

SE
FO
OT
T
UL
W
DO
OP
I
T
R
A
P
E

UM ENSAIO SOBRE ORGANIZAÇÃO POLÍTICA

Tradução de Artur Renzo



JODI DEAN

© desta edição, Boitempo, 2022

© Jodi Dean, 2016

Traduzido do original em inglês *Crowds and Party* (Londres, Verso, 2016)

Direção-geral Ivana Jinkings

Tradução Artur Renzo

Edição Thais Rimkus

Preparação Tatiana Allegro

Revisão Clara Altenfelder Caratta

Coordenação de produção Livia Campos

Assistência editorial João Cândido Maia

Capa Camila Nakazone, a partir
de projeto de Porto Rocha & No Ideas

Diagramação Antonio Kehl

Equipe de apoio Elaine Ramos, Erica Imolene, Frank de Oliveira,
Frederico Indiani, Higor Alves, Isabella Meucci, Ivam Oliveira, Kim Doria,
Lígia Colares, Luciana Capelli, Marcos Duarte, Marina Valeriano, Marissol Robles,
Maurício Barbosa, Pedro Davoglio, Raí Alves, Tulio Candiotto, Uva Costruiba

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

D324m

Dean, Jodi, 1962-

Multidões e partido / Jodi Dean ; tradução Artur Renzo. - 1. ed. - São
Paulo : Boitempo, 2022.

Tradução de: *Crowds and party*

Inclui bibliografia e índice

ISBN 978-65-5717-180-6

1. Comunismo. 2. Partidos comunistas. 3. Movimentos
de protesto. I. Renzo, Artur. II. Título.

CDD: 324.2175

CDU: 329.15

22-79839



Meri Gleice Rodrigues de Souza - Bibliotecária - CRB-7/6439

É vedada a reprodução de qualquer
parte deste livro sem a expressa autorização da editora.

1ª edição: agosto de 2022

BOITEMPO

Jinkings Editores Associados Ltda.

Rua Pereira Leite, 373

05442-000 São Paulo SP

Tel.: (11) 3875-7250 | 3875-7285

editor@boitempoeditorial.com.br

boitempoeditorial.com.br | blogdaboitempo.com.br
facebook.com/boitempo | twitter.com/editoraboitempo
youtube.com/tvboitempo | instagram.com/boitempo

Para Paul, com amor.

SUMÁRIO

Agradecimentos	9
Introdução	11
1. Nada pessoal.....	45
2. O cercamento do sujeito	97
3. O povo como sujeito: entre multidão e partido	147
4. Mais que muitos.....	199
5. A dinâmica passional do Partido Comunista	255
Conclusão	305
Índice	323
Referências bibliográficas	337
Sobre a autora	351

Para muitas pessoas de esquerda, o partido é uma forma política ultrapassada. Na perspectiva delas, o que 1968 inspirou e 1989 veio ostensivamente confirmar foi a convicção de que a política radical de esquerda necessariamente vai além dos limites do partido político.

Muitas vezes expressa como crítica a partidos específicos, a convicção de que o partido é inútil para a esquerda engole uma série de particularidades históricas. O partido comunista rejeitado não é simplesmente a burocracia ossificada do Partido Comunista da União Soviética e dos outros Estados-partido governantes do antigo Oriente. Nem é o Partido Comunista Chinês, incapaz de se libertar de sua burguesia interna, tampouco os partidos comprometidos e cúmplices da França e da Itália. É a forma partido como tal. Partidos específicos são rejeitados por erros particulares ou de conjunto. Forçaram a revolução à custa de mortes e de uma violência desnecessárias. Recuaram da revolução, traindo a classe trabalhadora e estorvando a causa comunista. Os erros tornam-se evidências dos elementos de hierarquia, exclusão e disciplina que mancham irrevogavelmente a forma partido como tal, impedindo-a de responder a nossos tempos cambiantes. As críticas das traições de partidos específicos quando chegam ao poder estatal (ou dele participam) fundem-se a uma crítica mais geral do partido como associação política em última instância autoritária.

O partido é reduzido à existência de seus erros, e seu papel como concentrador de aspirações e afetos coletivos fica em segundo plano, quando não é completamente esquecido¹.

Considere a mudança que 1968 marcou na política radical e caracterizou as principais tendências ocorridas ao longo das décadas seguintes. A esquerda se afastou da política partidária que visava ao Estado e passou a se aproximar dos movimentos sociais voltados para a sociedade². Essa virada se expressou de múltiplas formas. Aliás, a multiplicidade pode ser considerada sua principal característica. Seja sublinhando a opressão baseada em sexo e gênero, a exclusão ancorada em raça e etnicidade, os mecanismos disciplinares das instituições (universidade, igreja, família, sindicato, partido, clínica), padrões de hierarquia em organizações ostensivamente comprometidas com sua abolição, os efeitos engessadores da burocracia, a normatividade mortal do consumismo ou o caráter maquínico da vida industrial militarizada, o projeto crítico do fim dos anos 1960 foi marcado pela rejeição do Estado e pela constituição de um novo terreno de luta no nível do social. Como viver de maneira livre e autêntica passou a ser uma das principais questões políticas (se não a principal) – e a política estatal não tinha condições de fornecer uma resposta. Notavelmente, a rejeição ao partido e ao Estado atravessou de ponta a ponta as sociedades capitalistas e socialistas de Estado, ultrapassando as

¹ Gavin Walker, “The Body of Politics: On the Concept of the Party”, *Theory & Event*, v. 16, n. 4, inverno 2013.

² Além do debate sobre os “novos tempos” na *Marxism Today*, mencionado no capítulo 1 deste livro, é possível encontrar instâncias diferentes dessa mesma guinada em Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (Londres, Verso, 1985); Jean Cohen e Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, MIT Press, 1992); Félix Guattari e Antonio Negri, *New Lines of Alliance, New Spaces of Liberty* (trad. Michael Ryan, Jared Becker, Arianna Bove e Noe Le Blanc, Nova York, Autonomedia, 2010); publicado originalmente em francês, em 1985.

divisões Leste/Oeste e Norte/Sul. Independentemente de partir de uma perspectiva liberal, democrática, feminista, socialista, antirracista, anarquista, maoísta ou militante, o pressuposto subjacente era sempre o mesmo: a política vai além dos limites estreitos da classe e do partido; por isso, cumpre-se afastar do Estado e se voltar para a vida cotidiana em toda a sua especificidade única.

