturen der Welt, 17 jan. 2015, p. 2.

canção paradoxal: *essa nova política é fantástica, mas parece ter chegado a seu limite; precisamos... da velha política!*⁸

Tirar a organização desse estado pseudoconceitual e dissipar sua suposta sinonímia com a forma-partido são certamente dois objetivos aos quais este livro aspira. Fazer isso exige uma mudança substancial de perspectiva; com isso em mente, impus-me três princípios. O primeiro era que uma teoria da organização tinha de ser uma teoria do que a organização é antes de poder ser uma teoria do que ela deve ser. Em vez de começar com perguntas como “que tipo de organização se deve construir?” ou “qual é a forma organizacional correta?”, ela deveria primeiro tentar definir o que a organização política é em seus termos mais gerais, para que serve, o que pode e não pode ser. Em vez de prescrever um determinado resultado, seria necessário começar especificando o mais precisamente possível as variáveis envolvidas no problema, mapeando as escolhas, os *trade-offs* e os limites que determinam os pontos a partir dos quais diferentes soluções possíveis começam a divergir umas das outras.

Algumas consequências importantes decorrem dessa abordagem. Ao pensar a organização como um domínio com relativa autonomia em relação a qualquer doutrina ou objetivo político específico, é mais provável que possamos levantar problemas que mantêm seu poder de interpelação independentemente de aqueles a quem são dirigidos se descreverem como leninistas, anarquistas, autonomistas, populistas, verticalistas ou horizontalistas. A questão da organização, portanto, deixa de ser uma arena para a reiteração infinita de posições previamente definidas e se torna, ao contrário, um canteiro de obras compartilhado no qual todos têm de lidar com o mesmo conjunto de problemas, mesmo que os abordem sob ângulos diferentes.

Mais ainda, evitar a abordagem prescritiva à questão da organização nos permite trazer à tona os pressupostos tácitos que normalmente a cercam: que ela admite apenas uma resposta, que existe uma única forma organizacional à qual todas as organizações deveriam se conformar ou mesmo uma única organização à qual todas

⁸ Jasper Bernes e Joshua Clover, “History and the Sphinx: Of Riots and Uprisings”. *Los Angeles Review of Books*, 24 set. 2012 (grifos no original).

e articulada em etapas e fases” nos convoca a reconsiderar um tipo de organização que pode ser identificada por um nome próprio: “A crise faz, então, soar mais uma vez a hora de Lênin”.⁶ Por fim, Frank Ruda sugere, mais recentemente, que a superação de uma “paralisia do imaginário coletivo e social” em relação a “novas formas de conceber a política emancipatória” está necessariamente “ligada a repensar a questão da organização”.⁷

Como demonstra esse levantamento superficial, no entanto, os chamados a um “retorno da organização” tendem a se enquadrar em duas linhas gerais. Ou eles conclamam a uma busca por novas formas, mas são frustrantemente reticentes na hora de entrar em detalhes sobre a cara que essas formas poderiam ter; ou são, na verdade, apelos para o retorno a alguma noção redefinida de partido, cujos contornos, em geral, tendem a ser deixados igualmente vagos. Como Jasper Bernes e Joshua Clover observam em uma resenha da leitura que Badiou propõe sobre os protestos de 2011:

O chamado à organização foi ouvido com frequência durante a dissolução dos vários acampamentos do movimento Occupy aqui nos Estados Unidos, vindo de pensadores de esquerda tão diversos quanto Noam Chomsky, Doug Henwood e Jodi Dean. E “organizar-se” deve, em algum sentido, ser a coisa certa a se fazer, na medida em que esse é um termo tanto aparentemente autoevidente quanto amplo o bastante em sua falta de especificidade para abarcar qualquer coisa. Ele corre o risco de ser aquilo que Fredric Jameson chamou de “pseudoconceito”: o imperativo de “organizar” se resume a “faça aquilo que faz com que você seja mais em vez de menos eficaz”. Mas, sem qualquer clareza tática adicional, a palavra inevitavelmente acaba por retroceder em direção ao significado que costumava ter, cheirando a ativistas tristonhos tentando vender cópias do *Socialist Worker*. Diante dessa irrupção vasta e imprevisível que o livro de Badiou deseja registrar, o apelo à “organização” serve, por ora, como o refrão de uma

6 Mimmo Porcaro, “Occupy Lenin”. *Socialist Register*, v. 49, 2013, pp. 1-4 (grifos no original).

7 Frank Ruda, “Organization and Its Discontents”. *Radical Philosophy Conference*, Berlin, Haus der Kulturen der Welt, 17 jan. 2015, p. 2.

canção paradoxal: *essa nova política é fantástica, mas parece ter chegado a seu limite; precisamos... da velha política!*⁸

Tirar a organização desse estado pseudoconceitual e dissipar sua suposta sinonímia com a forma-partido são certamente dois objetivos aos quais este livro aspira. Fazer isso exige uma mudança substancial de perspectiva; com isso em mente, impus-me três princípios. O primeiro era que uma teoria da organização tinha de ser uma teoria do que a organização é antes de poder ser uma teoria do que ela deve ser. Em vez de começar com perguntas como “que tipo de organização se deve construir?” ou “qual é a forma organizacional correta?”, ela deveria primeiro tentar definir o que a organização política é em seus termos mais gerais, para que serve, o que pode e não pode ser. Em vez de prescrever um determinado resultado, seria necessário começar especificando o mais precisamente possível as variáveis envolvidas no problema, mapeando as escolhas, os *trade-offs* e os limiares que determinam os pontos a partir dos quais diferentes soluções possíveis começam a divergir umas das outras.

Algumas consequências importantes decorrem dessa abordagem. Ao pensar a organização como um domínio com relativa autonomia em relação a qualquer doutrina ou objetivo político específico, é mais provável que possamos levantar problemas que mantêm seu poder de interpelação independentemente de aqueles a quem são dirigidos se descreverem como leninistas, anarquistas, autonomistas, populistas, verticalistas ou horizontalistas. A questão da organização, portanto, deixa de ser uma arena para a reiteração infinita de posições previamente definidas e se torna, ao contrário, um canteiro de obras compartilhado no qual todos têm de lidar com o mesmo conjunto de problemas, mesmo que os abordem sob ângulos diferentes.

Mais ainda, evitar a abordagem prescritiva à questão da organização nos permite trazer à tona os pressupostos tácitos que normalmente a cercam: que ela admite apenas uma resposta, que existe uma única forma organizacional à qual todas as organizações deveriam se conformar ou mesmo uma única organização à qual todas

⁸ Jasper Bernes e Joshua Clover, “History and the Sphinx: Of Riots and Uprisings”. *Los Angeles Review of Books*, 24 set. 2012 (grifos no original).

as outras deveriam se deixar subsumir.⁹ Na verdade, é a própria ideia de que o problema deve ser pensado no nível de organizações individuais que é posta em dúvida. Se começamos nos perguntando o que a organização é, a primeira resposta que encontraremos é que ela se manifesta em formas variadas e graus variáveis. Isso significa, por sua vez, que devemos ser capazes de dar conta das relações que diferentes organizações estabelecem entre si, das relações que indivíduos não afiliados estabelecem entre eles e com as organizações existentes, bem como, finalmente, do sistema total que todas essas relações constituem. Em outras palavras, não podemos conceber organizações isoladas umas das outras sem antes entender "organização" como algo que se diz da ecologia geral a que tais organizações pertencem. Isso muda o rumo da conversa: de perguntas do tipo "que forma todas as organizações devem ter?" ou "que tipo de organização deve englobar toda a ecologia?", passamos a questões como "de que maneira diferentes organizações podem se complementar?", "quais estratégias podem fazer o melhor proveito dos recursos e potencialidades disponíveis numa ecologia?", "como melhorar a coordenação entre diferentes partes sem que isso implique necessariamente fazer tudo convergir numa única organização?". Isso sugere, por fim, que já nos afastamos da sinonímia presumida entre "organização" e "partido". Não é apenas que tenhamos deixado de supor o partido como o *télos* da organização, sua forma mais avançada e ponto no qual convergem todos os caminhos; "organização" agora passa a designar uma gama bem mais ampla de fenômenos, muitos dos quais não estão contidos em nenhuma organização singular, menos ainda num único tipo específico de organização.

Talvez possamos identificar a origem da tendência a reduzir "organização" a "partido" numa atitude mais elementar que reduz "organização" a "organização intencional" e esta, por sua vez, a um excepcionalismo antropocêntrico residual embutido no pensamento político, que nega à natureza poder de criação e desenvolvimento histórico e restringe à engenhosidade humana a capacidade de produzir o novo.

⁹ "Enfim, devemos saber que toda política é organizada e a questão talvez mais difícil a resolver [...] é saber de que tipo de organização precisamos." Alain Badiou, *A hipótese comunista*, trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 40.

Se foi um dia possível opor “organização” a “espontaneidade”, era precisamente no sentido de que se concebia a primeira como uma ruptura com aquilo que “vem naturalmente”: o que é irrefletido, mecanicamente determinado a acontecer, o que está inscrito na natureza ou em algum tipo de essência original. Como veremos no capítulo 4, mesmo quando se dá à espontaneidade um valor positivo, ela não chega a se livrar dessas associações. Esse excepcionalismo é, no entanto, algo de que aprendemos a desconfiar – não só porque os avanços científicos ocorridos desde o século XIX nos dão motivos para questioná-lo, mas também, e sobretudo, por sua parcela de responsabilidade em criar as condições para a mudança climática antrópica descontrolada com que nos deparamos hoje.¹⁰ O segundo princípio que impus a mim mesmo foi, então, não fazer da organização política intencional um “império dentro de um império”, mas antes concebê-la como integrando e estando em continuidade fundamental com a “organização” no sentido mais amplo possível: a organização natural, se entendermos “natureza” num sentido spinozano.

Também essa escolha tem algumas consequências importantes. Uma delas diz respeito justamente à relação entre organização e espontaneidade. Se aquela está em toda parte, esta não pode ser entendida propriamente como sua *ausência*, mas sua *emergência*: ela designa a aparição e propagação de um padrão ou estrutura identificável, não importa o quão fraco ou passageiro. A bem dizer, não existe propriamente algo como a ausência de organização. Ou antes, tal como afirmo no capítulo 1, nada a que possamos nos referir de modo dotado de sentido pode ser adequadamente descrito como sendo “sem organização”. Isso também quer dizer que mesmo aqueles indivíduos que não são afiliados a nenhuma organização, ou aqueles movimentos que são em grande parte independentes de estruturas tradicionais, são organizados à sua própria maneira.

Outra consequência envolve a relação entre organização e auto-organização. Se consideramos que a natureza é auto-organizada, isso

¹⁰ Ver Dipesh Chakrabarty, “O clima da história: Quatro teses”, trad. Denise Bottmann et al. *Sopro*, n. 91, jul. 2013, pp. 2–22; Rosi Braidotti, “Posthuman Critical Theory”. *Journal of Posthuman Studies*, v. 1, n. 1, 2017, pp. 9–25; Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis/ São Paulo: Cultura e Barbárie/ Instituto Socioambiental, 2014.

significa que a organização intencional deve ser vista como um caso particular de auto-organização, e não o inverso. (Se isso soa contraindicativo, é porque as pessoas costumam usar "auto-organização" tanto nesse sentido amplo quanto num sentido mais restrito que se refere a um tipo específico de organização intencional que poderíamos chamar, para evitar confusão, de "autogestão".) Segue daí também que o termo "organização política" deve abranger tanto formas de organização intencionais quanto não intencionais, e que todas as formas de organização humana devem ser entendidas como maneiras particulares de moldar dinâmicas e tendências comuns à auto-organização em geral, em vez de ilhas de exceção a que tais tendências e dinâmicas por algum motivo não se aplicariam. Isso também significa que a organização pode e deve ser pensada para além das intenções, crenças e justificativas ideológicas conscientes dos agentes – outra razão pela qual podemos e devemos ser capazes de levantar problemas que se aplicam a práticas organizacionais de todos os tipos. Finalmente, tratar a organização política como um ramo de uma teoria mais geral da (auto-)organização nos permite buscar inspiração em outros campos do conhecimento que lidam com processos auto-organizados. Isso exige, em contrapartida, que procuremos tornar as conclusões a que chegamos compatíveis com as deles, o que não quer dizer que devamos nos submeter a eles cegamente, mas que precisamos encontrar explicações toda vez que essa compatibilidade não for possível. Com isso em mente, lancei mão aqui de campos tão díspares quanto a termodinâmica, a cibernética, a teoria das redes, a teoria da informação, a tectologia¹¹ de Aleksandr Bogdanov, a filosofia da individuação de Gilbert Simondon, o pensamento de Baruch Spinoza, a análise institucional e o pós-estruturalismo.

Pode ser que essa tentativa de derivar parcialmente uma teoria da organização política de uma ideia mais geral de organização exponha o livro à acusação de formalismo ou excesso de abstração. Embora espere que fique claro que estou me apoiando na minha experiência pessoal e na literatura sobre movimentos sociais tanto

¹¹ Termo cunhado por Aleksandr Bogdanov para nomear a disciplina que teria como objetivo unificar todas as ciências – humanas, biológicas, físicas – a fim de buscar seus princípios organizacionais. Considerada uma precursora da cibernética e da teoria geral de sistemas. Ver p. 27. [N. E.]

quanto em textos teóricos, tal acusação é uma que, em última análise, aceito com tranquilidade. Este não é um livro sobre como se organizar, tema sobre o qual há vários bons textos,¹² nem sobre qual estratégia seguir. Para responder a essas questões, deve-se necessariamente partir de um conjunto de premissas, e meu objetivo aqui é me concentrar nas premissas mais do que nas conclusões. Em consequência, este é um livro sobre *como pensar a respeito de organização e estratégia*, e está menos preocupado em encontrar soluções do que em fornecer definições adequadas aos problemas. Essa abordagem me parece justificada por duas razões. A primeira é que é somente ao tentarmos formular a questão da organização fora de qualquer tradição política ou doutrina particular que podemos alcançar os problemas que são comuns a essas tradições e doutrinas e desenvolver uma linguagem que elas possam compartilhar. Para não ser apenas mais um verticalista ou horizontalista defendendo a própria posição, era preciso inventar alguma outra perspectiva para ocupar. A segunda razão é que é só quando começamos a destrinchar as categorias que normalmente damos por ganhas que percebemos até que ponto nosso pensamento pode estar carregado de inconsistências: desejos e ideias incompatíveis, resquícios de hábitos ultrapassados, slogans e clichês vazios, associações falsas, dogmas não examinados e autoenganos deliberados. Distanciar-se de nossos esquemas pré-fabricados e buscar um nível mais alto de abstração a cada tanto pode funcionar como uma espécie de higiene mental – um exercício de revisão de nossos pressupostos e um esclarecimento das decisões teóricas que precisam ser tomadas.

Nada disso teria muita utilidade, no entanto, se não servisse também para elucidar decisões práticas, ajudando-nos a compreender as potencialidades, os riscos e *trade-offs* que elas envolvem. Afinal, mesmo que não haja uma maneira “correta” de se organizar em termos absolutos, ainda há escolhas melhores e piores a serem feitas aqui e agora. É essa perspectiva em primeira pessoa que muitas vezes falta às tentativas de traduzir para a política os discursos científicos e

12 Ver, por exemplo, Jane McAlevey, *No Shortcuts: Organising for Power in the New Gilded Age*. Oxford: Oxford University Press, 2016; Jonathan Matthew Smucker, *Hegemony How-To: A Roadmap for Radicals*. Oakland: AK Press, 2017.

significa que a organização intencional deve ser vista como um caso particular de auto-organização, e não o inverso. (Se isso soa contraintuitivo, é porque as pessoas costumam usar "auto-organização" tanto nesse sentido amplo quanto num sentido mais restrito que se refere a um tipo específico de organização intencional que poderíamos chamar, para evitar confusão, de "autogestão".) Segue daí também que o termo "organização política" deve abranger tanto formas de organização intencionais quanto não intencionais, e que todas as formas de organização humana devem ser entendidas como maneiras particulares de moldar dinâmicas e tendências comuns à auto-organização em geral, em vez de ilhas de exceção a que tais tendências e dinâmicas por algum motivo não se aplicariam. Isso também significa que a organização pode e deve ser pensada para além das intenções, crenças e justificativas ideológicas conscientes dos agentes – outra razão pela qual podemos e devemos ser capazes de levantar problemas que se aplicam a práticas organizacionais de todos os tipos. Finalmente, tratar a organização política como um ramo de uma teoria mais geral da (auto-)organização nos permite buscar inspiração em outros campos do conhecimento que lidam com processos auto-organizados. Isso exige, em contrapartida, que procuremos tornar as conclusões a que chegamos compatíveis com as deles, o que não quer dizer que devamos nos submeter a eles cegamente, mas que precisamos encontrar explicações toda vez que essa compatibilidade não for possível. Com isso em mente, lancei mão aqui de campos tão díspares quanto a termodinâmica, a cibernética, a teoria das redes, a teoria da informação, a tectologia¹¹ de Aleksandr Bogdanov, a filosofia da individuação de Gilbert Simondon, o pensamento de Baruch Spinoza, a análise institucional e o pós-estruturalismo.

Pode ser que essa tentativa de derivar parcialmente uma teoria da organização política de uma ideia mais geral de organização exponha o livro à acusação de formalismo ou excesso de abstração. Embora espere que fique claro que estou me apoiando na minha experiência pessoal e na literatura sobre movimentos sociais tanto

¹¹ Termo cunhado por Aleksandr Bogdanov para nomear a disciplina que teria como objetivo unificar todas as ciências – humanas, biológicas, físicas – a fim de buscar seus princípios organizacionais. Considerada uma precursora da cibernética e da teoria geral de sistemas. Ver p. 27. [N. E.]

quanto em textos teóricos, tal acusação é uma que, em última análise, aceito com tranquilidade. Este não é um livro sobre como se organizar, tema sobre o qual há vários bons textos,¹² nem sobre qual estratégia seguir. Para responder a essas questões, deve-se necessariamente partir de um conjunto de premissas, e meu objetivo aqui é me concentrar nas premissas mais do que nas conclusões. Em consequência, este é um livro sobre como pensar a respeito de organização e estratégia, e está menos preocupado em encontrar soluções do que em fornecer definições adequadas aos problemas. Essa abordagem me parece justificada por duas razões. A primeira é que é somente ao tentarmos formular a questão da organização fora de qualquer tradição política ou doutrina particular que podemos alcançar os problemas que são comuns a essas tradições e doutrinas e desenvolver uma linguagem que elas possam compartilhar. Para não ser apenas mais um verticalista ou horizontalista defendendo a própria posição, era preciso inventar alguma outra perspectiva para ocupar. A segunda razão é que é só quando começamos a destrinchar as categorias que normalmente damos por ganhas que percebemos até que ponto nosso pensamento pode estar carregado de inconsistências: desejos e ideias incompatíveis, resquícios de hábitos ultrapassados, slogans e clichês vazios, associações falsas, dogmas não examinados e autoenganos deliberados. Distanciar-se de nossos esquemas pré-fabricados e buscar um nível mais alto de abstração a cada tanto pode funcionar como uma espécie de higiene mental – um exercício de revisão de nossos pressupostos e um esclarecimento das decisões teóricas que precisam ser tomadas.

Nada disso teria muita utilidade, no entanto, se não servisse também para elucidar decisões práticas, ajudando-nos a compreender as potencialidades, os riscos e *trade-offs* que elas envolvem. Afinal, mesmo que não haja uma maneira “correta” de se organizar em termos absolutos, ainda há escolhas melhores e piores a serem feitas aqui e agora. É essa perspectiva em primeira pessoa que muitas vezes falta às tentativas de traduzir para a política os discursos científicos e

12 Ver, por exemplo, Jane McAlevey, *No Shortcuts: Organising for Power in the New Gilded Age*. Oxford: Oxford University Press, 2016; Jonathan Matthew Smucker, *Hegemony How-To: A Roadmap for Radicals*. Oakland: AK Press, 2017.

filosóficos sobre auto-organização. Isso ocorre porque a problemática da qual elas normalmente partem é a de limitar o âmbito de atuação dos agentes (o Estado, o partido, os sujeitos coletivos acima de um determinado tamanho, e assim por diante). Fazer isso requer postular que a interferência de tais agentes é, na melhor das hipóteses, redundante e, na pior, prejudicial; o que essas leituras da auto-organização supõem é, no fim, que não apenas algum resultado ideal pode vir a acontecer sem que seja buscado ativamente, mas que a intervenção deliberada desses agentes está fadada a impedir aquele resultado ou produzir outro, muito pior. O problema é que só podemos garantir que esse seja *necessariamente* o caso se supomos o resultado em questão como sendo o equilíbrio para o qual um sistema social auto-organizado tende (como na escola austríaca de economia) ou o *télos* para o qual esse sistema progride ao longo do tempo (como alguns discursos ativistas sugerem). É só então que é possível fazer a distinção entre, por um lado, o processo auto-organizado como ele é “em si”, sem a interferência dos agentes; e, de outro, os efeitos daquilo que os agentes efetivamente fazem, que podem ou não ser os desejados.

Acontece que há três falhas óbvias nesse gesto. A primeira é epistemológica. Em sua pretensão de restringir a esfera do que os agentes podem saber e fazer ao “local”, esses discursos geralmente ignoram sua própria condição de observadores que não descrevem a sociedade de uma posição externa e neutra, mas de seu interior. Com isso, eles infringem exatamente os limites que pretendiam estabelecer, ocupando o mesmo ponto de vista da totalidade que denunciam como impossível. Assim, por exemplo, numa analogia entre colônias de formigas e sociedades humanas, podemos argumentar que, “se uma formiga começasse a avaliar de alguma forma o estado geral de toda a colônia, o comportamento sofisticado pararia de fluir a partir de baixo e a lógica do formigueiro entraria em colapso”.¹³ Mas dizer isso não é apenas ignorar o fato de que (até onde sabemos) os

13 Notes From Nowhere, *We Are Everywhere: The Irresistible Rise of Global Anticapitalism*. London: Verso, 2003, p. 71. A passagem ecoa o argumento presente em Steven Johnson, *Emergência: A dinâmica de rede em formigas, cérebros, cidades e softwares*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, pp. 87-91 da ed. original. O argumento de Johnson é, aliás, essencialmente o mesmo que o de Friedrich von Hayek, com a colônia de formigas no papel do mercado.

humanos diferem das formigas na medida em que são capazes de formar suas próprias noções do que constitui a justiça e uma boa vida; é também ignorar que afirmações como “os indivíduos em uma sociedade devem se abster de avaliá-la como um todo” são, em si mesmas, avaliações globais da sociedade.

A segunda falha, então, está ligada às consequências práticas dessa falta de autorreflexividade. Se nos consideramos detentores de um conhecimento que estabelece limites legítimos às ações dos agentes em geral – mesmo que seja um conhecimento que, segundo nossas próprias premissas, nenhum agente poderia legitimamente ter –, estamos autorizados a tomar atitudes que, segundo nossas próprias premissas, nenhum agente deveria tomar. No neoliberalismo, isso se manifesta naquilo que Philip Mirowski descreveu como sua “dupla verdade”: o fato de seus defensores simultaneamente negarem que qualquer indivíduo possa processar todas as informações que circulam nos mercados e afirmarem sua própria capacidade de interpretar, projetar e intervir nesses mercados, ou pretenderem combater a intervenção estatal ao mesmo tempo que fazem pressão por todo tipo de ação por parte do Estado.¹⁴ No caso das interpretações ativistas do conceito de auto-organização, por outro lado, isso tende a se traduzir em uma forte repulsa a qualquer tentativa de pensar ou atuar além das fronteiras do “local” – termo, como veremos, dos mais ambíguos e escorregadios.

Isso nos leva à terceira falha, que é ontológica. A noção de uma auto-organização “ideal” em contraste com a qual as ações reais dos indivíduos poderiam ser medidas só faria sentido da perspectiva de um observador externo; desde o interior de um sistema, ninguém está realmente em condições de garantir que, “deixado por conta própria”, ele necessariamente se comportará dessa ou daquela maneira. “Auto-organização” não é uma realidade transcendente que

¹⁴ Para Mirowski, isso aponta para mais do que uma mera falta de autoconsciência: os neoliberais efetivamente exploram a ambiguidade que lhes permite ser “radicalmente populistas” em seu elogio à “sabedoria das multidões” e profundamente elitistas em sua reivindicação de prerrogativas cognitivas e na formulação de políticas. Ver Philip Mirowski, “Postface”, in P. Mirowski e Dieter Plehwe (orgs.), *The Road from Mont Pelérin: The Making of the Neoliberal Thought Collective*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009, pp. 425–26, 442–46.

existe à parte de nossas ações, como uma lógica cega que se desenvolve independentemente do que se faça ou como uma providência benigna que nossas melhores intenções só podem atrapalhar. É *justamente* por depender das ações dos agentes que dela participam que seu destino não pode ser determinado de antemão. A *auto-organização é o efeito emergente daquilo que esses agentes fazem e nada mais*. Isso inclui tanto decisões "locais" quanto esforços para influenciar o comportamento do sistema em uma escala mais ampla. Exatamente por esse motivo, não faz sentido que os agentes renunciem a agir em qualquer escala a não ser a mais ínfima de maneira *a priori*.

Meu terceiro princípio para este livro foi, portanto, que ele deveria fornecer uma descrição da auto-organização não como vista "de cima" – desde uma perspectiva supostamente objetiva –, mas *tal como vista de dentro*. Isto é, por agentes dotados de informações e capacidade de agir limitadas, para quem o futuro é desconhecido e aberto, e que desejam aumentar a probabilidade de alguns resultados em detrimento de outros sem jamais ter qualquer conhecimento seguro de qual é a melhor maneira de alcançar seus objetivos. Ao fazer isso, percebi que estava repetindo tanto o gesto que a cibernética de segunda ordem fez em relação à cibernética de primeira ordem quanto aquele que Lênin e Rosa Luxemburgo fizeram em relação à ortodoxia da Segunda Internacional.

