

CAPÍTULO 3

Revolução em crise

Hoje, tudo pretende ser prática e, ao mesmo tempo, não há conceito de prática.

Theodor Adorno

Tempo de revolução

A questão da organização revolucionária, Lukács disse certa vez, “só pode ser desenvolvida organicamente a partir da própria teoria da revolução”.¹ Mas talvez seja o caso de dizer, como sugeriu Alain Badiou, que a própria ideia de revolução se encontra em crise há algum tempo.² Não que ela tenha algum dia sido uma ideia simples cujo conteúdo pudesse ser explicitado por completo. Em vez disso, “revolução” sempre foi uma constelação de suposições, crenças, experiências vividas, imagens e associações afetivas historicamente acumuladas, algumas em tensão entre si, no interior das quais certos elementos se fizeram dominantes ao longo do tempo. Este capítulo traça a história dessa constelação desde o início da modernidade até o presente, a fim de argumentar que a crise da revolução em nosso tempo decorre do abandono de ao menos três desses elementos: uma concepção teleológica e determinística da história; a projeção de uma relação transitiva entre objetividade social e subjetividade política; e a expectativa de um corte claro e preciso por meio do qual o sujeito revolucionário seria capaz de remodelar o mundo de acordo com uma ideia. É difícil encontrar hoje quem ainda espere que a revolução se realize por necessidade histórica, que uma subjetividade revolucionária se desenvolva naturalmente entre esse ou aquele grupo social, ou que um único agente político seja capaz de impor unilateralmente uma forma sobre a matéria do mundo. No entanto, também é verdade que, sem a garantia oferecida por essas três crenças, a perspectiva de revolução se tornou mais incerta, mesmo que, paralelamente, a palavra talvez tenha se tornado cada vez mais ubíqua retoricamente.

1 Georg Lukács, “Observações metodológicas sobre a questão da organização”, in *História e consciência de classe: Estudos sobre a dialética marxista*, op. cit., p. 526.

2 Alain Badiou e John van Houdt, “The Crisis of Negation: An Interview with Alain Badiou”. *continent*, v. 1, n. 4, 2011, p. 234.

A ideia de revolução como a conhecemos é bem recente. Começou a se constituir no século XVIII, quando a própria palavra “revolução” foi arrancada de seu significado original e posta no centro de uma concepção de tempo que se opunha aos dois modelos temporais que haviam sido dominantes na Antiguidade e na Idade Média: o físico (temporalidade cíclica) e o teológico (temporalidade escatológica). A escatologia cristã foi o pano de fundo em que o tempo fora vivido ao longo da Idade Média, e a sombra deixada pela expectativa de um fim dos tempos iminente era tão longa que ofuscava a política terrena e tornava-a o palco em que um drama de dimensões muito maiores se desenrolava com lenta inevitabilidade. A temporalidade cíclica, por outro lado, foi o pano de fundo para o sentido original de *revolutio*, que não aparece no latim clássico, mas já estava em circulação a partir do século V. Como seu sinônimo *conversio*, o termo se referia à rotação, ao movimento circular ou em torno de um eixo – como o das estrelas, das estações, da Roda da Fortuna ou da transmigração das almas (metempsicose). A noção segundo a qual os assuntos da política são passíveis de ser pensados em termos de ciclos de desenvolvimento e degeneração remonta à Grécia Antiga, mas ressurgiu de forma significativa na Renascença com a descoberta, tradução e publicação do capítulo 6 das *Histórias* de Políbio.³ Nesse texto, que estivera por muito tempo perdido, o historiador grego discutia a doutrina da *anakyklosis politeion*, segundo a qual toda comunidade política está destinada a passar por uma sequência circular de sistemas políticos em suas formas alternadamente virtuosas e perversas: a monarquia é seguida pela tirania, que é seguida pela aristocracia, que é seguida pela oligarquia, e assim por diante. Embora as origens dessa ideia possam ser encontradas em Platão e Aristóteles, Políbio a elevou à posição de lei natural. Ao mesmo tempo, no entanto, ele destacou a República Romana como exemplo de um Estado que lograra interromper a roda do tempo ao combinar em uma constituição mista as três formas não corrompidas da monarquia (os cônsules), da aristocracia (o senado) e da democracia (as assembleias).

3 Arnaldo Momigliano, “Polybius’ Reappearance in Western Europe”, in *Essays in Ancient and Modern Historiography*. Chicago: University of Chicago Press, 2012, pp. 79–98.

A ideia de revolução como a conhecemos é bem recente. Começou a se constituir no século XVIII, quando a própria palavra "revolução" foi arrancada de seu significado original e posta no centro de uma concepção de tempo que se opunha aos dois modelos temporais que haviam sido dominantes na Antiguidade e na Idade Média: o físico (temporalidade cíclica) e o teológico (temporalidade escatológica). A escatologia cristã foi o pano de fundo em que o tempo fora vivido ao longo da Idade Média, e a sombra deixada pela expectativa de um fim dos tempos iminente era tão longa que ofuscava a política terrena e tornava-a o palco em que um drama de dimensões muito maiores se desenrolava com lenta inevitabilidade. A temporalidade cíclica, por outro lado, foi o pano de fundo para o sentido original de *revolutio*, que não aparece no latim clássico, mas já estava em circulação a partir do século V. Como seu sinônimo *conversio*, o termo se referia à rotação, ao movimento circular ou em torno de um eixo — como o das estrelas, das estações, da Roda da Fortuna ou da transmigração das almas (metempsicose). A noção segundo a qual os assuntos da política são passíveis de ser pensados em termos de ciclos de desenvolvimento e degeneração remonta à Grécia Antiga, mas ressurgiu de forma significativa na Renascença com a descoberta, tradução e publicação do capítulo 6 das *Histórias* de Políbio.³ Nesse texto, que estivera por muito tempo perdido, o historiador grego discutia a doutrina da *anakyklosis politeion*, segundo a qual toda comunidade política está destinada a passar por uma sequência circular de sistemas políticos em suas formas alternadamente virtuosas e pervertidas: a monarquia é seguida pela tirania, que é seguida pela aristocracia, que é seguida pela oligarquia, e assim por diante. Embora as origens dessa ideia possam ser encontradas em Platão e Aristóteles, Políbio a elevou à posição de lei natural. Ao mesmo tempo, no entanto, ele destacou a República Romana como exemplo de um Estado que lograra interromper a roda do tempo ao combinar em uma constituição mista as três formas não corrompidas da monarquia (os cônsules), da aristocracia (o senado) e da democracia (as assembleias).

³ Arnaldo Momigliano, "Polybius' Reappearance in Western Europe", in *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Chicago: University of Chicago Press, 2012, pp. 79–98.

Esses dois modelos temporais eram tanto a estrutura por meio da qual as pessoas organizavam e interpretavam sua experiência ordinária do tempo quanto aquilo que essa experiência sustentava e reforçava. Para dizê-lo nos termos de Reinhart Koselleck, o *horizonte de expectativa* do mundo medieval nunca prometia nada que excedesse o *espaço de experiência* das gerações presentes e passadas. Embora obviamente não deixasse de acontecer, a mudança se dava tão lentamente que ninguém jamais podia antecipar grandes agitações ou surpresas. A temporalidade cíclica e a temporalidade escatológica eram, assim, em última análise compatíveis, na medida em que tinham domínios de aplicação distintos (o mundano e o extramundano) e compartilhavam a mesma atitude em relação ao futuro. Fosse o fim dos tempos ou apenas a repetição, o que estava por vir não aportava nenhuma novidade ou desvio em relação àquilo que já era conhecido.

Isso começou a mudar no alvorecer da modernidade, quando uma sequência de acontecimentos imprevisíveis e transformações em cascata – a Reforma Protestante, a conquista das Américas, a revolução científica, o surgimento do capitalismo, o colapso do sistema feudal, a ascensão das cidades e da burguesia – conspirou para abrir um intervalo entre experiência e expectativa. Como observa Koselleck, é exatamente essa mudança na relação com o tempo que dá origem à própria ideia de modernidade como um novo período em que a humanidade havia entrado. “[S]ó se pode conceber a *modernidade* [*Neuzeit*] como um *tempo novo* [*neue Zeit*] a partir do momento em que as expectativas passam a distanciar-se cada vez mais das experiências feitas até então.”⁴ O futuro já não estava mais contido no passado; ele já não podia ser antevisto por um conhecimento prévio. Dali em diante, o futuro seria portador não somente do novo, mas de uma novidade potencialmente além de qualquer coisa que o presente podia razoavelmente antecipar.

⁴ Reinhart Koselleck, *Futuro passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*, trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto/ Ed. PUC-Rio, 2006, p. 314 (grifo meu). Ver também Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* (Cambridge, MA: MIT Press, 1999, p. 116): “A era moderna [*Neuzeit*] foi a primeira e única a se entender como uma época e, ao fazê-lo, criou ao mesmo tempo as outras épocas”.

É nesse contexto que “revolução” começa a assumir um novo significado. Os primeiros usos modernos do termo são duplamente ambíguos, já que muitas vezes não fica claro se os acontecimentos aos quais se referem são entendidos como um novo desenvolvimento ou um retorno a um estado anterior, nem se suas causas são estritamente humanas ou envolvem um poder ou lei superior.⁵ No decorrer do século XVIII, no entanto, a ideia de revolução como uma mudança repentina de regime político se tornaria cada vez mais independente em relação ao antigo sentido astronômico da palavra, mesmo que ambos ainda coexistissem. Até o fim do século, a separação estaria completa, e seria sem qualquer associação a movimentos cíclicos que “revolução” passaria a designar acontecimentos políticos (a Revolução Americana, a Revolução Francesa) e um certo tipo de atitude (ser um revolucionário). A essa altura, a palavra havia sido definitivamente incorporada à ideia de um tempo histórico aberto com uma “direção irreversível”⁶ – um tempo que avança não só de modo gradual, mas também por meio de cortes radicais com o passado que inauguram novas eras.

Essa mudança indica que um novo esquema temporal já havia suplantado aqueles anteriormente dominantes. Tratava-se de uma quebra que havia estado em preparação desde o início da modernidade, e que rompia simultaneamente com o movimento circular do modelo físico e com uma escatologia cuja temporalidade linear se resolvia num além-mundo celestial. A circularidade passava a se subordinar à linha reta, mas a uma linha reta que se desdobrava neste mundo e não no próximo. Nascia, assim, a ideia moderna de Progresso.

5 Arthur Hatto sugere que Maquiavel pode ter evitado o termo justamente em razão de suas associações sobrenaturais com a astrologia e a Roda da Fortuna, preferindo falar em *mutazione di stato* (mudança de estado). Hatto registra o primeiro uso da palavra de acordo com o novo sentido na *Cronica* de Matteo Villani, em que a substituição de um regime oligárquico por um regime democrático em 1355 é descrita como uma “revolução repentina feita pelos cidadãos de Siena”, e, assim, é inequivocamente associada a causas humanas em vez de causas físicas ou espirituais. Ver A. Hatto, “‘Revolution’: An Inquiry into the Usefulness of an Historical Term”. *Mind*, v. 58, n. 232, 1949, p. 502.

6 R. Koselleck, *Futuro passado*, op. cit., p. 37.

O objetivo de uma perfeição possível, que antes só podia ser alcançado no além, foi posto a serviço de um melhoramento da existência terrena, que permitiu que a doutrina dos últimos fins fosse ultrapassada, assumindo-se o risco de um futuro aberto. [...] Desde então toda a história pôde ser concebida como um processo de contínuo e crescente aperfeiçoamento; apesar das recaídas e rodeios, ele teria que ser planejado e posto em prática pelos homens. Desde então os fins continuam a ser estabelecidos de geração em geração, e os efeitos previstos no plano ou no prognóstico se transformam em elementos de legitimação da ação política.⁷

As revoluções, e a Francesa em particular, desempenharam um papel importante tanto na constituição desse modelo quanto no estabelecimento de sua primazia. Alinhar-se com elas em meados do século XVIII significava entender a história humana como uma só narrativa, unificada e animada por um projeto comum subjacente, e a revolução como o instrumento por meio do qual ela avançava. Além de fornecer à ideia de revolução um valor prognóstico e programático, isso também lançava luz sobre acontecimentos passados como a Revolução Gloriosa de 1688 na Inglaterra e a revolução científica dos séculos XVI e XVII.⁸ Por outro lado, a nova concepção de revolução e o modelo temporal do qual ela fazia parte não poderiam ter se fortalecido se as agitações políticas do fim do século XVIII não tivessem parecido oferecer provas sólidas de sua realidade. Ao emprestar “unidade épica ao todo”⁹

7 Ibid., pp. 316–17. “Não imanentize o eschaton”, foi, é claro, o modo como o líder conservador William F. Buckley Jr. transformou em slogan a tese de Eric Voegelin sobre o impulso gnóstico tão central ao pensamento político moderno.

8 A ideia de “revolução científica” como uma maneira de descrever os desenvolvimentos científicos dos séculos XVI e XVII ganhou força na segunda metade do século XVIII. É o que ocorre na década de 1750, com a *Enciclopédia* de Diderot e D’Alembert, por exemplo, e aparece também com destaque nos escritos da década de 1780 do marquês de Condorcet e de Jean-Sylvain Bailly, ambos os quais tomariam parte – e morreriam – na Revolução Francesa. Ver I. Bernard Cohen, “The Eighteenth-Century Origins of the Concept of Scientific Revolution”. *Journal of the History of Ideas*, v. 37, n. 2, 1976, pp. 257–88.