Quatro décadas depois, os pressupostos dessa crítica continuam a pautar a política de esquerda. Apesar de suas agudas divergências, teóricos comunistas tão diferentes quanto Alain Badiou e Antonio Negri ecoam o mesmo bordão anti-Estado, antipartido. Ativistas democráticos radicais priorizam encontros e eventos globais, ONGs e OSCs, comunidades e a dimensão local. Militantes se recusam e se retiram, como se nada tivesse mudado, como se a política fosse uma questão da micropureza, como se o cenário da política continuasse o de um Estado centralizado e um partido dominante em vez de uma mistura desigual e combinada de forças centralizadoras e descentralizadoras em várias combinações díspares de uso estatal do mercado e dependência do mercado em relação ao Estado. A esquerda repete uma crítica de mais de quarenta anos atrás, como se sua rejeição a instituições mediadoras como o partido não beneficiasse o capitalismo ao impedir o acúmulo de solidariedade que o poder coletivo dos proletarizados exige³.

O problema de a esquerda ficar presa na repetição não é a repetição em si. É que essa repetição nos impede de reconhecer como as lutas ao nível do social esbarram em seus limites no Estado e no mercado. Quem melhor forneceu uma análise política desse encontro com os limites foi David Ost em seu estudo sobre o movimento polonês *Solidarność* [Solidariedade]. Documentando

³ Ver as contribuições ao debate sobre correntes comunistas em Bruno Bosteels e Jodi Dean (orgs.), “Communist Currents”, *South Atlantic Quarterly*, v. 113, n. 4, outono 2014, p. 659-835.

as conexões profundas entre o espírito de 1968 e o movimento polonês dos anos 1970 e 1980, Ost descreve o objetivo do Solidarność como uma “democracia permanentemente aberta”, um campo político irreduzível às oposições entre socialismo de Estado e liberalismo de mercado⁴. O Solidarność surgiu como uma antipolítica pós-moderna que deliberadamente abjurava o poder estatal, buscando, em vez disso, o fortalecimento dos cidadãos na sociedade civil. Ao fazer uma política de esquerda fora do partido, o Solidarność aparecia como experimento fascinante de uma nova forma política, nas palavras de Badiou⁵. O que Ost deixa claro é como o movimento “tornou-se irrelevante assim que teve êxito”⁶. A legalização, o reconhecimento oficial de uma organização por um Estado monopolista, já era inevitavelmente uma incursão nesse Estado. Não havia como o Solidarność dar continuidade a seu programa de democratização social sem tocar no poder estatal – algo de que o próprio movimento se deu conta pouco antes da repressão de dezembro de 1981.

Slavoj Žižek tece um argumento análogo em relação às sociedades capitalistas. Políticas sociais antissexistas, antirracistas e anti-homofóbicas, entre outras tantas, naufragam diante do duro rochedo do mercado. Nas palavras do filósofo esloveno:

O domínio das relações capitalistas globais de mercado é a Outra Cena da chamada repolitização da sociedade civil, defendida pelos partidários da “política de identidade” e de outras formas pós-modernas de politização: toda a conversa a respeito das novas formas de política que estão surgindo por toda parte [...], toda essa atividade

⁴ David Ost, *Solidarity and the Politics of Anti-Politics: Opposition and Reform in Poland since 1968* (Philadelphia, Temple University Press, 1990), p. 14.

⁵ Alain Badiou, *The Communist Hypothesis* (trad. David Macey e Steve Corcoran, Londres, Verso, 2010), p. 258 [ed. bras.: *A hipótese comunista*, trad. Mariana Echalar, São Paulo, Boitempo, 2012, p. 146].

⁶ David Ost, *Solidarity and the Politics of Anti-Politics*, cit., p. 57.

incessante das identidades fluidas, variáveis, [...] em última instância, são semelhantes ao neurótico obsessivo que fala sem parar e é freneticamente ativo justamente para garantir que algo – aquilo que *realmente interessa* – não seja perturbado, permaneça imobilizado.⁷

Novidades e experimentações, para não falar em preocupações com as mudanças no nível do indivíduo e ações orientadas para a mídia e a cultura, assumem o lugar de uma política voltada para o capitalismo e o Estado, garantindo que ambos continuem fazendo o que fazem. É inevitável, no entanto, que em algum momento haja um encontro com o Estado ou a economia à medida que um dos dois aparecer como barreira aos ideais do movimento. A fantasia de uma política capaz de permanecer focada em relações sociais autênticas, em uma revolução na vida pessoal e em experimentos culturais florescentes oculta as condições econômicas e jurídicas que as tornam possíveis ou que impedem sua realização plena.

Multidões, motins, ocupações e revoluções das primeiras décadas do século XXI estão demonstrando que rejeitar o partido é algo ultrapassado. Como aponta, com razão, Jason E. Smith, “a questão da forma partido só pode ocorrer com referência às dinâmicas das lutas contemporâneas e no interior delas”. Essas lutas apresentam a questão organizacional do partido à medida que “se deparam com certos impasses que se repetem com uma regularidade tão previsível quanto desanimadora”⁸. Enfrentando o desafio de gerar, concentrar e sustentar energias coletivas, o próprio movimento político lança a problemática do partido de volta ao terreno da teoria e da prática de esquerda. Nas palavras de Peter D. Thomas,

⁷ Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (Londres, Verso, 1999), p. 353-4 [ed. bras.: *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*, trad. Rogério Bettoni, São Paulo, Boitempo, 2016, p. 371].

⁸ Jason E. Smith, “Contemporary Struggles and the Question of the Party: A Reply to Gavin Walker”, *Theory & Event*, v. 16, n. 4, inverno 2013.

foi a experiência prática dos processos contraditórios de reagrupamento de esquerda em escala internacional – desde as reconfigurações pelas quais a esquerda latino-americana passou ao longo da última década até os resultados desiguais dos partidos de coalizão na Europa, tais como o Die Linke alemão, o Izquierda Unida espanhol, o Syriza grego e o Front de Gauche francês, até o surgimento vacilante de novas formações políticas em todo o norte da África e no mundo árabe – que recolocou firmemente a questão do partido na agenda contemporânea.⁹

Os atores dos movimentos reconhecem cada vez mais as limitações de uma política concebida em termos de ativismos focados em questões isoladas ou identidades específicas, de demonstrações em massa que, para todos os efeitos, são essencialmente pontuais e do localismo momentâneo das lutas anarquistas de rua. Eles estão, portanto, voltando a se colocar a questão organizacional, reconsiderando as possibilidades políticas da forma partido.