Trocando em miúdos, esse gesto consiste em ressituar o observador no mundo sobre o qual uma observação é feita, expondo a falsidade de qualquer postura meramente contemplativa. Se não estamos fora do mundo que descrevemos, mas dentro ou junto dele, não apenas as descrições que fazemos são ações nesse mundo, mas nossas ações em geral têm efeitos sobre aquilo que é descrito. Na cibernética de segunda ordem, isso equivale a transformar o observador que descreve um sistema em objeto da descrição de outro observador, mostrando, assim, que todas as descrições são perspectivas parciais dentro de um mundo compartilhado. Em Lênin e em Luxemburgo, o argumento consistia em dizer que, entendido dialeticamente, o materialismo histórico não era um prognóstico científico de como a história se desenrolaria independentemente daquilo que qualquer um fizesse, mas um instrumento para orientar as ações daqueles que fariam a história acontecer. No meu caso, isso significa

afirmar que, uma vez que a auto-organização nada mais é do que o resultado emergente daquilo que nós (e nosso ambiente) fazemos, não faz sentido restringir nossa esfera de ação *a priori* em nome de um processo “espontâneo” de cujo resultado jamais poderíamos estar seguros. Na verdade, é precisamente por isso que a questão da organização importa, visto que ela se refere ao problema de agenciar, expandir, coordenar e empregar a capacidade coletiva de agir.

Há, sem dúvida, razões perfeitamente válidas para as pessoas terem se tornado tão receosas a respeito de ações e organizações superiores a certa escala que elas passaram a racionalizar essa desconfiança, construindo argumentos para provar que esse tipo de intervenção era supérfluo. A organização, como defendo no capítulo 1, é, historicamente e por sua própria natureza, um espaço de traumas, particularmente aqueles que envolvem os grandes partidos e regimes socialistas do século xx. Isso porque, ao acumular e focalizar a capacidade coletiva de agir sobre determinados pontos, a organização se abre também ao risco de ser apropriada por interesses particulares, num processo em que o *poder de fazer* se torna *poder sobre os outros*, a *potentia* (potência) se torna *potestas* (poder). Reduzir a organização a isso, contudo, equivale a pensá-la exclusivamente do ponto de vista de seu excesso e ignorar as implicações de sua falta. A organização não é apenas um perigo, mas uma condição de possibilidade: aquilo que dá a cada indivíduo a chance de expandir sua limitada capacidade de agir ao juntar esforços e recursos com outros, constituindo uma capacidade coletiva de agir e estendendo a duração desta no tempo. Recusar a organização em si seria o mesmo que recusar essa possibilidade, o que não faz sentido. Mas e quanto a circunscrever a organização a uma escala específica? Em vez de formular esse problema de maneira abstrata, eu o submeto ao teste do desafio mais complexo com que a ação política se confronta hoje: a crise climática. A perspectiva de uma catástrofe ambiental em escala planetária faz com que tanto a construção de uma única força coletiva global quanto a esperança de que os efeitos agregados de inúmeras ações locais acabem se transformando em uma solução pareçam respostas igualmente improváveis. Para enfrentar um problema desse tamanho e complexidade, a alternativa mais plausível parece ser algum tipo de ação distribuída que

combine diferentes níveis e escalas de organização. Essa alternativa certamente não oferece salvaguardas absolutas contra a ameaça da *potestas*, nem garantias de sucesso; a questão é se temos outra opção a não ser correr esse tipo de risco.

Se a ideia de que seria possível descartar a questão da organização em definitivo surge de um mal-entendido sobre sua dupla natureza de *pharmakon* – veneno e remédio, perigo e condição de possibilidade ao mesmo tempo –, a concepção de que o problema poderia ser resolvido de uma vez por todas deriva de outro equívoco. Trata-se do pressuposto de que a questão da organização consiste na busca por uma forma organizacional ideal que possa ser universalmente replicada ou que deva subsumir todas as demais. No capítulo 2, contesto essa suposição argumentando que a organização deve ser pensada mais em termos de forças do que de formas. Como o funcionamento efetivo de uma forma é determinado pelo equilíbrio das forças que atuam sobre ela, o objeto concreto da questão da organização consiste em administrar a tensão entre as diferentes forças que constituem um sujeito coletivo, qualquer que seja sua forma: as forças que vêm de seus diferentes componentes tanto quanto aquelas que vêm do ambiente a seu redor, as tendências centrípetas e centrífugas em seu interior, o endurecimento da identidade coletiva e sua abertura ao mundo, a inércia do hábito e a receptividade à novidade... Visto que essas forças e as relações que elas estabelecem mudam com o tempo, administrá-las depende de um esforço contínuo. É por isso que nenhuma forma por si só pode ser uma garantia de eficácia ou de proteção permanente contra riscos.

Se concebemos a questão da organização nesses termos, é mais fácil entender por que, há tanto tempo, tem sido tão difícil pensá-la. Durante décadas, os debates no interior da esquerda tenderam a apresentar pares conceituais como horizontalidade e verticalidade, diversidade e unidade, centralização e descentralização, micropolítica e macropolítica, como disjunções exclusivas: *ou* uma coisa *ou* outra. Dado que é justamente *entre* qualidades como essas que a organização deve estabelecer uma mediação, a organização como questão concreta não pode deixar de desaparecer quando essa mediação é tornada impossível. Através de um diálogo com diferentes usos do conceito de melancolia de esquerda, sugiro que

a fonte desse dualismo paralisante reside no fato de que, pelo menos desde os anos 1980, a esquerda esteve cindida por duas melancolias diferentes, presas numa oposição unilateral uma à outra. Esse impasse pode, no entanto, estar finalmente em vias de dissolução nos dias de hoje.

O capítulo 3 volta ainda mais longe no tempo para traçar as linhas gerais das transformações por que a ideia de revolução passou do século XVIII até o presente. O objetivo aqui é duplo. Por um lado, pretendo descrever as circunstâncias em que alguns aspectos fundamentais de como essa ideia foi entendida até meados do século XX se tornaram estranhos para nós. É difícil encontrar hoje quem defenda um determinismo histórico forte, a existência de uma correspondência necessária entre estrutura social e subjetivação política, ou uma fé irrestrita nos poderes demiúrgicos de um sujeito revolucionário. Por si só, isso não vem a ser um problema, e as noções que tomaram o lugar das crenças perdidas – tendência, composição, complexidade – são orientações vitais para o pensamento político hoje. No entanto, também é possível ver nas respostas contemporâneas à crise da ideia de revolução uma evasão sistemática da dimensão organizacional: a maioria dos discursos sobre transformação social hoje parece sofrer de uma incapacidade de afirmar ao mesmo tempo a possibilidade de uma mudança sistêmica e a questão da sua organização. Assim, ou o próprio termo “revolução” desaparece por completo, ou a palavra passa a ser associada a modificações em pequena escala que no passado seriam vistas, no máximo, como sendo *partes* de uma revolução. Quando pensadores ou movimentos levantam novamente a perspectiva de mudança sistêmica, por outro lado, parece ser às custas de tornar a organização impensável. O paradoxo, então, é que parecemos negar a nós mesmos os meios com os quais pensar a agência coletiva organizada justamente no momento em que, tendo perdido a fé na necessidade histórica e abraçado a contingência, mais precisaríamos dela.

Ou talvez não tenhamos abandonado o determinismo histórico por completo, mas apenas trocado sua forma positivista do século XIX por teleologias mais suaves, expressas em termos condicionais? Isso é o que o capítulo 4 sugere ao examinar a fundo dois conceitos geralmente mobilizados contra a questão da organização e qualquer

tentativa de pensá-la: espontaneidade e auto-organização. É claro que é possível afirmar que eventos determinados *podem* ocorrer de maneira “espontânea” independentemente – e talvez até mesmo *apesar* – de qualquer esforço organizado para produzi-los. A pergunta que precisamos fazer, no entanto, é se é possível garantir que eles *necessariamente* o farão. Isso, eu afirmo, nem o conceito de “espontaneidade” nem o de “auto-organização” podem lograr sem recorrer a algum tipo de teleologia que projete os valores de quem os emprega sobre o mundo. Uma investigação mais detalhada das diferentes tentativas de incorporar a auto-organização ao pensamento político, de Hayek a Hardt e Negri, indica que esse gesto serve tanto para disfarçar a natureza política da própria intervenção (representando-a como uma necessidade) quanto para evitar o problema de como organizá-la de maneira efetiva (retratando-o como desnecessário). Não se trata, porém, de descartar a noção de auto-organização social, mas de reenquadrá-la a partir do único ponto de vista a partir do qual podemos experimentá-la: de dentro. Nessa perspectiva, ela não pode ser separada daquilo que nós e os outros fazemos e, portanto, não exclui, mas antes demanda uma política que se implique subjetivamente: uma política na primeira pessoa do plural ou *uma política com o sujeito dentro*.

Diante disso, os esforços para fazer a questão da organização desaparecer como que por decreto podem passar a ser vistos como uma reação exagerada aos traumas do século xx. O antídoto para as fantasias de onipotência que assombram a tradição revolucionária não pode ser simplesmente renunciar ao nosso poder de influenciar o curso dos acontecimentos na esperança de que a história ou a natureza estarão do nosso lado. Ele deve consistir, ao contrário, em situar os sujeitos políticos dentro de um mundo habitado por diferentes perspectivas e agentes conectados entre si através de complexos circuitos causais que ultrapassam suas capacidades de cálculo. Em outras palavras, deve consistir em conceber a ação política ecologicamente. O capítulo 5 começa, por isso, com uma discussão do conceito de ecologia organizacional. Entre outras coisas, ele aponta que não é possível aplicar a uma ecologia a mesma lógica que se aplica a um espaço organizacional com fronteiras definidas, como um partido ou uma assembleia; é na impossibilidade de dar esse salto que

os limites do horizontalismo se tornam evidentes. Para explicar a lógica segundo a qual opera uma ecologia, apresento nos capítulos 5 e 6 os conceitos de liderança distribuída, funções-vanguarda (que não devem ser confundidas com seu equivalente na teoria marxista), plataformas e núcleos organizativos. Também discuto de que maneira uma ecologia pode, na ausência de quaisquer mecanismos de responsabilização formal, exercer algum grau de controle sobre os elementos que a compõem. Por fim, aplico essa abordagem ecológica à questão dos partidos (como devem eles se relacionar com uma ecologia e que papel podem desempenhar nela?) e da estratégia (como uma ecologia pode desenvolver suas próprias estratégias e o que está implicado na ideia de uma “diversidade de estratégias”?).

O capítulo 7 mergulha no debate corrente sobre o populismo para defender que o que há de mais relevante nessa discussão não é o populismo enquanto tal, mas um problema que ele ajudou a recolocar em pauta. Chamei-o de problema da aptidão [*fitness*]; ele se refere às qualidades que um projeto político deve ter para reunir apoio e produzir mudanças dentro de uma determinada conjuntura, em vez de simplesmente demarcar uma posição que não tem nem alcance amplo nem qualquer aplicabilidade imediata. Mesmo que se discorde da maneira como o chamado “populismo de esquerda” pretendeu resolvê-lo – e parte do problema é, sem dúvida, certa tendência a tratar tal solução como uma espécie de receita universal –, esse é um tipo de pergunta que segue sendo preciso fazer. Apoiando-me em Simondon, em Paulo Freire e na Teologia da Libertação, extraio algumas das consequências desse problema e defendo que ele não apenas é central para a compreensão do papel da liderança e da pedagogia na política, mas também o único ponto a partir do qual é possível atribuir um sentido concreto à noção de radicalidade.

A ideia deste projeto está comigo há algum tempo – e, durante grande parte desse tempo, amigos o conheceram pelo nome (parcialmente) jocoso de “leninismo em rede”. Lembro-me de ter usado esse chiste pela primeira vez durante uma sessão da conferência Immaterial Labour, Multitudes and New Social Subjects, ocorrida em 2006 na Universidade de Cambridge. Ele despertou interesse imediato, embora ninguém soubesse exatamente o que queria di-

zer na prática.¹⁵ Eu também não sabia, mas a ideia básica era mais ou menos a seguinte. Os “horizontalistas” haviam vencido o argumento ontológico contra os “verticalistas”: as redes estavam, de fato, por toda parte, inclusive dentro e ao redor dos velhos partidos de vanguarda, e muito da metafísica que justificava estes últimos agora parecia canhestra e obsoleta. E, no entanto, algo estava errado. As redes deveriam ser espaços libertadores, de abundância e produtividade sem fim, de cuja produção espontânea se podia esperar soluções para problemas de todos os tipos. Mas, naqueles dias finais do movimento altermundista, sua produtividade estava caindo a olhos vistos. Tornava-se cada vez mais claro que essas redes eram compostas de nós locais com uma capacidade cada vez mais limitada de se engajar em qualquer tipo de ação que não fossem os protestos contra reuniões de cúpula ou os Fóruns Sociais, nos quais recursos locais escassos de diferentes lugares podiam ser reunidos numa breve demonstração de força. Quando se chegava àqueles eventos, notava-se rapidamente que havia pouco mais a coordenar que não os próprios eventos, visto que a capacidade de executar qualquer coisa fora deles era muito pequena. Mudar a quantidade e a qualidade daquilo que os nós locais da rede podiam adicionar a ela (seu input) aparentava exigir modalidades de ação política – organização comunitária e laboral, construção de uma base local – que muitos no campo “horizontalista” haviam declarado ultrapassadas e rejeitado como “leninistas”. Mas aquelas redes também haviam se mostrado zelosamente vigilantes contra quaisquer desvios em relação a uma certa identidade “horizontalista” e eram frequentemente hostis a ideias novas e à iniciativa política. “Leninismo em rede” foi o nome deliberadamente provocador que escolhi para designar o problema e aquilo que parecia então ser sua solução óbvia: essas redes só passariam a render o tanto que delas se esperava se os inputs locais crescessem em organização e capacidade de produzir efeitos.

Mesmo que, no fim das contas, eu tenha abandonado o nome “leninismo em rede” por temer que a provocação afastasse muitos

15 Nick Dyer-Witheford tem uma lembrança ligeiramente diferente dessa história de origem; ver N. Dyer-Witheford, “Networked Leninism? The Circulation of Capital, Crisis, Struggle, and the Common”. *Upping the Anti*, n. 13, 2012.

daqueles com quem eu queria ter essa conversa, a ideia de falar da auto-organização vista de dentro já estava contida em germe ali. Assim como já estava a intenção de escapar do pensamento binário tanto na forma quanto no conteúdo. Eu queria mostrar que não só era possível ser crítico do horizontalismo sem ter que se tornar um verticalista, como era necessário pensar algumas das questões formuladas por esta segunda tradição no interior da ontologia presuposta pela primeira. Ainda mais: que era possível levar a sério questões (às vezes aparentemente contraditórias) propostas por ambas as tradições sem precisar escolher entre elas, usando-as, em vez disso, para construir problemas mais ricos, em que oposições binárias de tipo ou/ou eram substituídas por díades de mais-ou-menos. Como o objeto dessas díades são as relações existentes entre forças reais, elas suspendem toda e qualquer promessa de soluções mágicas ou de que possamos resolver os problemas de uma vez por todas, e oferecem, em vez disso, a compreensão sem ilusões de que *fazer as coisas funcionarem exige trabalho*. Se existe algo para além da escolha entre horizontalismo e verticalismo, é isso.

CAPÍTULO 1

**Para uma
teoria da
organização
política**

No fim das contas, recusar-se a agir por medo de tornar-se um burocrata parece-me tão absurdo quanto recusar-se a pensar por medo de estar errado.

Cornelius Castoriadis

Os sentidos da organização

Podemos falar de “organização” em ao menos quatro sentidos distintos. Um deles é inflexivelmente substantivo: *uma* organização é um agenciamento concreto de pessoas, estruturas, práticas, procedimentos, recursos, funções, identidades, análises, diretrizes, e assim por diante. Uma organização pode ser um partido, um sindicato, um conselho operário, uma campanha ou um movimento social mais ou menos estruturados; um coletivo, uma rede, um grupo de afinidade. Seus contornos e quadro de membros podem ser mais ou menos definidos e seu funcionamento interno, mais ou menos constante. Acima de certo limiar de estabilidade temporal, que em si mesmo depende da escala de análise, todos esses exemplos podem ser entendidos como constituindo “organizações”.

Os outros três usos da palavra indicam uma atividade mais que o produto que dela resulta, e por isso são geralmente intercambiáveis, em inglês, com o gerúndio *organising* empregado não como verbo, mas como substantivo.¹ Podemos falar de “organização” para nos referirmos a agenciamentos concretos cujo objetivo imediato não é “político” no sentido arendtiano de aparecimento no espaço público, mas a gestão coletiva da reprodução da vida. É o caso, por exemplo, das clínicas e cozinhas comunitárias autogeridas que surgiram na Grécia ao longo da crise da década passada ou das redes de ajuda mútua que sempre existem em qualquer lugar onde as pessoas sentem suas condições de reprodução ameaçadas e têm de tomar as rédeas de sua própria existência. Também podemos falar de organização/*organising* para indicar o modo como elas, embora não pertençam a nenhuma organização claramente delimitada, convergem em um espaço de aparecimento como força social, seja através de campanhas online, manifestações, desobediência civil ou

1 Ver o prefácio a esta edição.

levantes. Por fim, organização/*organising* designa também o trabalho de indivíduos ou de grupos cuja atividade é fundamental para criar as condições dessa convergência ou para o estabelecimento de “organizações” nos dois primeiros sentidos delineados acima. Assim, os três primeiros sentidos da palavra pressupõem o último: para que qualquer um deles possa existir, é necessário que haja quem assuma o papel de iniciar e dar seguimento a ações que criem as condições no interior das quais outros possam participar, expandir e elaborar a partir daquilo que já foi feito.

Se entendemos “organização” como algo que pode acontecer na ausência de organizações, qualquer coisa que envolva mais do que um único indivíduo agindo isoladamente pode valer como algo “organizado”, desde que contenha algum grau – ainda que pequeno, informal e *ad hoc* – de propósito comum e coordenação. Fica evidente, então, que uma crítica da confusão entre organização e partido demandará, inevitavelmente, uma crítica de noções simplistas de “espontaneidade”. Com efeito, como pretendo mostrar no capítulo 4, estas últimas geralmente refletem a confusão entre organização e partido em vez de questioná-la. Por ora, podemos dizer que “espontâneo” não pode funcionar como o oposto de “organizado” porque mesmo aquilo que descrevemos como espontâneo está organizado de alguma maneira. É possível ir ainda mais longe, aliás, e dizer que não há nada de que possamos falar que não esteja de alguma forma organizado. Com efeito, esse foi exatamente o argumento proposto por Aleksandr Bogdanov, o visionário pensador sistêmico bolchevique, em seu tratado sobre a “ciência organizacional universal” que ele chamava de *tectologia*:

A desorganização completa é um conceito sem sentido. Ela é, na verdade, o mesmo que o puro não ser. [...] [P]ensar a desconexão absoluta é possível apenas verbalmente: não é possível pôr nestes termos qualquer representação real e vivida, pois uma representação absolutamente incoerente não é representação nenhuma – propriamente falando, ela não é nada.²

A questão para Bogdanov aqui não é que as coisas existiriam apenas na medida em que existem em relação a nós, mas que pensar ou conhecer já é uma forma de relação. A concepção de algo inteiramente não relacionado reflete, portanto, ou a má compreensão de nossa relação com uma coisa particular (ou seja, ignora que já estamos em relação com ela) ou um pensamento desprovido de qualquer conteúdo (pois corresponde à fórmula paradoxal “uma relação com algo que não possui relações”). Aquilo que não tem conexões com nada estaria efetivamente “oculto” de qualquer outro ser, senciente ou não, no universo. Entre outras coisas, isso significa que também teria de estar isento das leis da física; não exerceria nenhuma atração gravitacional, por exemplo. Embora seja verdade que, exatamente por essas razões, nunca seríamos capazes de afirmar com certeza que algo assim não existe, tampouco poderíamos saber que existe. Considerando que conhecer é relacionar, o conceito de tal coisa pressupõe que ela jamais poderia ser convertida em um objeto de conhecimento.

Passar de “tudo está conectado” para “tudo está organizado” exige uma premissa adicional que o argumento de Bogdanov não torna explícita: estar conectado é já estar organizado. Isso pode ser entendido de duas formas. Por um lado, para algo ser identificável como estando em relação com alguma outra coisa, ele deve ser suficientemente estável em si mesmo para contar como *uma* coisa. Em outras palavras, caso não houvesse uma relação relativamente constante entre os elementos que compõem a coisa x , não poderíamos realmente dizer que é x que está em relação com y . Em vez disso, teríamos de dizer que são os elementos a, b, c etc., entre os quais não existe nenhuma relação estável, que estão em vias de relacionar-se com y . (Naturalmente, se esta última relação se tornasse suficientemente estável, aqueles elementos passariam por sua vez a ser descritos como pertencentes à própria organização de y , ou a um z entendido como a unidade composta por y mais essa relação.) Por outro lado, quanto mais constantes forem as relações em que uma coisa qualquer entra, tanto mais essas mesmas relações poderão ser descritas como constituindo uma entidade organizada. A organização implica, portanto, uma estrutura de relações aninhadas umas nas outras em permanente expansão, de modo que aquilo que conta como uma *organização* em um nível pode ser tomado

como *elemento* em um nível superior: átomos se organizam como moléculas; moléculas, como proteínas; proteínas, como células; células, como organismos; organismos se organizam em ecossistemas, e assim por diante. Uma consequência importante dessa maneira de conceber a organização é que a análise que pode ser feita de qualquer realidade particular depende sempre da escala. Na verdade, como Bogdanov indica, o conceito de “elementos” é “inteiramente relativo e condicional”, correspondendo simplesmente às “partes nas quais foi preciso decompor o objeto conforme o problema a ser investigado, sejam elas grandes ou pequenas, subdivididas ou não”.³ E, dado que o principal critério para falar de organização é a estabilidade das relações, a relatividade de escala se aplica igualmente ao tempo: aquilo que conta como estável depende da escala temporal de que nos ocupamos e, dependendo da duração, uma montanha ou um sistema solar são tão temporários quanto um organismo ou uma célula.

Dizer que tudo está conectado e organizado não é, portanto, dizer que tudo está conectado e organizado *da mesma maneira o tempo todo*. A conectividade universal não implica que cada coisa individual seja apenas um momento interno de uma grande totalidade orgânica que predetermina suas partes, nem exclui a desconexão e a desorganização locais.⁴ À medida que novas relações aparecem e desaparecem, à medida que novas coisas entram e saem delas, cada coisa individual organizada está condenada a ser mais ou menos temporária, ou seja, está sujeita à desintegração. Dessa forma, ainda que a organização seja universal, cada coisa individual organizada é ao mesmo tempo uma ameaça potencial à organização de outras e constantemente ameaçada, por dentro e por fora, pela desorganização a que está fadada a retornar: “[...] a organização ideal, plena, não existe na natureza; a desorganização sempre está misturada a ela em algum grau. Assim, mesmo a melhor cooperação não está livre de obstáculos e desacordos, por menores que sejam; a melhor máquina não está livre de fricções internas etc.”.⁵

3 Ibid., p. 42.

4 “Uma vez que para a tectologia uma separação completa e absoluta não existe, pode-se afirmar que, na medida em que a separação aparece ou se desenvolve, é a lei da divergência que está em operação.” Ibid., p. 125.

5 Ibid., p. 26.

Isso nos permite ver por que, a partir do que Bogdanov chama de “o ponto de vista organizacional” – “a única compreensão monística do universo” –, *tudo está organizado*, e o próprio universo aparece como “uma estrutura de todos os tipos de formas e níveis de organização desdobrando-se infinitamente”, desde a escala mais diminuta até sistemas estelares inteiros que, “em seu entrelaçamento e luta mútuos, em suas mudanças constantes, criam o processo organizacional universal, infinitamente dividido em suas partes, mas contínuo e ininterrupto no todo”.⁶

Meu objetivo aqui é bem mais modesto que o de Bogdanov. Não pretendo construir uma teoria universal da organização, mas apenas mobilizar uma perspectiva mais ampla para pensar a questão da organização especificamente *política*. Se a ideia é acabar com a associação automática que se faz entre ela e a forma-partido ou a constituição de organizações, como podemos, então, definir essa questão?

O que podemos dizer de mais geral sobre a organização política é que ela diz respeito ao agenciamento e à canalização da capacidade coletiva de agir de forma a produzir efeitos políticos. Deixando de lado a pergunta sobre o que pode ou não contar como um efeito político, deve estar claro por que a capacidade coletiva de agir é uma questão para a política. Salvo em situações excepcionais, os poderosos sempre podem contar com aquilo que Baruch Spinoza chamava de *potestas* para garantir que, na hora da verdade, as pessoas cumprirão suas ordens: a polícia, o exército, a imprensa, a relação salarial, o medo acumulado e o consentimento passivo da maioria, toda sorte de coisas que poderiam ser descritas como “poder sobre” ou agrupadas sob a vaga expressão “os poderes constituídos”. Os mais fracos, por sua vez, não têm nada além de sua capacidade de agir – seu poder de fazer coisas, de afetar e serem afetados uns pelos outros, que Spinoza chamava de *potentia*. No entanto, a *potentia* de cada indivíduo não é

⁶ Ibid., p. 6. Bogdanov encontra um companheiro de viagem inesperado em William James: “O mundo é Um’, portanto, tanto quanto o experimentamos ser concatenado, um pelas muitas conjunções definidas que aparecem. Porém, então, também *não* um, pelas muitas disjunções definidas que deparamos”. Ver W. James, “Pragmatismo. Quarta conferência: Singular e plural”, trad. Jorge Caetano da Silva, in *Pragmatismo e outros textos*, trad. Jorge Caetano da Silva e Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 52 (grifo no original).

tão grande, e certamente não é suficiente para fazer frente à *potestas*. É, nesse sentido, indispensável que os indivíduos se somem de tal modo que a capacidade de agir de cada um multiplique a capacidade de todos os outros. É por isso que o sujeito da política é sempre coletivo.⁷

A máxima maoísta segundo a qual são as massas que fazem a história é por vezes transformada em uma fórmula devota que funciona como uma espécie de compensação retórica pelas vicissitudes da história ou pela impotência que as pessoas experimentam regularmente: “apesar de tudo, vocês ainda estão no comando”. Em outros casos, a máxima é levada ainda mais longe, ao ponto de se tornar quase um artigo de fé metafísica. É assim, por exemplo, que a famosa “inversão copernicana”⁸ da dialética entre capital e trabalho associada ao *operaismo* italiano ocasionalmente acaba erigida em tentativa dogmática de mostrar que por trás de toda mudança nas relações produtivas ou estatais haveria sempre necessariamente uma iniciativa tomada pela classe trabalhadora.⁹ Para os propósitos deste livro, a ideia de que “as massas fazem a história” não indica nem um esquema explicativo geral, nem um sujeito subjacente da história, mas algo mais simples e quase tautológico. A frase simplesmente nos diz que, para superar a resistência dos poderes constituídos, qualquer transformação histórica relevante exigirá sempre a confluência de um grande número de indivíduos – em outras palavras, um sujeito ou agente coletivo.