9 A frase é de Barthold Georg Niebuhr, em seu livro *Geschichte des Zeitalters der Revolution* [História da Era da Revolução], de 1845, citado em R. Koselleck, *Futuro passado*, op. cit., p. 52.

da história até então existente, a Revolução Francesa criou retrospectivamente a história da qual ela própria era o ponto culminante providenciado por momentos de ruptura tais como ela.

Koselleck chama a atenção para o fato de que, à medida que as diferenças sociais e políticas foram condensadas em uma oposição binária contra o Antigo Regime, ocorreu um movimento paralelo de “singularização” e “simplificação” lexical: a pluralidade infinita de acontecimentos históricos foi reunida em uma única História, “das liberdades fez-se a Liberdade, das justiças fez-se a Justiça, dos progressos o Progresso, das muitas revoluções ‘La Révolution’”.¹⁰ Simultaneamente singular e plural, “a Revolução” designava tanto o tipo de ruptura com o passado de que a Revolução Francesa era o caso paradigmático quanto o processo histórico-mundial mais amplo que incluía esses momentos. Com isso, o destino de acontecimentos específicos no presente ou no futuro poderia ser imediatamente relacionado ao destino da humanidade como um todo; a Revolução estava em jogo em cada ato revolucionário e era, por isso mesmo, uma fonte de legitimação para eles.

Embora essa caracterização da temporalidade moderna e do papel da revolução esteja correta em seus traços mais gerais, faltam ainda alguns detalhes. Uma série de nuances se desenvolveriam a partir do final do século XVIII no que diz respeito à direção geral da marcha do Progresso, ao lugar que a mudança revolucionária ocupa nela e à estrutura temporal que essa relação supunha. Esses matizes ajudariam a definir algumas das mais importantes linhas de fratura dos séculos XIX e XX.

A revolução que havia sido antecipada pelos iluministas do século XVIII tinha um conteúdo bastante preciso: ela denotava uma ruptura com o absolutismo e os privilégios aristocráticos, a constitucionalização, a separação de poderes e um sistema de freios e contrapesos, a garantia das liberdades individuais e da participação política (para alguns). “Revolução”, portanto, tinha como referente uma mudança essencialmente política, em consonância com o significado das expressões mais antigas que a palavra viera a substituir

10 R. Koselleck, *Futuro passado*, op. cit., p. 52.

(*mutatio res publicae, mutazione di stato*). “A Revolução”, por sua vez, era o processo por meio do qual essa mudança, repetindo-se em diferentes nações, se espalharia por todo o mundo. Isso significa, no entanto, que quando a Revolução Americana e a Revolução Francesa confirmaram essas expectativas, a revolução já era, em certo sentido, algo que pertencia ao passado. Em vez de grandes avanços ou inovações, o que se podia projetar a partir daquele momento era a disseminação de uma forma política que permaneceria fundamentalmente a mesma: o Estado constitucional moderno. No que dizia respeito à esfera política, o excesso radical de expectativa sobre a experiência já não era mais relevante; a forma da política por vir estava em princípio contida na experiência do passado recente. A estabilidade relativa dessas formas políticas “finalmente descobertas” certamente não impedia sua perfectibilidade indefinida, ou a da sociedade que elas sustentavam: seu bem-estar material, a liberdade individual e a realização de seus cidadãos, e assim por diante. A humanidade ainda avançava em direção a uma plenitude da qual se aproximava permanentemente de maneira assintótica; mas os trilhos institucionais de seu progresso já haviam sido assentados em definitivo. O resultado é que a expectativa de novidades radicais foi gradualmente deslocada do campo da política para áreas como o comércio, a indústria e a tecnologia; apenas deles se poderia esperar o novo e o imprevisível. As revoluções futuras seriam tecnológicas, econômicas, financeiras, culturais, mas produziriam para sempre apenas o mesmo tipo de instituições – qualquer outra coisa passaria a ser vista com suspeita, como um desvio potencial ou uma recaída para um momento anterior do progresso da Revolução.¹¹ Nessa resposta aos acontecimentos do final do século XVIII, encontramos uma visão liberal da história que é familiar – aliás, dominante – até hoje.

A ideia de “revolução social” surgiu para se opor a essa redução da revolução à arena política. Ainda que se apresentasse em continuidade com a era de mudança política inaugurada pelos aconteci-

¹¹ Uma exceção digna de nota a esse respeito é o argumento de Thomas Jefferson em defesa de uma reabertura cíclica do momento constituinte, seja por meios constitucionais (uma cláusula que prescreva revisões regulares), seja através da rebelião, como um meio de manter viva a virtude cívica. Ver T. Jefferson, *The Declaration of Independence*, ed. Michael Hardt. London: Verso, 2007.

mentos na França, ela procurava estender o ímpeto revolucionário à reorganização da economia e da vida social como um todo. Somente assim se poderia levar a cabo um processo que aquelas revoluções cujas ideias “eram apenas de política”¹² não poderiam senão deixar incompleto. É nesse sentido que, quando os membros da Conspiração dos Iguais espalharam cartazes pelas ruas de Paris com uma “Análise da Doutrina de Babeuf, Tribuno do Povo”, em 11 de abril de 1796, lia-se que:

x. O objetivo da revolução é destruir a desigualdade e restabelecer o bem-estar de todos.

xi. A revolução não acabou porque os ricos absorvem toda a riqueza e governam sozinhos, enquanto os pobres trabalham como verdadeiros escravos, definham na pobreza e não são levados em conta no Estado.¹³

A caracterização da revolução social como uma secularização da escatologia religiosa é um lugar-comum já bastante estabelecido.¹⁴ Embora isso seja um componente inegável da tradição revolucionária, o quadro é um pouco mais complexo e talvez menos distinto da “historicidade aberta” e da “governamentalidade indefinida” do

12 Pierre-Joseph Proudhon, *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, trad. John Beverly Robinson. New York: Haskell, 1969, p. 44.

13 Anônimo, *Analyse de la doctrine de Babeuf, tribun du peuple: Proscrit par le Directoire Exécutif pour avoir dit la vérité*. Paris: Ed. do autor, 1796, p. 3. Aqui, o uso de um vocabulário que sugere um retorno ou uma restauração (um “restabelecimento”) se deve menos talvez a uma concepção cíclica da história do que a um recurso retórico à escatologia (a promessa de redenção de uma Idade de Ouro perdida). A passagem também sugere que, ao menos na França, a noção de “Revolução” como um processo “transcendental” abrangente acima das revoluções “empíricas” pode em parte ter se desenvolvido como consequência das disputas internas da Revolução Francesa e da ambiguidade de declarações como “a revolução não acabou” – em que o referente pode ser considerado como sendo especificamente a Revolução Francesa, ou um destino histórico mais amplo.

14 Ver, por exemplo, Eric Voegelin, *A nova ciência da política*, trad. José Viegas Filho. Brasília: Ed. UNB, 1982; Raymond Aron, *O ópio dos intelectuais*, trad. Yvonne Jean. Brasília: Ed. UNB, 1980.

liberalismo.¹⁵ É verdade que essa tradição tende a imaginar o mundo pós-revolucionário como *politicamente* estável e imutável, onde as contradições perdem seu caráter antagônico e qualquer risco de recaída nos modos pré-revolucionários cessa de existir depois de um tempo. Isso, contudo, não é incompatível com a fé no Progresso contínuo. Assim, por exemplo, o livro *Olhando para trás*, de Edward Bellamy, publicado em 1888, associa o futuro socialista a uma época de desenvolvimentos tecnológicos fabulosos que só poderia ser desencadeada pela revolução social. A mesma confiança poderia ser dirigida para o próprio material humano, como no famoso comentário de Trotski de que, sob o comunismo,

[o] homem irá se tornar incomparavelmente mais forte, mais sábio e mais sutil. Seu corpo será mais harmonioso, seus movimentos mais rítmicos, sua voz mais melodiosa. [...] A espécie humana, na sua generalidade, atingirá o talhe de um Aristóteles, de um Goethe, de um Marx. E sobre ela se levantarão novos cumes.¹⁶

Naturalmente, algumas visões do mundo após a revolução social – desde as de Charles Fourier e William Morris até, mais sombriamente, a do Khmer Vermelho – estiveram mais próximas de idílios agrários antediluvianos do que de utopias mecanizadas. No entanto, o que encontramos na maior parte da tradição revolucionária dos séculos XIX e XX não é uma capitulação à escatologia medieval, mas o compromisso totalmente moderno com uma historicidade aberta, em que a política, e não outras áreas, atinge uma condição estável após a revolução. A necessidade de mudança política, e em certo sentido a própria política, pode desaparecer à medida que “os homens se habituem a observar as regras de convivência que lhes são necessárias”¹⁷ e o “governo sobre as pessoas é substituído pela administração

¹⁵ Michel Foucault, *Segurança, território, população: Curso dado no Collège de France (1977-1978)*, trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, pp. 347-48.

¹⁶ Leon Trotski, *Literatura e revolução*, trad. Luiz Alberto Moniz Bandeira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 196.

¹⁷ V.I. Lênine, “O Estado e a revolução: A doutrina do marxismo sobre o Estado e as tarefas do proletariado na revolução”, in *Obras escolhidas*, v. 2. São Paulo: Alfa-Ômega, 1980, p. 282.

das coisas e pela direção dos processos de produção”.¹⁸ Mas as forças irrefreáveis do Progresso continuariam seu trabalho em outros lugares, na cultura, na tecnologia, e assim por diante – exatamente como na concepção liberal descrita acima, portanto, exceto por uma importante diferença. Se, na visão liberal, a revolução que inaugurava uma era de maravilhas imprevisíveis já estava de certo modo no passado, para os revolucionários sociais, a revolução era algo que ainda estava por vir.¹⁹

Depois da separação entre revolução política e revolução social, duas outras questões cindiriam a tradição que assumiu a bandeira desta última. A primeira consistia em saber se a revolução social poderia ser alcançada por meios graduais e evolutivos ou se dependia de uma ruptura revolucionária para ser produzida. Essa alternativa opunha “utopistas” como Pierre-Joseph Proudhon, Robert Owen, Charles Fourier e Étienne Cabet tanto a socialistas insurrecionistas, como Louis Auguste Blanqui, quanto a marxistas e anarquistas.²⁰ A segunda divisão, que em geral explica o cisma entre marxistas e anarquistas, opunha aqueles para quem uma ruptura revolucionária necessariamente envolvia uma revolução política e, portanto, algum tipo de passagem pelo aparelho de Estado, àqueles para quem esse aparelho deveria ser abolido imediatamente a fim de exorcizar qualquer possibilidade de um retorno da dominação.

¹⁸ Friedrich Engels, *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, trad. Roberto Goldkorn. São Paulo: Global, 1984, p. 73. Essa frase, que geralmente se afirma ter sido tomada por Marx e Engels de Saint-Simon, foi na verdade escrita por Auguste Comte em um ensaio publicado na revista *Catéchisme des Industriels* [Catecismo dos Industriais], editada por Saint-Simon. Para uma história da expressão, ver Ben Kafka, “The Administration of Things: A Genealogy”. *West 86th*, 2012. Ao contrário de Marx e Engels, é claro, Saint-Simon e Comte esperavam que seus planos de reforma social *impedissem* revoluções que eles acreditavam que, de outra forma, se tornariam inevitáveis.

¹⁹ Uma exceção notável foi Fourier, cuja *Teoria dos quatro movimentos e dos destinos gerais* adiantou um esquema histórico constituído por quatro fases, nas quais, após 70 mil anos de verdadeira harmonia, haveria 5 mil anos de degeneração humana, culminando com a extinção física do planeta.

²⁰ Embora, como observa Keith Taylor, os movimentos reais que se aglutinaram em torno das ideias desses utopistas às vezes mudassem de posição de acordo com o tempo, o lugar e a disposição dos próprios trabalhadores. Ver K. Taylor, *The Political Ideas of the Utopian Socialists*. London: Frank Cass, 1982, p. 15.

Quando considerados em detalhe, vários elementos da ideia de revolução (social e política) tal como esta evoluiu do século XVIII ao XX são, hoje, fonte de estranhamento. Submetidos ao julgamento das esperanças frustradas e das consequências destrutivas que inspiraram, criticados em termos tanto teóricos quanto práticos, eles se tornaram distantes para nós: pouco convincentes, implausíveis, improváveis. Nas próximas seções, me concentrarei naqueles que acredito serem os três mais importantes entre esses elementos. Ainda que possamos encontrá-los em sua forma mais clara e pura na teoria marxista-leninista da revolução, que se tornaria a mais influente do século XX, eles também estão presentes em alguma medida na maioria das teorias que têm a ideia moderna de revolução como uma matriz comum – ou que ainda não chegaram a examinar reflexivamente o que retiram desse fundamento compartilhado.

Da necessidade à contingência

Talvez ninguém jamais tenha tido uma relação tão intensa com o horizonte moderno de expectativa quanto a dos revolucionários dos séculos XIX e XX. Ser um revolucionário naquele período significava perceber a si mesmo quase constantemente como “vivendo às vésperas de grandes acontecimentos”;²¹ e embora esse sentimento tenha conhecido sua cota de altos e baixos, talvez seja apenas a partir de meados da década de 1970 que ele começaria efetivamente a esmaecer. A crença na marcha irreversível do Progresso humano, como vimos, era parte integral do modo como a modernidade vivia e apreendia o tempo histórico – e também, portanto, da tradição revolucionária dos séculos XVIII e XIX. O marxismo, com sua pretensão de possuir um poder preditivo baseado no conhecimento das leis do desenvolvimento histórico – fundamentando a Providência do século XVIII com a Ciência do século XIX, por assim dizer –, foi, em muitos aspectos, a culminação dessa linhagem. Dado que o discurso político

21 P. Kropotkin et al., “The Coming Revolution”. *Freedom: A Journal of Anarchist Socialism*, n. 1, v. 1, 1886, p. 1. O texto continua: “Antes de chegarmos ao fim deste século, veremos grandes movimentos revolucionários transformando nossas condições sociais na Europa e provavelmente também nos Estados Unidos da América”.