Este capítulo apoia os esforços contemporâneos para concentrar e intensificar a esquerda internacional ao oferecer uma teoria do partido que prioriza a psicodinâmica da coletividade, as formas pelas quais nossa coletividade atua retroativamente sobre nós para nos tornar mais que muitos. Abordo críticas à forma partido que são tão antigas quanto seu próprio surgimento: o partido é centralizado demais, autoritário demais. É uma forma por meio da qual os poucos dominam os muitos. Nas discussões contemporâneas de esquerda, tais críticas são apresentadas como se fossem sacadas novas decorrentes de experiências recentes. Não são. Elas já estavam presentes logo nos primeiros anos do movimento político da classe trabalhadora. Eu me concentro na versão mais forte da crítica ao partido, tal como ela aparece no trabalho de Robert Michels.

⁹ Peter D. Thomas, “The Communist Hypothesis and the Question of Organization”, *Theory & Event*, v. 16, n. 4, inverno 2013.

A famosa “lei de bronze da oligarquia” formulada por Michels não se aplica apenas aos partidos socialistas. Ele a estende para formações políticas democráticas e anarquistas. *Qualquer tipo* de organização política implica uma lacuna entre os poucos e os muitos. Em vez de me deixar limitar pela análise de Michels, trato-a como um relato das condições de viabilização da coletividade política, uma forma de compreender os efeitos da coletividade sobre o coletivo. Nenhum partido, classe ou coletividade é idêntico a si mesmo. Todos são atravessados por uma lacuna irreduzível. Valendo-me de Lacan, faço uso de conceitos da psicanálise para teorizar essa lacuna como um elo ou espaço social, destacando a relação de transferência. A transferência nos permite enxergar as características dinâmicas concentradas no espaço do Outro. Para finalizar, coloco em prática minha explicação psicodinâmica do partido, ilustrando-a com exemplos do Partido Comunista dos Estados Unidos na década de 1930 e mobilizando-a em uma crítica ao argumento de John Holloway contra a tomada do poder. Meu objetivo ao oferecer uma teoria psicodinâmica do partido é dissolver o peso que a crítica à forma partido ainda exerce sobre a esquerda, de modo a nos liberar para voltar a aceitar a responsabilidade da organização política.

Os poucos dominam os muitos

Algumas posições atuais de rejeição ao partido afirmam que seu tempo já passou¹⁰. Pode até ser que em certo momento essa forma política tenha feito algum sentido para a política radical, admitem alguns, mas esse tempo já não é mais o nosso. Essa rejeição erra quando procede como se a crítica ao partido fosse algo novo, uma

¹⁰ Por exemplo, Alain Badiou, *The Communist Hypothesis*, cit.; e Joshua Clover e Aaron Benanav, “Can Dialectics Break Brics?”, *South Atlantic Quarterly*, v. 113, n. 4, outono 2014, p. 743-59.

resposta a mudanças objetivas no modo e nas relações de produção. O erro é de omissão: a crítica da esquerda à forma partido é de fato coextensiva ao surgimento do movimento político da classe trabalhadora. Desde o início, os socialistas se preocupavam com a possibilidade de suas organizações se tornarem centralizadas, autoritárias e, portanto, alienadas da luta proletária real.

A Primeira Internacional, a Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT), que durou de 1864 a 1876, se dividiu entre os seguidores de Marx e os seguidores de Bakúnin. Bakúnin rejeitava a inclusão de um elemento no programa político da AIT, especificamente a afirmação de que “a conquista do poder político é a primeira tarefa do proletariado”. Contra Marx, Bakúnin enfatizava a subordinação da política à luta pela emancipação econômica. A solidariedade em relação às demandas econômicas tinha que vir em primeiro lugar, e as federações e as seções da Internacional ficariam livres para decidir a questão política de forma autônoma. Por um lado, o argumento de Bakúnin é pragmático: como os trabalhadores estavam se unindo na luta contra o capitalismo, a introdução de questões políticas poderia dificultar o processo de chegar a uma unidade. Por outro lado, o argumento está enraizado em uma rejeição mais fundamental ao estatismo. Bakúnin rejeita o ponto proposto por Marx porque o associa a um Estado forte. Nas palavras de Bakúnin:

O programa de Marx é uma rede completa de instituições políticas e econômicas rigidamente centralizadas e altamente autoritárias, sancionadas, sem dúvida, como todas as instituições despóticas da sociedade moderna, pelo sufrágio universal, mas ainda assim subordinadas a um governo *muito forte* – para citar Engels, *alter ego* de Marx, confidente do autocrata.¹¹

¹¹ Mikhail Bakúnin, “On the International Workingmen’s Association and Karl Marx”, 1872; disponível on-line.

Na perspectiva de Bakúnin, a ditadura revolucionária do proletariado não difere de nenhum outro estatismo sob o qual os poucos dominariam os muitos¹². Para ele, a luta política, e sua forma organizacional, é, na melhor das hipóteses, subordinada e, na pior das hipóteses, antitética à luta econômica da classe trabalhadora.

Rosa Luxemburgo transfere a Lênin as críticas ao centralismo e ao autoritarismo que Bakúnin dirige a Marx¹³. Para Luxemburgo, o problema não está no partido nem na luta política. Por mais que ela seja celebrada pela greve de massas, e embora entendesse bem como as iniciativas espontâneas dos trabalhadores poderiam superar a capacidade de ação de seu partido, Luxemburgo sempre presume que a energia das massas precisa ser direcionada. A energia das massas pode inchar e crescer, mas elas só podem se valer de seu poder por meio de dirigentes, “os órgãos executores de sua vontade”¹⁴. Mesmo quando critica o partido por não dar conta de acompanhar as massas, Luxemburgo continua comprometida com o partido como forma para concentrar e organizar o poder político. Além disso, ela presume a necessidade da divisão do trabalho em toda “empresa socialista” por razões técnicas de eficiência, disciplina e ordem. “Um dirigente técnico que entenda exatamente do assunto, que estabeleça o que é mais necessário para que tudo funcione”, é indispensável para a economia

¹² Mikhail Bakúnin, “Critique of the Marxist Theory of the State”, 1873; disponível on-line.