7 É porque “os indivíduos sozinhos têm pouco poder”, observa Balibar, que “no centro da análise política de Spinoza está a multidão”. Étienne Balibar, *Spinoza and Politics*, trad. Peter Snowdon. London/ New York: Verso, 2008, p. xvii. Como veremos, no entanto, isso não significa que a multidão, se mantivermos esse nome, deva necessariamente ser entendida nos termos propostos por Michael Hardt e Toni Negri.

8 Yann Moulier Boutang, “Introduction”, in Antonio Negri, *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-First Century*, trad. James Newell. Cambridge, MA: Polity Press, 2005, p. 19.

9 Para ser claro, acredito que há uma série de vantagens, tanto analíticas quanto políticas, em se ler o que quer que aconteça não apenas como prova da soberania da *potestas*, mas também como um produto das ações e dos desejos das pessoas comuns. Aquilo a que me oponho é a supervalorização dessa perspectiva “de baixo” no interior de um esquema maniqueísta que achata as múltiplas agências em dois grandes polos (trabalho e capital, massas e Estado, multidão e poder constituído), um dos quais supõe-se ser totalmente ativo, o outro, totalmente passivo, ambos sendo imaginados como livres de ambivalências e contradições. Embora isso possa às vezes ter um efeito retórico poderoso, dificilmente resulta numa análise conjuntural sóbria.

Agindo juntos

Quem diz “sujeito coletivo”, no entanto, não diz necessariamente “sujeito *unificado*”. Embora Spinoza fale em pessoas agindo “conduzid[as] como que por uma só mente”,¹⁰ é perfeitamente concebível que elas o façam sem se coordenar diretamente entre si, ou mesmo sem se conhecerem. É útil, na verdade, distinguirmos três maneiras diferentes como as pessoas podem agir juntas.

Mudanças sociais importantes podem ocorrer como resultado do acúmulo de múltiplas ações individuais descoordenadas e de mudanças de comportamento ao longo do tempo, muitas em escala bastante pequena (disposições físicas, modos de vestir, preferências e atitudes pessoais, e assim por diante). É o caso da revolução sexual, um bom exemplo do tipo de processo que Gilles Deleuze e Félix Guattari descreveram como “revoluções moleculares”.¹¹ Uma transformação abrangente e contínua das relações de gênero e dos costumes sociais, ela produziu mudanças rápidas e fundamentais em um período relativamente curto de tempo, entre o final dos anos 1950, quando a pílula anticoncepcional começou a se tornar amplamente disponível, e meados dos anos 1970. As múltiplas modificações que constituíram essa mudança mais ampla, ocorridas simultaneamente em diversas escalas, geralmente não exigiram qualquer deliberação coletiva, planejamento ou convergência. Elas se espalharam por diferentes sociedades sem que ninguém pretendesse, ou mesmo pudesse, dirigi-las ou supervisioná-las. A revolução sexual pode, assim, ser descrita como, em grande medida, o resultado agregado dessas múltiplas pequenas mudanças e, portanto, como um exemplo da *ação agregada* de um grande número de indivíduos.

10 Baruch de Espinosa, *Tratado político*, trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, 3.5.

11 É o exemplo que Guattari emprega quando questionado: “Ao menos uma vez, você poderia ser mais concreto sobre o que entende por transformações moleculares?”. Ver Félix Guattari, “The Unconscious Is Turned Toward the Future”, trad. Jeanine Herman, *Soft Subversions*. Los Angeles: Semiotext(e), 2009, p. 178. Confrontado com a mesma questão em outro momento, ele remeteria às mudanças na “maneira de conceber a lei, a religião, o corpo, a filiação, a família, o tempo, a literatura” no fim do Antigo Regime. Ver id., “A New Alliance Is Possible”, trad. Arthur Evans e John Johnston, in *ibid.*, p. 115.

Por outro lado, a *ação coletiva* propriamente dita refere-se àqueles casos em que as pessoas não apenas percebem a si mesmas como participantes de uma identidade comum mais ampla – isto é, como pertencentes a um sujeito coletivo –, mas também convergem intencionalmente e se envolvem em processos de deliberação, planejamento, avaliação, intervenção, e assim por diante. O exemplo da revolução sexual evidencia, contudo, o caráter abstrato da distinção entre os dois tipos de ação ou o fato de que esta divisão decompõe em tendências opostas algo que é sempre dado de forma mista ou embaralhada. Pois, se é verdade que muito dela ocorreu “abaixo do radar”, através de modificações moleculares incrementais, a revolução sexual também dependeu da contribuição de inúmeros grupos mais ou menos provisórios, incontáveis reuniões, abaixo-assinados, manifestações, ações judiciais, enfrentamentos nas ruas, e assim por diante. Evidentemente, nada disso teria acontecido se as coisas não estivessem se movendo no nível infinitesimal. Como Deleuze e Guattari observaram a partir de Gabriel Tarde, para acompanhar com precisão o avanço da Revolução Francesa, teria sido necessário saber “que camponeses, e em que regiões do Midi [sul da França], começaram a não mais cumprimentar os proprietários da vizinhança”.¹² Sem embargo, esses movimentos infinitesimais não se desdobraram sem deparar-se regularmente com obstáculos. Conflitos molares abertos – e o esforço necessário para construir a capacidade coletiva de combatê-los – foram essenciais para superar tais obstáculos e expandir o espaço jurídico, político e cultural disponível para novas mudanças, infinitesimais ou não. Mesmo no nível mais básico de ampliar a visibilidade e publicidade das transformações moleculares, aumentando, assim, seu poder de contágio, a ação coletiva se apresenta como indispensável.

Isso demonstra que seria um erro falar de revolução molecular como sendo o *oposto* do que poderíamos chamar, por contraste, de revolução “molar”. Toda mudança social em grande escala tem necessariamente um aspecto molar e um aspecto molecular, e depende da complementariedade e do reforço mútuo de ambos: “as

12 Gilles Deleuze e F. Guattari, *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*, v. 3, trad. Aurélio Guerra Neto et al. São Paulo: Ed. 34, 1996, pp. 94–95 (trad. modif.).

fugas e os movimentos moleculares não seriam nada se não repassassem pelas organizações molares e não remanejassem seus segmentos, suas distribuições binárias de sexos, de classes, de partidos".¹³ Para que possa sequer ser reconhecida como revolução, uma revolução molecular deve inevitavelmente envolver a inscrição molar e macropolítica de transformações moleculares e micropolíticas. Por "inscrição", devemos entender aqui as mudanças que ocorrem nos corpos daqueles que, mais ou menos conscientemente, se subjetivam como seus participantes, bem como o contágio imitativo que espalha essas mudanças por uma população mais ampla; iniciativas de ação coletiva; luta aberta e a abolição, criação e transformação de formações molares (identidades, arranjos de poder, leis, estruturas econômicas...)¹⁴ O que isso significa, portanto, é que uma combinação entre ação agregada e ação coletiva é sempre necessária. As duas andam obrigatoriamente juntas, interpenetram-se e retroalimentam-se reciprocamente.

Essa conclusão pode ser levada mais longe se seguirmos com nosso exemplo anterior. Enquanto muitas pessoas ainda associam ação coletiva com organizações totalmente estruturadas, com regras de filiação e estrutura de liderança perfeitamente estabelecidas, os "movimentos" a que normalmente nos referimos em

13 Ibid., p. 95. Às vezes é como se aqueles que reivindicam os direitos da micropolítica ao nos lembrar de que "toda política é ao mesmo tempo *macropolítica* e *micropolítica*" se esquecessem de que a frase também funciona ao contrário. Ibid., p. 90 (grifo no original).

14 De uma vez por todas: falar em termos de micro- e macropolítica ou processos molares e moleculares não é opor um nível ao outro, mas pensar o modo como os dois níveis se cruzam e agem um sobre o outro em cada situação. "[Se] não [há] um dispositivo para tentar analisar o que são os outros tipos de investimento, necessariamente em jogo na situação, a nível molecular [...], o que acontecerá, infalivelmente, é que as melhores intenções, as relações de força mais favoráveis, vão ter, mais cedo ou mais tarde, um encontro marcado com uma experiência de burocratização [...]. E, inversamente, se os processos de revolução molecular, não forem retomados a nível das relações de força reais (relações de força sociais, econômicas, materiais) pode acontecer de eles começarem a girar em torno de si mesmos como processos de subjetivação em implosão, provocando um desespero, que pode levar até ao suicídio, à loucura ou a algo do gênero." F. Guattari e S. Rolnik, *Micropolítica: Cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 132 (grifo meu).

associação com a revolução sexual (Movimento de Libertação das Mulheres, Movimento de Libertação Gay) eram algo inteiramente distinto: uma nebulosa de grupos muito diversos e de diferentes tamanhos, de indivíduos não afiliados, de espaços de encontro, e assim por diante. Dependendo do tempo, do lugar e das conexões, a experiência que cada pessoa podia ter daquilo que constituía "o movimento" variaria consideravelmente. Alguns setores eram mais estruturados e densamente conectados, outros mais desarticulados. Sob a identidade vaga com que seus nomes comuns aceonavam, conviviam diferentes tons e matizes, alguns ocasional ou mesmo permanentemente em conflito uns com os outros. Isso não os impedia de interagir uns com os outros, mesmo que indiretamente: o fato de eu discordar de alguém não torna suas ações menos capazes de produzir efeitos com os quais eu não tenho outra escolha senão lidar. Embora seja improvável que quaisquer duas pessoas tomadas a esmo estivessem plenamente de acordo sobre quais contornos precisos tinha "o movimento", tanto seus participantes quanto os observadores externos não deixavam de ter a sensação de que havia algo de suficientemente organizado – cujas relações eram suficientemente constantes – para que se pudesse falar dele como uma só coisa.

A ação coletiva tem sempre uma nuvem de ação agregada a seu redor. Mas o inverso também é verdadeiro e, se examinarmos em detalhes aquilo que, à distância, parece ação agregada, sempre encontraremos nela pequenos agrupamentos de atividade coletiva. Assim, os indivíduos que não participavam diretamente de nenhuma das organizações mais ou menos permanentes da Libertação Gay ou das Mulheres ainda assim não estavam restritos a agir por conta própria. Além de ainda poderem se envolver na ação coletiva iniciada por outros (participando de manifestações, por exemplo), também poderiam eventualmente iniciar suas próprias (reunindo-se com amigos para produzir cartazes para protestos, mobilizando outras pessoas para enviar cartas a jornais e políticos, criando circunstâncias em que conhecidos pudessem se radicalizar, começando um tumulto ao jogar uma pedra...).

Para deixar claro, este não é um argumento histórico sobre a natureza dos movimentos sociais posteriores à década de 1960,

em oposição aos quais se encontraria o sólido e monolítico “movimento operário” que os antecedeu. A memória desse monólito é, por um lado, um produto das narrativas contadas por aqueles que lograram hegemonizá-lo e, por outro, uma projeção retroativa construída após sua perda. Esse “movimento” era tão parecido com uma nebulosa como aqueles que vieram em sua esteira, com a importante diferença de que possuía um número relativamente pequeno de organizações com um número muito grande de seguidores reunidas em torno de seu centro: partidos, sindicatos, exércitos populares... A realidade imediata e em-si que correspondia à ideia de um para-si de abrangência global – o proletariado mundial consciente e organizado – sempre pareceu bem diferente dependendo de onde se olhava, além de incluir uma grande quantidade de agrupamentos menores, momentos de coordenação *ad hoc*, redes de parentes, vizinhos, colegas e amigos, bem como as iniciativas locais de inúmeros indivíduos. Movimentos são sempre nebulosas ou redes; o que varia é apenas seu *grau de centralização*.

O que esses exemplos provam é que, embora seja possível distinguir entre ação agregada e ação coletiva, a verdade é que sempre as encontraremos entrelaçadas. Precisamos, portanto, de um terceiro nome para descrever esse entrelaçamento, que é a composição real de toda luta ou processo de mudança social. Vamos chamá-lo de *ação distribuída*: o espaço comum no qual ação coletiva e ação agregada combinam-se, comunicam-se, relacionam-se e estabelecem entre si circuitos de feedback positivo e negativo. Ainda que possa se inclinar mais em direção ao coletivo ou ao agregado, qualquer processo político real existente é sempre uma mistura dos dois. “Distribuída” indica que, apesar de não ter um centro único em torno do qual a ação coletiva se aglutina, ela tampouco é inteiramente dispersa ou descentralizada; pelo contrário, tem muitos centros operando em múltiplas escalas e em durações distintas, desde os mais efêmeros e informais aos mais duradouros e rígidos. O distribuído escapa à oposição binária entre coletivo e individual, bem como àquela entre centralizado e descentralizado; ele é tudo isso a uma só vez. Dessa maneira, também ultrapassa a distinção proposta por W. Lance Bennett e Alexandra Segerberg entre ação *coletiva* e ação *conectiva*, em que a última seria “geralmente muito mais indi-

vidualizada e tecnologicamente organizada [...] sem a exigência de um enquadramento de identidade coletiva ou dos níveis de recursos organizacionais necessários para responder efetivamente às oportunidades”.¹⁵ Nos termos que estou propondo aqui, o que eles chamam de ação conectiva é simplesmente um tipo de ação distribuída que tende mais em direção ao agregado do que ao coletivo.

Não se trata de minimizar a novidade da lógica conectiva nem as condições objetivas que a tornam em certa medida inevitável – respondendo, tal como ela o faz, tanto a *affordances*¹⁶ tecnológicas generalizadas quanto a tendências sociais de “fragmentação e individualização estruturais”, nas quais o engajamento político funciona como “uma expressão de esperanças, estilos de vida e queixas pessoais”.¹⁷ O que o contraste me permite esclarecer é antes um aspecto central do projeto deste livro e de sua aposta política mais geral. Se as insurreições da última década vieram e se foram, uma das principais razões organizacionais para isso talvez resida no fato de que elas combinaram ação agregada e ação coletiva de maneiras que tendiam muito mais para a primeira do que para a segunda; resultados diferentes poderiam ser obtidos a partir de formas diferentes de combiná-las. Ao mesmo tempo, precisamente porque estamos falando de lógicas distintas que se combinam de diferentes modos e em diferentes medidas, não há razão para crer que a tentativa de estabelecer um novo equilíbrio implicaria uma opção *exclusiva* pela ação coletiva em detrimento da ação

15 W. Lance Bennett e Alexandra Segerberg, “The Logic of Connective Action: Digital Media and the Personalization of Contentious Politics”. *Information, Communication and Society*, v. 15, n. 5, 2012, p. 750.

16 Termo introduzido pela psicologia ambiental de James J. Gibson, teve tradução para o português proposta por Otávio Velho como “propiciação”. Ver James J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*. New York/London: Psychology Press, 2014; Otávio Velho, “De Bateson a Ingold: Passos na constituição de um paradigma ecológico”. *Mana*, v. 7, n. 2, pp. 133-40. A dificuldade em traduzi-lo reside tanto na falta de um equivalente exato para o verbo *afford*, que lhe dá origem – embora “propiciar” seja uma boa aproximação – quanto pelo caráter relacional do conceito. Uma *affordance* não é nem apenas uma possibilidade (subjativa), nem somente um recurso (objetivo), mas um uso ou ação possível que um objeto determinado oferece a um sujeito determinado, ou seja, algo que se estabelece em sua relação. (Nota à edição brasileira.)

17 *Ibid.*, p. 743.

agregada – algo que, em todo caso, entendemos ser impossível –, e menos ainda pelo tipo específico de ação coletiva definido pela centralidade de um partido único.

O leitor notará como a forma desse argumento recapitula minha discussão anterior sobre a organização. Não se pode reduzir a questão da organização política à constituição de organizações porque simplesmente não é válido afirmar que tudo o que esteja fora de uma estrutura constituída seja desorganizado; uma teoria da organização deve partir, portanto, das maneiras pelas quais os indivíduos não afiliados coordenam suas ações fora de organizações, ou coordenam-nas com elas, além de considerar como estas se coordenam umas com as outras. “Organização” deve se referir primeiro a esse fenômeno e só então a organizações individuais. Estas últimas se delineiam contra um fundo mais amplo que é o da organização em sentido geral, e coisas como partidos são, assim, *parte* de uma teoria da organização, não seu objeto principal. Do mesmo modo, enquanto a ação agregada se refere às maneiras pelas quais as pessoas agem juntas fora das organizações, e a ação coletiva, a como elas o fazem com ou sem estas, a ação distribuída explica as maneiras pelas quais essas duas maneiras de agir conjuntamente se relacionam entre si. É a ação distribuída, portanto, e não as organizações, que deve ser o ponto de partida para uma teoria da organização política.

A consequência é que, em vez de ocupar-se do tipo de organização que se deve ter, o que pressupõe que a pergunta tem uma única resposta e que ela deve se aplicar indiscriminadamente, uma teoria da organização deve partir do fato irreduzível da pluralidade. Há sempre mais do que apenas uma organização, não somente porque toda organização tem um fora com o qual se relaciona, mas porque a própria organização é decomponível em diferentes partes – uma nebulosa de ação coletiva e ação agregada, uma rede, uma ecologia.

Pense e aja global e localmente

Historicamente, os debates sobre organização política tenderam a ter uma orientação prescritiva: perguntava-se que tipo de organização era preciso ter para atingir certos objetivos, quaisquer que estes fossem. Isso também explica por que tais debates diziam respeito principalmente à questão da forma organizativa: qual era a melhor (o partido, o conselho, a rede, e assim por diante), que estruturas e procedimentos ela deveria ter, que tipo de relações deveria manter com as massas... Partir da ação distribuída significa romper com essa tradição de duas maneiras. Em primeiro lugar, a ação distribuída não é um modelo a ser realizado, mas o que já existe; é o que acontece queira-se ou não. Assim, em vez de começarmos com a pergunta "o que deveria ser?", partimos do que é e testamos constantemente a pergunta "o que queremos?" contra um problema mais básico: "dado o que é, o que *pode ser*?". Em segundo lugar, pensar em termos de ação distribuída é um modo de escapar da premissa oculta em cada vez que se reduz a questão da organização ao problema da forma organizativa: a ideia de que há uma forma única que deveria ser compartilhada por todas as organizações ou uma organização única a que todos tendencialmente deveriam pertencer. Em vez disso, admitimos uma pluralidade ecológica como ponto de partida, sem supor que ela poderia ou até mesmo deveria em algum momento se homogeneizar ou convergir numa só entidade.

O propósito dessa mudança não é, contudo, simplesmente o de afirmar a dispersão, a diversidade e a pluralidade por sobre a concentração, a homogeneidade e a unidade. Na verdade, o principal objetivo deste livro é encontrar uma saída para a oposição estéril entre esses dois polos, assim como para a ideia de que se deve necessariamente escolher entre eles. Desde ao menos a década de 1960, quando se tornou cada vez mais impossível se esquivar de reconhecer o vício inerente aos regimes socialistas realmente existentes e a seu modelo organizativo, existe uma forte tendência de responder aos males associados com a ação coletiva em grande escala com a apologia do pequeno, do múltiplo e do difuso. Embora o problema, tal como originalmente colocado, consistisse essencialmente em como produzir mudança em escala sistêmica sem construir um

sujeito coletivo em uma escala correspondente, o fato é que, com o tempo, a valorização do “local” sobre o “global” se assemelharia cada vez mais a uma renúncia da dimensão sistêmica enquanto tal. Enquanto uma resposta ao problema original teria necessariamente que depender de uma combinação de ação coletiva e ação agregada, essa virada acabaria levando cada vez mais a uma dicotomia entre as duas e em uma opção pela ação agregada em vez da coletiva. Se existe certa solidariedade entre o liberalismo e o pensamento radical pós-1968, ela reside sobretudo neste ponto: a esperança de que o jogo espontâneo da ação agregada permitisse evitar os perigos da ação coletiva em grande escala sem deixar de produzir os mesmos efeitos que um dia se desejara desta. Como discuto no capítulo 3, essa é uma das formas mais importantes como os significados associados à palavra “revolução” se modificaram nos últimos cinquenta anos.

Se a fé nessa aposta ainda é forte em alguns setores apesar de continuar sem se demonstrar capaz de compensar o investimento, há uma dimensão de nossa conjuntura atual que torna impossível adiar o acerto de contas com ela. Refiro-me, evidentemente, à crise climática. A transformação do clima do planeta e a modificação de uma série de parâmetros-chave do sistema geobiofísico são predominantemente um efeito agregado: resultado de inúmeras ações ocorridas todos os dias ao longo dos últimos cinco séculos aproximadamente, muitas delas certamente coordenadas, mas a grande maioria sem nenhum outro elemento de coordenação fora as estruturas de escolha sistêmicas implícitas que as tornam mais prováveis do que as opções alternativas. No entanto, a mudança climática constitui um dilema que não pode ser resolvido dentro de um arcabouço que oponha ação agregada e ação coletiva e que coloque a primeira acima da segunda. Isso porque, por um lado, a escala global do problema torna implausíveis quaisquer soluções exclusivamente “locais”. Esse é um argumento geralmente dirigido contra as tentativas de diluir o problema em uma simples questão de escolha do consumidor, como se o efeito agregado de sinais de mercado provocados pelo comportamento individual fosse suficiente para produzir o resultado esperado. Mas esse argumento pode ir além e se voltar contra soluções mais radicais e não baseadas no mercado. Mesmo que um milhão de comunas sustentáveis surgissem

nos próximos anos, mesmo que muitos países mudassem sua base energética para fontes renováveis, se nada fosse feito para inviabilizar permanentemente a indústria global de combustíveis fósseis, isso ainda não seria suficiente para evitar aumentos dramáticos de temperatura neste século. Pode-se argumentar que nada garante que essas mudanças não seriam suficientes para ocasionar o abandono do petróleo, do gás e do carvão no longo prazo. Mas essa réplica esbarra em outro aspecto-chave do dilema climático: sua dimensão temporal finita. Embora seja possível que as consequências mais extremas da mudança climática pudessem ser evitadas pelo efeito agregado de inúmeras iniciativas locais, há como ter certeza de que isso poderia acontecer dentro da estreita janela de tempo para agir que temos à nossa disposição? Podemos nos dar ao luxo de apostar nisso? Estamos dispostos a tanto?

Dessa forma, a questão é inevitavelmente posta em um nível coletivo: o que *nós*, enquanto espécie que está cada vez mais consciente de como nossas decisões diárias solapam nossas próprias condições de existência, podemos fazer para evitar o pior? O problema é que não existe nenhum agente coletivo que poderia estar à altura do desafio em uma escala adequada – e é difícil imaginar, ao menos no futuro próximo, que algum possa. Não há nenhuma revolução planetária iminente para pôr um fim simultâneo e generalizado ao capitalismo baseado em combustíveis fósseis, nenhum governo mundial para legislar para todo o globo, nenhuma agência ou supercomputador para pôr em prática uma economia global planejada. A história da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre a Mudança do Clima, nominalmente encarregada de se tornar precisamente esse agente global, tem repetidamente demonstrado a impotência das intenções políticas diante dos incentivos de mercado, da concorrência internacional e das pressões da política interna. Por tudo isso, a única alternativa plausível – e chamá-la assim já exige uma dose razoável de esforço imaginativo – parece ser uma combinação de ação coletiva e ação agregada em diferentes escalas.

Na verdade, a desvalorização do coletivo em relação ao agregado está tão entranhada na oposição entre “local” e “global” que facilmente se esquece que as iniciativas locais, se forem algo mais do que escolhas de consumo ou comportamento individual, também

requerem ação coletiva. Começar uma cooperativa de agricultores ou uma iniciativa local de produção de energia exige muita ação coletiva; ocorre apenas que, em termos relativos, isso se dá em pequena escala. No capítulo 4, discutirei mais detalhadamente como as tentativas de empregar discursos científicos sobre auto-organização para pensar a política são frequentemente prejudicadas pela projeção de desejos e premissas não examinadas. Por ora, limito-me a apontar que a apropriação de ideias como “ordem por flutuação”¹⁸ e “ordem a partir do ruído”¹⁹ tendeu ordinariamente a apontar na direção de minimizar o esforço e os recursos necessários para produzir efeitos em grande escala.

Por um lado, essa é inegavelmente uma leitura correta da opinião científica corrente. Uma física de sistemas mecânicos simples, em que o efeito é sempre diretamente proporcional à causa, produziu a ideia de que a organização política consistia essencialmente em igualar ou superar a força do adversário (um exército popular mais forte do que o exército regular, um Estado operário mais forte do que o inimigo de classe...). Por sua vez, as relações não lineares entre causa e efeito que caracterizam os sistemas complexos ofereciam a perspectiva de que, em circunstâncias especiais, uma causa relativamente pequena pudesse desencadear uma transformação radical dos padrões gerais de um sistema de organização – uma mudança global a partir de uma ação localmente circunscrita. O que as leituras políticas da não linearidade tendiam a negligenciar, no entanto, era não apenas o fato de que não estamos necessariamente sempre nas proximidades de um limiar crítico, mas também os dois conceitos essenciais de *nucleação* e *tamanho crítico*. Juntos, eles indicam que, para ser capaz de se propagar através de um sistema e de transformá-lo, uma flutuação deve não somente partir de certo ponto (ela não ocorre em todos os lugares ao

18 Ver Ilya Prigogine e Gregoire Nicolis, *Self-Organization in Nonequilibrium Systems*. London: Wiley, 1977; I. Prigogine e Isabelle Stengers, *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. New York: Bantam, 1984.

19 Ver Henri Atlan, *A organização biológica e a teoria da informação*. Lisboa: Instituto Piaget, 2006; id., “Do ruído como princípio de auto-organização”, in *Entre o cristal e a fumaça: Ensaio sobre a organização do ser vivo*, trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992, pp. 36–53.

mesmo tempo), mas esse ponto de partida também deve ser *grande o suficiente* para resistir aos mecanismos de feedback negativo que irão atenuar as flutuações e inibir a mudança. Para Ilya Prigogine, esse era, com efeito, um fator essencial para entendermos por que, apesar de apresentar um número muito elevado de flutuações, sistemas extremamente complexos podem evitar a desordem permanente e se conservar estáveis ao longo do tempo.²⁰ Segundo ele, “a estabilização por meio da comunicação e a instabilidade por meio das flutuações” crescem conjuntamente à medida que aumenta a complexidade de um sistema; é, portanto, o fato de que o limiar de nucleação (e seu valor correspondente, o tamanho crítico) se eleva ao longo do tempo que assegura uma medida de estabilidade.²¹ Se “nucleação” e “tamanho crítico” são termos tomados de Prigogine, maneiras equivalentes de expressar a ideia de que a mudança sistêmica sempre parte de um ponto e de que há limites para sua capacidade de propagação podem ser encontradas em diversos modelos de auto-organização, dos que descrevem o modo como osciladores se sincronizam àqueles que explicam comportamentos em cascata em redes, passando pela filosofia da individuação de Gilbert Simondon.²²

20 “Quando uma nova estrutura resulta de uma perturbação finita, a flutuação que leva de um regime para outro não pode, naturalmente, superar o estado inudar o estado inicial em um único movimento. Ela precisa primeiro se estabelecer em uma região limitada, para então invadir o espaço como um todo: há um mecanismo de nucleação. Conforme o tamanho da região inicial da flutuação esteja acima ou abaixo de um certo valor crítico [...] a flutuação ou regride, ou se espalha para todo o sistema.” I. Prigogine e I. Stengers, *Order out of Chaos*, op. cit., p. 187.