é sempre um híbrido instável de análise e persuasão, é impossível dizer o quanto dessa confiança era genuíno e o quanto era um fervor autoinduzido com o propósito de sustentar o compromisso da vida militante.²² (Naturalmente, essa distinção seria ela mesma sem sentido para um militante de verdade.) Ainda assim, é difícil não ter a sensação de que no passado acreditava-se mais do que hoje.²³ Uma noção forte de necessidade histórica se tornou algo tão estranho para a maioria das pessoas que acreditar nela beira o incompreensível.

Georges Canguilhem sugeriu em 1987 que a ideia de Progresso começara a esmorecer quando a segunda lei da termodinâmica, ao identificar que a entropia total de um sistema isolado tende a aumentar ao longo do tempo, acenou com a ideia de um movimento universal e espontâneo em direção à decadência e à desorganização.²⁴ De Condorcet e Kant a Hegel e Comte, vários pensadores haviam fundado suas previsões de um avanço ininterrupto da humanidade sobre a estabilidade sem fim do cosmos newtoniano, concebendo o progresso como o desenvolvimento da própria ordem eterna. Qualquer movimento retrógrado seria, assim, explicável em princípio como um retrocesso temporário ou um desvio astucioso que permitiria à Razão lançar-se ainda mais adiante. Com Carnot, Clausius e Kelvin, o século XIX descobriu na própria fonte de seu dinamismo técnico – a máquina a vapor – uma propensão irreversível à perda, ao declínio, à estase e à morte.

Ainda assim, levaria algum tempo para que essa ideia se infiltrasse na cultura como um todo. Mesmo pensadores versados na ciência de sua época, como Marx, Herbert Spencer e Henri Bergson, não conseguiram perceber suas implicações. Apesar da breve eufo-

22 Na mesma linha, Deleuze e Guattari sugerem que “as grandes utopias socialistas do século XIX” deveriam ser entendidas “não como modelos ideais, mas como fantasmas de grupo”, permitindo às pessoas “um desinvestimento ou uma ‘desinstituição’ do campo social atual, em proveito de uma instituição revolucionária do próprio desejo”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010, p. 48.

23 Embora devamos talvez ser cautelosos com tais impressões; ver o capítulo 2 de Robert Pfaller, *On the Pleasure Principle in Culture: Illusions without Owners*, trad. Lisa Rosenblatt. London/ New York: Verso, 2014.

24 Georges Canguilhem, “La Décadence de l’idée de progrès”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 92, n. 4, 1987, pp. 437–54.

ria que, por razões muito diferentes; animou capitalistas e socialistas nos anos 1920, a primeira metade do século xx definitivamente viu as coisas tomarem um rumo mais pessimista. Por mais diferentes que sejam entre si, as obras de Spengler, Heidegger e Freud – para quem as crescentes tensões sociais, agitações revolucionárias e traumas militares da época eram um importante material – são indicativos dessa inflexão. Ao trazer de volta para casa a violência cujo deslocamento para as colônias havia sido a condição para o florescimento da Europa, a ascensão do fascismo, a Segunda Guerra Mundial e o Holocausto ofereceram provas contundentes de que a história poderia andar para trás tanto quanto para frente, e que era perfeitamente possível perder o que se pensava já estar definitivamente ganho. Essa percepção, combinada com a convicção de que a oportunidade para uma revolução mundial havia sido perdida para sempre, seria central para o pensamento de alguém como Adorno.²⁵

Nos anos do pós-guerra, começou a tomar forma um divórcio lento, mas gradual, entre Progresso e Revolução. Apesar do impasse nuclear entre as duas superpotências globais, as décadas de 1950 e 1960 foram, de maneira geral, um período otimista, impulsionado pelo crescimento econômico, por mudanças sociais modernizadoras, por avanços tecnológicos e pela disseminação do consumo de massa. Não por coincidência, essa foi a era de ouro da futurologia, quando as previsões de nomes como Alvin Toffler, Buckminster Fuller e Marshall McLuhan chegavam a um público massivo. A crença na revolução, por outro lado, sobreviveu principalmente mediante seu deslocamento geográfico para fora do centro capitalista. À medida que o bloco soviético se tornava uma fonte crescente de desilusão, especialmente depois da repressão ao levante húngaro de 1956, e que os partidos comunistas do ocidente se tornavam cada vez menos ousados, as esperanças revolucionárias ou reformistas radicais encontravam um novo lar na periferia: nos movimentos de inde-

²⁵ Curiosamente, Adorno disse do autor de *O declínio do Ocidente* que “Spengler faz parte daqueles teóricos do conservadorismo reacionário cuja crítica do liberalismo mostra-se em muitos pontos superior à crítica progressista”. Theodor Adorno, “Spengler após o declínio”, in *Prismas: Crítica cultural e sociedade*, trad. Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Ática, 1998, p. 58.

pendência africanos e asiáticos, em Cuba e no Vietnã, na Revolução Cultural Chinesa, e mesmo “no Terceiro Mundo interno”, como no caso dos Panteras Negras nos Estados Unidos. Não eram apenas os futurologistas, com seus vaticínios sobre as revoluções tecnológica, gerencial e pós-industrial, que acreditavam que, no Norte global, o conflito social havia se tornado uma coisa do passado; muitos na esquerda pensavam o mesmo.

A onda de mobilização militante que se espalhou pelo globo de meados dos anos 1960 até meados dos anos 1970 permitiu, por um breve e agitado momento, um vislumbre de outras possibilidades. Seu refluxo e derrota, contudo, seguidos pela ascensão triunfante do neoliberalismo e, finalmente, pelo colapso do bloco soviético, contribuíram não apenas para retirar a revolução da agenda, mas para tornar a ideia de sua inevitabilidade histórica quase impossível de sustentar seriamente. A ideia de Progresso indefinido, por outro lado, continuou se arrastando como um zumbi: até hoje ela ainda goza de algum tipo de existência residual, apesar do acúmulo de evidências contrárias, especialmente a perspectiva de um colapso ecológico e os limites que este impõe ao crescimento econômico tal como o conhecemos. Novamente posta em circulação por políticos e ideólogos de tempos em tempos, ela se assemelha cada vez mais a algo em que as pessoas precisam se convencer de que acreditam pela pura falta de alguma outra coisa – para nem sequer dizer: de uma revolução – que possam pôr em seu lugar.

Não se pode dizer, no entanto, que a necessidade histórica da revolução jamais tenha sido contestada, mesmo dentro do campo marxista. Já na década de 1890, observando que algumas das principais previsões de Marx não haviam se concretizado, Eduard Bernstein argumentava que uma teoria com aspirações ao status de ciência não poderia legitimamente sustentar, à luz das evidências disponíveis, que o colapso capitalista e a revolução eram inevitáveis e iminentes. Os elementos que Bernstein denunciava como não científicos no marxismo eram nada menos que um pilar do materialismo histórico (a dialética) e uma das bases de suas pretensões científicas (o determinismo). Ele considerava ambos como simplificações externas e apriorísticas da complexidade empírica que não podiam resultar em outra coisa senão “construções arbitrárias” e “deduções

improváveis”.²⁶ Se “só se pode ter certeza de um efeito que resulta da operação de diversas forças quando todas essas forças são conhecidas com exatidão e consideradas em seu peso integral”,²⁷ uma postura verdadeiramente científica deve reconhecer que as chamadas “leis” do desenvolvimento econômico são, na verdade, apenas tendências sujeitas à ação de forças que as contrariam e compensam. Elas podem ser as mais importantes, mas não são os únicos fatores a determinar o curso da história. Essa rejeição da determinação unilateral da história e da superestrutura pela base econômica se tornaria uma das características proeminentes do chamado “marxismo ocidental”, sendo Althusser um de seus proponentes mais notáveis: “a dialética econômica nunca joga *no estado puro* [...]. Nem no primeiro nem no último instante, a hora solitária da ‘última instância’ jamais chega”.²⁸

O que sobressai na crítica de Bernstein, contudo, é o quanto ela ainda opera no interior da historicidade moderna. Seu antideterminismo tropeça na tensão entre negar a necessidade do colapso e afirmar a necessidade do progresso. A crença na possibilidade de uma transição gradual e pacífica para o socialismo se cristaliza, no fim das contas, numa fé tão imune ao contraditório dos dados empíricos quanto a “teoria da catástrofe” por ele criticada. A direção do processo é “inconfundível”,²⁹ mesmo que “o curso geral do desenvolvimento não impeça contratempos periódicos”³⁰ e “convulsões reacionárias temporárias”.³¹ Ao fim e ao cabo, o que Bernstein faz ao abandonar a teleologia marxista é recuar em direção à teleologia liberal: a emancipação resulta da infinita perfectibilidade tanto do Estado quanto da economia dentro do quadro estabelecido pelas revoluções burguesas dos séculos XVIII e XIX. Não é de se admirar, por-

26 Eduard Bernstein, Henry Tudor (org.), *The Preconditions of Socialism*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1993, p. 31.

27 Ibid., 15. Em passagens como esta, Bernstein se aproxima do uso que Colletti faria da distinção kantiana entre oposição real e oposição lógica mais de meio século depois.

28 Louis Althusser, *Por Marx*, trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas: Ed. Unicamp, 2015, p. 89 (grifo no original).

29 E. Bernstein, *The Preconditions of Socialism*, op. cit., p. 144.

30 Ibid., p. 6.

31 Ibid., p. 84. [N.T.]

tanto, que ele proclamasse o socialismo como “herdeiro legítimo” do liberalismo.³²

Em meados do século xx, contudo, seria a possibilidade de sustentar a teleologia em geral que entraria em questão. Mais do que as lições históricas listadas acima, ou a segunda lei da termodinâmica, dois grandes desenvolvimentos científicos do século xix foram decisivos nesse processo. A revolução iniciada por Ludwig Boltzmann com a criação da mecânica estatística na década de 1870 substituiu o cosmos determinístico de Newton e Laplace, em que o futuro seria perfeitamente calculável para um intelecto ciente da posição atual de cada partícula, pela imagem de um universo probabilístico que deixava uma margem considerável para a contingência. Charles Darwin, por sua vez, desferiu um golpe mortal no último refúgio da teleologia (o argumento do design inteligente) ao especificar um princípio (a seleção natural) que explicava como formas cada vez mais complexas e variadamente adaptadas poderiam se desenvolver a partir de outras mais simples sem a intervenção de um criador.

Como se não bastasse, o século xx também testemunharia um coro crescente de antropólogos e de vozes do mundo pós-colonial criticando a noção unilinear de Progresso que rebaixava alguns humanos ao passado da humanidade enquanto fazia de outros um padrão universal.³³ Claude Lévi-Strauss já falava de dentro de um espaço constituído por essas transformações quando escreveu em 1962 que

[o] homem dito de esquerda aferra-se ainda a um período da história contemporânea que lhe dispensava o privilégio de uma con-

32 Ibid., p. 147.

33 Ver Aimé Césaire, “Discurso sobre o colonialismo”, in *Aimé Césaire, textos escolhidos*, trad. Sebastião Nascimento. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022. Ver também Franz Boas, *A mente do ser humano primitivo*, trad. José Carlos Pereira. Petrópolis: Vozes, 2011. Mais perto do fim de sua vida, Marx contestou abertamente as interpretações unilineares de sua obra, queixando-se ao editor de uma revista russa sobre um artigo que o apresentava como o proponente de “teoria histórico-filosófica da *marche generale* [marcha geral] que o destino impõe a todos os povos, quaisquer que sejam as circunstâncias históricas em que eles se encontram”. K. Marx, “Letter to the Editor of *Otechestvenniye Zapiski*, November 1877”, in *Collected Works*, v. 24. New York: Progress Publishers, 1989, p. 200. Ver também Massimiliano Tomba, “Historical Temporalities of Capital: An Anti-Historicist Perspective”. *Historical Materialism*, v. 17, n. 4, 2009, pp. 44–46.

gruência entre os imperativos práticos e os esquemas de interpretação. Talvez essa idade de ouro da consciência histórica já esteja terminada; e que se possa pelo menos conceber essa eventualidade prova que se trata apenas de uma situação contingente [...].³⁴

“Fatos” históricos, ele argumentaria, não são autoevidentes, mas o resultado de seleção e constituição. História é sempre “história-para”,³⁵ história vista de certa perspectiva. Consequentemente, a consciência histórica *da Humanidade*, a partir da qual seria possível totalizar o conjunto da história, nunca é mais do que uma perspectiva situada se elevando à condição de ponto de vista de Deus – fazendo passar sua autoconsciência parcial pela autoconsciência do Todo.

[C]ada uma das dezenas ou das centenas de milhares de sociedades que coexistiram sobre a terra ou que se sucederam desde que o homem nela apareceu prevaleceu-se de uma certeza moral, semelhante àquela que nós mesmos podemos invocar, para proclamar que nela [...] estão condensados todo o sentido e a dignidade de que a vida humana é suscetível. Mas seja entre elas ou entre nós, é preciso muito egocentrismo e ingenuidade para crer que o homem está todo inteiro refugiado num só dos modos históricos ou geográficos de seu ser [...].³⁶

Mais de quinze anos depois, ao defender a irredutibilidade da revolta diante da história, da lei e da escolha racional, Foucault também se referiria a uma “época da ‘revolução’” no passado: por duzentos anos essa ideia “se projetou sobre a história, organizou nossa percepção do tempo, polarizou as esperanças”.³⁷ Sua defesa da irredutibilidade da revolta, no entanto, sugeria que essa era já havia chegado ao fim. A essa altura, a crise do marxismo já havia definiti-

34 Claude Lévi-Strauss, *O pensamento selvagem*, trad. Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989, pp. 282–83.