¹³ Rosa Luxemburgo, “Organizational Questions of the Russian Social Democracy”, 1904; disponível on-line [ed. bras.: “Questões de organização da social-democracia russa”, em Isabel Loureiro (org.), *Rosa Luxemburgo: textos escolhidos*, v. 1: (1899-1914), trad. Isabel Loureiro, São Paulo, Ed. Unesp, 2018, p. 151-75].

¹⁴ Rosa Luxemburgo, “What Are the Leaders Doing?”, 1919; disponível on-line [ed. bras.: “O que fazem os dirigentes?”, em Isabel Loureiro (org.), *Rosa Luxemburgo: textos escolhidos*, v. 2: (1914-1919), trad. Isabel Loureiro, São Paulo, Ed. Unesp, 2018, p. 375].

socialista¹⁵. Portanto, Luxemburgo não rejeita os líderes nem o partido. Ela rejeita o que considerava ser a versão particular que Lênin tinha do partido.

Escrevendo em 1904, Luxemburgo observa que as condições de uma sociedade burguesa altamente desenvolvida que tornaram o Partido Social-Democrata alemão organizacionalmente possível estavam ausentes na Rússia. A Rússia não tinha as garantias formais de associação sindical e de imprensa por meio das quais as massas poderiam adquirir experiência política através da participação na vida pública. Luxemburgo observa que a social-democracia cresceu porque as condições democrático-burguesas da Alemanha permitiam as ações diretas e independentes das massas. Simplesmente inexistia na Rússia uma vanguarda proletária, com consciência de classe, capaz de se organizar em um partido, o coração da experiência social-democrata alemã. Os proletários russos se encontravam atomizados e isolados, não tendo ainda se educado através da luta de classes. O problema de Lênin, argumenta Luxemburgo, é que ele age como se pudesse simplesmente convocar por decreto uma vanguarda ao concentrar toda a autoridade partidária no Comitê Central. Em vez de compreender as mudanças na consciência proletária no curso da luta, Lênin “subordina mecanicamente” a classe ao partido, e o partido, por sua vez, ao Comitê Central. O Comitê Central pensa e decide, e todos os demais cumprem seus comandos. Os poucos dominam os muitos.

Repetidamente marteladas hoje, as acusações de centralismo e autoritarismo, de que o partido mantém a dominação dos muitos pelos poucos, são condenatórias e atingem o cerne da luta popular. Se os poucos dominam os muitos, então a luta da classe

¹⁵ Rosa Luxemburgo, “The Socialization of Society”, 1918; disponível on-line [ed. bras.: “A socialização da sociedade”, em Isabel Loureiro (org.), *Rosa Luxemburgo: textos escolhidos*, v. 2, cit., p. 278].

trabalhadora simplesmente substitui um conjunto de opressores por outro. A própria organização indispensável para a luta política do povo a estorva e a deforma.

As acusações de centralismo e autoritarismo, contudo, não ficaram restritas aos partidos socialistas e comunistas nem mesmo à forma partido enquanto tal. Já no início do século XX, Michels dirige essas acusações à participação política democrática de maneira mais ampla: a própria democracia conduz à oligarquia. As condições que tornam possível a democracia também a impossibilitam, independentemente de se tratar de uma pólis, um partido, um sindicato ou um conselho (operário ou soviético). A análise de Michels, que abordo detalhadamente a seguir, nos lembra que é um erro proceder como se críticas como as de Bakúnin e Luxemburgo, repetidas *ad nauseam* na esquerda, identificassem problemas exclusivos do marxismo ou do partido. Pelo contrário, precisamos reconhecer essas críticas como um ataque à política de massas, democrática e popular de forma mais geral. A acusação de que uns poucos dominam os muitos, lançada a torto e a direito dentro da esquerda, não ilumina *nada* específico ao marxismo, ao marxismo-leninismo, ao socialismo ou ao comunismo. Na verdade, ela aponta para os desafios de organização, fôlego, continuidade e ampliação que persistem depois que a multidão se dissipa. A lacuna da política é inevitável. Ficar reeditando a crítica ao centralismo e ao autoritarismo, em diferentes momentos e em diferentes contextos, é efetivamente reinscrever fantasias de uma política sem política, fantasias de um belo momento em que os muitos sabem e realizam seu desejo de maneira imediata. Enquanto a esquerda não reconhecer e assumir a responsabilidade pela condição de viabilização da coletividade política, ela permanecerá presa em sua própria autocrítica, incapaz de construir ou se apoderar das organizações de que precisa.

A lei de bronze da oligarquia

A versão mais conhecida do argumento de que a democracia leva à oligarquia se encontra no livro *Sociologia dos partidos políticos*, de Robert Michels, publicado originalmente em 1911¹⁶. Aluno de Max Weber, Michels lecionou na Alemanha, na Itália e na Suíça; foi membro do Partido Social-Democrata Alemão, do Partido Socialista Italiano e, mais tarde, do Partido Fascista de Mussolini¹⁷. Lênin se referiu a ele, com desdém, como “o falastrão Michels”, acusando *L'imperialismo italiano* [O imperialismo italiano] de ser tão superficial quanto seus outros escritos¹⁸. A ciência social trata *Sociologia dos partidos políticos* como um clássico, até mesmo “um dos livros mais influentes do século XX”¹⁹.

Sociologia dos partidos políticos explora a “natureza do partido”. Michels deduz a natureza do partido de uma análise da “natureza do indivíduo humano”, da “natureza da luta política” e da “natureza da organização política”. Com base nessa análise, ele postula uma “lei de bronze da oligarquia”, ou regra dos poucos. Ao contrário das

¹⁶ Robert Michels, *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy* (trad. Eden e Cedar Paul [1911], Kitchener, Batoche Books, 2001) [ed. bras.: *Sociologia dos partidos políticos*, trad. Arthur Chaudon, Brasília, UnB, 1982].

¹⁷ Juan Linz, “Robert Michels”, em *International Encyclopedia of the Social Sciences*, v. 10 (Nova York, Macmillan and Free Press, 1968), p. 265-71. Ver também Juan Linz, *Robert Michels, Political Sociology, and the Future of Democracy* (Londres, Transaction, 2006). Equiparando psicologia com a psicologia individual dos líderes, Linz superestima as dimensões técnicas das necessidades organizacionais, dedicando pouca atenção às dinâmicas de grupo.

¹⁸ Vladímir Lênin, “Imperialism and Socialism in Italy”, *Kommunist*, n. 1-2, 1915, em *Lenin's Collected Works*, v. 21 (Moscou, Progress, 1974), p. 357-66; disponível on-line.