21 Ibid.

22 Nos escritos de Simondon, os conceitos equivalentes seriam “germe estrutural” e “limiar quântico de ressonância”. Ver Steven Strogatz, *Sync: The Emerging Science of Spontaneous Order*. New York: Penguin, 2003; Duncan J. Watts, “A Simple Model of Global Cascades on Random Networks”. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, v. 99, n. 9, 2002, pp. 5766–71; Gilbert Simondon, *A individuação à luz das noções de forma e de informação*, trad. Luís Eduardo Ponciano Aragon e Guilherme Ivo. São Paulo: Ed. 34, 2020. Para uma observação empírica que corrobora esses insights no que diz respeito aos movimentos sociais, ver Sandra González-Bailón, Javier Borge-Holthoefer, Alejandro Rivero e Yamir Moreno, “The Dynamics of Protest Recruitment Through an Online Network”. *Scientific Reports*, n. 1, 2011.

Que ambos os conceitos tenham sido ignorados é sintomático do fato de que a recepção dos discursos científicos sobre auto-organização no pensamento político aconteceu em um momento em que as pessoas talvez estivessem menos preocupadas em reposicionar a agência coletiva do que em exorcizar uma certa concepção do sujeito revolucionário herdada da tradição marxista.²³ Corrigir esse desequilíbrio significa lembrar que, se o problema da organização não se define necessariamente pela constituição de uma força *absoluta* (como construir a força *mais poderosa?*), ele nunca deixa de envolver a constituição de uma força *relativa* (como ser *poderoso o suficiente* para produzir efeitos na devida escala?).

Portanto, não são iniciativas locais de *qualquer* tipo aquelas de que se necessita para se responder à mudança climática — mas as que são suficientemente consistentes para perdurar e crescer em escala, seja aumentando em tamanho e sendo replicadas em outros lugares, seja criando conexões mutuamente benéficas e sólidas umas com as outras. Sempre vale repetir que se “local” se opõe a “global”, isso não o torna necessariamente sinônimo de “pequeno”. Na verdade, o problema com o “local” é justamente que se trata de um conceito relativo à escala — uma célula e um planeta são locais em relação a um organismo e ao sistema solar, respectivamente — com o qual se costuma operar como se possuísse um sentido absoluto. Assim, mesmo que o quadro de referência naturalmente devesse se modificar conforme estejamos falando de uma briga de vizinhos, de alterar a política nacional, de derrotar uma indústria global ou de mudar o sistema mundial, parece que, para muitos, a palavra sempre irá evocar imagens de cooperativas de bairro e hortas comunitárias.

A ação coletiva é necessária, portanto, em dois níveis. Na ponta inferior da escala, ela é vital para o estabelecimento de iniciativas locais fortes. Mas ela também é necessária em um nível que, se não

²³ Tiqqun chegou perto de extrair as consequências desses conceitos em “A hipótese cibernética”, citando inclusive a passagem em que Prigogine e Stengers os discutem. Eles parecem, no entanto, interpretá-los de maneira literal, enquanto necessidade de uma base espacial de certo tamanho, numa fusão do problema da nucleação com a problemática do “estabelecimento de um território”. Tiqqun, “A hipótese cibernética”, in *Tudo deu errado, viva o comunismo!*, trad. Vinícius Honensko. São Paulo: n-1 edições, 2020 (ebook).

for estritamente "global", tampouco é "local" em um sentido absoluto, mas apenas em relação a uma escala maior. Esse é o nível intermediário em que iniciativas locais constituem redes, essas redes constituem redes entre si, organizam-se campanhas nacionais, coalizões globais, e assim por diante. A ação coletiva é necessária em ambos os níveis e somente quando ela está amplamente presente é que podemos esperar efeitos agregados em uma escala apropriada. No entanto, essa construção seria, em última análise, ineficaz, e provavelmente também impraticável, se não viesse junto com o trabalho de dissolver as estruturas econômicas existentes: incapacitar a indústria de combustíveis fósseis, encurtar (e, em muitos casos, eliminar) cadeias produtivas longas, reduzir o alcance do lucro como motor da atividade social e, finalmente, erradicá-lo. Mais uma vez, dificilmente se pode esperar que isso ocorra espontaneamente, como resultado agregado de incontáveis ações pequenas e locais. Estas têm, sem dúvida, um papel importante a desempenhar, como se verifica pelas lutas de comunidades indígenas em todo o mundo contra a expansão da extração de combustíveis fósseis e da infraestrutura neles baseada. Mas, embora cada um desses pontos de conflito tenha o poder de provocar derrotas políticas e perdas econômicas, eles só são capazes de forçar uma mudança duradoura — em vez de um mero redirecionamento de fluxos econômicos — se coordenados em níveis mais altos e combinados com ações coletivas de todos os tipos: bloqueios, ações diretas, campanhas de desinvestimento, manifestações, esforços para induzir mudanças legislativas, disputas sobre taxaço e recursos estatais. Em suma, não se trata nem de esperar que iniciativas locais dispersas venham de repente a produzir os resultados esperados, nem de construir uma única força global coletiva, poderosa o bastante para tomar as medidas necessárias; ambos são extremamente improváveis. Em vez disso, o desafio é ter focos de ação coletiva suficientemente fortes e coordenados nas escalas mais baixas e intermediárias a fim de produzir efeitos agregados globais.

Os traumas da organização

A ameaça posta pelo aquecimento global ajuda a focar a mente e torna mais palpáveis os problemas que um localismo irrefletido inevitavelmente encontra ao tentar pensar uma mudança propriamente *sistêmica*. Fica patente que a dispersão não pode ser, por si só, a resposta para um desafio de tal escala e complexidade. No entanto, a combinação entre iniciativas locais fortes, níveis distintos de coordenação e ação coletiva em escalas maiores não se aplica exclusivamente a problemas dessa magnitude. Afinal, o que estamos descrevendo quando usamos esses termos nada mais é do que uma ecologia distribuída; e o que estou afirmando aqui é que *processos bem-sucedidos de mudança social nunca são totalmente centralizados ou dispersos, mas são sempre distribuídos*, mesmo que possamos considerá-los como sendo mais centralizados ou dispersos em comparação uns com os outros ou com eles mesmos em diferentes momentos no tempo.

Há outra conclusão mais geral a ser tirada aqui. A política supõe a potência de agir ou, como vimos, é uma questão de força suficiente: de ter poder o bastante para produzir os efeitos que desejamos produzir em qualquer escala em que pretendamos intervir. Comprometer-se *apenas* com a dispersão, como resposta correta em todas as situações, equivaleria simplesmente a abandonar o problema, confiando toda a capacidade coletiva aos efeitos agregados de pequenas ações coletivas – ou, na verdade, para ser inteiramente coerente, a indivíduos isolados e não coordenados. Quem quer que alegue esse compromisso ou desistiu completamente da ação coletiva ou é presa de um equívoco essencial sobre sua própria prática: acredita ser contra a concentração *em todas as escalas*, quando, na verdade, rejeita apenas a concentração *acima de uma escala determinada*. Mesmo a crença no agir local não é o mesmo que crer na dispersão *enquanto tal*, visto que ela ainda acredita na necessidade de concentrar capacidade de agir suficiente para que se possa produzir os efeitos desejados naquele nível que se identificou como sendo “local”.

Não devemos deixar que o nome latino nos faça concebê-la como algum tipo de substância etérea: a *potentia* é uma realidade material. A potência de agir dos indivíduos abrange recursos tais como tempo disponível, esforço físico, atenção e habilidades, bem como uma série

de capacidades mentais e emocionais como empatia, paciência, engajamento, confiança, determinação, cuidado com os outros, disposição para correr riscos, e assim por diante.²⁴ Ainda que o quanto cada indivíduo tem dessas propriedades em qualquer momento dado seja sujeito a flutuações, ninguém jamais possui um estoque ilimitado delas; e como tampouco existe um estoque ilimitado de indivíduos, tais propriedades são, nesse sentido, recursos finitos. Tanto metafórica quanto literalmente, a capacidade de agir é *energia*: aquilo que pode ser transformado no trabalho de afetar outros corpos e mentes, produzindo efeitos neles. Dependendo do trabalho a ser feito, é necessário mais ou menos energia. Os indivíduos podem expandir suas capacidades por meio do uso de elementos não humanos ou da cooperação com outros humanos; “nada é mais útil ao homem do que o próprio homem”.²⁵ Assim, qualquer tipo de cooperação pode ser descrito como uma combinação de recursos – uma concentração de energias individuais ou a acumulação de energia coletiva. É por isso que, se a política concerne essencialmente à potência coletiva de agir, ela também se define necessariamente pelo modo como esse poder é acumulado, concentrado, reproduzido e mantido (o problema da organização), pelo modo como ele pode ser convenientemente

24 Ainda que as capacidades de cada indivíduo dependam, em última instância, de sua condição de ser vivo, seria equivocado conceber sua *potentia* como uma propriedade individual que carrega consigo e que pode ou não dispor em sociedade com os demais. De maneiras diferentes e em graus variados, todas essas capacidades dependem da trajetória evolutiva da espécie (e por isso também das circunstâncias externas em que ela evoluiu), das condições de socialização dos indivíduos e de suas interações entre si e com o ambiente mais geral. Em suma, não se trata de dizer que o poder individual é o fundamento do poder do grupo, mas, em vez disso, que o transindividual é o fundamento do poder individual, e que o grupo é uma maneira de estabelecer um limite (relativo) no interior do transindividual.

25 Spinoza, *Ética*, trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, EIV18S. Essa afirmação não precisa ser entendida em termos estritamente antropocêntricos. Para começar, visto que o “homem” (isto é, o humano) é constituído por meio da interação com tudo o mais, seja humano ou não humano, “humano” só é humano por *aproximação*: não se trata de uma realidade separada, mas de uma realidade que carrega uma conexão íntima com aquilo que é diferente de si. Além disso, enfatizar a utilidade dos humanos uns para os outros não significa minimizar tudo o que extraímos de nosso ambiente não humano, mas indicar que a cooperação incrementa nossa própria capacidade de tirar proveito do que ele nos propicia.

empregado (estratégia e tática) e pelo modo como ele pode ser empregado a fim de atingir o maior efeito possível dados os objetivos, as circunstâncias e os recursos disponíveis (alavancagem [*leverage*]).²⁶

Para que a energia de elementos distintos possa ser direcionada a uma operação que nenhum deles poderia realizar sozinho, esses elementos devem passar a atuar como parte de uma unidade maior, o que implica limites à sua liberdade. Apenas se os indivíduos não estiverem mais agindo de forma inteiramente independente uns dos outros, mas antes, pelo contrário, estiverem investindo ao menos uma pequena parte de sua energia individual em um projeto comum, por mais vagamente definido que esse seja, é que podemos dizer que eles estão combinando seus recursos, multiplicando suas capacidades individuais, acumulando uma potência de agir coletiva. Em termos físicos mais gerais: para que certa quantidade de trabalho possa ser realizada, é preciso que haja restrições [*constraints*].²⁷ Estas podem ser tão espontâneas (compartilhamento de informações, equipes *ad hoc*, padrões emergentes de colaboração e divisão do trabalho) ou formais (regras explícitas, organogramas, freios e contrapesos) quanto se queira; a exigência se mantém. Não é uma questão de escolha. Restrições não são algo de que se possa abrir mão, ainda que possamos fazer escolhas conscientes sobre quais ter ou não ter; a partir do momento em que as pessoas começam a trabalhar umas com as outras, restrições estão presentes,

26 “*Leverage*” tem, no interior do *organising model*, um sentido bastante específico: dado um universo total de trabalhadores numa determinada indústria, a palavra denota definição de uma quantidade mínima de trabalhadores que é necessário mobilizar para forçar as empresas dessa indústria a negociar. Embora esse conceito não seja desenvolvido como tal ao longo deste livro, ele deixou sua marca nos conceitos de força relativa e em seu corolário, força suficiente: trata-se sempre de determinar o quanto de força é preciso para produzir os efeitos que se deseja e de se indagar sobre as condições organizacionais que permitiriam chegar a tê-lo.

27 Na física e na biologia, *constraint* designa uma redução dos graus de liberdade dos elementos de um sistema exercida pelo próprio sistema; ao limitar as ações e comportamentos dos elementos, ela assegura que estes se mantenham compatíveis com o sistema, sem determinar como devem agir. A palavra costuma ser traduzida em português como “restrições” ou, mais raramente, “constrangimentos”. Embora a segunda opção tenha a vantagem de sublinhar, por sua estranheza, que estamos lidando com um conceito determinado, optamos pela primeira; fica desde já avisado que, sempre que aparecer a palavra “restrições”, é nesse sentido que se deve interpretá-la.

mesmo que isso signifique apenas que agora cada indivíduo dedica uma parte de seus recursos para o projeto compartilhado.²⁸ Contrariando uma confusão bastante elementar, a auto-organização não é a ausência de restrições, mas sua *emergência*.²⁹

O problema, no entanto, é que *mais restrições* não necessariamente se traduzem em *mais potência coletiva*. Como a experiência teima em demonstrar, além de certo ponto, a *potentia* acumulada se transmuta em *potestas*, e esta pode, então, voltar-se contra a *potentia*.³⁰ Práticas e padrões de organização acabam por se solidificar em instituições, protocolos, figuras de autoridade, redes de influência, meios de aplicação que concentram e canalizam tanto poder que se torna cada vez mais difícil, para indivíduos ou grupos de indivíduos, desafiá-los ou evitá-los. Para aqueles que estão em condições de controlá-los, por outro lado, eles são formidáveis multiplicadores de sua própria *potentia*, tornando-os efetivamente capazes de governar os outros e minimizando, a ponto de quase eliminar, a necessidade de buscar soluções de compromisso ou de se sujeitar ao escrutínio alheio. Essa concentração de investimento coletivo em certos “pontos arquimedianos” lhes confere uma “desproporção entre esforços

28 As restrições podem estar presentes mesmo quando as pessoas não estão cientes de que estão cooperando umas com as outras e, portanto, podem existir também na ação agregada – por exemplo, quando pessoas sem relação entre si dedicam seu tempo nas mídias sociais para produzir conteúdo sobre um mesmo assunto. A principal diferença na passagem para a ação coletiva, por mais solta ou informal que seja, é o elemento do reconhecimento recíproco que permite a deliberação coletiva sobre essas restrições, e por isso também sua complexificação.

29 “Deparamo-nos, assim, com um ciclo vicioso: o trabalho estabelece restrições, mas restrições sobre a liberação de energia são necessárias para que possa haver trabalho. Eis o coração de um novo conceito de ‘organização’”. Stuart Kaufman, *Investigations*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 4. Agradeço a Victor Marquês por primeiro chamar minha atenção para essa passagem.

30 Segue-se da equivalência que Spinoza estabelece entre a soberania do Estado (*imperium*) e o poder da multidão (*potentia multitudinis*) que todo poder constituído emana, em última instância, da multidão, *incluindo aquele que é usado contra ela*. À medida que a *potentia* se cristaliza em hábitos, instituições, aparelhos, figuras de autoridade, armamentos e assim por diante, ela pode continuar a existir e a agir mesmo que as pessoas comecem a questionar aquilo que se cristalizou. O fato de a *potestas* derivar da *potentia* não torna a primeira menos real; o que é ilusório é apenas a crença de que a *potestas* viria de outra coisa que não da *potentia*. Ver B. de Espinosa, *Tratado político*, op. cit., 2.17.

e efeitos: o poder [*potestas*] é o fato de que uma palavra mal sussurrada pode começar uma guerra, trazer milhões de pessoas para as ruas, derrubar um governo”.³¹ Nesse caso, o que era um instrumento de emancipação se torna uma força que pode ser usada para deter e desviar, em vez de amplificar e canalizar, a capacidade de agir coletiva – uma camisa de força e uma nova fonte de opressão.

Tal é o dilema da organização, aquilo que nos atrai e repele nela: ela é tanto algo de que precisamos quanto algo que devemos temer, um meio e um obstáculo, aquilo que pode nos ajudar ou ferir. Se temos muito pouco dela, talvez não seja suficiente; se a temos em excesso, talvez já seja tarde demais. A um só tempo necessidade e ameaça, algo a se buscar e com que se deve ter cautela, ela é um exemplo perfeito do que poderíamos chamar, seguindo Derrida, de *pharmakon*. Remédio e veneno, e necessariamente as duas coisas ao mesmo tempo, ela é impossível de fixar como qualquer um dos polos de uma oposição (bom/mau, saudável/prejudicial, vantajoso/nocivo, e assim por diante).³²

Não é de se admirar, portanto, que ela seja um espaço de trauma. De trauma cotidiano, no sentido de que pessoas em todas as partes constantemente vivenciam esse seu aspecto de veneno. Mas também de trauma histórico, sobretudo aquele associado aos regimes totalitários do século xx e ao legado manchado do socialismo real. A sombra deste último pairou sobre os movimentos antissistêmicos por tempo suficiente para incutir uma desconfiança em relação a todo tipo de estrutura, disciplina e coletividade – algo que, somado à atomização crescente da vida social e à naturalização ideológica desta, tornou-se um dado constante da atmosfera de nosso tempo.³³

31 Frédéric Lordon, “Conatus et Institutions: Pour un Structuralisme Énérgétique”. *L'Année de la Régulation*, n. 7, 2003, p. 128.

32 Ver Jacques Derrida, *A farmácia de Platão*, trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

33 Como diz Jeremy Gilbert, “a suposição implícita da cultura neoliberal” é que “a democracia não pode funcionar, porque todas as coletividades são inerentemente impotentes. Ou, se não são, então deveriam ser, porque a outra suposição informadora da cultura individualista é esta: se as coletividades são capazes de exercer agência, é apenas na forma de uma massa monstruosa e homogeneizante, uma multidão fascista”. J Gilbert, *Common Ground: Democracy and Collectivity in an Age of Individualism*. London: Pluto, 2014, p. ix.

Ativistas que chegaram à maioria nas últimas quatro décadas tendiam a perceber restrições unicamente como obstáculos, não como condições para a ação, e a organização exclusivamente como ameaça, não como necessidade. Foi aqui que um consenso curioso entre “verticalistas” e “horizontalistas” se consolidou. Se a organização é associada somente ao “demasiado” e nunca ao “muito pouco”, a palavra passa a ser identificada apenas com aquelas formas organizativas cujo resultado natural se supõe ser “em excesso”. É assim que rejeitar o partido se torna sinônimo de rejeitar a organização, e vice-versa. No fim das contas, tanto “verticalistas” quanto “horizontalistas” presumem que esses dois termos são sinônimos, o que implicitamente pressupõe que tudo o que não é um partido ou não está em vias de se tornar um é “não organizado”. Qualquer discussão sobre organização pode, assim, ser identificada com o início de uma inevitável deriva autoritária, e as pessoas se oporão ao partido mesmo quando explicitamente *não é* o partido que está em questão.³⁴

Comparada com seu excesso, a ausência de *potentia* tem menos chance de ser experimentada como traumática, visto que se encontra em perfeita continuidade com nossas experiências cotidianas de impotência: se normalmente nos faltam os meios para fazer aquilo que acreditamos dever ser feito, essa falta dificilmente será registrada como um choque. A exceção é exatamente o tipo de situação em que nos encontramos nos últimos anos, depois que o refluxo das grandes ondas de mobilização do início da década de 2010 deixou uma sensação palpável de horizontes encolhidos; ou aquela em que nos encontrávamos imediatamente antes, após 2008, quando uma crise que abriu enormes oportunidades evidenciou a lamentável escassez de meios para explorá-las. Como sugiro no capítulo seguinte, o mal-estar que surge dessas duas experiências, por mais indistin-

34 Um bom exemplo foi o protesto de uma participante do Occupy Wall Street contra a criação de um conselho de porta-vozes sob a alegação de que “por meio do Conselho de Porta-vozes, os grupos de trabalho se tornam organizações e daí se tornam partidos [...] [Isso] evidencia um mal-entendido sobre o que exatamente estamos fazendo aqui. Occupy Wall Street não é, nem nunca será, uma organização”. Ver Rosie Gray, “Occupy Wall Street Debuts the New Spokes Council”. *Village Voice*, 8 nov. 2011.

tamente que tenha sido percebido, é a principal razão pela qual os debates sobre organização começaram a retornar.

O hábito de considerar a organização apenas como perigo, e não também como condição de possibilidade, produz uma reação instintiva que fica evidente em contextos ativistas sempre que tentativas de melhorar a coordenação entre diferentes partes são imediatamente tomadas como movidas por más intenções, propostas de ações concretas são automaticamente rejeitadas como manobras para ganhar o controle de processos, ideias apresentadas fora dos espaços designados para tanto são entendidas como inerentemente suspeitas, e o estabelecimento de algum tipo de estrutura é percebido como o primeiro passo num caminho que leva inexoravelmente ao gulag. Para alguns, “a ‘questão da organização’ é ainda e sempre o Leviatã”.³⁵ Se qualquer iniciativa deliberada requer organização, e a organização é um perigo, é, em última análise, a própria iniciativa que é suspeita: é melhor não fazer absolutamente nada, pode-se concluir, do que correr o risco de que as coisas deem errado. A essa altura, o sentido de definir a organização tanto como *pharmakon* quanto como uma realidade capaz de abarcar muito mais do que estruturas formais como o partido já deve estar claro. Acreditar que existimos “fora” da organização não é mais que um sinal de incapacidade de reconhecer todo o trabalho e todas as condições que nossa própria prática supõe. Se tudo o que acontece é de alguma maneira organizado, não há como abrir mão da organização, e literalmente não faz sentido ser “contra” ela enquanto tal.

Seria possível objetar que, mesmo admitindo que irrupções “espontâneas” sejam de algum modo organizadas, a maneira como estão organizadas aparece naturalmente, sem que ninguém precise se ocupar com isso. No entanto, ainda que se aceite esse argumento,³⁶ a

35 The Invisible Committee, *Now*, trad. Robert Hurley. South Pasadena: Semiotext(e), 2017, p. 88.

36 E eu não aceitaria: da perspectiva que desenvolvo aqui, uma ecologia organizativa que emerge sem ter sido objeto da preocupação ou do esforço de ninguém pode ser mais bem descrita como o efeito agregado de inúmeros esforços organizacionais intencionais. Ela só surge como consequência de grupos e indivíduos que se preocupam e se esforçam com *suas próprias* ações, mesmo que não haja ninguém responsável pela ecologia *como um todo*.

questão da organização retornaria tão logo quiséssemos fazer mais do que esperar passivamente que essas ocasiões únicas se repitam – e tão logo começássemos a nos perguntar o que fazer para desencana-deá-las, ou como evitar que o poder coletivo que elas acumulam se esgote antes de produzir os efeitos de que é capaz. Ser “contra a organização” equivale, então, a ou não entender o que está suposto na própria prática, ou efetivamente negligenciar o problema da *potentia* coletiva. É fixar-se de tal maneira no risco de seu excesso e perversão que nos tornamos insensíveis à tragédia de sua falta e dissipação.

Assim que começam a colaborar, as pessoas inevitavelmente se deparam com a dupla questão de como tirar o máximo proveito de uma potência coletiva de agir e de como evitar que essa potência se volte contra si mesma – não apenas com a segunda. É claro que as pessoas podem não levar a sério nenhuma das duas, ou levar a sério somente uma delas. A questão, no entanto, é que comprometer-se com uma não é desculpa para desconsiderar a outra; levar a sério a questão da organização é levar ambas em consideração ao mesmo tempo. Quem quer que faça isso irá – independentemente de se definir como “horizontal” ou “vertical”, “libertário” ou “marxista”, “movimentista” ou “organizado em partido” – reconhecer que as mesmas questões e desafios se aplicam a todos. Um adepto sincero do verticalismo pode estar disposto a arriscar uma perda de participação a fim de assegurar que será possível chegar rapidamente a decisões; um libertário honesto pode pensar que uma perda de efetividade é preferível a permitir que uma hierarquia informal tenha oportunidade de se estabelecer. E no entanto, será sempre com as mesmas restrições, os mesmos limites, os mesmos limiares, os mesmos perigos, os mesmos *trade-offs* – sobretudo os mesmos *trade-offs* – que eles estarão lidando. Uma das funções mais importantes que uma teoria da organização política pode cumprir é iluminar exatamente que restrições, limites, limiares, perigos e *trade-offs* são esses.

Dizer que as questões e os desafios são os mesmos é dizer que eles estão associados a tendências e mecanismos objetivos que são indiferentes à predileção pessoal ou à orientação política. Na verdade, outra ilusão que surge da confusão entre organização e partido é a ideia de que propriedades como “horizontalidade”, “substitucionismo” ou “tendências burocráticas” adeririam necessariamente a

algumas maneiras de se organizar e não a outras, de modo que bastaria escolher as maneiras “corretas” para delas se livrar. No entanto, já no início do século xx, Robert Michels advertia que sua “lei de bronze da oligarquia” se aplicava não somente aos partidos, mas a “toda organização, seja socialista ou mesmo anarquista”.³⁷ Mais perto de nossa época, Jo Freeman argumentou de forma bastante convincente que grupos informais são tão propensos quanto grupos formais a desenvolver hierarquias.³⁸ Enunciados como “o centralismo democrático é a verdadeira democracia”, como se ele também não estivesse obviamente exposto à manipulação e à acumulação de poder, ou “grandes multidões só são uma questão para quem pretende construir partidos”, como se não existisse absolutamente nenhuma conexão entre quantidade e capacidade de agir, não são realmente juízos sobre o problema da organização, mas meras reiteraões de preferências pré-estabelecidas. É claro que tais preferências têm um lugar nas discussões sobre organização; considerando que nenhuma forma ou solução organizativa está isenta de riscos e *trade-offs*, é tarefa de uma teoria da organização mapear estes últimos tão bem quanto possível e deixar que as pessoas decidam de acordo com as circunstâncias e os parâmetros com os quais se sentem confortáveis. Mas não se deve permitir que inclinações e predileções se façam passar por teoria ou se anunciem como soluções milagrosas.