35 Ibid., p. 286.

36 Ibid., p. 277.

37 M. Foucault, “É inútil revoltar-se?”, in *Ética, sexualidade, política*, trad. Elisa Monteiro e Inês Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 78. (Ditos e Escritos, v. 5).

vamente explodido; como Althusser se lembrava de ter ouvido de um grupo de trabalhadores de um antigo reduto autonomista na Itália, “alguma coisa ‘se partiu’ na história do movimento operário”, tornando impossível integrar passado e presente, e convertendo o futuro em algo incerto.³⁸ Para muitos, assim como para Bernstein anteriormente, perder a promessa formidável da revolução significava retornar à esperança de perfectibilidade indefinida oferecida pelo humanismo liberal, que encontraria em Francis Fukuyama seu garoto-propaganda mais articulado do pós-Guerra Fria. Outros extrairiam consequências mais audaciosas, ao notar que o problema não estava nesse ou naquele fundamento teleológico, mas em uma concepção de história que tornava tais fundamentos possíveis.

Poucos foram tão contundentes quanto Alain Badiou quando escreveu em 1982: “a história não existe”.³⁹ Como Bernstein antes dele, Badiou descartou dois dogmas do marxismo com um só golpe: a história entendida como uma totalidade que pode ser apreendida pela razão e a própria ideia de totalidade. Dizer que qualquer coleção de “fatos” históricos não tem um significado fora da operação simbólica que a organiza desse ou daquele modo era uma maneira, conforme Badiou deixaria claro mais tarde, de “combater” a confusão entre o simbólico e o real que havia permitido aos marxistas acreditar na possibilidade de uma fusão real entre a ideia de comunismo e a verdade histórica: um momento futuro de plena realização capaz de justificar qualquer excesso ou recuo aqui e agora.⁴⁰ Abandonar a ideia de uma História cujo arco completo nós poderíamos conhecer e dominar significava, portanto, proteger o pensamento e a prática políticas contra os perigos de se aspirar à perspectiva onisciente de um “Tribunal da História”.⁴¹

38 L. Althusser, “The Crisis of Marxism”. *Theoretical Review*, n. 7, 1978, p. 11.

39 A. Badiou, *Theory of the Subject*, trad. Bruno Bosteels. London: Continuum, 2009, p. 92.

40 Id., *A hipótese comunista*, trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 137.

41 Sobre a noção profundamente moderna da história como um tribunal, ver R. Koselleck, *Futuro passado*, op. cit., p. 56. A ideia, que se tornaria lugar-comum no discurso marxiano, é evocada pelo próprio Marx: “A História é o juiz – o seu executor, o proletário”. K. Marx, “Discurso no aniversário de ‘The People’s Paper’”, trad. José Barata-Moura, in id. e F. Engels, *Obras escolhidas em três tomos*, t. 1, trad. José Barata-Moura et al. Lisboa: Edições Avante!, 1982, p. 528.

Dizer que não podemos afirmar a inevitabilidade da revolução obviamente não equivale a dizer que ela não possa acontecer. (Não equivale nem mesmo, aliás, a dizer que ela *não* é inevitável: mesmo que ela o fosse, nós não teríamos como saber.) Contudo, assumir a contingência da história e os limites de nossa capacidade de prever o futuro é certamente a opção mais consistente que nos resta se levamos em conta a ciência contemporânea e as experiências dos últimos dois séculos. Além disso, a ameaça atual da mudança climática sugere a possibilidade de que, mesmo que a revolução mundial fosse inevitável, a humanidade poderia ver seu tempo se esgotar antes que a hora chegasse.⁴²

Da transitividade à composição

A maioria das pessoas concordaria que existe alguma relação transitiva entre as posições que os indivíduos ocupam dentro da estrutura social (classe, idade, raça, gênero etc.) e as ideias que eles formam: as primeiras implicam as últimas de alguma maneira. Poderíamos interpretar essa relação em termos probabilísticos e dizer que, uma vez que a posição social pressupõe circunstâncias materiais que tornam algumas experiências mais prováveis do que outras, os indivíduos tendem a desenvolver as crenças, as disposições e os valores que essas experiências tendem a suscitar e reforçar. No entanto, o que estou chamando de “transitividade” aqui é uma tese mais forte, e não surpreende que seja anterior à revolução probabilística introduzida pela mecânica estatística. Trata-se da ideia de que existe uma conexão determinística entre a estrutura social e a subjetividade revolucionária, no sentido de que alguns grupos sociais, em virtude de sua posição estrutural, *possuem uma capacidade única de transformar essa estrutura e estão determinados a se tornar politicamente conscientes e ativos.*

⁴² Já em 1983, Stuart Hall observava que “vivemos em um mundo em que o socialismo não é inevitável. Vivemos em um mundo em que existem socialismos que são caricaturas do socialismo e o que há de mais inevitável em nosso mundo, em um cálculo lógico, é seu fim. A barbárie, que é a outra alternativa que Marx nos ofereceu, está muito mais próxima”. S. Hall, “For a Marxism without Guarantees”. *Australian Left Review*, n. 84, 1983, p. 41.

Obviamente, socialistas e anarquistas sempre buscaram uma base social para suas ideias. Alguns, como Owen, Fourier e Saint-Simon, dirigiam-se a empresários e líderes políticos, identificando aqueles com maior acesso às alavancas do poder como sendo quem melhor poderia ajudá-los a concretizar seus projetos. O sansimismo, em particular, teve um forte apoio entre a classe média em certo momento. Por outro lado, como artesãos e trabalhadores qualificados foram os primeiros a se sentir ameaçados pelo capitalismo industrial, foi entre eles que Owen, Fourier, Proudhon, Étienne Cabet, Wilhelm Weitling, Mikhail Bakunin e Marx encontraram seu primeiro público entusiasmado. O fato, porém, é que a transitividade transforma a questão da conveniência política imediata ("onde nossas ideias podem encontrar uma base para mobilizar?") em um problema de ordem diferente. Se a conveniência pode flutuar, a transividade tem por problema estabelecer o referente de uma necessidade histórica: não se trata de "quem devemos tentar organizar?", mas de "que classe, por sua própria natureza, é a classe revolucionária? Quem são as pessoas que, podemos saber, *farão* a revolução?".

Marx chegou à conclusão de que o proletariado industrial seria o agente da emancipação universal a partir de três deduções. A mais antiga delas, de natureza lógico-conceitual, remonta à introdução à "Crítica da filosofia do direito de Hegel", de 1844, momento em que o filósofo de 25 anos descobriu o proletariado. Esse ainda era um Marx que argumentava como Jovem Hegeliano, mesmo o que já tivesse começado a acertar suas contas com o idealismo: o que orienta o argumento é o movimento lógico dos conceitos em vez da referência à realidade empírica. É a própria privação do proletariado que o torna universal, na medida em que, destituído de toda propriedade e reduzido à mera capacidade de trabalho, não possui qualquer particularidade a defender contra os interesses das outras classes. Uma revolução liderada pelo proletariado não é, portanto, uma revolução para substituir um poder de classe por outro, mas para abolir todas as classes, e para emancipar não um grupo particular, mas toda a humanidade. Somente aqueles que não têm nenhuma propriedade podem acabar com a propriedade privada; somente aqueles sem parte no mundo existente podem eliminar sua partição.

Isso, no entanto, apenas nos diz que o proletariado é por direito a única força que poderia produzir a emancipação universal; não garante que ele tenha o poder para fazê-lo. Esse é o trabalho de uma segunda dedução, essa histórico-materialista, que segue das tendências imanentes do próprio capitalismo:

com o desenvolvimento da indústria, o proletariado não apenas se multiplica; comprime-se em massas cada vez maiores, sua força cresce e ele adquire maior consciência dela. [...] De todas as classes que hoje em dia se opõem à burguesia, só o proletariado é uma classe verdadeiramente revolucionária. As outras classes degeneram e perecem com o desenvolvimento da grande indústria; o proletariado, pelo contrário, é seu produto mais autêntico.⁴³

Não basta, porém, saber que o proletariado *pode* fazer a revolução; é preciso saber que ele *irá* fazê-la. É essa tarefa final que a transitividade é chamada a cumprir. Fazer do desenvolvimento da consciência revolucionária do proletariado uma parte do desdobramento necessário das próprias coisas assegurava que os trabalhadores se tornariam gradualmente conscientes de seu papel histórico e estariam prontos para desempenhá-lo quando chegasse a hora do colapso final do capitalismo. A transitividade fornecia a garantia de que a consciência coletiva do proletariado não apenas se acumularia e se desenvolveria ao longo do tempo, mas o faria em uma direção necessária. Esses três momentos – uma posição de universalidade determinada pela estrutura social, uma capacidade determinada pelo desenvolvimento histórico, uma consciência determinada pela experiência coletiva acumulada – nos apresentam o arco completo da noção de transitividade. É verdade que, assim como com o determinismo histórico, essa não foi necessariamente a última palavra para o marxismo; como veremos na próxima seção, havia uma ambivalência em torno dessas duas crenças que derivava de uma tensão no cerne mesmo da doutrina marxista. Contudo, como discuto no próximo capítulo, até hoje, e mesmo quando a vemos ser conscien-

43 K. Marx e F. Engels, *Manifesto comunista*, trad. Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010, pp. 47, 49.

temente criticada, frequentemente ainda encontramos a transitividade implicitamente em ação como fonte de análise e força retórica, não apenas no interior da tradição marxista, mas inclusive além dela.

Era inevitável que, à medida que a teleologia entrava em questão, o mesmo acontecesse com a transitividade. Esse processo se deu em duas etapas. A primeira, iniciada na década de 1960, estava baseada em evidências empíricas. Muitos haviam passado a identificar um conservadorismo crescente entre a classe trabalhadora tradicional, seus sindicatos e partidos; ao mesmo tempo, novos atores sociais despontavam trazendo seus próprios desafios à ordem existente: estudantes, mulheres, negros, a contracultura... Deveriam estes ser vistos, na melhor das hipóteses, como auxiliares e, na pior, como prejudiciais à missão revolucionária do proletariado industrial, mesmo quando este parecia dela se esquivar? Ainda se devia esperar que os proletários cumprissem sua missão histórica? Herbert Marcuse, por exemplo, ecoava objeções levantadas por Bakunin contra Marx e Engels um século antes ao escrever que

por baixo da base conservadora popular está o substrato dos párias e estranhos, dos explorados e perseguidos de outras raças e de outras cores, os desempregados e os não empregáveis. Eles existem fora do processo democrático; sua existência é a mais imediata e a mais real necessidade de pôr fim às condições e instituições intoleráveis. Assim, sua oposição é revolucionária ainda que sua consciência não o seja.⁴⁴

Na mesma época, Frantz Fanon se valia da experiência pós-colonial para lidar com o mesmo tipo de problema.⁴⁵ Os acontecimentos de 1968 e suas ramificações pelo mundo reforçaram essa contestação. Em 1972, Michel Foucault ainda imaginava uma divisão de trabalho

⁴⁴ Herbert Marcuse, *A ideologia da sociedade industrial: O homem unidimensional*, trad. Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 235. Ver Mikhail Bakunin, *Escritos contra Marx*, trad. Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Nu-Sol, 2001, p. 61.

⁴⁵ Frantz Fanon, *Os condenados da terra*, trad. Lígia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022; Immanuel Wallerstein, "Fanon and the Revolutionary Class", in *The Essential Wallerstein*. New York: New Press, 2000, pp. 14-32.

em que todos aqueles que lutavam contra o poder “onde se encontra(va)m”, de acordo com seus próprios métodos e objetivos – “[a]s mulheres, os prisioneiros, os soldados, os doentes nos hospitais, os homossexuais” –, seriam aliados naturais na luta liderada pelo proletariado contra a exploração, “pois, se o poder se exerce como ele se exerce, é para manter a exploração capitalista”.⁴⁶ Oito anos mais tarde, porém, Deleuze e Guattari anunciavam: “Nossa era torna-se a era das minorias”.⁴⁷ Enquanto o proletariado industrial em vias de encolher correspondia a certo padrão – “o Trabalhador nacional, qualificado, macho e com mais de trinta e cinco anos”⁴⁸ –, era dos excessos inclassificáveis que o capitalismo produzia à medida mesmo que tentava incorporá-los à sua axiomática que se poderia esperar uma força capaz de perturbar as estruturas de poder existentes, talvez até o equilíbrio geopolítico.⁴⁹ No mesmo ano, André Gorz se referia a uma “‘não classe’ de ‘não trabalhadores’” como a “camada que vive o trabalho como uma obrigação exterior pela qual ‘perde-se a vida ganhando-a’”.⁵⁰ O objetivo destes era a abolição do trabalho em vez de sua apropriação, e era nesse sentido que ela era “portadora do futuro”.⁵¹

Temas semelhantes vinham se desenvolvendo no interior do *operaismo* italiano, que usava as ferramentas do marxismo para interpretar o fato de que, mesmo na Itália militante da década de 1970, o protagonismo parecia estar se afastando do “operário massa” da

46 M. Foucault e G. Deleuze, “Os intelectuais e o poder”, in *Microfísica do poder*, trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979, pp. 77–78.