¹⁹ Seymour Martin Lipset, “Michels’ Theory of Political Parties” (introdução), em Robert Michels, *Political parties: a Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy* (trad. Eden e Cedar Paul [1911], Nova York/Londres, Routledge, 2017) [introdução ausente da edição brasileira].

visões da Antiguidade grega da democracia como a *resposta* do povo contra a oligarquia detentora de propriedades, Michels interpreta a oligarquia como algo *intrínseco* à democracia. A democracia, *de qualquer tipo*, tende à oligarquia. A democracia “necessariamente contém um cerne oligárquico”²⁰. Assim, embora *Sociologia dos partidos políticos* se concentre sobretudo nos partidos socialistas, particularmente no Partido Social-Democrata Alemão, o argumento de Michels é mais amplo; trata-se de uma versão política do princípio de Pareto, ou regra 80/20: em qualquer associação humana, os poucos sempre terão mais – independentemente de esse “mais” se referir a bens, influência ou poder – que os muitos²¹. Os partidos que, conforme seria de esperar, incorporariam em sua estrutura básica o governo por parte dos trabalhadores, as organizações animadas por ideais de participação democrática e mesmo os grupos com aspirações ao anarquismo – todas essas organizações, em última instância, acabam assumindo uma série de características oligárquicas. O governo dos poucos é inevitável. Michels argumenta que “o aparecimento de fenômenos oligárquicos no próprio seio dos partidos revolucionários é uma prova conclusiva da existência de tendências oligárquicas imanentes em todo tipo de organização humana que busque alcançar fins concretos”²². Não há nada de único nos partidos socialistas e nas organizações da classe trabalhadora. Eles são simplesmente casos representativos dessa regra, exemplos claros

²⁰ Robert Michels, *Political Parties*, cit., p. 6 [trecho ausente na edição brasileira; nos casos em que isso ocorre, deixamos apenas a nota referente à edição inglesa].

²¹ Michels faz referência diversas vezes a Pareto em *Sociologia dos partidos políticos*, embora não explicitamente neste quesito. Para um panorama dos debates em torno do livro, ver Philip J. Cook, “Robert Michels’s Political Parties in Perspective”, *Journal of Politics*, v. 33, n. 3, ago. 1971, p. 773-96. Cook assinala a tendência equivocada de ler Michels como um crítico do socialismo, quando seu alvo no fundo é o sindicalismo.

²² Robert Michels, *Political Parties*, cit., p. 13.

em que é possível isolar e observar tais tendências oligárquicas justamente porque elas se chocam contra a ideologia do partido. Se democracia significa governo dos muitos, a democracia é impossível.

Para Michels, as tendências à oligarquia são técnicas e psicológicas. As tendências técnicas dizem respeito à indispensabilidade da liderança nos grupos. As tendências psicológicas envolvem as respostas das pessoas à liderança. São efeitos que a existência de líderes exerce de volta sobre as pessoas. De tal forma que há tarefas, meios de realização, e há também sentimentos sobre esses meios de realização, respostas a eles e interpretações deles. Tudo isso conecta o partido à multidão. E tudo isso tem a ver com quantidade: o problema e a força dos muitos, a complexidade da organização de massas, e o prestígio que acompanha aquilo a que muitos aderem²³.

Michels baliza sua explicação da inevitabilidade da oligarquia em uma teoria da multidão que lembra a de Le Bon. A multidão é suggestionável, incapaz de discussão séria ou deliberação reflexiva, e é suscetível à influência dos oradores. Michels identifica evidências da incapacidade da multidão no fato de que a maioria das pessoas tende a evitar comparecer a reuniões quando o evento não promete algum tipo de espetáculo ou a presença de algum orador famoso. A desindividuação é, do mesmo modo, uma característica primária da versão michelsiana da multidão: “A multidão anula o indivíduo e, desse modo, sua personalidade e seu sentimento de responsabilidade”²⁴. E, como aprendemos com Le Bon, uma multidão pode descambar em pânico ou em uma debandada de “entusiasmo irrefletido”. Ela pode ser facilmente dominada, hipnotizada e intoxicada. Ao mesmo tempo, também pode se mostrar politicamente indiferente, difícil de estimular, de modo a funcionar como uma barreira à ação. A própria quantidade solapa a democracia direta: 34 milhões de pessoas não podem

²³ Lipset destaca as tendências técnicas, mas ignora as psicológicas.

²⁴ Robert Michels, *Political parties*, cit., p. 21 [p. 18].

“seguir com seus afazeres sem aceitar aquilo que o mais mesquinho dos homens de negócios considera necessário, a intermediação de representantes”. A multidão, argumenta Michels, precisa de “alguém para apontar o caminho e emitir ordens”²⁵. Não dá para dezenas de milhares de pessoas deliberarem juntas de maneira direta e imediata. Considerações básicas acerca de espaço, amplificação e o horário, a duração e a periodicidade das reuniões, sem falar da organização da ordem do dia e do encaminhamento e implementação do que for decidido, apontam para a inevitabilidade de haver algum tipo de delegação²⁶. Assim, a própria natureza da multidão a torna vulnerável à oligarquia. Ela não só é incapaz de se proteger de figuras arrojadas com sede de poder, como efetivamente depende delas. A multidão precisa de líderes para garantir que as coisas sejam feitas. Ela até gosta deles.

Michels narra o deslizamento à oligarquia como uma espécie de “história da Queda”, à medida que as tendências oligárquicas passam a dominar determinado grupo. Essa história vale para “toda organização”, seja partido, sindicato, seja outro tipo de associação. De uma situação inicial de igualdade, na qual os delegados são escolhidos por sorteio ou de maneira rotativa, passa a ocorrer uma mudança gradual:

Pouco a pouco a tarefa dos delegados se complica: ela exige certa habilidade individual, o dom da oratória e um grande número de conhecimentos objetivos. Assim, não se podia confiar ao azar cego da sucessão alfabética ou da antiguidade a escolha de uma delegação, cujos membros, para se desincumbir a contento de suas missões, deveriam possuir aptidões pessoais especiais.²⁷

²⁵ Ibidem, p. 39 [p. 36].

²⁶ Ver a crítica de L. A. Kauffman às práticas ativistas contemporâneas usadas em movimentos como o Occupy Wall Street, “The Theology of Consensus”, *Berkeley Journal of Sociology*, 26 maio 2015.