Embora os problemas sejam os mesmos para todos, eles certamente não se apresentam sempre da mesma maneira. Não são dados em abstrato, mas apenas em relação a circunstâncias concretas; enquanto as equações permanecem essencialmente constantes, suas variáveis mudam o tempo todo e frequentemente serão objeto de discordâncias legítimas. É por isso que é um erro abordar o problema da organização como uma questão prescritiva a respeito da forma organizativa ideal que tendencialmente deveria subsumir todas as outras ou ser replicada em toda parte. É claro que formas distintas podem fazer coisas distintas e levar a resultados distintos; e que, portanto, a questão da forma é altamente relevante. No en-

37 Robert Michels, *Sociologia dos partidos políticos*, trad. Arthur Chaudon. Brasília: Ed. UNB, 1982, pp. 225, 238.

38 Jo Freeman, “A tirania das organizações sem estrutura”, trad. Marco Túlio. *Jacobin Brasil*, 12 mar. 2020.

tanto, é exatamente porque formas distintas servem a propósitos distintos que a escolha de uma forma é inseparável de perguntas como “para quê?”, “com que material?” e “sob quais condições?”. Faz mais sentido, portanto, admitir uma pluralidade de formas, em vez de uma forma universal, e distribuí-las através de uma ecologia organizacional diversa, em vez de projetar todas as nossas expectativas em uma única forma ou organização.

O Um e/ou o Múltiplo

Em última análise, o problema com o localismo e a dispersão é idêntico àquele associado com o foco exclusivo no aparelho de Estado e na construção de organizações de massa: não a ideia em si, mas a unilateralidade de sua afirmação. Tratar a dispersão como um valor incondicional significa permanecer dentro da lógica prescritiva que reduz o problema da organização à busca de uma forma ideal. Substituir uma obsessão neurótica com o Um (unidade, uniformidade, identidade) por uma fuga paranoica em direção ao Múltiplo (dispersão, incomunicabilidade, diferenças enquanto absolutos) é meramente inverter a hierarquia dos termos sem questionar a premissa de que deve haver uma resposta única que se aplica em todos os casos e circunstâncias. O resultado é que um conjunto de problemas práticos (o que funciona? em quais circunstâncias? para qual finalidade? a que custo?) é transformado em uma questão abstrata com conotações moralizantes (o que é certo?).

A ação distribuída ultrapassa qualquer oposição simplista entre o Um e o Múltiplo ao nos lembrar que a unidade é sempre um arranjo temporário do diverso e que o múltiplo nunca é apenas uma coleção indiferenciada de indivíduos atomizados, mas contém áreas de maior unidade e seus próprios Uns locais (que, por sua vez, podem ser decompostos em Múltiplos, e assim por diante).³⁹ Para

39 Uma analogia com a teoria das redes ajuda a enfatizar o absurdo que é se ver obrigado a escolher entre o Um e os Muitos: equivaleria a escolher entre uma rede centralizada (onde tudo se conecta a um nó) e uma rede na qual os nós estão conectados aleatoriamente uns aos outros — enquanto a grande maioria das redes que podemos observar no mundo natural está em algum ponto entre esses dois.

ser mais preciso, nunca há apenas o Um (um todo perfeitamente autossuficiente, uma interioridade plenamente consistente consigo mesma) nem apenas o Múltiplo (uma pura exterioridade de elementos inteiramente desconexos). Há somente mais ou menos integração ou desconexão, mais ou menos centralização ou dispersão, e totalidades que tendem mais em direção a um ou outro polo. Para tomar emprestada a fórmula de Marisol de la Cadena, dando-lhe outro fim, cada totalidade é sempre mais do que um (porque nunca pode ser completamente reduzida a uma unidade) e menos do que dois (porque ainda é suficientemente estável para que possamos identificá-la como uma coisa só).⁴⁰

Uma das maneiras como o problema mal colocado do Um e do Múltiplo se expressa é, sem dúvida, a oposição entre verticalidade e horizontalidade. Essa é uma questão que retornou nos últimos anos devido ao grande interesse pela teoria da hegemonia de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, que será discutida em mais detalhes no capítulo 7. Para alguns, a articulação das diferenças em uma identidade hegemônica que essa teoria propõe enfatiza a dimensão necessariamente vertical da política que os movimentos contemporâneos tendem a ignorar por sua própria conta e risco. Para outros, ela marca o momento exato em que a promessa de horizontalidade é traída, abrindo o caminho para uma dominação de cima para baixo. Tal como Toni Negri resumiu a questão após a morte de Laclau: “É possível – e desejável – que subjetividades sociais heterogêneas se organizem espontaneamente, ou devem elas, ao contrário, ser organizadas?”⁴¹ E no entanto, a própria maneira de formular a pergunta já ilustra um dos principais problemas desse debate: a falta de separação adequada entre o ontológico e o normativo, entre o descritivo e o prescritivo, que resulta na elisão da indispensável distinção entre “possível” e “desejável”, “o que é”, “o que se quer” e “o que pode ser”.

40 Ver Marisol de la Cadena, “Cosmopolítica indígena nos Andes: reflexões conceituais para além da ‘política’”, trad. Lucas da Costa Maciel e Fernanda Borges Henrique. *Maloca: Revista de Estudos Indígenas*, v. 2, 2019, pp. 1–37.

41 Antonio Negri, “Laclau e a dialética do social e do político; entre movimentos e hegemonia”, trad. Bruno Cava. *Lugar Comum*, n. 45, 2015, pp. 107–16. [Conferência ministrada na Maison de l’Amérique Latine, em Paris, em 27 mai. 2015.]

Tal formulação também encerra implicitamente uma lógica binária segundo a qual essa seria uma decisão a ser tomada de uma vez por todas. Além de excluir a possibilidade de pensar a oposição entre as duas opções em termos de graus, essa lógica sugere que uma única resposta se aplicaria a todas as situações, independentemente das circunstâncias. Mas é sempre *igualmente* possível que subjetividades heterogêneas se organizem? Todas as maneiras supostamente “não espontâneas” de fazê-lo se equivalem e são igualmente indesejáveis? O defeito dessa abordagem se torna ainda mais evidente porque a pergunta supõe um conjunto de termos opostos (“espontâneo” e “não espontâneo”, “de dentro” e “de fora”) que são muito menos óbvios do que parecem à primeira vista.⁴² Ficamos, assim, com dois modelos absolutos de formação de grupo – a “lógica Leviatã” e a “multidão não fascista”, para tomar de empréstimo os epítetos propostos por Jeremy Gilbert⁴³ – e com a obrigação de decidir se ambos são possíveis ou apenas um deles. Caso escolhamos a primeira opção, qualquer um que negue a possibilidade de uma multidão não fascista será suspeito de nutrir uma preferência pessoal por formações verticais; caso nos inclinemos pela segunda, todos os grupos serão essencialmente hobbesianos, e desejar o contrário será não apenas utópico, mas equivalente a condenar-se a uma vida de irrelevância política.⁴⁴

É bem verdade que esta segunda é a posição de Laclau. Ele nunca chega a duvidar da hipótese freudiana segundo a qual toda coletividade requer tanto um elemento de verticalidade na relação entre os membros de um grupo quanto um objeto comum a todos eles. Isso é ainda mais curioso considerando que sua leitura atenta de “Psicologia das massas e análise do eu” destaca as hesitações e alternativas inexploradas no texto – especialmente as reflexões de Freud sobre o tema das massas que não têm um líder, em que “uma ideia” ou “abstração” toma o lugar do líder, e sobre a questão de “se o líder é realmente

42 Esse é um ponto ao qual retornarei detalhadamente no capítulo 4.

43 Ver J. Gilbert, *Common Ground*, op. cit., especialmente os capítulos 3 e 5.

44 Sobre esse ponto, ver a admissão de Chantal Mouffe de que “em certo sentido, meu projeto é derivar consequências não hobbesianas de premissas hobbesianas”. C. Mouffe, “On the Itineraries of Democracy: An Interview with Chantal Mouffe”. *Studies in Political Economy*, v. 49, n. 1, 1996, pp. 131–48.

indispensável para a essência da massa”.⁴⁵ Laclau acaba por importar essa tensão para seu próprio pensamento. Como discuto no capítulo 7, ele é incapaz de provar de modo conclusivo que a figura do líder é sempre necessária; no fim, é como se ele fizesse um argumento sobre a necessidade *simbólica* de líderes para a consolidação dos vínculos coletivos (algo que ele afirma sem demonstrar exaustivamente) passar por um argumento sobre a necessidade *organizacional* de posições de liderança (algo que ele nunca chega a elaborar).

Como se sabe, é em Spinoza que Negri encontra as bases de sua objeção às premissas hobbesianas de Laclau. Eu gostaria de sugerir, no entanto, que encontramos em Spinoza não a alternativa a Laclau, mas os meios com os quais podemos rejeitar a própria alternativa entre Laclau e Negri. A diferença de Spinoza em relação a Hobbes não reside exclusivamente em sua defesa da busca pela cooperação e pela vantagem mútua como alicerce racional da sociedade (em lugar do medo generalizado do estado de natureza)⁴⁶ ou em sua crença de que a sociedade civil não implica o cancelamento do direito natural.⁴⁷ Ainda mais importante para essa diferença é sua noção da imitação dos afetos como fundamento afetivo de todas as formas de associação.⁴⁸ É certo que nossa capacidade de sentir o que os outros sentem (ou o que imaginamos que sentem) nos lança no jogo ambivalente da emulação e da ambição: desejamos viver de acordo com os amores e ódios dos outros, mas também fazê-los viver de acordo com os nossos. Mas ela também permite relações laterais de identificação entre grandes grupos de indivíduos sem a mediação vertical

45 Sigmund Freud, 2001 apud Ernesto Laclau, *A razão populista*, trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Três Estrelas, 2013, pp. 107-08.

46 Não que Spinoza negue que o medo faça parte do pacote; “finalidade do estado civil”, escreve ele, “não é nenhuma outra senão a paz e a segurança da vida”. No entanto, isso não significa que o medo seja o único ou principal afeto conduzindo as pessoas a se associarem umas às outras. Ver B. de Espinosa, *Tratado político*, op. cit., 5.2.

47 Spinoza, “Carta 50”, in *Spinoza: Obra completa 2. Correspondência completa e vida*, trad. J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014, pp. 218-20.

48 “Se imaginamos que uma coisa que habitualmente nos afeta de um afeto de tristeza tem algo de semelhante com outra que habitualmente nos afeta de um afeto de alegria igualmente grande, nós a odiaremos e, ao mesmo tempo, a amaremos.” Spinoza, *Ética*, op. cit., EIIIIP27.

de um objeto que seria comum a todos. As pessoas se atraem umas às outras através da imitação recíproca, o que significa não apenas que grupos podem se constituir mesmo na ausência de um líder reconhecido por todos, como também que as relações frequentemente são mais um processo bidirecional de imitar e ser imitado que um vínculo vertical e unilateral. Sempre haverá diversos processos imitativos acontecendo simultaneamente no interior de qualquer coletividade, o que a tornará sempre mais que uma, embora menos que duas. Isso significa que o coletivo não é apenas um agregado de indivíduos autossuficientes, nem um todo que determina unilateralmente suas partes. Em vez de reificar os indivíduos ou a coletividade; portanto, podemos ver ambos os termos como abertos e em processo, como sendo, de fato, *o mesmo processo* que se expressa em duas direções. Em qualquer momento que se queira considerar, *o coletivo nada mais é que (uma certa configuração envolvendo) os indivíduos que o compõem*. Mas esses indivíduos são constituídos pelas relações variáveis que têm uns com os outros e, assim, *cada mudança pela qual cada indivíduo passa é, ao mesmo tempo, uma mudança no coletivo como um todo*, seja ela grande ou infinitesimal. É a isso que Gilbert Simondon se referia quando falava de *transindividualidade*: “As duas individuações, psíquica e coletiva, são recíprocas uma relativamente à outra; elas permitem definir uma categoria do *transindividual* que tende a dar conta da unidade sistemática da individuação interior (psíquica) e da individuação exterior (coletiva)”.⁴⁹

O que essa perspectiva transindividual faz, no entanto, é complicar as distinções dentro/fora, espontâneo/não espontâneo, horizontal/vertical implícitas na pergunta de Negri. Afinal, se os indivíduos imitam espontaneamente uns aos outros, como a adesão a uma ideia ou pessoa pode ser descrita como algo “imposto de fora”? Seguir-se

49 G. Simondon, *A individuação à luz das noções de forma e de informação*, op. cit., p. 23 (grifo meu). O conceito de “transindividualidade”, em suas linhagens spinozana e simondoniana, tem sido objeto de atenção crescente como uma abordagem para pensar a política e os laços sociais. Ver, por exemplo, É. Balibar, *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*. Delft: Eburon, 1997; J. Gilbert, *Common Ground*, op. cit.; Vittorio Morfino, *Plural Temporality: Transindividuality and the Aleatory Between Spinoza and Althusser*. Chicago: Haymarket, 2015; Jason Read, *The Politics of Transindividuality*. Chicago: Haymarket, 2017.

uns aos outros, no sentido de identificação mimética, não é exatamente o que as pessoas fazem? Além disso, “imitação” supõe que tudo o que é imitado tenha começado em algum lugar. Uma nova tendência não aparece de repente em uma grande quantidade de pessoas; ela cresce e se desenvolve à medida que estas imitam umas às outras, o que significa que deve ter havido uma onda de primeiras imitações e, sob ela, um ato de invenção que trouxe essa tendência ao mundo. (Temos aí novamente a questão da nucleação.) Considerando que os indivíduos são constituídos por meio de suas relações com os outros, seria certamente contraditório procurar esse ato no cérebro solitário de algum visionário isolado. As próprias invenções são os encontros inéditos entre tendências imitativas que não haviam entrado previamente em relação, ao passo que cérebros individuais não são mais do que “interruptores em uma rede de forças cerebrais ou psíquicas que permitem que as correntes passem (imitação) ou que as fazem bifurcar (invenção)”.⁵⁰ Ainda assim, isso quer dizer que “processos” espontâneos também necessariamente envolvem “líderes” – não no sentido de objetos de amor comum através dos quais os seguidores se identificam uns com os outros, mas de fontes de modulações de comportamento coletivo que outros incorporarão. Nos termos de Simondon, uma nova individuação coletiva depende de um “germe estrutural” introduzido em algum lugar.⁵¹ Isso quer dizer que todo processo “auto-organizado” é o resultado de um entrecruzamento de tendências iniciadas em pontos diferentes por meio das quais os indivíduos “organizam” uns aos outros; isso é literalmente *tudo* em que consiste a auto-organização.⁵² Segundo

50 Maurizio Lazzarato, *Puissances de l'invention: La Psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2001, p. 27.

51 Um “germe estrutural” é, de acordo com Simondon, a “condição informacional” que desencadeia um processo de individuação. G. Simondon, *A individuação à luz das noções de forma e de informação*, op. cit., p. 104. Em outras palavras, é uma entrada de informação que, dada a disponibilidade de energia potencial, faz com que um indivíduo ou um sistema sofra mudanças.

52 Isso decorre da lógica transindividual que considera as individuações por que passam os indivíduos como individuações imediata e reciprocamente também do coletivo. Não há *ações de indivíduos entre si*, de um lado, e *ações do coletivo sobre si*, de outro; as ações do coletivo sobre si *nada mais são do que as ações dos indivíduos entre si*.

quais critérios poderíamos, então, traçar uma linha que nos permitisse distinguir entre tendências vindas de “dentro” (aquilo que seria “auto-organizado”) e aquelas provenientes de “fora” (aquilo que seria “organizado” — leia-se, implicitamente, “organizado *por outrem*”)?

Parte do problema aqui é uma confusão entre dois significados distintos de liderança. Laclau usa um argumento a respeito da *função* simbólica que os líderes desempenham na formação do grupo para sustentar a necessidade de uma *posição* de liderança à frente dos movimentos populares. Receoso com os riscos que tal posição implica, Negri deseja abolir a liderança, deixando de reconhecer a função que ela exerce na multidão.⁵³ Enquanto Laclau supõe que a posição pode ser justificada pela necessidade da função, Negri parece acreditar que, para que a posição seja descartada, a função também precisa ser rejeitada. Se separarmos as duas coisas adequadamente, no entanto, não é difícil reconciliá-las. É perfeitamente possível reconhecer que existe na política uma *função* ineliminável que pode ser identificada com a liderança: a iniciação do comportamento coletivo. Por si só, isso nada nos diz sobre se essa função deve necessariamente se traduzir em *posições* de liderança, que formas estas poderiam assumir em situações distintas, ou que mecanismos devem ser colocados em prática para controlá-las.⁵⁴ A posição pode, então, aparecer como a consolidação e a estabilização da função, a transformação progressiva da *potentia* em *potestas*, mas a função, tal como a *potentia*, não pode ser abolida. Por fim, isso também nos permite ver com maior clareza qual é a fonte da apreensão que cerca a própria ideia de liderança. Seguramente,

53 É verdade que o trabalho mais recente de Hardt e Negri matizou a posição deles neste ponto. Como discuto no capítulo 6, não estou convencido de que isso seja suficiente para resolver o problema.

54 Acredito que essa oposição entre liderança como função e como posição, que será desenvolvida mais amplamente no capítulo 5, não apenas é compatível com a crítica de Cedric Robinson ao “mito” da liderança, como se encontra, na verdade, suposta em sua análise da autoridade carismática. Ver C. Robinson, *The Terms of Order: Political Science and the Myth of Leadership*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2016, pp. 149–54. Visto que, ao contrário dele, entendo o conceito de “liderança política” como algo que abrange mais do que apenas “coerção, violência, dominação” e o Estado, não tenho receio de chamar esses outros fenômenos de “liderança”, nem qualquer necessidade do conceito de Robinson de “antipolítico”. *Ibid.*, p. 44.

ninguém poderia se opor a um tipo de liderança essencialmente baseado na *potentia* e na reciprocidade, em que um ou mais indivíduos de um grupo lideram porque têm a confiança dos demais, a capacidade de reuni-los em torno de um fim, de dar exemplo, de orientar, de empoderar, de imbuí-los com uma visão e um senso de propósito comum. Claramente, o problema reside num tipo de liderança fundado sobretudo na *potestas* – por meio da qual, por coerção ou artifício, um ou mais indivíduos podem fazer com que outros cumpram suas ordens sem se submeter ao escrutínio e controle deles. E qual é o problema disso? Se acreditássemos na possibilidade de um rei-filósofo que sempre conheceria o bem comum e empregaria sua *potestas* de acordo com ele, talvez nenhum. Podemos, contudo, confiar que um ou mais indivíduos com o poder de comandar os outros sempre buscarão o que é melhor para todos? Aqui está, portanto, a fonte perfeitamente razoável do receio acerca da *potestas*: que aqueles que a possuem irão usá-la para perseguir seus interesses particulares em vez do interesse comum.

Agora estamos, enfim, em condições de responder à pergunta de Negri. É justamente *porque* o transindividual é sempre mais do que um que não podemos tratá-lo como uma consciência capaz de se reconhecer e de se unificar espontaneamente ao redor de um único projeto comum. A multidão, se entendida como transindividual, não é nem pode tornar-se um sujeito universal: ela é e sempre será inconsistente, em tensão consigo mesma, presa entre a atração do universal e a do particular, a do todo e a de suas partes.⁵⁵ Sua unificação será sempre parcial; tomada como um todo no espaço e no tempo,

55 Para interpretações transindividuais de Spinoza e da multidão, que tendem a criticar Negri precisamente nesse ponto, ver É. Balibar, “*Potentia Multitudinis, quae una Veluti Mente Ducitur*: Spinoza on the Body Politic”, in Stephen H. Daniel (org.), *Current Continental Theory and Modern Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press, 2005, pp. 70–99; Warren Montag, “Who’s Afraid of the Multitude? Between the Individual and the State”. *South Atlantic Quarterly*, v. 104, n. 4, 2005, pp. 655–73; V. Morfino, “The *Multitudo* According to Negri: On the Disarticulation of Ontology and History”. *Rethinking Marxism*, v. 26, n. 2, 2014, pp. 227–38; Rodrigo Nunes, “Entre Negri y Laclau: Los límites de la multitud”. *Políticas de la Memoria*, n. 16, 2015, pp. 39–55.

ela nunca será realmente “guiada como que por uma mente única”.⁵⁶ Além disso, se a individuação coletiva nada mais é do que as modulações que os indivíduos impõem uns aos outros, um projeto comum não pode ser algo que as pessoas simplesmente descobrem dentro de si mesmas, como se percebessem espontaneamente o destino que sempre foi delas. Ele só pode ser constituído através de um processo de invenções e imitações, bem como do esforço organizativo necessário para facilitar a difusão de ambos. Nesse sentido, Laclau está certo: “multidões nunca são espontaneamente multitudinárias; elas só se tornam assim por meio da ação política”.⁵⁷ Dizer isso, no entanto, não significa dizer que “subjetividades sociais heterogêneas” não podem se organizar espontaneamente e que devem ser organizadas “de fora” ou “de cima”. Significa rejeitar justamente a alternativa entre dentro e fora, acima e abaixo. Não há auto-organização da multidão sem (hetero-)organização dos indivíduos entre si, não há autoafecção da multidão sem indivíduos agindo “sobre as ações dos outros”.⁵⁸ Portanto, faz tão pouco sentido forçar uma escolha entre auto e hetero-organização, entre relações “puramente” horizontais e “puramente” verticais, quanto escolher entre o Múltiplo e o Um.⁵⁹

56 Se Spinoza fala nesses termos sobre a multidão, é porque, ao contrário de Negri, ele nunca a concebeu como um sujeito universal. Para Spinoza, não há uma única multidão subjacente a toda a história humana, mas multidões plurais, históricas e localmente circunscritas.

57 E. Laclau, “A imanência consegue explicar os conflitos sociais?”. *Alea: Estudos Neolatinos*, v. 20, n. 2, 2018, p. 289.

58 Michel Foucault, “O sujeito e o poder”, in Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow, *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*, trad. Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 244. Não esqueçamos que Foucault faz de sua definição madura de poder como “um modo de ação sobre as ações dos outros” um sinônimo de “conduta”, entendida “ao mesmo tempo [como] o ato de ‘conduzir’ os outros [...] e a maneira de se comportar num campo mais ou menos aberto de possibilidades. O exercício do poder consiste em ‘conduzir condutas’ e em ordenar a probabilidade”. *Ibid.*, pp. 243–44.

59 É também por isso que é equivocado, apesar do que ambos os lados afirmam, caracterizar a disputa entre Negri e Laclau como uma escolha entre imanência e transcendência. Por um lado, o desejo de Negri de tornar a transcendência totalmente incompatível com a multidão tem o efeito paradoxal de dar demasiada consistência a ela, tratando-a como uma substância externa, em vez do resultado de um processo imanente. Por outro lado, a “transcendência *falha*” de Laclau no-

As duas coisas estão sempre necessariamente entrelaçadas; nunca é uma questão de ou/ou, mas de *quanto*. Quanto as relações são governadas pela amplificação da *potentia*, quanto pela imposição da *potestas*? Quão recíprocos são os vínculos que conectam os grupos e os indivíduos? Quanto de unidade é incremento à nossa capacidade de agir e quanto pode ameaçá-la? Quanta pluralidade é necessária para nos proteger contra abusos, quanta simplesmente dissipa e desperdiça nosso poder? Como veremos no próximo capítulo, essas são questões que só podem ser decididas na prática.

O que tudo isso mostra, porém, é que partir de uma pluralidade irreduzível – ou seja, pensar a organização ecologicamente – não é, de modo algum, o mesmo que afirmar a diversidade e a dispersão sem qualificações, respondendo mecanicamente com um plural sempre que alguém emprega o singular, ou denunciando instintivamente qualquer discussão sobre unidade, articulação, hegemonia, e assim por diante. Trata-se simplesmente de supor, primeiro, que a pluralidade é um dado, o que significa que a questão da organização nunca diz respeito a uma forma organizativa única ou a uma única organização. Pelo contrário, o que está em jogo é a composição de coisas diferentes, o trabalho de torná-las compatíveis, de fazê-las *compossíveis*. Isso implica, em segundo lugar, a crença de que a pluralidade tem um valor em si, na medida em que pode ser tanto uma fonte de novidade quanto uma garantia contra a concentração da *potestas*.⁶⁰ Nesse sentido, o problema da organização aparece como essencialmente igual àquele posto por Leibniz em relação ao

meia exatamente esse processo e, portanto, afirma não a consistência da transcendência como tal, mas apenas sua existência real *como uma ilusão imanente*. Ver E. Laclau, *A razão populista*, op. cit., p. 345; R. Nunes, "Entre Negri y Laclau", op. cit.

60 O problema com o desejo de restringir a agência organizada a uma determinada escala por motivos *a priori* é que isso toma o problema de trás para frente, por assim dizer. O importante não é permanecer pequeno, mas sim a pluralidade, e permanecer pequeno pode ser um meio para obtê-la. O fato é que a pluralidade não depende de nenhuma magnitude particular, mas das diferenças relativas de tamanho entre as diferentes coisas; assim, não se trata de assegurar que tudo permaneça pequeno, mas de não permitir que nada se torne *demasiado grande em relação a todo o resto*.

intelecto divino: “obter tanta variedade quanto possível, mas com a maior ordem”.⁶¹

Um jovem ativista me disse certa vez: “O que precisamos fazer é dispersar o poder”.⁶² Ele ficou sem reação quando respondi: “O poder de quem? O nosso ou de nossos inimigos?”. Ele obviamente estava certo ao dizer que seria tolice dismantelar os poderes constituídos apenas para substituí-los por outra forma de governo tão robusta que não poderíamos exercer qualquer controle sobre ela; embora, num primeiro momento, pudéssemos chamar esse governo de “nosso”, dificilmente ele permaneceria assim por muito tempo. Mas ele imediatamente entendeu o sentido de minha objeção. Uma parte importante do problema não é justamente o fato de que nossa *potentia* já esteja bastante dispersa? Quão eficaz pode ser uma estratégia de dispersá-la diante de grandes concentrações de *potestas*? É plausível que possamos dispersar estas últimas sem concentrar nossa própria capacidade de agir em certos pontos estratégicos? Deveríamos simplesmente colocar toda nossa fé na crença de que o efeito agregado de incontáveis ações individuais será, enfim, suficiente para derrubar a ordem existente? Ou deveríamos, em vez disso, trabalhar coletivamente para identificar quais poderiam ser esses pontos estratégicos e expandir nossa capacidade de atacá-los – tomando cuidado, ao mesmo tempo, para não erguer estruturas que possam escapar inteiramente de nosso controle? Se optamos pela última resposta, simplesmente não podemos nos dar ao luxo de ignorar a questão da organização.