47 G. Deleuze e F. Guattari, *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*, v. 5, trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 173

48 Ibid.

49 “A potência de minoria, de particularidade, encontra sua figura ou sua consciência universal no proletário. Mas, enquanto a classe trabalhadora se define por um estatuto adquirido ou mesmo por um Estado teoricamente conquistado, ela aparece somente como ‘capital’, parte do capital (capital variável) e não sai do plano do capital. Quando muito o plano se torna burocrático. Em compensação, é saindo do plano do capital, não parando de sair dele, que uma massa se torna sem cessar revolucionária e destrói o equilíbrio dominante dos conjuntos numerais.” Ibid., p. 176 (grifo no original).

50 André Gorz, *Adeus ao proletariado: Para além do socialismo*, trad. Angela Ramalho Vianna e Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 16.

51 Ibid.

indústria. Desde o início da década de 1960, os *operaisti* usavam o termo “fábrica social” para indicar que a subsunção de todas as áreas da vida ao capital significava cada vez mais que “a sociedade inteira se torna[va] uma *articulação* da produção”.⁵² Mas essa promessa de uma concepção da valorização capitalista e do proletariado que expandia seu olhar para além do processo imediato de produção era contrariada por um foco de análise restrito ao trabalho fabril e, mais especificamente ainda, à indústria avançada.⁵³ Em meados da década de 1970, no entanto, Toni Negri passaria a afirmar que a reestruturação capitalista, em sua tentativa de diminuir o poder de uma classe trabalhadora cada vez mais mobilizada, lograra tão somente aumentar a socialização do trabalho fora da fábrica, constituindo um corpo de “operários sociais” que envolvia o operário massa em um proletariado mais amplo e mais diverso. Embora essa formulação tenha sido quase que imediatamente criticada por assumir uma identidade comum que ainda estava por ser construída – e por achatar a diferença entre os setores heterogêneos que agrupava (trabalhadores em fábricas pequenas e grandes, nos setores de circulação e de serviços, em empregos de colarinho azul e branco; os desempregados, os jovens, as feministas) –, alguns a veriam como parcialmente confirmada pelo “Movimento de 1977” na Itália. As avaliações mais sóbrias daquele período, como a de Sergio Bologna, por exemplo, também reconheciam que a mudança no terreno da composição de classe produzira novos atores políticos e novos comportamentos, mesmo que lamentassem o desaparecimento dos tipos de organização coletiva especificamente associados ao operário massa em favor de

tudo, desde o absentismo à libertação dos desejos pessoais, do trabalhador que se assume gay ao trabalhador que senta e fuma maconha. O fato é que as formas organizadas de rejeição do trabalho se fragmentaram e essa rejeição do trabalho passou a ser exercida em um nível *individual* [...], mas esses indivíduos já não têm mais a fábrica como base organizacional de sua prática política e de sua

52 Mario Tronti, *Workers and Capital*, trad. David Broder. London/ New York: Verso, 2019, p. 26 (grifo no original).

53 Ver Steve Wright, *Storming Heaven: Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*. London: Pluto, 2017, pp. 40–41.

existência "cultural": em vez disso, eles operam dentro do Movimento (ou da soma dos movimentos) da juventude proletária, das mulheres, dos homossexuais etc.⁵⁴

Ainda hoje, no entanto, tais descentramentos do proletariado industrial frequentemente revelam um apego residual (ou nem tão residual) às garantias da transitividade – na medida em que facilmente assumem, ou ao menos imitam, a forma de uma busca pelo “novo sujeito revolucionário”. Para deixar claro, o problema não está em tentar identificar os pontos politicamente mais sensíveis da estrutura social, nem no esforço para entender como os comportamentos e as demandas políticas são condicionados pela posição que os atores têm nela – ambos são ferramentas fundamentais da análise política. Mas eles o são justamente porque oferecem indicações de onde é provável que o trabalho de organização produza mais resultados; ou seja, porque são indicadores de um cálculo de probabilidade. O que é problemático é confundir potencial com necessidade, ou se valer de uma ideia de quem o sujeito revolucionário deveria ser como parâmetro para descartar processos de subjetivação política em curso.

Foi somente na década de 1980 que se passou a formular a crítica da transitividade enquanto tal explicitamente. Um ataque sistemático e abrangente se daria em 1985 com o livro de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, *Hegemonia e estratégia socialista*, cuja abertura era um diagnóstico franco:

O que ora está em crise é toda uma concepção de socialismo que repousa sobre a centralidade ontológica da classe trabalhadora; sobre o papel da Revolução [...] como momento fundante na transição de um tipo de sociedade para outro; e sobre a perspectiva ilusória de uma vontade coletiva homogênea e absolutamente unitária, que

⁵⁴ Sergio Bologna, “An Overview”, in *Italy 1977–8: Living with an Earthquake*. London: Red Notes, 1978, p. 121 (grifo no original). Esse lamento se dá puramente por razões táticas (perder o que os *operaisti* consideravam como a principal arma no arsenal do proletariado), não por razões nostálgicas. Bologna defende enfaticamente: “Devemos nos desfazer dessa ideia de uma cultura ‘separada’ da classe trabalhadora; devemos nos desfazer de falsas ideias de ‘hegemonia’; devemos nos desfazer da ideia da fábrica como uma instituição política separada!”. *Ibid.*, p. 122.

tornaria inútil o momento da política. O caráter plural e multifacetado das lutas sociais contemporâneas finalmente dissolveu o último fundamento deste imaginário político. Povoado de sujeitos “universais” e construído conceitualmente em torno da História, no singular, esse imaginário concebia a “sociedade” como uma estrutura inteligível, passível de ser intelectualmente controlada a partir de certas posições de classe, e reconstituída, como ordem racional e transparente, por meio de um ato fundante de natureza política. Hoje, a esquerda está assistindo ao ato final de dissolução desse imaginário jacobino.⁵⁵

A categoria de “articulação hegemônica”, tão central às formulações de Laclau e Mouffe, se destinava justamente a ocupar o espaço deixado vago pelo desaparecimento da transitividade: “não há relação lógica e necessária entre os objetivos socialistas e as posições dos agentes sociais nas relações de produção; [...] a articulação entre eles é externa e não provém de qualquer movimento *natural*”.⁵⁶ Sem as garantias oferecidas pela necessidade teleológica, a política se tornaria integralmente uma questão de contingência. Nenhum grupo social estava destinado a se constituir como sujeito político, nenhuma determinação objetiva era inerentemente mais política do que qualquer outra. Não se podia esperar que os sujeitos políticos surgissem da “necessidade natural” de sua posição na estrutura social, era preciso construí-los.⁵⁷ Não era outra a tarefa que, no esquema de Laclau e Mouffe, a articulação hegemônica era chamada a realizar por meio dos “significantes vazios”.

Era exatamente a mesma perda que Badiou estava elaborando por volta da mesma época; com efeito, é dele que tomo emprestada

55 Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, *Hegemonia e estratégia socialista: Por uma política democrática radical*, trad. Joanildo A. Burity, Josias de Paula Jr. e Aécio Amaral. São Paulo: Intermeios / Brasília: CNPq, 2015, p. 52.

56 Ibid., p. 156 (grifo no original).

57 Sobre a predileção de Karl Kautsky pela expressão “necessidade natural” (*Naturnotwendigkeit*) e a relação entre seu determinismo e a concepção bolchevique do partido, ver L. Lih, *Lenin Rediscovered: What Is to Be Done? in Context*. Chicago: Haymarket, 2008, pp. 74–82.

a designação de “transitividade” para a ideia aqui criticada.⁵⁸ Como observou Alberto Toscano, o conceito de “acontecimento” que ele começara a desenvolver então desempenhava um papel inequívoco nessa elaboração, “permitindo-nos pensar a disfunção da representação, a interrupção da dominação, sem a compulsão de postular uma antecedência do sujeito (político) a si mesmo”.⁵⁹ A subjetividade política, diria Badiou daí em diante, não é a formulação consciente e para-si de um conteúdo já dado de forma latente dentro ou por debaixo da estrutura social. Não há nada que determine onde ela deve ocorrer, ou mesmo se deve. Sua irrupção não é um *télos* inscrito nas coisas mesmas, nem revela nada sobre o destino humano salvo a arbitrariedade e inconsistência fundamental por trás de cada ordem existente.

Quer o sujeito seja o resultado de uma articulação hegemônica ou de uma resposta militante a um acontecimento imprevisível, o que importa nesses dois exemplos é que fica excluída a possibilidade de uma passagem automática do objetivo ao subjetivo; é por essa razão que ambos ilustram bem o que pode ser uma política sem o pressuposto da transitividade. A subjetivação política e as formas concretas que ela pode assumir não decorrem necessariamente de uma posição na estrutura. Elas são contingentes e precisam ser compostas; *elas precisam ser organizadas*. Da mesma maneira, nenhum grupo possui, em virtude apenas de sua posição, a capacidade de

58 Ver, por exemplo: “Podemos certamente partir de processos políticos, de oposições políticas, de conflitos e contradições. Mas não é mais possível codificar esses fenômenos em termos de representações de classes. Em outras palavras, pode existir uma política emancipatória ou uma política reacionária, mas estas não podem ser tornadas transitivas a um estado científico objetivo de como a classe funciona numa sociedade”. Alain Badiou, *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*, tr. Peter Hallward. London: Verso, 2001, p. 97 (grifo no original).

59 Alberto Toscano, “Communism as Separation”, in Peter Hallward (org.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*. London: Bloomsbury, 2004, pp. 142–43. Para Badiou, segundo ele, “o comunismo deve encontrar uma revitalização ao atravessar certo nihilismo, ao desistir da ideia de que seu movimento está inscrito na estrutura da representação [...] ou de que pode se referir à consistência de um representante – ainda que transitório – do irrepresentável (a hipotese de uma ditadura do proletariado)”. *Ibid.*, p. 144. Bosteels sugere que uma crítica da transitividade já era perceptível no maoísmo de Badiou antes de seu momento de autocrítica em meados da década de 1980. Ver Bruno Bosteels, *Badiou and Politics*. Durham: Duke University Press, 2011, pp. 150–53.

subverter a ordem existente. O que não quer necessariamente dizer que um grupo não poderia desenvolvê-la; mas isso, novamente, não é algo dado, e sim uma coisa a ser construída. Isso implica, por fim, que nenhum grupo ou indivíduo é mais "legítimo" do que outro para agir politicamente, e não se pode dizer que exista alguma composição social específica que um processo deva ter para ser radical ou revolucionário. Não, claro, que não se possa levantar questões a respeito do alcance do processo, do conteúdo de suas demandas e de seus compromissos não particularistas. A questão é antes que as respostas a tais questões não podem ser deduzidas de meras previsões históricas ou análises sociológicas, visto que aquilo que está em jogo na subjetivação política é justamente um *excesso* contingente por sobre as determinações históricas e sociológicas.

Do hilemorfismo à complexidade

Exceção feita à acusação de que seria um retorno ao pensamento escatológico, a crítica mais comum à ideia de revolução em suas formas dominantes nos séculos XIX e XX se refere à sua aspiração a uma novidade radical. "O conceito moderno de revolução", observou Hannah Arendt, está "indissociavelmente ligado à ideia de que o curso da história de repente se inicia de novo, de que está para se desenrolar uma história totalmente nova".⁶⁰ Essa crença, por sua vez, contanto que não dependa unicamente da ideia de que as pessoas saberão espontaneamente o que fazer quando chegar a hora, supõe a constituição de um sujeito revolucionário capaz de realizar a ruptura e iniciar uma nova ordem. Isso pode facilmente se transformar na suposição de que um sujeito coletivo com um conhecimento adequado do que fazer e com o poder de fazê-lo não deve se esquivar de impor uma nova forma às relações sociais existentes e ao "material humano" que elas constituem, como se estes fossem uma matéria infinitamente maleável. É esta última ideia, por fim, que pode ser descrita como parte de um imaginário hilemórfico que

60 Hannah Arendt, *Sobre a revolução*, trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 56.

opõe uma matéria puramente inerte (*hyle*, em grego) a uma forma (*morphé*) imposta a ela unilateralmente a partir de fora.

Essa acusação é, sem dúvida, tão velha quanto as próprias revoluções. Edmund Burke já repreendia os franceses em 1790 pela pretensão de “agir como se nunca tivessem sido moldados pela sociedade civil e tivessem de começar tudo de novo”.⁶¹ Era o marxismo, no entanto, que estava destinado a se tornar o principal acusado nesse processo, começando já na década de 1860, quando Bakunin passou a denunciar aquilo que via como seu autoritarismo intrínseco. A principal objeção de Bakunin era à ideia, que Marx e Engels haviam tomado de Blanqui, de uma ditadura revolucionária na qual o proletariado se apodera do aparelho de Estado e o utiliza para impedir uma contrarrevolução e implementar as etapas necessárias à passagem rumo ao socialismo. Seu primeiro argumento em contrário remetia ao descompasso entre a complexidade da tarefa e o instrumento encarregado de executá-la: “quais são os cérebros, por potentes que sejam, bastante amplos como para contemplar a infinita multiplicidade e diversidade dos interesses reais, das aspirações, das vontades, das necessidades cuja soma constitui a vontade coletiva de um povo[...].?”⁶² No fim das contas, Bakunin parece sugerir que Marx e Engels não estavam tão distantes dos sansimonistas em sua intenção de “teoricamente, *a priori*, construir um paraíso social, onde se poderia deitar toda a humanidade futura”.⁶³ Como seus precursores, eles não conseguiam perceber que “podemos muito bem enunciar os grandes princípios de seu desenvolvimento futuro, mas que devemos deixar às experiências do futuro a realização prática destes princípios”.⁶⁴ O segundo argumento dizia respeito ao que ele via como o resultado inevitável de tal tentativa. A ambição de “inventar uma organização social” como essa – que “faria, de certa forma, o trabalho de um en-

61 Edmund Burke, *Reflexões sobre a revolução em França*, trad. Ivone Moreira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015, p. 87.