²⁷ Robert Michels, *Political parties*, cit., p. 23 [p. 19].

Surgem demandas de haver “para os chefes uma espécie de consagração oficial”. Os líderes precisam ser avalizados e treinados, de modo a estabelecer sua *expertise*. Assim, passa a surgir um sistema de examinação e, conseqüentemente, cursos e escolas de formação. Associações educacionais produzem elites dotadas tanto de habilidades quanto de aspirações para exercer cargos de poder. “Sem o desejar, cavam ainda mais o fosso que separa os dirigentes das massas”, conclui Michels²⁸. Mesmo os líderes provenientes das massas acabam se afastando delas à medida que adquirem *expertise*, validação, responsabilidade e experiência.

Embora a separação dos líderes em relação às massas seja particularmente vexatória para os partidos socialistas, o sindicalismo e o anarquismo se deparam com problemas semelhantes de oligarquia, mais uma vez, por razões técnicas. Por sindicalismo, Michels se refere àquela corrente socialista que substituiria a dualidade de partido e sindicato por “um organismo mais completo” que sintetizaria funções políticas e econômicas. Esse “organismo mais completo” é o sindicato reconcebido como uma associação revolucionária que visa a abolir o capitalismo e estabelecer o socialismo. Esses sindicalistas tinham sido enfáticos em sua crítica às tendências demagógicas da democracia, fosse no Partido Social-Democrata Alemão, fosse na burocracia sindical. Nem por isso, insiste Michels, escapam da lei de bronze da oligarquia. Líderes de qualquer grupo podem trair ou lograr a militância de base, particularmente em ações que envolvem sigilo e conspiração. A greve, seja ela econômica ou política, “oferece aos homens que têm o gosto pela política excelentes oportunidades de trazer à baila sua faculdade de organização e sua aptidão para o comando”²⁹. Para ele, “em vez de ser um campo de ação para as massas unidas e compactas”, a greve facilita

²⁸ Ibidem, p. 25 [p. 21].

²⁹ Ibidem, p. 208 [p. 207].

o processo de diferenciação e favorece a formação de uma *elite* de líderes³⁰. No fundo, os sindicalistas têm uma necessidade técnica ainda maior por líderes que os socialistas.

O anarquismo, que evita qualquer forma de organização política estável ou duradoura, estaria aparentemente imune ao problema da oligarquia na medida em que não há hierarquia partidária para galgar nem cargo eleitoral para almejar. Ledo engano, nos diz Michels. Há características do anarquismo que o sujeitam à “lei de bronze”. Primeiro, tal como os sindicalistas, os anarquistas priorizam a ação direta, que por sua vez favorece a autoafirmação heroica de poucos. Em segundo lugar, os anarquistas reconhecem a necessidade de haver trabalho administrativo, “orientação técnica das massas”, na esfera administrativa. Federações de conselhos e comunas, mesmo quando compostas de associações puramente voluntárias, adquiririam autoridade ao longo do tempo, caindo, assim, na oligarquia. Em terceiro lugar, os líderes anarquistas têm seus próprios “instrumentos de dominação”, os mesmos empregados pelo “apóstolo” e pelo “orador”: “a força fulgurante do pensamento, a grandeza dos sacrifícios, a profundidade das convicções. Sua dominação se exerce não sobre a organização, mas sobre as almas. Ela decorre não da sua indispensabilidade técnica, mas da sua ascendência intelectual, da sua superioridade moral”³¹. O ponto de Michels não é que haja algo de errado com esse tipo de dominação. É apenas mostrar que o anarquismo não escapa à lei de bronze da oligarquia. Os poucos seguem exercendo mais autoridade que os muitos.

Quanto maior a organização, mais poderosos os seus líderes. Para Michels, esta é, em parte, uma tendência técnica para a oligarquia, o desafio de organizar muitos. Mas inclui também uma

³⁰ Ibidem, p. 210 [p. 208].

³¹ Ibidem, p. 215 [p. 214].

tendência psicológica correspondente, os efeitos psíquicos que a existência de uma liderança exerce sobre as coletividades. Como vimos na “narrativa da Queda”, de Michels, há uma divisão do trabalho que vem junto com a “sociedade civilizada moderna”. Em organizações maiores, as tarefas se tornam cada vez mais diferenciadas. Integrá-las passa a ser algo complicado. Fica cada vez mais difícil ter uma visão de conjunto. Ao mesmo tempo, organizações voluntárias como sindicatos e partidos enfrentam uma rotatividade constante de seus membros. Os membros vêm e vão, dependendo de seu momento de vida – são jovens e mais interessados em amor e aventura? Velhos, cansados e exauridos? A maioria das pessoas sente que tem coisas melhores para fazer que passar seu tempo livre na luta política. Mas nem todos: alguns, por motivos variados, optam por se vincular ao trabalho organizativo. Alguns – particularmente aqueles que recebem alguma remuneração e passaram a ter um interesse pessoal em relação à organização – dedicam ao grupo uma atenção acima da média. Esses que têm uma presença mais constante e um vínculo maior passam a funcionar como líderes. Eles têm consciência, mais que aqueles cujo engajamento é temporário ou esporádico, de tudo que a organização fez e está fazendo. São o repositório da história, da prática e do conhecimento organizacionais. Liderança pode ser menos uma questão de cargo que de influência exercida pelos membros mais assíduos.

À medida que surgem os líderes, a militância de base vai ficando cada vez menos capaz de conduzir ou supervisionar os assuntos da organização. Ela precisa confiar naqueles a quem delegou as várias tarefas, talvez instruindo-os a fornecer relatórios sobre o trabalho do grupo. No geral, a maior parte das pessoas gosta das coisas desse jeito. Michels observa que a maioria raramente participa. Ela deixa reuniões, discussões e tarefas organizacionais a cargo de outros. “Apesar de queixar-se às vezes”, escreve, “a maioria, no fundo, está encantada por ter encontrado indivíduos dispostos a cuidar dos seus

assuntos”³². Esse deleite é uma resposta afetiva, uma sensibilidade compartilhada, que poderíamos denominar alívio da delegação ou prazer que decorre de transferir tarefas para outros. O que me interessa destacar aqui é essa passagem da tendência técnica para a tendência psicológica de oligarquização. Michels argumenta que a maioria reverencia ou até adora seus líderes. A necessidade que a multidão tem de orientação e direção “vem acompanhada de um verdadeiro culto aos chefes que são considerados como heróis.” Portanto, não só a multidão precisa de líderes por razões técnicas, como também possui um vínculo afetivo com eles.