61 Gottfried Wilhelm Leibniz, “A Monadologia, ou princípios da filosofia”, in *A Monadologia e outros textos*, trad. Fernando L. Barreto Gallas e Souza. São Paulo: Hedra, 2009, §58. p. 35.

62 Sobre isso, ver Raúl Zibechi, *Dispersing Power: Social Movements as Anti-State Forces*, trad. Ramor Ryan. Oakland: AK Press, 2010.

CAPÍTULO 2

**Uma ou duas
melancolias?**

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 esses termos ou o futuro que estaria alinhado com eles... O que emerge é uma esquerda que opera na ausência tanto de uma crítica profunda e 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 à sua impossibilidade do que à 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 certa vertente de seu passado morto, cujo ânimo é fantasmagórico, 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

Quem são os melancólicos?

Em um conhecido artigo de 1999, Wendy Brown propôs o conceito benjaminiano de “melancolia de esquerda” como meio de elucidar a “crise da esquerda”, que, à época, já se estendia por duas décadas – ou mais, dependendo de quem se indagasse. O termo se propunha a descrever “não apenas uma recusa em confrontar o caráter particular do presente”, mas um “narcisismo em relação a compromissos e identidades políticas passadas que excede qualquer investimento contemporâneo em mobilização, construção de alianças ou transformação política”.¹ Comprometidos “mais com uma análise política particular ou com um ideal – mesmo que seja com o fracasso dele – do que com o aproveitamento das possibilidades de mudança radical no presente”,² os melancólicos de esquerda se protegem de

1 Wendy Brown, “Resisting Left Melancholy”. *boundary 2*, v. 26, n. 3, 1999, p. 20.

2 *Ibid.*

enfrentar o fracasso ao substituir a identificação narcísica com o objeto perdido pelo ódio dirigido a outra coisa. Na conjuntura específica analisada por Brown, eram os estudos culturais, a política identitária e o “pós-modernismo” que geralmente desempenhavam o papel de vilões, vilipendiados como vetores da dispersão que havia solapado um projeto de esquerda que já não era mais viável.³

Mais recentemente, Jodi Dean revisitou o argumento de Brown a fim de propor um diagnóstico diferente. Embora elogie o ensaio de 1999 por fornecer “uma descrição de uma estrutura de desejo própria à esquerda”⁴ e o veja como parte do processo de elaboração das derrotas do século xx, ela sugere que ele falhou em identificar corretamente “o que se perdeu e o que se reteve, o que foi deslocado e o que foi renegado”.⁵ Além dos quase quinze anos que separam os dois textos, o que é central na diferença entre eles é a ênfase do segundo no aspecto pulsional da compreensão freudiana de melancolia, por um lado, e sua interpretação do próprio conceito de “melancolia de esquerda”, por outro. Para Dean, em vez “do epíteto sem ambiguidades que Benjamin dedica ao burocrata revolucionário”⁶ incapaz de superar seus investimentos anteriores mesmo diante do fracasso, o termo deveria ser lido como uma descrição daquilo que é, em certo sentido, seu contrário. Assim, sua conclusão acaba sendo quase simetricamente oposta à de Brown:

Em vez de uma esquerda apegada a uma ortodoxia não reconhecida, temos uma esquerda que desistiu de seu desejo por comunismo, traiu seu compromisso histórico com o proletariado e sublimou energias revolucionárias em práticas restauracionistas que fortalecem o domínio do capitalismo.⁷

A melancolia de esquerda diagnosticada por Dean é aquela na qual a experiência da derrota e o subsequente abandono do desejo revo-

³ Ibid., p. 23.

⁴ Jodi Dean, “Communist Desire”, in Slavoj Žižek (org.), *The Idea of Communism*, v. 2. London/ New York: Verso, 2013. p. 81.

⁵ Ibid., p. 84.

⁶ W. Brown, “Resisting Left Melancholy”, op. cit., p. 20.

⁷ J. Dean, “Communist Desire”, op. cit., p. 87.

lucionário foram sublimados em uma pulsão cuja “atividade incessante” – “crítica e interpretação, pequenos projetos e ações locais, campanhas específicas e vitórias legislativas, arte, tecnologia, processos e normas procedimentais”, “as práticas ramificantes e fragmentadas da micropolítica, do cuidado de si e da conscientização em torno de temas específicos”⁸ – tem por objetivo não o sucesso, mas o fracasso. Para a esquerda melancólica, o gozo provém justamente de sua incapacidade de vencer, de seu “recoo diante da responsabilidade, de sua sublimação de objetivos e responsabilidades”.⁹ É isso que explica, em última análise, por que ela é incapaz de romper os padrões repetitivos de comportamento que asseguram sua impotência continuada: ela *deseja* essa impotência e dela extrai prazer.

Quem tem razão, então? Qual é o diagnóstico correto? Ou devemos, como sugere Dean, considerar a avaliação de Brown como um primeiro momento na elaboração da melancolia de esquerda, a ser completado no presente?¹⁰

A primeira coisa a notar é que nenhuma das duas leituras é inteiramente fiel ao uso que Walter Benjamin faz do conceito, ainda que isso não seja, naturalmente, um problema por si só.¹¹ Embora Dean esteja certamente mais próxima do original, tanto ela quanto Brown propõem extrapolações criativas do termo introduzido pela primeira vez em uma resenha de um livro de poemas de Erich Kästner publicada em 1931. Antes de mais nada, enquanto Brown e Dean entendem “melancolia” como um qualificador de “esquerda” – como uma “estrutura de desejo” própria à esquerda do espectro político, como quer que a definamos –, a relação em Benjamin funciona na direção contrária, e é “esquerda” que qualifica “melancolia”. Kästner não é criticado por ser um velho burocrata de partido preso na mesma política de antigamente, nem um medíocre foliculário

8 Ibid.

9 Ibid.

10 Ibid., p. 88.

11 Elas também se afastam de um modo mais geral do gesto de Benjamin em relação à melancolia: como diz Jonathan Flatley, para o pensador alemão se trata menos de superar os investimentos melancólicos e mais de politizar a própria relação com eles. Ver J. Flatley, *Affective Mapping: Melancholia and the Politics of Modernism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008, pp. 64-ss.

que transformou suas antigas inclinações revolucionárias em mercadorias da moda, mas por construir um nicho de mercado que atende a uma melancolia disseminada, último estágio do mal-estar que devora a sociedade burguesa.¹² É o público, não o poeta, que é melancólico; ou melhor, melancólica é a burguesia.¹³ É para um público burguês que adeptos da Nova Objetividade como Kästner erguem o espelho de uma “vacuidade abissal” em que a natureza oca da vida mercantilizada pode até chegar a suscitar alguns “reflexos revolucionários”.¹⁴ Mas o que isso faz é tão somente deslocar a repulsa que reage a um empobrecimento espiritual onipresente em direção a “objetos de distração, de divertimento, rapidamente canalizados para o consumo”.¹⁵ Cancela-se, assim, qualquer significância política que esses sentimentos ou as obras de arte que respondem a eles poderiam possuir. Essa arte nada faz para sugerir que as coisas poderiam ser diferentes, ou como; o que ela oferece tanto ao público quanto ao artista é, ao fim e ao cabo, nada mais do que a contemplação autoindulgente da própria vacuidade. É por isso que Benjamin conclui que “esse radicalismo de esquerda [...] não está à esquerda de uma ou outra corrente, mas simplesmente à esquerda do possível. Porque desde o início não tem outra coisa em mente senão sua autofruição, num estado de repouso negativista”.¹⁶ Ele é, em resumo, uma expressão superficialmente radical do niilismo burguês – mas, em última análise, nada mais do que sua variante de esquerda.

Nada disso, no entanto, nos deixa mais perto de compreender nosso próprio tempo. A segunda coisa a notar nos textos de Brown e Dean são, então, os tipos de comportamento observáveis

12 “Estupidez torturada: é a última metamorfose da melancolia, em sua história de dois mil anos.” Walter Benjamin, “Melancolia de esquerda: A propósito do novo livro de poemas de Erich Kästner”, in *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*, trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 77.

13 “[As estrofes de Kästner] se dirigem à tristeza dos saturados, que não podem aplicar inteiramente o seu dinheiro para alimentar seu estômago. [...] Os poemas de Kästner pertencem às pessoas de alta renda, esses fantoches tristes e canhestros, cujo caminho passa pelo meio dos cadáveres.” *Ibid.*

14 *Ibid.*, p. 75.

15 *Ibid.*

16 *Ibid.*, pp. 75–76.

que cada uma das autoras toma como evidência da melancolia, e qual setor da "esquerda" se supõe encarná-los em cada caso. Fica evidente, quando examinados dessa maneira, que os dois textos se espelham reciprocamente.

É fácil perceber que aquilo que Brown tinha em mente era uma tendência a pôr a culpa das derrotas das últimas décadas não na incapacidade de responder a um ambiente em mutação, mas nas "escolhas equivocadas" supostamente tomadas pelos defensores de um tipo de política que surgiu nos anos 1960. Para ela, o melancólico é o esquerdista "velha guarda" que prefere se regozijar com o fracasso das gerações mais novas de ativistas do que questionar suas próprias análises e prescrições mais arraigadas. 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)"¹⁷ é uma acusação que poderia se referir tanto à Terceira Via quanto ao anarquismo contemporâneo. Mas essa caracterização encobre algumas distinções importantes, por exemplo, se consideramos que essas escolhas são conscientes ou inconscientes (o abandono deliberado da revolução ou a opção deliberada por métodos contraproducentes para realizá-la), estratégicas ou táticas (a rejeição da própria ideia de ação revolucionária ou apenas de sua viabilidade no curto prazo), derivadas da aceitação de um "capitalismo inevitável" ou da elaboração de "equivocos práticos"¹⁸ do passado. O que a referência genérica a "recuos e traições realmente existentes"¹⁹ acaba fazendo é estabelecer uma equivalência entre os casos em que se poderia sem maiores controvérsias falar em traição (o New Labour no Reino Unido, por exemplo) e aqueles em que um recuo mais ou menos *inconsciente* é exatamente o que precisa ser demonstrado (o abandono do desejo revolucionário como fonte de melancolia e pulsão). Fica logo evidente que o verdadeiro alvo são estes últimos, não os primeiros. O que Dean de fato tem em mente não são os "traidores" ostensivamente conscientes, mas a

17 J. Dean, "Communist Desire", op. cit., pp. 87-88.

18 Ibid.

19 Ibid., p. 87.

traição daqueles que se dedicam a “atividades que são experimentadas como produtivas, importantes, radicais”, mas, em última análise, não fazem mais do que reproduzir “uma ineficácia que irá garantir-lhes as pequenas doses de satisfação que a pulsão supre”.²⁰ Conforme os exemplos escolhidos por Dean deixam claro – uma ênfase no pessoal, no local e na pequena escala, em campanhas focadas em um único tema, na micropolítica... –, tais melancólicos podem ser reconhecidos por seu apego aos tipos de práticas geralmente associadas não à “velha guarda”, mas a uma esquerda pós-anos 1960.

Devemos concluir que isso significa que o diagnóstico de Dean nada mais é do que uma confirmação da atualidade do de Brown? Ou deveríamos aceitar a perspectiva histórica na qual Dean situa os dois e ver sua própria posição como um sinal da oscilação do pêndulo na direção oposta: o momento em que a crítica da nova à velha esquerda se tornou ela própria objeto de crítica, talvez a partir de uma terceira perspectiva que não é nem uma nem outra? Uma terceira opção seria, em vez de escolher entre elas, decidir que ambas estão corretas. Isso significaria que, na verdade, estamos lidando não com uma, mas com duas melancolias – e de certa maneira também, portanto, com duas esquerdas.²¹

20 Ibid. (grifo meu). A implicação aqui é que, se essas atividades são *experimentadas como* produtivas, aqueles que se dedicam a elas o fazem porque conscientemente procuram algo de efetivo para fazer, em vez de meramente fingir desejá-lo. Isso deveria ser suficiente para diferenciá-los dos traidores deliberados, ainda que, como argumenta Dean, seu desejo inconsciente na verdade aponte na direção oposta.

21 É geralmente o caso que qualquer tentativa de usar a psicanálise na crítica social ou cultural depende da constituição de um sujeito coletivo que possa ser tratado como análogo a uma psique individual (como alguém que perdeu um objeto de amor, falhou em fazer o luto, e assim por diante). Fazer isso, por sua vez, implica comprimir nesse sujeito uma série de indivíduos que podem ou não se identificar uns com os outros em diferentes momentos; uma rede de processos que têm suas próprias trajetórias; práticas cuja reprodução tem sua própria atração inercial; indivíduos que podem experimentar o que é predicado da psique coletiva de maneiras muito diversas; e assim por diante. Isso não quer dizer que tais operações não possam detectar verdadeiras e reveladoras “semelhanças de família” entre os elementos que reúnem. Em vez disso, é de se notar que, enquanto operações, estão abertas a questionamentos sobre se abstraem demasiado (se o que predicam do todo que compõem é, de fato, predicável de todos os seus componentes) ou muito pouco (se o comportamento que descrevem não tem, na verdade, um campo de aplicação mais amplo).

As duas esquerdas

A principal característica separando o luto da melancolia que Freud busca explicar é o fato de que o melancólico “descreve seu Eu como indigno, incapaz e desprezível; recrimina e insulta a si mesmo, espera rejeição e castigo”.²² Na melancolia, segundo Freud, a incapacidade de abrir mão do que foi perdido resulta em uma identificação com ele, de modo que “a perda do objeto se transform[a] numa perda do Eu”, abrindo uma “cisão entre a crítica do Eu e o Eu modificado pela identificação”.²³ O ódio dirigido ao objeto, que sempre esteve presente como ambivalência, mas que a perda permite vir à tona, é assim dirigido ao próprio eu. O “automartírio claramente prazeroso da melancolia significa [...] a satisfação de tendências sádicas e de ódio relativas a um objeto, que por essa via se voltaram contra a própria pessoa”.²⁴

Ao mesmo tempo, Freud observa que “[o]uvindo com paciência as várias autoacusações de um melancólico, não conseguimos, afinal, evitar a impressão de que frequentemente as mais fortes entre elas não se adequam muito a sua própria pessoa, e sim, com pequenas modificações, a uma outra, que o doente ama, amou ou devia amar”.²⁵ O que é curioso nos diagnósticos de Brown e Dean a respeito da esquerda – e provavelmente na experiência direta que a maioria

22 Sigmund Freud, “Luto e melancolia”, in *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914–1916)*, trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 176. Embora Freud tenha começado a escrevê-lo dois anos antes, esse texto, que viria a dar o tom das reflexões sobre o estado da política de esquerda de maneira tão significativa, apareceu mais ou menos na mesma época da Revolução de 1917 na Rússia.

23 Ibid., p. 181.

24 Ibid., p. 184.

25 Ibid., p. 179. Essa frase é importante na economia geral do texto porque, ainda que a partir desse ponto Freud tenda a identificar o alvo indireto da recriminação com o objeto perdido (e, assim, com alguém “que o doente [...] amou”), ela implica outra possibilidade: que o alvo indireto que o melancólico tem em mente ao se repreender não seja o objeto perdido, mas um terceiro que talvez seja culpado pela perda. Ver S. Freud: “os doentes habitualmente conseguem, através do rodeio da autopunição, vingar-se dos objetos originais e torturar seus amores por intermédio da doença [...]. A pessoa que provocou o distúrbio afetivo do doente, e para a qual está orientada sua doença, normalmente se encontra no círculo imediato dele”. Ibid., p. 184. Essa alternativa, como ficará claro, é relevante para a leitura que proponho aqui.

das pessoas tem dela – é que uma exegese tão atenta quanto a recomendada por Freud parece ser em grande parte desnecessária. Ainda que ambas identifiquem uma tendência da esquerda a tirar prazer de sua própria “impossibilidade, [...] marginalidade e fracasso”,²⁶ elas também detectam uma tendência a transferir a responsabilidade por essa paralisia para outra pessoa. Permanecer ineficaz é uma escolha mais ou menos consciente; mas é sempre em resposta a um dano causado por um outro (“ativistas antirracistas, feministas e queer, pós-modernos, marxistas não reconstruídos”)²⁷ ou à ameaça da política praticada pelo outro (“moralismo, dogmatismo, autoritarismo, utopianismo”).²⁸ Por isso, assim como o melancólico descrito por Freud está, na verdade, recriminando o outro quando culpa ostensivamente a si mesmo, o melancólico de esquerda *culpa ostensivamente o outro*; isso é o que faz as análises de Brown e Dean se espelharem mutuamente. Na medida em que ambas enxergam um determinado setor da esquerda como tendendo a reagir à derrota compartilhada por meio da responsabilização do setor contrário, cada uma dessas análises poderia incluir a outra como evidência justamente do tipo de comportamento que criticam, qual seja: transferir a culpa para um outro, ou, nesse caso, para *o outro que sempre põe a culpa nos outros*.

Essa estrutura especular sugere que, apesar de a derrota histórica e os sentimentos de impossibilidade e fracasso serem compartilhados por todo um espectro político que podemos chamar de “esquerda”, há no mínimo duas perspectivas diferentes a partir das quais essas condições são vivenciadas. Que existam duas perspectivas distintas significa que, ainda que a “perda renegada” seja, em ambos os casos, formalmente a mesma – “a promessa de que [uma análise e um compromisso determinados] confeririam a seus adeptos um caminho claro e seguro em direção ao bom, ao certo e ao verdadeiro”²⁹ –, o conteúdo é diferente em cada caso. Em outras palavras, os compromissos concretos cuja promessa de virtude e correção foi perdida não eram os mesmos para cada perspectiva. E se são distintos os conteúdos das perdas sendo lamentadas, é porque a diferença entre essas duas pers-

26 W. Brown, “Resisting Left Melancholy”, op. cit., p. 26.

27 Ibid., p. 23.

28 J. Dean, “Communist Desire”, op. cit., p. 87.

29 W. Brown, “Resisting Left Melancholy”, op. cit., p. 22.

pectivas já estava suficientemente consolidada ou em processo de consolidação adiantado no momento em que a ascensão da hegemonia neoliberal trouxe os “anos de inverno” das décadas de 1980 e 1990.

As análises de Brown e Dean implicam uma estrutura cronológica: embora as duas esquerdas coexistam no presente, esse nem sempre foi o caso e uma delas é claramente mais recente que a outra. Isso sugere tanto que a divisão é irreduzível a oposições mais antigas (como aquela entre marxistas e anarquistas) quanto que seria possível fazer a ruptura remontar a algum período ou acontecimento específico. Mesmo que Brown e Dean não sejam explícitas a esse respeito, as pistas textuais apontam na direção de uma ruptura situada em algum ponto entre os anos 1960 e 1970; poderíamos indicá-la, portanto, sem dúvida que de maneira apenas aproximada, pelo nome de “1968”. E se podemos apontar para 1968 como um momento formativo de uma nova esquerda que surgiu da contestação daquela que a precedeu, não há melhor candidato para o papel de acontecimento que moldou essa esquerda mais antiga do que 1917.

Traçar a distinção em termos cronológicos tem a vantagem de enfatizar o quanto uma posição surge em reação à outra, seja tentando extrair-lhe as lições ou explorando seus pontos cegos. Depois que 1917 “deu no capitalismo mundial o pior susto que ele já havia tomado”,³⁰ era inevitável que o enigma da revolução aparentasse, por algumas décadas pelo menos, haver sido essencialmente resolvido. Ainda que a Revolução Russa não fosse exatamente aquilo que a teoria previra, os bolcheviques haviam sido os primeiros a lograr fundir teoria e prática na forma de um partido vitorioso, demonstrando ser de fato possível aos comunistas tomar e manter o poder de forma bem-sucedida.³¹ Por volta do fim dos anos 1960, no entanto,

30 Jean-Jacques Lecercle, “Lenin the Just, or Marxism Unrecycled”, in Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis e Slavoj Žižek (orgs.), *Lenin Reloaded: Toward a Politics of Truth*. Durham, NC: Duke University Press, 2007, p. 270.

31 Mesmo um anarquista como Victor Serge poderia então dizer: “Eu tomara meu partido, não seria neutro e nem contra os bolcheviques, ficaria com eles [...] Certainly on several essential points they were mistaken: in their intolerance, in their faith in statification, in their leaning towards centralism and administrative techniques. Mas, se era preciso combater seus erros com liberdade de espírito e espírito de liberdade, seria entre eles”. Victor Serge, *Memórias de um revolucionário*, trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

muitos viam a experiência do socialismo real se afastar cada vez mais de seus objetivos, enquanto a maioria de seus seguidores fora do bloco soviético parecia ter abandonado completamente a ideia de uma transformação revolucionária. Para os ativistas que chegaram à maioria nessa época, parecia que o modelo havia dado errado onde não funcionara e ainda mais errado onde funcionara. Essa sensação de impasse encorajou muitos a buscar novos modelos em outros lugares ou a inventá-los eles próprios. Havia chegado a hora de uma “revolução na revolução” – uma fórmula que foi “chave para os políticos anos 1960”, nas palavras de Chris Marker.³²

É preciso levar em conta, porém, que muito do que associamos hoje a 1968 está fortemente impregnado de projeções retrospectivas sobre o período. Embora invariavelmente críticos ao socialismo real e aos partidos comunistas, muitos daqueles que estavam ativos em (ou em torno de) 1968 não estavam tão longe do imaginário e das práticas de 1917. É somente com o passar do tempo que o sentido de 1968 passaria a ser mais inequivocamente definido pelo que havia de novo no período: os chamados “novos movimentos sociais”, a atenção a conflitos externos à esfera da produção, a ênfase nas questões de autonomia individual e autoexpressão, o olhar atento aos riscos das organizações hierárquicas e aos limites das intervenções institucionais. Nesse sentido, a cisão entre as duas maneiras de vivenciar a derrota histórica da política emancipatória ocorrida a partir do final

32 Ver *O fundo do ar é vermelho* [*Le Fond de l'air est rouge*, 1977], de Chris Marker. Além do discurso de fevereiro de 1969 do líder estudantil alemão Rudi Dutschke que Marker cita no filme, a frase também aparece em um discurso de 1966 do general chinês Lin Piao e como título do best-seller de Régis Debray de 1967 sobre guerrilhas latino-americanas. Graças sobretudo a Debray e Carlos Marighella, o foco guerrilheiro cubano e as guerrilhas urbanas como as do Brasil e do Uruguai se tornaram, junto com a Revolução Cultural chinesa, referências organizativas importantes, embora nem sempre amplamente praticáveis, daquele período. Ver R. Debray, *Revolução na revolução*. Havana: Revista Casa de Las Americas, 1967; Carlos Marighella, *Minimanual do guerrilheiro urbano* (1969). Outro ícone do período, Daniel Cohn-Bendit, centrou-se menos na inovação do que na recuperação do que havia sido perdido. Para ele, “se o mês de maio [de 1968] viu abrir-se uma brecha na sociedade capitalista moderna e também na velha autoridade da esquerda, fez muito mais do que isso: representou um retorno a uma tradição revolucionária que esses partidos [havi]am traído”. D. Cohn-Bendit, *Obsolete Communism: The Left-Wing Alternative*. London: Penguin, 1968, p. 16.

dos anos 1970 é, em boa medida, um produto dessa própria derrota. Tão logo a percepção do fracasso se tornou inescapável e as pessoas começaram a tirar dela lições variadas, os legados dos dois acontecimentos revolucionários do século xx que indiscutivelmente tiveram maior impacto na imaginação da esquerda mundial passaram gradualmente a se definir pelas maneiras em que divergiam e não pelo modo como se inter cruzavam.³³ A divisão crescente opôs, assim, uma esquerda que enfatizava a ação política como motor da transformação social e tinha um forte investimento no aparelho de Estado contra uma esquerda que dava mais relevância para a iniciativa dos próprios atores sociais e tendia a se colocar ao lado dos movimentos e da sociedade civil; uma esquerda comprometida com valores como unidade, liderança, hegemonia e também com uma concepção bem restrita da classe trabalhadora e do partido como forma organizativa, contra uma esquerda que privilegiava a pluralidade, a autonomia e formas organizativas constituídas de baixo para cima.

Rastrear essa divisão até sua origem nos permite recordar algo que a história posterior de “recuos e traições” poderia nos fazer esquecer. Se os anos 1980 viram uma fração dos protagonistas de 1968 transformarem-se em apologistas da ordem capitalista e apontarem para sua antiga denúncia do socialismo soviético como prova de que sua mudança de lado continha, na verdade, uma continuidade biográfica, a oposição entre a esquerda de 1917 e a esquerda de 1968 não emerge inicialmente como uma dicotomia simplista entre totalitarismo e liberdade ou entre revolução e reforma. Ao contrário, ela era na sua origem uma disputa sobre *como fazer política revolucionária* – que é outra maneira de dizer que aquilo sobre o que versava não era outra coisa senão a natureza da revolução.

De todo modo, o fato de que as duas identidades tenham se definido ao longo do tempo por meio de sua oposição mútua ajuda a explicar a relutância de ambos os lados em aceitar ou mesmo reco-

33 Um bom exemplo é a maneira como a “política identitária”, originalmente articulada enquanto uma postura interseccional revolucionária pelo Coletivo Combahee River, seria a partir da década de 1980 interpretada como excludente e às vezes em oposição à classe e ao movimento operário. Sobre isso, ver Asad Haider, *Armadilha da identidade: Raça e classe nos dias de hoje*, trad. Leo Vinicius Liberato. São Paulo: Veneta, 2019.

nhecer a perda de suas certezas. Quando tomamos o outro como negação de quem somos, questionar nossas convicções é praticamente o mesmo que ceder a ele, e ceder a ele é como negar a nós mesmos. Ao transferir a culpa, cada lado pode cobrar uma retribuição pelas falhas do outro ao mesmo tempo que exorciza as dúvidas que tem sobre si mesmo.³⁴ O que se ataca no outro – ao atacar exatamente as ideias que seria preciso levar em consideração caso um autoquestionamento viesse efetivamente a ter lugar – são também as próprias vacilações: o medo de estar errado, a suspeita de que talvez, no fim das contas, sejamos responsáveis por nosso próprio fracasso.