62 M. Bakunin, “A comuna de Paris e a noção de Estado”, trad. Natalia Montebello. *Verve*, n. 10, 2006, p. 86.

63 Id., *Federalismo, socialismo e antiteologismo*, trad. Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Intermezzo/ Imaginário, 2014, p. 38.

64 Ibid.

genheiro-chefe da revolução mundial”⁶⁵ – só poderia fazer com que a nova ordem se tornasse “um leito de Procusto sobre o qual a violência mais ou menos marcada do Estado forçará a desgraçada sociedade a se estender”.⁶⁶ Por fim, ele relacionava esses dois argumentos a uma condição comum: o idealismo. Foi “a posição [...] de que o pensamento precede a vida, de que a teoria abstrata precede a prática social” que fez os marxistas acreditarem que “se pensamento, teoria e ciência são, pelo menos por enquanto, propriedade de poucos indivíduos, esses poucos devem ser os dirigentes da vida social” – uma “minoridade de homens de ciência, que exprimem *pretensamente* a vontade do povo”.⁶⁷

Deixemos de lado a questão sobre a justeza (ou não) do ataque de Bakunin; o que não se pode deixar de notar é o quanto ele ecoa as críticas que Marx e Engels haviam feito aos socialistas que os precederam. Quando se tratava de pensadores como Saint-Simon, Fourier e Proudhon, Marx e Engels rejeitavam a ideia de que a revolução social poderia se desenvolver gradualmente a partir da proliferação de comunidades constituídas de acordo com os esquemas abstratos de um visionário. Em vez disso, defendiam uma revolução política que pusesse em prática a revolução social.⁶⁸ No entanto, também se distinguiram de outros, como Buonarroti e Blanqui, cujo modelo de ação política era aquele de sociedades secretas como a dos jacobinos. A emancipação dos trabalhadores não poderia vir de um golpe que instalasse a ditadura de uma elite revolucionária; tinha de ser obra dos próprios trabalhadores. Além disso, Marx e Engels acreditavam que sua concepção materialista da história lhes permitia contextualizar os equívocos idealistas dos socialistas que os precederam. Estes, por

65 Id., “Carta ao jornal La Liberté, de Bruxelas”, in *Escritos contra Marx*, op. cit., p. 21.

66 Id., “A comuna de Paris e a noção de Estado”, op. cit., p. 86.

67 Id., *Estatismo e anarquia*, trad. Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Nu-Sol/Imaginário, 2003, p. 169 (grifo no original). Curiosamente, Bakunin admitia que o Estado tivesse um papel revolucionário possível: “A única coisa que, em nossa opinião, o Estado poderá e deverá fazer, será modificar, inicialmente, pouco a pouco, o direito de herança, para chegar tão logo seja possível à sua completa abolição”. Id., *Federalismo, socialismo e antiteologismo*, op. cit., pp. 50–51.

68 Ver K. Marx, “Glosas críticas marginais ao artigo ‘O rei da Prússia e a reforma social’. De um prussiano”, trad. Ivo Tonet. *Germinal: Marxismo e Educação em Debate*, v. 3, n. 1, 2011, pp. 154–55.

atuarem numa época em que o capitalismo industrial ainda estava em suas fases iniciais, não podiam discernir claramente as leis de seu desenvolvimento ou a direção que iria tomar, e por isso se compraziam em brincar com fantasias regressivas e quimeras extravagantes. Enquanto o proletariado continuasse a ser uma classe sem “nenhuma iniciativa histórica, nenhum movimento político que lhes [fosse] peculiar”,⁶⁹ só lhes restaria fazer as vezes dos trabalhadores, substituindo a organização “gradual e espontânea”⁷⁰ destes por planos fantásticos de reestruturação total da sociedade ou projetos conspiratórios de tomada do poder. De um ponto de vista do qual já podiam observar a expansão da indústria e os primeiros passos do movimento operário, Marx e Engels, por sua vez, teriam visto o que seus antecessores não puderam ver: que a expansão do capitalismo apenas intensificaria suas contradições internas, e que o proletariado estava se constituindo como uma poderosa força histórica capaz de tomar para si sua própria emancipação. Com o tempo, o desenvolvimento reflexivo da consciência proletária descobriria, por sua própria “atividade prático-crítica”, a necessidade de uma ditadura revolucionária e do programa que ela teria. Nada disso poderia ser uma imposição unilateral de uma elite iluminada: tratava-se da elaboração consciente daquilo que estava latente na própria história.

A acusação de idealismo feita por Bakunin não era, porém, apenas uma crítica externa de alguém que não conseguiu entender ou aceitar as premissas de Marx e Engels; ela explorava uma tensão interna ao pensamento marxista. Pois se o materialismo histórico deveria ser um *produto da experiência proletária*, ele deveria, ao mesmo tempo, ser um *conhecimento científico da história* capaz de antecipar – até mesmo de ditar – a direção futura dessa experiência.⁷¹ Com ele, a consciência, que até então seguia atrás da prática, poderia saltar por sobre a própria sombra e se tornar seu guia. Foi nesse gesto, e

69 K. Marx e F. Engels, *Manifesto comunista*, op. cit., p. 66.

70 Ibid.

71 Desnecessário dizer que essa convergência (e coincidência final) entre consciência e ciência só é possível quando se supõe a transitividade: é porque o proletariado está estruturalmente determinado a ocupar uma posição de universalidade que sua consciência subjetiva corresponde automaticamente a um conhecimento objetivo da própria estrutura.

nas aspirações que dele decorriam, que Bakunin identificou uma recaída idealista com consequências políticas funestas.

A história do marxismo carregaria para sempre a marca dessa tensão entre o comunismo como “o movimento real que supera o estado de coisas atual”⁷² e o recurso à cientificidade como maneira de legitimar decisões concretas; ou, em outras palavras, entre a consciência reflexiva e a ciência. Quando Bernstein rejeitou as ideias ortodoxas de como alcançar o socialismo com a afirmação de que “o movimento é tudo”, ele podia apontar para a respeitável linhagem marxiana dessa ideia. A afirmação de que “teorias preconcebidas [...] sempre serão impelidas para o utopismo e [...] ficarão no caminho do real progresso teórico e prático do movimento, obstruindo-o e restringindo-o” é perfeitamente defensável do ponto de vista da consciência reflexiva.⁷³ O mesmo vale para Rosa Luxemburgo repreendendo Lênin e Trotski por acreditarem que “a transformação socialista seria uma coisa para a qual o partido revolucionário tem no bolso uma receita pronta, que só precisa de energia para ser realizada”.⁷⁴

A ironia, claro, é que os bolcheviques não tinham uma fórmula quando chegaram ao poder, nem sequer teriam muitas oportunidades de implementá-la de saída. Sob condições iniciais extremas, a supressão de outras forças políticas resultou mais do instinto de sobrevivência do que do desejo de impor uma agenda predeterminada, e grande parte de sua política foi definida mais por conveniência e necessidade do que por convicção.⁷⁵ Após a introdução da Nova Política Econômica (NEP), Lênin condenou o revolucionarismo exagerado daqueles que ignoravam “os limites e as condições da aplicação adequada e eficaz dos métodos revolucionários”⁷⁶ e advertiu que qualquer um que “imagine que pode resolver todos os seus problemas expedindo decretos comunistas é culpado de presunção co-

72 K. Marx e F. Engels, *A ideologia alemã*, trad. Rubens et al. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 38.

73 E. Bernstein, *The Preconditions of Socialism*, op. cit., p. 192.

74 Rosa Luxemburgo, *A Revolução Russa*, trad. Isabel Loureiro. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2017, p. 93.

75 A própria Rosa Luxemburgo reconhece isso em relação à política fundiária. *Ibid.*, pp. 56–57.

76 V. I. Lênine, “Sobre a importância do ouro agora e depois da vitória completa do socialismo”, in *Obras escolhidas*, v. 3. São Paulo: Alfa-Ômega, 1980, p. 552.

munista".⁷⁷ Em vez disso, ele acreditava que a nova situação exigia uma "abordagem reformista" que "transforme [a ordem existente] com prudência, lenta e gradualmente, procurando demolir o menos possível".⁷⁸ Nikolai Bukharin levaria essa posição ainda mais longe ao defender um "caminho evolucionário" de "passagem para o socialismo", em que a luta de classes seria travada não em um confronto aberto, mas por meio da "concorrência [pacífica] de mercado entre a economia socialista e a economia privada e pelos campos ideológico e cultural".⁷⁹

Seria somente com a coletivização forçada e a ascensão de Stalin no final da década de 1920 que a Revolução Russa passaria a preencher plena e voluntariamente os requisitos do hilemorfismo.⁸⁰ Foi então que a tradição "heroico-revolucionária" no interior do bolchevismo derrotou definitivamente a tendência cautelosa e gradualista que surgira com a NEP e com os textos tardios de Lênin.⁸¹ Tirando legitimidade do sucesso do partido na insurreição de outubro e na Guerra Civil, essa tradição naturalizou a militarização das mais variadas esferas da vida e o fechamento crescente do regime ao transformar o que fora questão de necessidade em alta virtude revolucionária. "Ser um revolucionário" passaria a ser o mesmo que adotar um heroísmo marcial que glorificava a capacidade de impor ao mundo a própria vontade e substituía o diálogo e a persuasão por demandas incondicionais de sacrifício feitas aos quadros do partido e à população. Assim, "aquilo que eram a princípio 'medidas extraordinárias', temporárias, adquiriu [...] um caráter permanente e legítimo"; não havia, segundo Stalin, nenhuma fortaleza "que a classe trabalhadora, os bolchevi-

77 Id., "The New Economic Policy and the Tasks of the Political Education Departments. Report to The Second All-Russia Congress of Political Education Departments, October 17, 1921", in *Collected Works*, v. 33, op. cit., p. 77.

78 Id., "Sobre a importância do ouro agora e depois da vitória completa do socialismo", op. cit., p. 552.

79 Stephen F. Cohen, *Bukharin: Uma biografia política, 1888-1938*, trad. Maria Inês Rolim. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, pp. 172-73.

80 O que não quer dizer que essa tendência não tenha sido pressagiada pelo "comunismo de guerra" dos anos da Guerra Civil e por propostas como a militarização do trabalho (Trotsky) e uma "acumulação primitiva socialista" (Preobrazhensky).

81 Ibid., p. 154.

ques, não possam tomar”.⁸² À medida que a negociação de condições objetivas ou subjetivas ficava manchada pela suspeita de reformismo, a afirmação unilateral do comando do partido se tornava sinônimo de comprometimento, e a revolução desde cima passava a ser, para todos os efeitos, sinônimo da própria revolução. Esse, e não as outras alternativas que haviam sido possíveis até então, foi o modelo que a União Soviética acabaria por irradiar para o resto do mundo; e foi assim também, então, que a trajetória contingente assumida por um processo revolucionário particular seria reificada como uma fórmula a ser aplicada indistintamente em todos os lugares.

Em parte, o questionamento do hilemorfismo seria inevitável tão logo a transitividade passasse a ser examinada com mais cuidado. Quanto mais difícil se tornasse sustentar a centralidade do proletariado industrial como agente político e parâmetro capaz de medir a universalidade de todas as outras demandas, mais a política teria de aparecer como uma negociação de interesses e identidades, e seu sujeito, como um composto internamente diferenciado, impossível de homogeneizar. Tanto mais difícil, portanto, era conceber a revolução como um processo que poderia ser efetiva ou justificadamente levado a cabo de maneira unilateral. Além disso, uma compreensão mais completa das diferentes temporalidades (e inércias) sobrepostas das relações sociais havia levantado sérias dúvidas quanto à real capacidade do aparelho de Estado de “pôr a política no comando”.⁸³

Como se não bastasse, a experiência histórica demonstrou que mesmo que alguém tivesse o poder de agir unilateralmente, como os bolcheviques mostraram ter, o resultado só poderia ser uma per-

82 Apud *ibid.*, pp. 355–56.

83 Ver, por exemplo: “Eu não estou querendo dizer que o aparelho de Estado não seja importante, mas me parece que [...] uma das primeiras coisas a compreender é que o poder não está localizado no aparelho de Estado e que nada mudará na sociedade se os mecanismos de poder que funcionam fora, abaixo, ao lado dos aparelhos de Estado a um nível muito mais elementar, cotidiano, não forem modificados”. M. Foucault, “Poder-corpo”, in *Microfísica do poder*, op. cit., pp. 149–50. Em outro lugar, Foucault afirma que “se não conseguimos identificar esses pontos de apoio do poder de classe, corremos o risco de permitir que eles continuem existindo e observar esse poder de classe se reconstituir mesmo após um aparente processo revolucionário”. Id. e Noam Chomsky, *Natureza humana: Justiça vs. poder*, trad. Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014, p. 52.

versão do objetivo original. É possível produzir uma industrialização veloz dessa maneira, mas nunca a emancipação. O uso indiscriminado da força, ainda que se destinasse a acelerar o ritmo de desenvolvimento da consciência revolucionária, não poderia deixar de produzir o seu contrário: o fortalecimento e a normalização da *potestas*, o florescimento do oportunismo e da subserviência à autoridade, o desenvolvimento de uma classe burocrática empenhada em garantir seus privilégios e em reproduzir seu poder. Por fim, como a decadência do socialismo real demonstrou, apesar de seus feitos impressionantes em melhorar rapidamente o bem-estar de grandes populações, nem mesmo a base econômica do que foi assim construído era realmente segura.