A explicação que Michels oferece sobre esse vínculo é mais sugestiva que propriamente precisa. Mas, uma década antes de Freud, provavelmente devido à influência de Le Bon e Tarde (ele cita ambos), Michels antecipa elementos-chave da psicologia freudiana das massas. O primeiro deles é um amor primitivo. Michels atribui à multidão a elevada qualidade moral da gratidão aos líderes por trabalharem em nome dela. Ele observa que os líderes pedem gratidão como recompensa pelo serviço prestado e que a massa considera a gratidão “como um dever sagrado”³³. A reeleição ou o apoio de longo prazo aos líderes partidários demonstram essa gratidão. Ao mesmo tempo, Michels descreve um apego aos líderes que “ultrapassa os limites da simples devoção que se deve sentir em relação a pessoas que prestaram serviços inesquecíveis ao partido”³⁴. Esse apego é “um resquício herdado da psicologia primitiva”. Evocando os estudos do antropólogo britânico James George Frazer sobre mito e poder político, Michels identifica uma “reverência supersticiosa” latente até mesmo nos líderes socialistas: “Ela se revela através de sintomas apenas perceptíveis, tais como o tom de veneração

³² Ibidem, p. 38 [p. 35].

³³ Ibidem, p. 42 [p. 40].

³⁴ Ibidem, p. 44 [p. 43].

com que se pronuncia o nome do chefe, a absoluta docilidade com que se obedece ao menor dos seus sinais, a indignação com que se acolhe toda crítica dirigida contra a sua pessoa”³⁵. Como exemplo, ele cita a passagem de Ferdinand Lassalle pela Renânia em 1864. Lassalle foi recebido “como um Deus”. As ruas estavam todas enfeitadas com guirlandas; damas de honra jogavam flores; a multidão transbordava com “irresistível entusiasmo” e “aplausos frenéticos” – “não faltou nada”³⁶. Michels observa que essa devoção fanática não é nenhuma exclusividade. As massas de todas as partes, tanto nas regiões industriais quanto nas agrícolas, tanto na Inglaterra quanto na Itália, possuem uma “necessidade de adoração”³⁷. Elas exibem, diria Freud, uma mentalidade de horda. Às vezes a veneração que as massas dedicam a seus líderes assume a forma de uma “mania imitativa” que pode até se tornar uma “idolatria absoluta”³⁸.

Gratidão e reverência não são os únicos sentimentos que fazem com que a multidão adira a seus líderes. A admiração da multidão também deriva de prestígio e identificação. O prestígio da celebridade influencia a multidão. Michels evoca Tarde, observando a forma pela qual a fama impressiona com o número de admiradores. O prestígio é como a fama na medida em que incorpora as opiniões de muitos. É menos uma questão de talento que propriamente da estima sustentada pela multidão. Por mais que a multidão responda com entusiasmo diante de grandes oradores, ela reage de maneira muito mais enérgica ao entusiasmo dos outros, aos sentimentos e às respostas dos outros. Essas reações indicam a grandeza da oratória, não seu conteúdo. As pessoas aderem umas às outras em admiração comum. Admira-se o líder porque outros

³⁵ Ibidem, p. 42 [p. 41].

³⁶ Ibidem, p. 43 [p. 43].

³⁷ Ibidem, p. 45 [p. 44].

³⁸ Ibidem, p. 127.

o admiram. Quando a celebridade nos influencia, explica Michels citando Tarde, “é com a colaboração de muitas outras mentes através das quais a vemos, e cuja opinião, sem o nosso conhecimento, se reflete na nossa”³⁹. Inconscientemente, vemos através dos outros. Assumimos a perspectiva dos muitos. Nossa visão é coletiva.

Esse ver através dos outros nos fornece uma forma de entender a “mania imitativa”. O objeto que está sendo imitado não é uma pessoa específica, mas o próprio prestígio, a presença e a pressão exercida pelos muitos, pela multidão ou pela massa. Lacan nos lembra: “Cada vez que se trata da imitação, guardemo-nos de pensar depressa demais no outro que seria assim dito imitado”⁴⁰. Ao imitar um líder ou uma celebridade, os muitos agem uns para os outros, exibem a si mesmos seu entusiasmo admirador, tornando-se objetos de seu próprio olhar coletivo. Quando fãs se vestem como personagens de um filme para assistir a uma estreia no cinema (como nas franquias *Harry Potter* ou *Guerra nas estrelas*) ou quando se fantasiam para convenções de fãs, eles fazem isso uns pelos outros. Ao se perceberem vendo a si mesmos, eles efetivamente demonstram a contingência e a substituíbilidade do líder reverenciado: qualquer um daqueles que está adotando imitativamente as características do líder está no lugar do líder.

A mania imitativa, portanto, demonstra a coletividade distorcida na patologia da “idolatria absoluta”⁴¹. O sentido da imitação

³⁹ Ibidem, p. 47.

⁴⁰ Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Seminar XI (org. Jacques-Alain Miller, trad. Alan Sheridan, Nova York, Norton, 1998), p. 100 [ed. bras.: *O seminário*, Livro 11: *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, org. Jacques-Alain Miller, trad. M. D. Magno, Rio de Janeiro, Zahar, 1988, p. 98].

⁴¹ Para uma discussão matizada da questão da idolatria, ver James Martel, *The One and Only Law: Walter Benjamin and the Second Commandment* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 2014).

não é a adoração de um só, de um líder ou celebridade. É demonstrar que esse um não é nada além da coisa que permite que os muitos experimentem sua força coletiva. Essa experiência de imitação coletiva gera entusiasmo porque o coletivo se sente amplificado, fortalecido. Entusiasmo *nada mais é* que esse senso coletivo de poder coletivo. Na mania imitativa, o que está sendo imitado não é uma pessoa; é o prestígio, a consideração do coletivo.

A identificação, da mesma maneira, é inconsciente. Michels observa que um orador poderoso é capaz de hipnotizar a multidão “de tal forma que, durante longos períodos de tempo, eles veem nele uma imagem ampliada de seu próprio eu [...]”. Ao responder ao apelo do grande orador, a massa é inconscientemente influenciada por seu próprio egoísmo⁴². Michels é ambíguo aqui, elidindo a distinção entre indivíduo e multidão. Não fica claro se o argumento dele é de que cada indivíduo se identifica separadamente com o líder ou de que a multidão enquanto massa exibe seu próprio egoísmo. Se for o primeiro caso, Michels perde a capacidade de dizer algo sobre a multidão. Se for o segundo, o orador seria um veículo para gerar esse outro eu, essa perspectiva capaz de perdurar, inconscientemente, após o término do discurso. A ambiguidade, o deslizamento, reforça esse segundo ponto na medida em que o orador se torna uma oportunidade para que seja exercida a força coletiva.