A recriminação recíproca tende geralmente a se desdobrar em um circuito de feedback positivo: quanto mais cada lado põe a culpa no outro, mais provável é que ambos se defendam transferindo a culpa. Isso também vale para os vínculos que definem a identidade de alguém; quanto mais estes são atacados, tanto mais a pessoa tenta reafirmá-los unilateralmente. O resultado é que ambos os lados da disputa acabam constantemente demarcando sua diferença recíproca por meio da reiteração de termos que funcionam como negação um do outro: unidade, centralização, concentração, identidade, fechamento, forma-partido; multiplicidade, conexão, dispersão, diferença, abertura, forma-rede (ou forma nenhuma). Isso certamente só torna a autocrítica mais improvável. O processo pode seguir mesmo que as análises de Brown e Dean o tornem reflexivo: cada lado pode ler os dois diagnósticos e concordar que “sim, o problema é o outro que sempre transfere a culpa para os outros” – sem perceber que, da perspectiva do outro a quem culpo, o outro que transfere a culpa para os outros sou eu.

Estamos lidando, portanto, não com uma “ortodoxia” cujos limites estão “protegidos do [...] reconhecimento”,³⁵ mas com duas. A esquerda de 1968 pode ser tão inclinada a se defender de questões difíceis deslocando a responsabilidade sobre elas para a esquerda de

34 Ver a observação de Freud de que “[n]ão devemos nos admirar muito de que haja algumas autorrecriminações genuínas entre aquelas voltadas contra si mesmo; permite-se que elas apareçam porque ajudam a ocultar as demais e a impossibilitar o conhecimento da situação”. S. Freud, “Luto e melancolia”, op. cit., p. 179.

35 W. Brown, “Resisting Left Melancholy”, op. cit., p. 23.

1917 quanto esta parece pronta a fazer o mesmo na direção oposta.³⁶ Se o trauma associado às práticas do bloco soviético inegavelmente desempenhou um papel relevante na conversão da organização em um objeto de repulsa e temor, esse padrão de se esquivar e transferir a responsabilidade, de entrincheirar identidades e de evitar o trabalho de luto contribuiu para manter a impossibilidade de discuti-la.

Os anos 1960 e 1970 foram, na verdade, um período de intensa experimentação organizativa: os grupos de conscientização das feministas, as comunidades eclesiais de base da Teologia da Libertação, os grupos de prisioneiros e de pacientes com transtornos mentais, os programas sociais dos Panteras Negras, a combinação de elementos “organizados” e “difusos” da Autonomia Operária na Itália. Quando essa era chegou ao fim, no entanto, e formas novas e antigas se depararam com seus limites, os debates na esquerda tenderam cada vez mais a se expressar em termos de disjunções exclusivas tais como hegemonia *ou* autonomia, macropolítica *ou* micropolítica, unidade *ou* diversidade... É verdade que, se questionado, dificilmente alguém diria que é realmente possível, ou mesmo desejável, ter apenas uma dessas coisas em qualquer momento dado. “É claro que é preciso algum equilíbrio”, concordariam. Não deixa de ser curioso, então, que muito do que se entende por debate na esquerda se expresse em termos tão abstratos, como se realmente se tratasse de escolher entre uma coisa ou outra. Isso começa a fazer sentido, porém, quando vemos o problema no contexto de uma relação especular que tende a apagar o terreno comum no qual uma discussão real poderia ocorrer (“algum equilíbrio”), ainda que cada lado reconheça separadamente que é somente nesse terreno que problemas concretos podem ser formulados. É assim que, em vez de discutir diferenças que são claramente estabelecidas em relação a

36 Por exemplo, ver como Félix Guattari, que em geral confrontava questões difíceis com mais frequência do que outros, afirma que “cada vez” que os movimentos de prisioneiros, mulheres, imigrantes, pacientes com transtornos mentais, e assim por diante, não lograram alcançar seus objetivos “foi porque as velhas formas e estruturas de organização tomam o poder”. F. Guattari, “Molecular Revolutions”, in *Chaosophy: Texts and Interviews, 1972–1977*, trad. David L. Sweet, Jarred Becker e Taylor Adkins. Los Angeles: Semiotext(e), 2009, p. 276. O que nem sequer é considerado nessa passagem é a simples ideia de que esses movimentos também poderiam falhar por conta própria.

quadros de referência compartilhados, tais como análises concretas das situações em questão e hipóteses de como agir sobre ela, acabamos interminavelmente retomando disputas em torno de velhas oposições dificilmente capazes de produzir conclusões novas, para não falar em novas práticas.

Quanto mais cada lado se identifica com uma das duas respostas abstratas possíveis para um conjunto de perguntas igualmente abstratas formuladas em termos morais (“o que é certo fazer?” em vez de “o que é o melhor a fazer *nesta situação?*”), tanto menos visível se torna o fato de que problemas concretos sempre levantam questões pertinentes para ambos os lados. Como, aqui e agora, podemos equilibrar o máximo de autonomia com a capacidade de agir de maneira coordenada? Como, nesta situação, a capacidade de tomada de decisão pode ser conciliada com o máximo de democracia e participação? Quanto menos cada lado reconhece que o outro lida com um mesmo conjunto de problemas, tanto mais fácil é reduzi-lo a uma caricatura: stalinistas fanáticos por controle, burocratas que desconhecem a realidade, liberais bem-intencionados, anarquistas canhestros... Igualmente fácil é ver a própria prática não como ela realmente é, com suas limitações e desafios, mas como encarnação dos ideais que deveria cumprir ou possibilitar: eficiência, liderança, horizontalidade, abertura... Quaisquer limites que sejam encontrados podem, assim, ser desconsiderados ou renegados como contingentes, acidentais, temporários, *culpa de outrem*. Nossas crenças fundamentais, cujo questionamento 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 de 1917, outra pertencente à sua contraparte de 1968, cada uma delas respondendo ao mesmo tempo a uma experiência compartilhada de derrota (a ascensão do neoliberalismo nos anos 1980 e sua hegemonia duradoura) e às suas próprias perdas particulares (as ignomínias do bloco soviético e a dissipação do movimento altermundista, por exemplo). Entre as duas, finalmente, uma relação de reforço mútuo que corresponde perfeitamente ao que Gregory Bateson chamou de cismogênese simétrica: uma “interação cumu-

lativa”³⁷ na qual os membros de dois grupos reagem uns aos outros com um padrão de comportamento idêntico e de mesma intensidade, mas em direções opostas, de modo que “cada grupo levará o outro a uma ênfase excessiva no padrão, em 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”.³⁸

É mais adequado, nesse caso, falar de “perspectivas” em vez de “grupos”, visto que não há dois campos claramente delimitados e enumeráveis que poderíamos identificar com “1917” e “1968”, ainda que geralmente não seja difícil situar indivíduos ou organizações de um lado ou de outro. As duas perspectivas precedem os campos que circunscrevem, na medida em que são o princípio de coesão em torno do qual estes se aglutinam e se reproduzem. Elas subsistem independentemente de quem seja incluído em qualquer lado em um dado momento e podem coexistir dentro da mesma coletividade ou até do mesmo indivíduo.³⁹ Ao contrário do que se passa nos exemplos de Bateson, no entanto, essa oposição não parece levar a uma ruptura completa (“o colapso de todo o sistema”).⁴⁰ Há pelo menos três razões para isso. Primeiro, porque, além de as duas perspectivas compartilharem uma derrota comum, elas também se identificam diante dos demais como parte de um único campo (“a esquerda”); tal como um casal infeliz, elas continuam a viver sob o mesmo teto ainda que levem vidas quase inteiramente separadas. Em segundo

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

38 Id., “Culture Contact and Schismogenesis”, in *Steps to an Ecology of Mind*, op. cit., p. 68.

39 Talvez também pudéssemos falar de algo como uma “esquizofrenia de esquerda”: consistiria em pensar algumas questões a partir de uma perspectiva e outras, de uma perspectiva distinta, sem nunca conciliar as duas.

40 Para exemplos tomados tanto da cultura ocidental quanto do povo Iatmul de Papua-Nova Guiné, ver id., *Naven: Um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas*, trad. Magda Lopes. São Paulo: Edusp, 2006, pp. 219–27. Sobre a cismogênese como uma forma de feedback positivo, ver esta observação reveladora: “A escrita de *Naven* me trouxera à beira daquilo que depois se tornaria a cibernética, mas me faltava o conceito de feedback negativo”. Id., *Steps to an Ecology of Mind*, op. cit., pp. XIX–XX.

lugar, porque a disputa por sua identidade comum (a posição de “verdadeira esquerda”) as mantém ligadas entre si, ainda que em torno de um antagonismo; se continuam morando sob o mesmo teto, é porque estão permanentemente brigando para decidir quem deve ficar com a casa. Em terceiro lugar, elas efetivamente precisam uma da outra, não apenas porque suas identidades dependem dessa oposição mútua, mas porque a presença da outra permite que cada uma se isente de responsabilidade pelos próprios erros. Afinal, um conforto que a infelicidade conjugal oferece é o de não precisar se fazer responsável pela própria felicidade (ou infelicidade).

No sistema que se forma pela relação entre essas duas melancolias, discernimos, enfim, a estrutura pulsional descrita por Dean. Continuar fazendo a mesma coisa a fim de obter os mesmos resultados, optar reiteradamente por caminhos cujos limites já foram expostos no passado, tudo isso é uma maneira de se punir pela derrota e pela perda de convicção renegada, mas sem deixar de extrair algum gozo do fracasso. Tudo isso se dá, porém, ao mesmo tempo que se atribui ostensivamente ao outro a responsabilidade pelo fracasso, de modo que questionar a si mesmo nunca se torna necessário. Ao preferir seguir encontrando os mesmos impasses a revisar as próprias certezas – o que naturalmente implicaria reconhecer o terreno compartilhado com o outro –, ficamos livres para continuar falhando, muitas vezes sem sequer conseguir falhar *melhor*.

Para finalmente voltar à questão da organização

Se estiver correta a hipótese que relaciona o desaparecimento da questão da organização à consolidação desse mecanismo cismogênico, o retorno àquela necessariamente envolve a superação deste. Isso ajudaria a explicar por que esse “retorno” até agora soou mais como uma injunção para retomar o assunto do que um esforço efetivo para elaborar respostas. Mas também sugere implicitamente qual seria o limite com o qual inevitavelmente se depararia qualquer tentativa de reacender a questão que passasse apenas pela reafirmação de respostas anteriormente formuladas: toda intervenção que permaneça dentro do território mapeado pela cismogênese si-

métrica tenderá a reforçá-la em vez de romper com ela. Finalmente, porém, isso também nos dá uma indicação de onde devemos buscar os sinais de que o debate sobre organização pode, de fato, estar se movendo outra vez: em avaliações francas dos limites de processos reais, bem como em tentativas de pensar para além dos simplismos disjuntivos (“ou isso ou aquilo”).

Por sorte, esses são sinais que podemos encontrar no presente. Por exemplo, em como uma nova geração de militantes treinados nas práticas horizontais do ciclo de protestos de 2011 se engajou em campanhas eleitorais sem representar o que estavam fazendo como um simples “retorno” à forma-partido ou uma retratação de “erros” anteriores, mas como um autêntico experimento político que colocava à prova, em outro terreno, convicções e táticas aprendidas alhures. Também podemos encontrar esses sinais nas inúmeras análises do ciclo de protestos da década passada que reconhecem abertamente suas limitações sem abandonar alguns de seus compromissos mais fundamentais.⁴¹ Podemos encontrá-los, enfim, nas tentativas de boa-fé no sentido de incorporar práticas e valores que não se reconhecia previamente, sem supor que isso automaticamente significaria mudar de lado. Onde quer que haja gente que não se sinta constrangida a ser *ou* isso *ou* aquilo e que adote práticas e táticas não para sustentar uma identidade, mas *porque elas podem funcionar*, há esperança de escapar da força de atração da dupla melancolia de esquerda.

É evidente que a divisão entre a esquerda de 1917 e a esquerda de 1968 jamais esgotou de fato a variedade de posições política possíveis; tampouco é verdade que a comunicação e influência recíproca entre as duas perspectivas tenha algum dia deixado efetivamente de existir. A rigor, é justamente o contrário que estou sugerindo aqui:

41 Ver, por exemplo: Caio Martins e Leonardo Cordeiro, “Revolta popular: O limite da tática”. Passa Palavra, 2014; Legume Lucas, “O Movimento Passe Livre acabou?”. Passa Palavra, 2015; Yotam Marom, “What Really Caused the Implosion of the Occupy Movement: An Insider’s View”. AlterNet, 2015; Patrice Maniglier, “Nuit Debout: Une Expérience de pensée”. *Les Temps Modernes*, n. 691, 2016, pp. 199–259; Jonathan Matthew Smucker, *Hegemony How-To: A Roadmap for Radicals*. Oakland: AK Press, 2017; Paolo Gerbaudo, *Máscaras e bandeiras: populismo, cidadanismo e protesto global*, trad. Dafne Melo. São Paulo: Funilaria, 2022; Graham Jones, *The Shock Doctrine of the Left*. Cambridge, MA: Polity, 2018; e o excelente dossiê organizado pela revista espanhola *Alexia*, “De Tahrir a Nuit Debout: La resaca de las plazas”.

uma prática que tentasse ser puramente uma coisa ou outra não poderia ir muito longe, pois a capacidade de adaptação é um pré-requisito para a viabilidade. A pureza não existe, ou existe apenas como compreensão equivocada da própria prática ou uma incapacidade de reconhecer o espaço que realmente se ocupa. (Voltarei a esse ponto no capítulo 5.) Sem embargo, há razões para imaginar que o esforço para apresentar os problemas de maneira concreta, fora da oposição estéril entre identidades ossificadas, possa crescer num futuro próximo. Em primeiro lugar, há que se considerar a própria disseminação dos diagnósticos de melancolia, inclusive aqueles que a identificam com uma condição potencialmente positiva.⁴² Além disso, há um senso de urgência (mas também de possibilidade) amplamente compartilhado que provém da circunstância de habitar-mos uma conjuntura em que diferentes crises se sobrepõem. Embora a urgência nem sempre seja a melhor conselheira, não há como negar que ela ajuda a nos concentrarmos no que realmente importa — fazer aquilo que precisa ser feito. Por fim, talvez haja algo no próprio refluxo do ciclo de protestos da década que estimule respostas que sejam, ao mesmo tempo, mais críticas e mais abertas.

É interessante notar que Wendy Brown publicou “Resisting Left Melancholy” em 1999, ano em que a “Batalha de Seattle” simultanea-

42 Em sua abordagem da melancolia de esquerda, Enzo Traverso a interpreta de uma forma mais positiva do que Brown e Dean. Inevitável em um contexto em que as expectativas utópicas foram substituídas por “ameaças globais sem um resultado previsível”, ele argumenta que a melancolia não é “[n]em regressiva nem impotente”, mas mantém aberto um espaço em que “a busca por novas ideias e projetos pode coexistir com o pesar e o luto após o fim das experiências revolucionárias”. E. Traverso, *Melancolia de esquerda: Marxismo, história e memória*, trad. André Bezamat. Belo Horizonte: Âyiné, 2021, p. 17. A “tendência conservadora” identificada por Brown, sugere Traverso, poderia igualmente ser interpretada como “uma forma de resistência contra a renúncia e a traição”. *Ibid.*, p. 93. Ele parece hesitar, no entanto, quanto a asseverar se isso é uma realidade ou um projeto ainda a ser realizado: “para que essa melancolia seja fecunda, ela precisa se tornar reconhecível”. *Ibid.*, pp. 17–18. Por fim, Traverso identifica três campos de memória e luto que correspondem aos três “setores” da revolução mundial, tal como era entendida nas décadas de 1960 e 1970: os movimentos anticapitalistas no Ocidente, os antiburocráticos no interior do socialismo realmente existente e os anticoloniais do Terceiro Mundo. Acredito que seria possível mostrar que a cisão entre as duas esquerdas passa pela memória de cada uma.

mente relativizou a fragilidade que ela descrevia e, ao menos em parte, propôs uma revisão do próprio conteúdo da palavra “esquerda”. O “altermundismo” dos anos seguintes seria, de certa forma, a vingança tardia de 1968 contra o “tradicionalismo” reativo que Brown criticava.⁴³ A nova geração de ativistas não apenas reivindicava aquele legado libertário, mas se apresentava como finalmente capaz de atualizar potencialidades que pareciam até então condenadas ao fracasso e à traição. Na combinação inebriante de determinismo tecnológico e teoria radical dos anos 1960 característica da virada do século, a internet figurava como promessa de superação dos obstáculos materiais que no passado haviam impedido que formas de organização horizontais e constituídas de baixo para cima crescessem em escala. Nesse sentido, ela parecia a um só tempo tornar formas de organização mais antigas obsoletas e nos aproximar do sonho de uma comunidade global descentrada e auto-organizada.

Muito dessa sensibilidade e desse imaginário ressurgiria em 2011, apesar de haver pouca continuidade organizativa ou mesmo memória a conectar os dois momentos.⁴⁴ E, no entanto, ao menos para aqueles que estiveram presentes em ambos, o acerto de contas que seguiu ao mais recente parece bem mais sincero e profundo. Poderíamos conjecturar que isso decorre de duas diferenças entre eles.

A primeira diz respeito às circunstâncias históricas. Enquanto o movimento altermundista surgiu de forma inesperada em meio a um momento de expansão capitalista, os protestos de 2011 foram a resposta longamente adiada a um acontecimento, a crise de 2008, que criara grandes expectativas para as lutas emancipatórias. Contudo, se o primeiro foi se esgotando ao longo de meia década, varrido da agenda global pela Guerra ao Terror e sua própria incapacidade de ir além de um tipo específico de ação (os protestos contra reuniões de cúpula), o segundo desapareceu ainda mais rápido, sem saber tirar proveito de seu sucesso inicial ou se defender da reação repressiva que encontrou. Como sugeri no capítulo anterior, a sensação

43 W. Brown, “Resisting Left Melancholy”, op. cit., p. 25.

44 Uma exceção digna de nota foi a Espanha, onde os veteranos do ciclo altermundialista desempenharam um papel importante no movimento 15M e no ciclo eleitoral subsequente.

de horizontes subitamente encolhidos e oportunidades perdidas é um poderoso intensificador da experiência de impotência coletiva.

A segunda diferença é uma questão de composição política. O movimento altermundista sempre foi uma colcha de retalhos de identidades estabelecidas, em que partidos e sindicatos ainda desempenhavam um papel significativo, mesmo que o protagonismo pertencesse a um ativismo autônomo juvenil. Tendo sido sempre uma aliança instável entre elementos “verticais” e “horizontais”, ele ainda permitia que ambos os lados lidassem com os impasses culpando um ao outro. Em 2011, porém, a presença do elemento “vertical” era pouco significativa e a direção dos protestos estava muito mais claramente em mãos “horizontais”. Os limites com que aquelas lutas se depararam não eram necessariamente novos e muitos deles já haviam se manifestado em 1968 e no início dos anos 2000; mas a combinação de apostas elevadas, grandes esperanças e uma queda acentuada – além da ausência de alguém para culpar – fez com que se tornasse mais difícil ignorá-los.

Poderíamos forçar um paralelo aqui. Também é o caso que nada daquilo que foi “revelado” quando o Muro de Berlim caiu em 1989 já não era sabido há muito tempo. Contudo, embora o colapso do bloco soviético possa ter sido apenas “o evento da morte do que já estava morto”,⁴⁵ o fato é que ela não deixou de significar para muitos que era *finalmente* impossível continuar como antes. Se a analogia é válida, talvez possamos entender a profundidade da autocrítica que encontramos hoje como um sinal de que 2011 foi, sob muitos aspectos, o 1989 de 1968.⁴⁶

45 Alain Badiou, “Of an Obscure Disaster: On the End of the Truth of State”, trad. Barbara Fulks. *Lacanian Ink*, n. 22, 2003, p. 59.

46 É nesse contexto que podemos ver dois dos pensadores mais influentes na formação da perspectiva geral do altermundismo afirmarem que não estão “entre aqueles que alegam serem suficientes os movimentos horizontais da atualidade, que não há problema nenhum e que a questão da liderança foi superada. Frequentemente, oculta-se sob a crítica à liderança uma posição que não recebe o nosso endosso e que resiste a toda e qualquer tentativa de criação de formas organizacionais e institucionais nos movimentos que possam garantir sua continuidade e eficácia”. Michael Hardt e Antonio Negri, *Assembly: A organização multitudinária do comum*, trad. Lucas Carpinelli e Jefferson Viel. São Paulo: Politeia, 2018, p. 11.

Se há um retorno à questão da organização hoje, ou no mínimo uma discussão crescente sobre a necessidade de empreendê-lo, isto se dá sobretudo porque as experiências recentes deixaram muitas pessoas com a sensação de que a organização era algo que lhes poderia ser útil. Como espero mostrar a seguir, no entanto, a organização também possui o perfil ideal para desempenhar o papel de um objeto capaz de nos ajudar a escapar do circuito da pulsão no qual nossa dupla melancolia nos detém – contanto que estejamos dispostos a mudar a forma como a concebemos.

Organização como mediação

No auge da discussão em torno da *Organisationsfrage*, que poderíamos situar aproximadamente entre o “debate sobre o revisionismo” no final do século XIX e o V Congresso da Terceira Internacional em 1924,⁴⁷ a organização aparece como uma figura de *mediação*. Na conhecida fórmula de Georg Lukács, a organização é “a forma de mediação entre teoria e práxis” e, “como em toda relação dialética, aqui também os membros da relação dialética tornam-se concretos e reais somente na mediação e por meio dela”.⁴⁸ Teoria e prática não eram, contudo, os únicos termos que cabia à organização mediar. O próprio Lukács via no partido a “mediação concreta entre o homem e a história”⁴⁹ e, na subordinação consciente à disciplina partidária, a mediação entre vontade individual e vontade coletiva. Mesmo uma leitura rápida do clássico panfleto leninista sobre o tema, *O que fazer?*, mostrará que os capítulos são governados já desde seus títulos por uma série de dualismos (espontaneidade e intencionalidade, lutas econômicas e lutas políticas, organização “artesanal” e “revolucionários profissionais”) que se expandem em outras tantas oposições

47 Foi nessa reunião da Internacional Comunista, também conhecida como “Congresso da Bolchevização”, que uma versão rígida do modelo organizacional bolchevique foi imposta a todos os filiados.

48 Georg Lukács, “Observações metodológicas sobre a questão da organização”, in *História e consciência de classe: Estudos sobre a dialética marxista*, trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 529.

49 Ibid., p. 560.

(massas e líderes, “de dentro” e “de fora”, e assim por diante). Em todas essas oposições, é evidente que Lênin está argumentando a favor de um dos termos contra o outro. É igualmente evidente, porém, que essa defesa nunca é unilateral ou disjuntiva, mas supõe justamente que haja alguma mediação entre os dois. Afinal, se não fosse assim, Lênin se encontraria na posição no mínimo incômoda de ter de argumentar *contra a prática proletária* ou *contra as massas*.⁵⁰ Mesmo que o objetivo de Lênin fosse reforçar um dos lados de cada equação às custas do outro, nunca foi uma questão de escolher um termo ou outro, mas de instituir uma mediação entre eles – uma tarefa que cumpria justamente à organização realizar. Como veremos, o ato de enfatizar um termo em detrimento de outro não deve ser entendido como *negação* da mediação, mas como parte do próprio trabalho que ela faz: enfatizar um dos polos do dualismo é uma maneira de propor um certo equilíbrio entre eles. Mesmo a ênfase *exagerada*, como é frequentemente o caso em Lênin, se justifica se for para compensar o que se percebe – com ou sem razão, conforme o caso – como um equilíbrio indevidamente inclinado na direção oposta.⁵¹

Como vimos, um dos mecanismos que mantém as “duas esquerdas” encerradas em sua relação especular é a transformação de uma série de pares conceituais em disjunções exclusivas: micropolítica *ou* macropolítica, diversidade *ou* unidade, horizontalidade *ou* verticali-

50 Em vez disso, sabe-se que ele costumava se entusiasmar tanto com os organizadores (*praktiki*) da Social-Democracia Russa quanto com o levante espontâneo das massas: “E *saberemos* fazê-lo precisamente porque o despertar espontâneo [*stikhiinyi*] das massas *destacará também do seu meio* um número cada vez maior de ‘revolucionários profissionais’ (desde que não nos ocorra convidar os operários, em todos os tons, a continuar a marcar passo)”. V. I. Lênine, “Que fazer?: Problemas candentes de nosso movimento”, in *Obras escolhidas*, v. 1. São Paulo: Alfa-Ômega, 1986, p. 157. (grifo no original). Trad. modif. segundo a nova tradução do russo feita por Lars T. Lih em: L. Lih, *Lenin Rediscovered: What Is to Be Done? in Context*. Chicago: Haymarket, 2008.

51 Ver L. Lih, *ibid.*, pp. 26–27, a respeito da conhecida observação de Lênin em defesa de *O que fazer?* no Segundo Congresso do Partido Operário Social-Democrata Russo em 1903, em que o líder bolchevique afirma explicitamente: “Evidentemente, um episódio na luta contra o economicismo foi aqui confundido com uma apresentação bem fundamentada de uma questão teórica de monta. [...] Todos sabemos que os ‘economicistas’ entortaram demais a vara numa direção. Para deixara a vara reta, era preciso entortá-la na direção oposta, e foi isso o que eu fiz”.

dade, hegemonia ou autonomia, e assim por diante. Ora, disjunções exclusivas nada mais são do que oposições não mediadas, ou oposições entre as quais não se admite nenhuma mediação. O que temos aqui, portanto, é uma causalidade circular: se esses termos podem aparecer como se excluindo mutuamente, é porque aquilo que deveria estabelecer a mediação entre eles desapareceu; e, na condição de elemento mediador, a organização não poderia senão desaparecer, visto que aquilo que ela deveria mediar se apresenta como não mediável. Esse desaparecimento, diga-se, é simultaneamente teórico e prático, e a relação entre esses dois aspectos também se reforça mutuamente: a abstração excessiva inibe a prática, a ausência de prática estimula a abstração. É, contudo, precisamente por conta dessa circularidade que a organização pode passar de objeto perdido a objeto transicional e, assim, tornar-se o meio pelo qual pode recuperar a si mesma.