Finalmente, a crescente interdependência gerada pela globalização capitalista tornou ainda menos plausível a noção hilemórfica de revolução. Apesar do fato de que a revolução sempre foi, em última análise, concebida como revolução *mundial*, transformar o Estado-nação no horizonte da ação política foi a solução prática que se encontrou para reduzir o amplo panorama da estratégia a um tamanho mais manejável. Embora o “socialismo em um só país” tenha sido apenas um paliativo teórico com o qual os bolcheviques tentaram racionalizar sua situação quando a revolução deixou de se concretizar em outros lugares, a “revolução mundial” era essencialmente concebida como uma sucessão de revoluções nacionais. Hoje, dado o modo como o capitalismo transformou o mundo em uma rede cada vez mais complexa de entrelaçamentos – no nível das finanças, do comércio, da infraestrutura, do meio ambiente, da logística, da governança, das identidades, dos atores políticos –, é muito mais difícil considerar o nível nacional de modo isolado. Mesmo que houvesse uma força revolucionária suficientemente robusta para refazer um país inteiro à sua imagem, ela seria obrigada a negociar seu curso de ação com múltiplos poderes e interesses internacionais; mesmo o destino de um intento reformista moderado como o do Syriza na Grécia é instrutivo a esse respeito.

Depois da revolução

O que resta da ideia de revolução que alimentou os sonhos dos séculos XIX e XX quando abandonamos a necessidade histórica, a transitividade e o hilemorfismo?

Por um lado, não é difícil preencher a lacuna deixada por essas crenças com outras noções que poderiam ajudar a tornar a revolução uma ideia mais verossímil em nosso tempo. Em vez de necessidade histórica, poderíamos falar do reconhecimento de tendências de longo e curto prazo que são, em qualquer momento dado, amplificadas ou atenuadas por forças que atuam em outras direções, sobre as quais podemos intervir a fim de aumentar ou diminuir a probabilidade de certos efeitos. Em vez de transitividade, poderíamos falar da composição de sujeitos políticos, do fato de que eles só são pensáveis como compostos, o que também quer dizer: *ativamente* compostos. Por fim, o lugar antes ocupado pela confiança no hilemorfismo poderia ser assumido pela complexidade, entendida como uma característica ineliminável da vida social e, portanto, também da ação política. Isso nos leva a conceber um sujeito político que não está fora daquilo sobre o qual atua, mas que atua *dentro* de um ambiente que, por sua vez, atua sobre ele.

Por outro lado, a direção na qual essas mudanças apontam é inequivocamente uma em que há menos certeza; e aqui a crise da ideia de revolução converge com a crise das perspectivas revolucionárias. Não se trata apenas de dizer que não há mais garantia de que a revolução aconteça, visto que ela passou a depender de uma série de fatores contingentes. À medida que esses fatores deixaram eles mesmos de estar presentes, tornou-se mais difícil acreditar na possibilidade de revolução *tout court*, ainda mais na de um tipo novo e indeterminado para o qual não existia nenhum precedente histórico.⁸⁴ Esse é tanto mais o caso porque a crise da revolução é também uma crise do sujeito da revolução: não apenas daquele que fora tido

⁸⁴ Em última análise, como argumenta Paulo Arantes em chave koselleckiana, a crise da revolução é inseparável de uma mudança em nossa experiência da temporalidade: um encolhimento do moderno horizonte de expectativa e sua transformação em um horizonte de riscos a serem administrados. Ver P. Arantes, *O novo tempo do mundo e outros estudos sobre a Era da Emergência*. São Paulo: Boitempo, 2014.

por muito tempo como seu sujeito de direito (o proletariado), mas da própria ideia de um sujeito de direito (a transitividade), de seu sujeito organizado de fato (o partido) e da ideia de que algo como um sujeito coletivo organizado era desejável. Não tinha a história demonstrado que a organização necessária para fazer a revolução era, em última análise, a mesma coisa que a impedia de atingir seus objetivos? É aí que entra o trauma da organização.

Esse impasse nos ajuda a entender o modo como as respostas práticas e teóricas à crise da revolução tendem a lidar com duas variáveis. No que se refere ao escopo da revolução (seu alcance, profundidade e durabilidade) e ao papel que a agência coletiva organizada desempenha nela, o pensamento contemporâneo parece ter dificuldade de conceder plena extensão a ambos ao mesmo tempo. Às vezes os dois serão limitados; às vezes se concederá importância à agência coletiva, mas ao preço de circunscrever a possibilidade de transformação política espacial e temporalmente. Por outro lado, sempre que se tenta dar à revolução toda a extensão sistêmica que o conceito possuía anteriormente, isso parece vir às custas de um apagamento da agência coletiva organizada, cujo papel é minimizado, suprimido ou ofuscado. É como se só pudessemos continuar a sustentar a velha ideia de revolução em toda sua ambição se suspendemos a questão a respeito de quem poderia realizá-la, e como; e se colocamos esse problema, os efeitos da agência organizada precisam então ser claramente delineados e limitados desde o início.

A Zona Autônoma Temporária (TAZ) de Hakim Bey é um exemplo de controle simultâneo de ambas as variáveis. Popular em círculos radicais na década de 1990, o autor mais tarde admitiria que ela se tratava de um experimento para pensar “como poderíamos ter um gostinho da vida revolucionária sem a revolução, porque ela aparentemente não iria acontecer”.⁸⁵ Em razão de sua escala espaço-temporal

⁸⁵ “[...] por volta dos anos 1980, esperar pela revolução durante trinta anos tinha ficado cansativo. Quando éramos muito jovens e estávamos cheios de entusiasmo, nos anos 1960, realmente, verdadeiramente, sinceramente acreditávamos que uma grande transformação era iminente [...]. Vivemos hoje no mundo do triunfo do capital. E nesse mundo, a Zona Autônoma Temporária poderia ser talvez a última forma revolucionária possível. Espero que não seja verdade, mas pode ser que sim.” Hakim Bey e Hans Ulrich Obrist, “Hakim Bey”, trad. Daniela

restrita, ainda que não necessariamente pequena, a TAZ podia se dar ao luxo de conceder pouca ou nenhuma atenção a questões de organização e sustentabilidade ao longo do tempo. Essa dupla restrição também pode ser vista no conceito de ação política de Jacques Rancière. A ideia de que a política é rara, que Rancière compartilha com Badiou, permite que ambos reinscrevam, num horizonte de expectativas mais modestas, a oposição entre continuidade histórica e ruptura radical que é intrínseca à ideia moderna de revolução. Isso aparece como uma heterogeneidade radical entre a política como administração (que Rancière chama de “polícia” e Badiou, de “estado”) e a “verdadeira” política que se dá no evento ou na irrupção da “parte dos sem-parte”. Esse gesto permite que se pensem até mesmo experiências muito pequenas e pontuais como formalmente análogas a uma ruptura revolucionária; essa semelhança puramente formal é o mais perto que se poderia chegar da revolução hoje. Em sua singularidade, em sua própria circunscrição a um momento e a um grupo de militantes que são sempre finitos (ainda que potencialmente infinitos em número), esses processos raros oferecem a única experiência de universalidade e igualdade a que se pode aspirar.⁸⁶ Eles definitivamente não prometem inscrever a igualdade e a universalidade em uma nova ordem, pois a ordem necessariamente supõe a exclusão, e nem polícia nem estado podem ser abolidos.

Mesmo que aceitemos que a igualdade absoluta ou uma ordem social perfeita são objetivos impossíveis, a ênfase de Badiou e Rancière em uma heterogeneidade radical entre política “de verdade” e polícia/estado faz com que se torne difícil distinguir entre situações com *mais* ou *menos* igualdade, entre ordens *melhores* ou *piores*.⁸⁷

Cerdeira, in *Entrevistas: volume 4*. Rio de Janeiro: Cobogó; Belo Horizonte: Instituto Cultural Inhotim, 2011, pp. 149–50. Ver H. Bey, *TAZ: Zona Autônoma Temporária*, trad. Alexandre Barbosa de Souza. São Paulo: Veneta, 2018.

86 Para Rancière, a política é “a arte da construção local e singular dos casos de universalidade”, enquanto para Badiou “todo universal é singular ou é uma singularidade”. Ver Jacques Rancière, *O desentendimento: Política e filosofia*, trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: Ed. 34, 1996, p. 137; A. Badiou, “Oito teses sobre o universal”, trad. Norman R. Madarasz. *Ethica*, v. 15, n. 2, 2008, p. 42.

87 Badiou e Rancière costumam se defender das críticas dizendo que a heterogeneidade não é tão radical quanto parece. No entanto, essa relativização geralmente aparece como uma reflexão tardia, tal como no procedimento criticado no

A natureza circunscrita da “verdadeira” política oferece alguma compensação para a impossibilidade da revolução, mas também diminui a capacidade de diferenciar reformas radicais e cosméticas, úteis e contraproducentes; o risco é que ela estabeleça um padrão de política que é radical na mesma medida em que é inoperante. Essencialmente de acordo, apesar de suas diferenças retóricas, em relação ao escopo limitado das esperanças revolucionárias, Badiou e Rancière divergem precisamente no que tange à questão da agência coletiva organizada. Para Badiou, “Rancière não chega a dizer que todo processo político [...] se manifesta como um processo organizado. Ele tem uma tendência de situar massas fantasmas contra um Estado inominado”.⁸⁸

Amplamente tidos como apologistas do reformismo, Laclau e Mouffe parecem conceder maior latitude à mudança revolucionária do que contemporâneos com reputações mais radicais.⁸⁹ Eles nem sequer se opõem a manter o nome “revolução”, desde que esta seja entendida não como um ato fundacional capaz de instituir uma sociedade plenamente reconciliada, mas apenas como “a sobredeterminação de um conjunto de lutas num ponto de ruptura política, a partir do qual se seguiria uma série de efeitos espalhando-se por todo o tecido do social”.⁹⁰ No entanto, apesar de se concentrarem na dimensão contingente, artificial, “fabricada” da política, eles têm surpreendentemente pouco a dizer sobre como essa fabricação se dá em termos organizacionais. Mesmo considerando seu conceito expandido de “discurso”, a atenção quase exclusiva de Laclau e Mouffe à construção linguística de identidades políticas deixa pouco espaço

capítulo anterior: começa-se estabelecendo uma oposição teórica marcada apenas para reconhecer que, na prática, as coisas nunca são tão simples. Ver B. Bosteels, *Badiou and Politics*, op. cit., pp. 172–73, 283–86; J. Rancière, “The Use of Distinctions”, in *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, org. e trad. Steve Corcoran. London: Continuum, 2010, pp. 205–07.

⁸⁸ Ele continua: “Mas a situação real exige, em vez disso, que alguns raros militantes políticos meçam forças contra a hegemonia ‘democrática’ do Estado parlamentar”. A. Badiou, “Rancière and Apolitics”, in *Metapolitics*, trad. Jason Barker. London/ New York: Verso, 2005, pp. 121–22.

⁸⁹ Sobre a acusação de “gradualismo”, ver E. Laclau, *A razão populista*, trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Três Estrelas, 2013, pp. 58–63, 331–32.

⁹⁰ E. Laclau e C. Mouffe, *Hegemonia e estratégia socialista*, op. cit., p. 265.

para práticas e estruturas que possam ser as portadoras e o suporte de significantes vazios.⁹¹

A mesma equação – quanto maior o escopo, menos discernível o agente – aparece ainda mais claramente na noção de “messiânico sem messianismo” elaborada por Derrida. Uma “espera sem horizonte de espera” pela promessa de justiça que a ideia de revolução outrora continha, ela renuncia a qualquer esperança de verificar o cumprimento dessa promessa nas condições existentes, seja traçando estratégias para alcançá-la, seja organizando-a: “se se pudesse contar com o que vem, a esperança não seria senão o cálculo de um programa”.⁹² Deleuze e Guattari, por sua vez, nunca deixaram de falar de revolução, mas deslocaram as coordenadas do termo: em vez de uma questão de ser, ele tornou-se questão de devir. Assim concebida, a revolução jamais poderia se deter em um estado de coisas acabado, uma sociedade que finalmente estaria livre de conflitos e isenta de mudanças; mas o fato de que as revoluções, no fim das contas, “dão errado” não priva as pessoas de devirem revolucionárias, isto é, de se depararem com situações que irão disparar novos devires-revolucionários.⁹³ Esses devires não são, em princípio, limitados em tamanho e, portanto, a perspectiva de uma mudança sistêmica abrangente nunca está fora de questão. Em certo sentido comparável às formulações de Badiou e Rancière, contudo, a revolução “real” é aquela que acontece no movimento que interrompe a reprodução das coisas como elas são: é a linha de fuga que desterritorializa os estratos existentes e, por essa razão, se opõe a qualquer novo território que venha a ser produzido, assim como o devir se opõe à história. Naquela que talvez seja a crítica mais abrangente da concepção humanista e hilemórfica de revolução, esses movimentos são entendidos como abertos a agências não humanas, inovações técnicas, encontros inesperados de todo tipo; eles carregam os indivíduos consigo muito além do que qualquer sujeito coletivo poderia deliberar ou executar. Assim, o fato

91 Esse é um ponto a que voltarei no último capítulo.

92 Jacques Derrida, *Espectros de Marx: O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*, trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. pp. 224–25 (grifo no original).