Pensar a organização de forma concreta é pensar em termos de problemas específicos em vez de meras relações conceituais. Quanto mais pensamos concretamente, mais evidente é que os desafios envolvidos no agenciamento e direcionamento da capacidade coletiva de agir são os mesmos para todos, independentemente de lealdades teóricas ou preferências políticas. Deparamo-nos sempre com o mesmo tipo de dificuldades, restrições, limiares, perigos. Por outro lado, reconhecer esse terreno comum é uma condição para responder a situações reais em vez de apenas reiterar princípios abstratos ou censurar a realidade por não corresponder a nosso modelo. É nesse terreno comum que um partidário da autonomia pode aceitar que as circunstâncias exigem um fortalecimento da coordenação, ou um "verticalista" pode admitir que, sob certas condições, tentar impor uma unidade só servirá para criar divisões desnecessárias. Em vez de cada um ser capaz de interpretar apenas seu tipo característico (o stalinista, o autonomista, o insurrecionista...) e de martelar monotonamente sua única ideia característica (centralização, autonomia, ação direta...), aqueles que assumem que são interpelados pelo mesmo conjunto de problemas e se reconhecem mutuamente como colaborando em torno de um objetivo comum podem explorar uma gama de soluções elaboradas especificamente para a ocasião em que se encontram, simultaneamente mais complexas e mais precisas do que qualquer modelo geral. Trata-se de

inverter o procedimento usual: em vez de partir das grandes diferenças e reconhecer aquilo que há em comum apenas em retrospecto (“claro, algum equilíbrio é necessário...”), partimos daquilo que é comum e situamos as diferenças em relação a um problema compartilhado. Isso permite que estas apareçam não como absolutos, mas relativamente umas às outras: graus distintos em uma escala de respostas possíveis a uma condição comum.

Tal postura, no entanto, depende decisivamente do que queremos dizer quando falamos de organização como um elemento mediador – e, em última análise, de como entendemos a própria mediação.

Força versus forma

Existem basicamente duas maneiras de pensar a mediação. A primeira consiste em conceber a relação entre os termos a serem mediados como uma oposição lógica: eles se negam mutuamente e, portanto, não podem ser predicados do mesmo sujeito ao mesmo tempo sem contradição. O que a mediação deve fazer nesse caso é reunir os dois predicados em um terceiro termo que seria sua síntese. Considerando que se trata de uma contradição lógica, o problema (a contradição) está, em princípio, resolvido assim que a solução (a síntese) aparece. Por meio de um terceiro termo que simultaneamente os cancela e conserva em uma unidade superior, é possível, a partir desse momento, predicar os dois termos anteriormente incompatíveis de um mesmo sujeito. É por isso que Lukács não diz que a organização estabelece uma mediação entre teoria e prática, mas que é a *forma* dessa mediação. Para ele, um partido comunista nos moldes bolcheviques, em franca ruptura com as organizações social-democratas entregues ao “oportunismo” reformista, era a “forma finalmente descoberta” no interior da qual poderiam, enfim, ser resolvidas, no contexto de uma revolução iminente, as contradições lógicas entre teoria e prática, massa e líderes, história e existência, vontade individual e vontade coletiva, lutas econômicas e lutas políticas.

Pensar a mediação como uma contradição lógica nos leva, portanto, a considerar o problema da organização como se referindo à *forma* que o resolveria: um tipo determinado de forma organizativa

na qual já estaria contida, ao menos em princípio, sua solução.⁵² Isso ajuda a explicar por que, até hoje, falar de *organização* logo deriva, ou é efetivamente tratado como um atalho, para uma discussão sobre o *partido*.⁵³ Certamente nada pode evitar que “desvios” práticos corrompam essa forma, impedindo-a de atuar como a mediação que é por direito. Contudo, como o próprio emprego do termo “desvios” sugere, estes não passam de modificações acidentais daquilo que, *em essência*, seria a resposta acabada para o problema.

Chegamos a uma outra maneira de entender a mediação entre dois termos se concebemos a oposição entre eles diferentemente. Kant chamou esse outro tipo de relação de *oposição real*; nela, os dois termos se opõem, mas sem contradição lógica. Em vez de um predicado ser a negação de outro (A e não A), ambos são afirmativos por si próprios e, ainda que se cancelem mutuamente, nem por isso deixam de ser predicáveis simultaneamente de um mesmo sujeito ao mesmo tempo. Na verdade, o cancelamento de um pelo outro pode ser completo e o “nada” que dele resulta ainda assim será uma existência positiva. Por exemplo, se duas forças mecânicas de mesma intensidade e direções opostas atuam ao mesmo tempo sobre o mesmo corpo, ele permanece em repouso: “os dois predicados A e B são afirmativos; apenas, como as consequências de cada um em particular seriam a e b, então a consequência de ambos juntos em um

52 É verdade que as teses sobre a estrutura organizacional dos partidos comunistas aprovadas no Congresso da Terceira Internacional em 1921 afirmam, logo de saída, que “não existe uma forma absoluta de organização que seja correta para os partidos comunistas em todos os momentos”. É, contudo, inquestionável que a forma dominante de organização era o partido, ainda que sua forma pudesse mudar. O corolário era que, quanto mais bem-sucedido ele fosse [o partido], tanto mais a participação em sua estrutura se tornaria sinônimo de participação política como tal – até o ponto em que, como afirmou Yuri Pyatakov ao explicar sua capitulação ao stalinismo, simplesmente “não havia vida [política] fora do partido”.

53 Por exemplo: “Hoje, a real questão de organização [*Organisationsfrage*] não é tanto a afirmação ou a negação do partido, concebido abstratamente, mas a questão relativa ao tipo particular de forma-partido que pode ajudar esses movimentos a crescer”. Peter D. Thomas, “A hipótese comunista e a questão da organização”, trad. Alex Calheiros, Lucas Vieira, Mathias Möller e Rocco Lacorte. *Crítica Marxista*, n. 45, 2017, p. 58.

sujeito não é nem uma, nem outra, mas zero.”⁵⁴ No entanto, esse repouso não é um não ser ou a negação do movimento: ele é ainda *alguma coisa*, um estado físico real produzido pela interação de duas forças reais. Disso também se segue que, se A ou B aumenta, o resultado será diferente de zero: a predominância da consequência *a* será mitigada pela presença de *b*, ou vice-versa. Sob essas condições, 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 consideremos como estando em oposição real entre si.

Em suma, a oposição real não é uma oposição entre conceitos, mas entre forças ou tendências reais. E ao passo que dois conceitos que se negam logicamente não produzem nenhuma realidade, mas somente entidades impossíveis como “círculo quadrado”, forças opostas podem se misturar dos mais variados modos e nas mais variadas proporções. Para dizê-lo de outra maneira, a oposição real não é uma oposição entre qualidades determinadas, mas entre quantidades: quantidades *vetoriais*, que apresentam magnitude e direção (como no exemplo de Kant das duas forças agindo sobre um corpo); ou

54 Immanuel Kant, “Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia”, trad. Vinicius de Figueiredo e Jair Barboza, in *Escritos pré-críticos*, trad. Jair Barboza et al. São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 59. Essa distinção pré-crítica seria central para o ataque de Kant à escola de Leibniz-Wolff na *Crítica da razão pura* e, mais tarde, para a dedução das forças atrativas e repulsivas nos *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*. O marxista italiano Lucio Colletti mobilizou essa distinção contra a influência hegeliana sobre o materialismo dialético, encontrando na afirmação de uma “heterogeneidade entre pensamento e ser” a razão para ver Kant como “o único filósofo alemão clássico em quem é possível detectar ao menos um mínimo de materialismo”. L. Colletti, *Marxism and Hegel*, trad. Lawrence Garner. London: New Left Books, 1973, pp. 104–05. Sem saber, Colletti estava seguindo os passos de Bogdanov, que, embora não se refira a Kant, havia proposto a mesma revisão da dialética marxista no início do século xx. Ver Aleksandr Bogdanov, *The Philosophy of Living Experience*, trad. David J. Rowley. Chicago: Haymarket, 2016, p. 182-ss. Após sua prisão pela NKVD em 1937, Nikolai Bukharin culpava exatamente esse aspecto do pensamento de Bogdanov por tê-lo levado à “substituição da dialética marxista pela chamada teoria do equilíbrio”. Grover Furr e Vladimir Bobrov, “Nikolai Bukharin’s First Statement of Confession in the Lubyanka”. *Cultural Logic*, v. 14, 2007, p. 19.

quantidades *intensivas*, isto é, não aditivas (que não são compostas por quantidades menores do mesmo tipo).⁵⁵

Quando chamamos um objeto de “quente” ou “frio”, estamos registrando a sensação física de uma mudança de estado em nosso corpo causada pelo contato com esse objeto. No entanto, o fato de que a linguagem que usamos para expressar esse fenômeno nos faça atribuir uma determinada qualidade a ele (“quente”, “frio”) não deve nos impedir de notar que o que estamos fazendo é descrever uma diferença intensiva entre o objeto e nosso corpo: ele está mais quente ou mais frio do que nós. Muitas das qualidades que geralmente atribuímos às coisas (“pesado”, “leve”, “úmido”, “seco”) funcionam dessa maneira: o que elas nomeiam é um *quantum* de alguma propriedade (temperatura, peso, umidade) que é resultado de uma relação intensiva ou vetorial; elas correspondem a *quantidades determinadas* produzidas por uma oposição real. Por exemplo, a qualidade de “pesado” com que predicamos um objeto denota o excesso da atração para baixo que a gravidade exerce sobre sua massa em relação à tração para cima que exercemos sobre ele.

Que tais relações diferenciais se distingam de estados determinados, e que aquelas sejam a origem destes, são ideias cuja origem podemos fazer remontar ao filósofo pré-socrático Anaximandro. Assim, por exemplo, escreve Platão que

onde quer que esse par [uma oposição real ou relação diferencial] esteja, não permite que cada coisa tenha uma quantidade determinada; pelo contrário, ao introduzir sempre em todas as ações o mais intenso que o mais suave, ou vice-versa, o par produz o mais e o menos e faz desaparecer a quantidade determinada. [...] Uma vez que recebessem a quantidade determinada, não mais haveria o mais quente nem o mais frio, pois o mais quente assim como o mais frio estão sempre indo adiante e nunca permanecem, ao passo que a quantidade determinada fica estável e interrompe a progressão.

55 Por exemplo: enquanto a massa total de três corpos é a soma de suas massas (a massa sendo uma quantidade extensiva), a temperatura total de um sistema composto de dois corpos não é a soma de suas respectivas temperaturas antes de serem postos em contato.

Assim, por esse argumento, o mais quente, juntamente com o seu contrário, vêm a ser ilimitados.⁵⁶

O que Platão salienta aqui é uma assimetria fundamental entre dois regimes. Corpos específicos podem ser ditos quentes ou frios uma vez que a qualidade de frio ou calor que atribuímos a eles corresponda a um determinado *quantum* de temperatura estabelecido pela oposição real entre a temperatura deles e a nossa. Mas a relação “mais quente e mais frio” não é a relação entre esse e aquele corpo específico, essa e aquela quantidade determinada, mas a diferença intensiva considerada em si mesma. Quando se expressa em corpos específicos, essa diferença é evidentemente a condição para qualquer quantidade determinada; nesse sentido, trata-se de um princípio de mudança, capaz de impedir que qualquer coisa “assuma uma quantidade definida” de forma permanente. Considerada em si mesma, no entanto, ela não é uma relação entre duas coisas ou entre *quanta*, mas uma relação “ilimitada”, ou seja, uma pura relação de “mais ou menos” – uma díade intensiva que se estende indefinidamente em duas direções. Nas palavras de Gilbert Simondon: “como Platão observou, toda qualidade realizada aparece como que inserida, segundo uma medida, numa díade indefinida de qualidades contrárias e absolutas; as qualidades vão em pares de opostos, e essa bipolaridade de toda relação qualitativa se constitui como uma permanente possibilidade de orientação”.⁵⁷

A distinção entre oposição lógica e oposição real, contradição e díade indefinida, ajuda a explicar por que eu disse anteriormente que pensar as oposições como disjunções exclusivas significava pensá-las “abstratamente”. Mais especificamente, a abstração consiste em tratar “qualidades absolutas”, que indicam apenas as duas direções opostas

56 Platão, *Filebo*, trad. Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2015, p. 65.

57 Gilbert Simondon, *A individuação à luz das noções de forma e de informação*, trad. Luís Eduardo Ponciano Aragon e Guilherme Ivo. São Paulo: Ed. 34, 2020, p. 237. A distinção entre coisas determinadas que possuem qualidades opostas e a díade como o meio a partir do qual elas surgem também é central para a interpretação de Derrida do *pharmakon* como “o meio anterior no qual se produz a diferenciação em geral”. Jacques Derrida, *A farmácia de Platão*, trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005, p. 73.

nas quais uma díade indefinida se estende (“mais ou menos”), como se fossem entidades reais entre as quais se poderia (ou mesmo deveria) escolher. Optar pela “horizontalidade” ou pela “verticalidade” em termos absolutos é como escolher entre “o frio em si” e “o quente em si” – sendo que realidades como “frio” e “quente” existem somente como quantidades determinadas que decorrem de diferenças em vetores ou intensidades, e as qualidades que descrevem um objeto qualquer em qualquer momento dado são apenas o equilíbrio das relações diferenciais que agem sobre ele. O que existe “não é jamais este ou aquele elemento isolado [ou qualidade], mas sempre mistos; [...] o ente não é mais unidade absoluta, mas estabilidade de uma relação”.⁵⁸

O que, então, quer dizer “mediação” nesse caso? Enquanto a oposição lógica exige uma solução lógica – a construção de um terceiro termo que seja a síntese em que os dois primeiros de algum modo se compatibilizem –, o que temos aqui é algo distinto. Se cada “qualidade realizada” (nossas sensações de quente ou frio, leve ou pesado) é a individuação de uma quantidade determinada que se individua a partir de uma díade indefinida (mais quente e mais frio, mais leve e mais pesado) através da interação de forças realmente existentes, a mediação não é um problema que possa ser resolvido de uma vez por todas, nem mesmo em princípio. Se as formas nada mais são do que a estabilidade temporária e mais ou menos frágil das relações que as compõem, o equilíbrio entre forças é o problema mais fundamental. E considerando que esse equilíbrio muda ao longo do tempo, tanto sob a ação de tendências internas quanto de fatores externos, as forças, não a forma, devem ser o objeto da mediação. Nenhuma forma poderia, por si só, ser uma solução universal, ainda que algumas sejam preferíveis a outras em razão do tipo particular de equilíbrio que oferecem. Cada situação exige uma resposta adequada àquela situação, ao equilíbrio presente *naquele momento*. Nem uma escolha entre essa e aquela qualidade em absoluto, nem uma forma “finalmente descoberta”, uma resposta é um *quantum* determinado de força que inclina o equilíbrio existente na direção

58 G. Simondon, “Histoire de la notion d’individu”, in *L’Individuation à la lumière des notions de forme et d’information*. Grenoble: Jérôme Millon, 2005, p. 374 (modificado).

desejada. Não é só que toda forma organizativa só possa ser dita boa para um determinado fim, em determinadas circunstâncias, não havendo nenhuma forma que seria boa em absoluto.⁵⁹ Em sua existência ao longo do tempo, à medida que mudam as forças que agem sobre ela, toda forma necessariamente enfrenta questões do tipo “quanto de?”: quanto de autonomia? quanto de coordenação? quanto de planejamento? quanto de espontaneidade?

Isso deve deixar claro por que, embora se diga aqui que a mediação ocorre entre “qualidades absolutas”, não estamos de modo algum tratando de uma doutrina do meio-termo. O “equilíbrio” que cada intervenção procura é definido de acordo com objetivos que variam caso a caso, de situação em situação. (Assim, por exemplo, a ideia marxista de revolução enfatizava a centralização em um primeiro momento e a descentralização posteriormente.) Como o efeito desejado e o equilíbrio de forças sobre o qual se atua são sujeitos a mudanças, não pode haver um meio-termo absoluto.⁶⁰ Em algumas condições, mesmo o excesso pode ser a medida certa.⁶¹ Essa é, aliás, a ideia por trás da imagem de Lênin sobre “entortar a vara”, e é igualmente o insight que ajuda Maquiavel a efetivamente romper com a

59 Nesse sentido, poderíamos seguir o argumento de Žižek e dizer que o objeto que o melancólico de esquerda experimenta como perdido nunca esteve realmente lá: nunca houve qualquer garantia e a superação da melancolia exige o reconhecimento dessa falta fundamental. Ver Slavoj Žižek, “A melancolia e o ato”, in *Alguém disse totalitarismo?: Cinco intervenções no (mau) uso de uma noção*, trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013, pp. 101–32.

60 Poderíamos ir além e dizer que tampouco existe uma “medida certa” propriamente dita, se o que entendemos por isso é uma conduta que os agentes podem ter a convicção de ser a mais adequada para uma determinada situação. Os agentes sempre agem com base em informações limitadas e sua ação está sempre sujeita à interferência de fatores que eles não poderiam antecipar.

61 Encontramos um exemplo particularmente espantoso em *O príncipe* de Maquiavel. Depois de estabelecer o controle militar sobre a Romanha seguindo as ordens de César Bórgia e tendo amplamente demonstrado ser um sujeito que se poderia caracterizar como um “homem cruel e expedito” no cumprimento dessa tarefa, Ramiro de Lorqua foi executado publicamente assim que a região foi pacificada, seu corpo cortado em duas metades e sua cabeça espetada numa estaca, de modo que o duque Valentino pudesse se dissociar da brutalidade de seu cenário. Nicolau Maquiavel, *O príncipe*, trad. Maurício Santana Dias. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010, p. 69.

concepção de política dos antigos.⁶² Se este ensinava que o príncipe deve aprender a não ser bom, não era apenas por ser “o primeiro a visualizar o surgimento de um âmbito exclusivamente secular, cujas leis e princípios de ação eram independentes das doutrinas, da Igreja em particular, e dos critérios morais”.⁶³ Esse domínio, como mostram os exemplos que Maquiavel toma da Antiguidade, sempre esteve presente, mesmo que renegado. Era sobretudo porque ele entendia que se perguntar acerca da “conduta correta” em termos absolutos não somente era uma questão moral (e teológica), e não política, mas uma maneira potencialmente desastrosa de pensar a prática. Por se tratar de relações de forças, na política não há espaço para o *sempre certo* ou o *correto em termos absolutos*; se as circunstâncias mudam e os métodos permanecem os mesmos, o resultado mais provável é a ruína.⁶⁴ É por isso que a *virtù*, para Maquiavel, não se situava no mesmo plano das virtudes (misericórdia, generosidade), mas antes devia ser entendida como a faculdade encarregada de moderar seu uso: a capacidade de determinar como, quando e em que proporção empregá-las. “O momento, a medida e os meios”⁶⁵ são cruciais; pois “basta dar um pequeno passo além – mesmo que pareça um passo dado na mesma direção – para que [a] verdade se transforme em erro”.⁶⁶

Assim entendida, a mediação não pode, em absoluto, ser reduzida a uma forma; ela existe como atividade, exercício constante, *equilíbrio dinâmico entre forças*. Visto que se trata de mediar qualida-

62 Ver a nota 51.

63 Hannah Arendt, *Sobre a revolução*, trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 66.

64 N. Maquiavel, *O príncipe*, op. cit., pp. 132–33. Lênin, um maquiaveliano rigoroso, faz uma observação semelhante sobre seus antigos camaradas da Segunda Internacional: “compreendiam perfeitamente a necessidade de uma tática flexível, haviam aprendido e ensinavam aos demais a dialética de Marx [...]; mas [...] ‘fixaram sua atenção’ numa determinada forma de crescimento do movimento operário e do socialismo, esquecendo o caráter unilateral dessa fixação; tiveram medo de ver a brusca ruptura, inevitável em virtude das circunstâncias objetivas, e continuaram repetindo as verdades simples memorizadas e à primeira vista indiscutíveis”. V. I. Lênin, *Esquerdismo: Doença infantil do comunismo*, trad. Edições Avante!. São Paulo: Expressão Popular, 2014, pp. 151–52.

65 Clodovis Boff, *Como trabalhar com o povo: Metodologia do trabalho popular*. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 20.

66 V. I. Lênin, *Esquerdismo*, op. cit., p. 153.

des absolutas que são a negação uma da outra, ela também necessariamente se apresenta na forma de *trade-offs*. Um incremento na autonomia das partes implica uma perda na coordenação para o todo; a centralização pode acelerar a tomada de decisão, mas enfraquece o controle democrático; a ênfase em uma identidade de grupo aumenta a coesão, mas afasta aliados potenciais; e assim por diante. Podemos dizer que essas qualidades, todas até certo ponto desejáveis, são mutuamente excludentes. Mas justamente *não* como contradições lógicas, o que nos obrigaria a encontrar sua síntese ou a escolher entre uma e o seu oposto, mas como oposições reais, o que significa que devem ser dosadas ou balanceadas. Dizer que as qualidades se cancelam mutuamente, nesse caso, é dizer que elas sempre coexistem *em alguma medida*, em mistos que contêm uma e outra 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...), é necessário tê-las em diferentes graus em momentos diferentes, equilibradas conforme a exigência da ocasião.

Passamos, assim, da *organização enquanto forma* para o *organizar enquanto mediar*. Acontece que, assim como “organizar”, “mediar” tem uma certa má reputação. Para muitos, a expressão sugere a imagem de negociadores pressionando uma base radicalizada a aceitar recuos e soluções de compromisso em vez de lutar por seus objetivos até o fim. Em geral, ela tende a ser associada com uma relação vertical: aquilo que os líderes fazem para administrar as divisões no interior de sua base ou entre sua base e as demais forças. É por conta disso que costuma trazer à mente uma combinação de autoritarismo e pragmatismo reformista, algo como a arte de conciliar desde cima interesses que são, em última instância, contraditórios.

Pensar assim equivale, contudo, a reverter àquele tipo de pensamento associativo que, como na confusão entre organização e partido, toma a forma particular que uma coisa qualquer assume como sinônimo da coisa mesma. O conceito de mediação tem uma extensão muito mais ampla que os casos listados acima. Com efeito, se organizar supõe mediar, o campo de aplicação do segundo termo deve ser tão amplo quanto o do primeiro: existe mediação em toda parte em que existe “um processo organizativo que procede por meio

da luta de forças opostas”.⁶⁷ Não se trata apenas de dizer que há um estado de coisas organizado que é a mediação entre determinismo e indeterminismo, abertura e fechamento, caos (total) e necessidade (absoluta). Cada coisa existente medeia forças opostas, ela é essa mediação enquanto dura. As coisas se organizam ao estabelecer continuamente uma mediação entre o exterior (as forças que as afetam) e o interior (o complexo de elementos que se combinam em determinada organização). Estar e permanecer organizado é uma questão de “relação entre as atividades que estão sendo organizadas e as resistências a elas dirigidas”.⁶⁸ Na medida em que cada coisa é produto e portadora de forças, as interações entre ela e aquelas que estão a seu redor podem levá-la a estabelecer novas mediações entre interior e exterior; se cada coisa é uma relação de forças, cada relação entre as coisas é uma “relação entre duas relações”,⁶⁹ e é em razão disso que elas podem se modificar mutuamente. Poderíamos dizer que as coisas se medeiam umas às outras o tempo inteiro: ao fazer com que alguma outra coisa mude, elas medeiam dois estados diferentes desta outra coisa ao mesmo tempo em que sofrem elas mesmas alguma modificação por sua vez. A mediação “vertical” é, portanto, mais a exceção do que a regra. Simplesmente não é o caso que as pessoas só mudam e se adaptam quando levadas a isso “de cima para baixo”; consciente e inconscientemente, elas estão sempre se ajustando, encontrando terrenos comuns, aprendendo a lidar com as diferenças ou a ver as coisas das perspectivas umas das outras. Essas mediações laterais são, na verdade, um pré-requisito para qualquer processo bem-sucedido de composição política. E só são possíveis com a condição de que algum grau de vulnerabilidade e abertura para a mudança exista de todos os lados – mesmo que, como com os porcos-espinhos da parábola de

67 É assim que, para desgosto de contemporâneos como Plekhanov, Bogdanov definia a dialética. A. Bogdanov, *Philosophy of Living Experience*, op. cit., p. 189.

68 A. Bogdanov, *Essays in Tektology*, trad. George Gorelik. Seaside: Intersystems, 1980, p. 41.

69 G. Simondon, *A individuação à luz das noções de forma e de informação*, p. 111. A “verdadeira mediação”, escreve Simondon, institui “um sistema energético”, ou seja, um intercâmbio entre forças que resulta em uma nova individuação. *Ibid.*, p. 50. Ver também Bogdanov: “Nosso mundo é, de modo geral, um mundo de variedade; apenas diferenças de tensão energética são reveladas na ação e apenas elas têm um sentido prático”. *Id.*, *Essays in Tektology*, op. cit., p. 41 (grifo no original).

Schopenhauer, as pessoas tenham que continuar “se movendo juntas e separadas... até [descobrirem] a distância certa para se preservarem” dos males gêmeos de perder sua autonomia para os outros e de falhar em expandir a própria *potentia* na cooperação com eles.⁷⁰

A rejeição da mediação com base no juízo equivocado de que se trataria exclusivamente de uma relação vertical está no centro de um paradoxo notável do pensamento radical contemporâneo: o fato de que o desejo de afirmar a primazia das relações (a ideia de que “tudo está conectado” e é constituído por suas conexões) exista lado a lado com uma robusta demanda pelo imediato (a ideia de que toda mediação deve ser eliminada e as diferenças devem se expressar tal como existem “em si”). Espero que já esteja claro a essa altura que esses desejos estão em contradição. Como vimos no capítulo anterior, seria sem sentido (e contraproducente) esperar que as pessoas não afetem umas às outras em grande ou pequena escala, assim como é impossível garantir que todos terão o mesmo poder de influência que os demais. O que resta fazer, por outro lado, é se esforçar para garantir que as relações permaneçam tão recíprocas quanto possível – conciliando autonomia e composição, variedade e ordem, a *potentia* do todo e de suas partes.

Por fim, dizer que organização supõe mediação não é dizer que ela requer *qualquer* mediação. Interesses logicamente contraditórios existem realmente, e embora isso não signifique que essas contradições não possam ser administradas ao longo do tempo, sua resolução no longo prazo só pode implicar a vitória de um lado sobre o outro. É por isso que aprender a estabelecer uma fronteira – definir quais interesses e desejos podem ou não ser compatibilizados, quem deve ser tratado como companheiro e quem como adversário, quais os limites absolutos de seus esforços composicionais – é uma questão central para os movimentos, mesmo quando concebidos ecologicamente.

⁷⁰ Arthur Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, vol. 2, trad. E. F. J. Payne. Oxford: Oxford University Press, 1974, pp. 651–52. A parábola é retomada em S. Freud, “Psicologia das massas e análise do eu”, in *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos* (1920-1923), trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 56; F. Guattari, “A transversalidade”, in *Psicanálise e transversalidade: Ensaios de análise institucional*, trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. Aparecida: Ideias e Letras, 2004, p. 110.