93 G. Deleuze, “G de Gauche [esquerda]”, in *O abecedário de Gilles Deleuze*, trad. Raccord (adaptado).

de a ideia de revolução preservar boa parte de seu escopo global é mais uma vez contrabalançado pelo apagamento relativo do sujeito que a realiza: ela pode *acontecer*, mas é menos claro como (se é que ainda) pode *ser feita*. Depois do *Anti-Édipo*, em que ainda se observa a influência da distinção de Sartre entre grupos-sujeitos e grupos-assujeitados, Deleuze e Guattari parecem cada vez mais pensar a agência em termos de ação agregada em vez de ação coletiva, e esta recebe cada vez menos atenção.⁹⁴

As intervenções de John Holloway e Hardt e Negri por volta da virada do século romperam com o clima teórico dominante ao marcar uma recusa em abandonar a ideia de revolução ou em lhe dar um novo significado. O retorno ao escopo global, no entanto, veio acompanhado de uma forte reticência em relação à ação coletiva acima de certa escala, especialmente no caso de Holloway, e do desejo de descartar de antemão certos tipos de intervenção política. Isso fez com que se tornasse particularmente difícil pensar a respeito do nível intermediário em que as lutas locais e os *commons* deveriam se combinar para produzir alternativas sistêmicas e zonas de antagonismo.⁹⁵ Para preencher esse vácuo, foi necessário recorrer a uma simplificação extrema do terreno de luta,⁹⁶ o que, por sua vez,

94 Podemos contrastar a ênfase de Laclau e Mouffe na necessidade de construir sujeitos políticos ativamente com a seguinte afirmação: “como conquistar a maioria’ é um problema inteiramente secundário em relação aos caminhos do imperceptível”. G. Deleuze e F. Guattari, *Mil platôs*, v. 4, trad. Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 94. Ver também: “Já não tenho muita fé na especificidade do grupo, e diria mesmo que acredito cada vez menos na existência do grupo como uma entidade [...]. Prefiro partir de uma noção muito mais inclusiva, e talvez mais vaga, de agenciamento”. F. Guattari, “Institutional Intervention”, trad. Emily Wittman, in *Soft Subversions*. Los Angeles: Semiotext(e), 2009, p. 48 (citado no capítulo 1).

95 É verdade que Michael Hardt e Antonio Negri deram mais atenção a essas questões a partir do livro *Bem-estar comum*. Discutirei esses desenvolvimentos posteriores nos capítulos 4 e 6.

96 “Pode não ser mais útil insistir na velha distinção entre estratégia e tática. Na constituição do Império talvez não haja mais um ‘lado de fora’ do poder, e, por conseguinte, já não existam elos fracos [...]. Ao contrário, a construção do Império e a globalização das relações econômicas e culturais significam que o seu centro virtual pode ser atacado de qualquer parte.” M. Hardt e A. Negri, *Império*, trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 77.

tornava uma fé teleológica fraca no efeito agregado e na combinação espontânea de iniciativas locais mais fácil de sustentar. Menos tom mais hesitante e circunspecto: *pode ser* que a proliferação de iniciativas locais seja em algum momento suficiente para produzir uma mudança qualitativa. Para que a esperança revolucionária possa se manter acesa em paralelo com uma desvalorização da agência coletiva organizada, a verdade é que algum apelo à necessidade objetiva parece se tornar inevitável. Podemos encontrar a mesma tendência em certas vertentes da teoria da comunização, exceto que, nesse caso, ela está formulada em uma narrativa marxista muito mais ortodoxa sobre a iminência do colapso capitalista e de agitações revolucionárias – que, como alguns ao menos prontamente admitirão, podem dar certo ou não.⁹⁷

Finalmente, podemos usar a mesma chave para ler as respostas obtidas pelas duas experiências que talvez sejam as mais significativas em termos de transformação social desde a década de 1990: o território autônomo zapatista em Chiapas e a Federação Democrática do Norte da Síria em Rojava. Não há qualquer dúvida quanto à importância de forças coletivas organizadas na criação das condições para esses experimentos. Aparatos partidários e militares inicialmente bastante tradicionais cumpriram e ainda cumprem um papel importante na defesa, tanto literal quanto simbólica, das fronteiras dentro das quais essas experiências podem se desenvolver. No entanto, eles não parecem causar nos ativistas que assistem a esses processos de longe o mesmo desconforto que essas estruturas provocariam se estivessem mais perto de casa. As razões para isso parecem ser, em primeiro lugar, as circunstâncias extremas em que operam (pobreza, infraestrutura reduzida, distância de instituições estatais operantes, conflito armado) e, em segundo lugar, seu sucesso, até aqui, em resistir a tendências de verticalização. Esse

97 Sobre esse curioso apego dos discursos sobre a comunização a alguns dos aspectos mais antiquados do materialismo histórico hoje (uma forte dependência da periodização, transitividade, um determinismo residual), ver Gilles Dauvé, *From Crisis to Communisation*. Oakland: AK Press, 2018, pp. 148–61; Bue Rübner Hansen, “Surplus Population, Social Reproduction, and the Problem of Class Formation”. *Viewpoint*, 2015; A. Toscano, “Limits to Periodization”. *Viewpoint*, 2016.

sucesso é ao menos parcialmente explicado pela ausência de uma perspectiva expansionista, pelo foco em um território restrito e em se manterem com um tamanho (relativamente) reduzido. Sua radicalidade *intensiva*, por assim dizer – a abrangência de sua aspiração de mudar as relações sociais dentro de um determinado território –, é compensada por uma limitada ambição *extensiva* – seu caráter localmente circunscrito. Isso certamente contribuiu tanto para suas conquistas internas quanto para seu apelo externo.

O objetivo desse panorama, que está longe de ser exaustivo, não é lamentar a tibiedade política do pensamento e da prática contemporâneos, nem propor um retorno ao determinismo histórico, ao proletariado como sujeito da história ou ao partido de vanguarda. Não teria sentido afirmar que, a menos que acreditemos nessas ideias, perdemos a capacidade de pensar uma mudança radical, como se as crenças fossem coisas que pudéssemos ou devêssemos escolher conforme as considerássemos adequadas, em vez de algo que surge e se sustenta diante do teste de realidade. Não é possível recuperar a fé perdida por decreto, especialmente quando não se pode fazer com que as razões mais gerais para essa perda desapareçam por um simples ato de vontade. Pensar a ação política hoje exige que se tome a tendência, a composição e a complexidade como pontos de partida inescapáveis. O que essa perspectiva mais desencantada pode perder em garantias, ela certamente ganha em sobriedade e consciência dos desafios e dos riscos; e ser um materialista, como Althusser disse certa vez, significa antes de tudo evitar contar-se histórias.⁹⁸ Dito isso, é importante que consideremos as implicações dessa tendência de reduzir o escopo da revolução e minimizar o papel da agência coletiva organizada, bem como a aparente impossibilidade de afirmar ambos ao mesmo tempo.

No que diz respeito ao escopo, vimos que, por muito tempo, “a Revolução” foi um horizonte maximamente abrangente. O que estava em jogo nunca era apenas uma mudança de regime, um levante, uma revolta, uma reforma radical ou uma experiência local e temporalmente restrita, mas uma transformação completa e du-

⁹⁸ Ver L. Althusser, *O futuro dura muito tempo; seguido de Os fatos: Autobiografias*, trad. Rosa Freire d’Aguilar. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 188.

radoura das relações sociais que, em última instância, se estendia a toda humanidade. Embora levantes, revoltas e reformas pudessem certamente ser parte dessa transformação, a possibilidade de distingui-los da revolução residia na dimensão não local e sistêmica desta. A revolução não era um ajuste parcial, uma modificação temporária ou uma mudança que ocorria em um lugar enquanto todo o resto permanecia inalterado; por mais dilatado que fosse o processo, tratava-se da substituição total de um sistema de relações sociais por outro. E, ainda que o nome da substituição tenha variado ao longo do tempo (socialismo, comunismo, comunalismo, anarquia...), o nome mais comum do sistema a ser substituído sempre foi "capitalismo". Ter um alcance sistêmico significava, portanto, ser anticapitalista; e, considerando que o capitalismo era entendido como um sistema global, o horizonte final da mudança sistêmica era o mundo.

Vale atentar a isso por dois motivos. O primeiro é terminológico. Desde que se iniciou a crise da ideia moderna de revolução, foram várias as tentativas de ressignificar a palavra de maneiras que ainda poderiam soar verossímeis nas atuais circunstâncias. Do ponto de vista do escopo, porém, esses novos usos frequentemente aparecem como extensões metafóricas do significado original. Eles se aplicam a coisas que no passado poderiam ter sido consideradas como partes necessárias de uma revolução, mas nunca uma revolução enquanto tal. Ouvimos, assim, que as revoluções de hoje ocorrem no cotidiano, na sensibilidade, nas vidas individuais ou que só podem ser pensadas como locais, como experimentação momentânea de uma nova sociabilidade; que são o instante de insurreição ou a experiência vivida das comunas; ou que são micropolíticas, afetivas, estéticas. Insistir no alcance sistêmico que o conceito originalmente implicava não significa opor esses tipos de mudança à mudança do próprio sistema, como se esta não os supusesse necessariamente, tampouco significa defender um conceito "verdadeiro" de revolução contra os falsos pretendentes. O objetivo é antes indicar que essa metafórica da revolução nos priva da linguagem com a qual é possível distinguir entre *mais* e *menos* mudança, entre modificação parcial e transformação em larga escala ou, tomando emprestados os termos da física, entre *flutuações* maiores ou menores e *mudanças de fase*. Se qualquer coisa pode ser uma "revolução", então revolução já não

radoura das relações sociais que, em última instância, se estendia a toda humanidade. Embora levantes, revoltas e reformas pudessem certamente ser parte dessa transformação, a possibilidade de distingui-los da revolução residia na dimensão não local e sistêmica desta. A revolução não era um ajuste parcial, uma modificação temporária ou uma mudança que ocorria em um lugar enquanto todo o resto permanecia inalterado; por mais dilatado que fosse o processo, tratava-se da substituição total de um sistema de relações sociais por outro. E, ainda que o nome da substituição tenha variado ao longo do tempo (socialismo, comunismo, comunalismo, anarquia...), o nome mais comum do sistema a ser substituído sempre foi "capitalismo". Ter um alcance sistêmico significava, portanto, ser anticapitalista; e, considerando que o capitalismo era entendido como um sistema global, o horizonte final da mudança sistêmica era o mundo.

Vale atentar a isso por dois motivos. O primeiro é terminológico. Desde que se iniciou a crise da ideia moderna de revolução, foram várias as tentativas de ressignificar a palavra de maneiras que ainda poderiam soar verossímeis nas atuais circunstâncias. Do ponto de vista do escopo, porém, esses novos usos frequentemente aparecem como extensões metafóricas do significado original. Eles se aplicam a coisas que no passado poderiam ter sido consideradas como partes necessárias de uma revolução, mas nunca uma revolução enquanto tal. Ouvimos, assim, que as revoluções de hoje ocorrem no cotidiano, na sensibilidade, nas vidas individuais ou que só podem ser pensadas como locais, como experimentação momentânea de uma nova sociabilidade; que são o instante de insurreição ou a experiência vida das comunas; ou que são micropolíticas, afetivas, estéticas. Insistir no alcance sistêmico que o conceito originalmente implicava não significa opor esses tipos de mudança à mudança do próprio sistema, como se esta não os supusesse necessariamente, tampouco significa defender um conceito "verdadeiro" de revolução contra os falsos pretendentes. O objetivo é antes indicar que essa metáfora da revolução nos priva da linguagem com a qual é possível distinguir entre *mais* e *menos* mudança, entre modificação parcial e transformação em larga escala ou, tomando emprestados os termos da física, entre *flutuações* maiores ou menores e *mudanças de fase*. Se qualquer coisa pode ser uma "revolução", então revolução já não

quer dizer mais nada e não há como falar sobre mudança sistêmica. Se, por outro lado, a “revolução” é predicada de todos esses fenômenos porque se supõe que eles levem a uma mudança em tal escala, então parece razoável perguntar por meio de qual mecanismo se espera que eles o façam e como se pode saber que eles o farão.

O segundo motivo para insistir nessa questão é que, mesmo que decidamos que a mudança sistêmica já não é mais possível, ainda precisamos da capacidade de distingui-la da mudança parcial, local e temporária. Se não por outros motivos, ao menos pelos problemas que nos são postos pela mudança climática. Afinal, milhares de “revoluções” que sejam incapazes de derrubar um sistema global que segue bombeando carbono na atmosfera podem gerar comunidades fortes para lidar com um ambiente cada vez mais hostil, mas nada fariam para controlar a amplitude e a velocidade da transformação ambiental. É justamente porque estamos potencialmente enfrentando uma mudança de fase fatal do clima global que precisamos ser capazes de pensar além das flutuações localizadas e nos perguntarmos quais flutuações do sistema social global – se é que elas existem – poderiam conduzi-lo a um estado radicalmente diferente.

A tendência a minimizar o papel que a agência coletiva organizada desempenha na mudança social também merece ser ressaltada por duas razões. A primeira tem a ver com o que esta tem de resposta ao trauma da organização e à dupla melancolia de 1917 e 1968. A segunda é sua contradição evidente com um entendimento da ação política cada vez mais baseado na contingência. Se não há necessidade histórica, se não há passagem automática das condições objetivas para a subjetivação política, se não há motivos para supor que nem a agência coletiva nem os resultados da ação agregada ocorrerão por si só, se os sujeitos políticos deveriam, portanto, ser compostos e a capacidade de agir, organizada – não deveríamos estar nos concentrando mais, e não menos, na questão da organização? Renunciar a toda esperança de mudança sistêmica ou retroceder a uma confiança velada, ainda que hipotética, na teleologia não são justamente as condições a que se precisa recorrer para que seja possível subdimensionar o papel da organização? Se a concepção mais usual de como esse tipo de mudança poderia acontecer hoje envolve uma proliferação de lutas locais que de algum modo conse-

guem se conectar de maneiras estrategicamente decisivas, não estão delineados aí ao menos dois níveis em que a organização precisa ser pensada – a produção das lutas locais e sua conexão estratégica?