Assim como as distinções entre tendências técnicas e psicológicas de oligarquização se confundem e se reforçam mutuamente, o mesmo ocorre com as distinções entre multidão e líder, massa e partido. Cada um dos elementos se retorce no outro. Cada um rompe o outro por dentro, impedindo-o de alcançar a autoidentidade. Por exemplo, Michels sublinha a importância dos grupos que se separam da burguesia para se alinharem com o proletariado

⁴² Robert Michels, *Political Parties*, cit., p. 47.

e animarem sua consciência de classe. Esses membros da burguesia – “filósofos, economistas, sociólogos e historiadores” – ajudam a transformar a rebelião instintiva e inconsciente em uma aspiração clara e consciente. Nas palavras de Michels:

Historicamente, os grandes movimentos de classe só foram postos em marcha mediante a simples reflexão: não somos apenas nós, pertencentes às massas desprovidas de instrução e de direitos jurídicos, que acreditamos ser oprimidos; essa crença quanto à nossa condição é compartilhada por aqueles que dispõem de um conhecimento melhor acerca do mecanismo social e que, portanto, têm mais condições de julgar; uma vez que as pessoas cultas das classes mais altas também conceberam o ideal de nossa emancipação, esse ideal não é mera quimera.⁴³

Os elementos desgarrados da burguesia, que na verdade constituem a maioria dos líderes socialistas europeus, servem a propósitos tanto psicológicos quanto técnicos: eles permitem que os trabalhadores reflitam sobre si mesmos; fornecem um ponto de vista externo que os trabalhadores podem assumir em relação à própria condição.

Essa perspectiva que vem de fora também é gerada no interior do movimento dos trabalhadores. Os líderes provêm das fileiras da classe trabalhadora, alçados involuntariamente por obra do acaso e das circunstâncias. Michels cita Le Bon: “O líder geralmente foi, em determinado momento, liderado”. O trabalho partidário pode acabar separando o trabalhador da classe na medida em que os funcionários do partido são remunerados (e, portanto, passam a ter uma nova fonte de renda), na medida em que adquirem metas específicas em relação às atividades do partido e na medida em que o prestígio recai sobre os líderes – o funcionário é tido como

⁴³ Ibidem, p. 143.

representante dos muitos. Michels se vale do exemplo do jornal do partido para ilustrar esse argumento: “O ‘nós’ editorial, proferido em nome de um enorme partido, tem um efeito muito maior do que até mesmo o nome mais distinto”⁴⁴. O artigo ou editorial não está mais vinculado a uma única pessoa. Ele é respaldado pela força de um coletivo ao qual dá voz.

Michels conclui: “Quem diz organização, diz oligarquia”. O entusiasmo político – a alegria do autossacrifício, a emoção da luta – inspira a multidão, mas não tem condições de perdurar. A multidão se dispersa e as pessoas voltam para casa. Manter a luta viva requer quadros políticos dedicados e profissionais, alguns poucos que se dedicam à causa. Esse próprio requisito já separa os poucos dos muitos.

O partido socialista não é idêntico à classe trabalhadora. Os trabalhadores não são automaticamente socialistas e os socialistas não são necessariamente trabalhadores. O partido pode ter membros burgueses e da classe trabalhadora (sem falar de outras classes). Esses membros podem, ou não, ser ativos, podem ser líderes ou então liderados. A classe se fragmenta em vários interesses, tanto pessoais quanto políticos. Escreve Michels: “O partido, considerado como uma entidade, como um pedaço de mecanismo, não é necessariamente identificável com a totalidade de seus membros – e ainda menos com a classe a que estes pertencem”⁴⁵. O partido é mais do que a soma dos interesses particulares de seus membros. A própria não identidade de classe e partido, a lacuna entre poucos e muitos, produz algo novo.

É possível encontrar pistas sobre esse “algo novo” nas ideias de prestígio, de identificação e daquele ponto externo a partir do qual a classe trabalhadora pode refletir sobre si mesma. Essas

⁴⁴ Ibidem, p. 85.

⁴⁵ Ibidem, p. 232.

ideias indicam que o partido é um espaço psíquico irredutível a seus membros e excretado das necessidades técnicas que cumpre. Michels reconhece esse espaço, marcando-o com o programa do partido. “Um partido não é uma unidade social nem uma unidade econômica”, escreve Michels, “ele baseia-se em seu programa político”⁴⁶. O programa estabelece os princípios do partido, fornecendo ostensivamente o ponto de unidade que falta à “ideia” da classe trabalhadora. É certo que essa unidade teórica não pode eliminar os conflitos mais fundamentais de classe que se expressam no partido. “Na prática”, observa Michels, “a aceitação do programa não basta para abolir o conflito de interesses entre capital e trabalho”. Dito de forma mais ampla, a coletividade incorporada no partido sempre estará para além de um interesse particular, não sendo nunca reconciliável a tal. Algum grau de alienação, de não identidade, é ineliminável. A própria existência de um partido – ou qualquer grupo de uns poucos realizando algum tipo de trabalho organizacional – já exerce uma força contrária ao desejo pessoal. Se os desejos pessoais fossem suficientes, pudessem simplesmente ser agregados de modo a produzir resultados felizes, se a multidão tivesse a capacidade de saber e conseguir o que quisesse, não surgiriam líderes. Mas a lacuna é irredutível; trata-se de uma repetição, no partido, do antagonismo que rasga a sociedade.

Atenção à lacuna

A psicanálise nos ajuda a entender essa lacuna. Ela pode nos permitir enxergar por que a divisão entre poucos e muitos não deve ser solidificada como uma divisão entre real e ideal, pragmático e utópico, mas, sim, reconhecida como uma divisão constitutiva e viabilizadora: a impossibilidade é a condição de possibilidade da política comunista. A não identidade entre povo e partido é o que

⁴⁶ Ibidem, p. 231.

permite que cada um seja mais do que é, ou menos do que é, para que cada um viabilize, rompa e exceda o outro. Michels especifica essa lacuna como a capacidade ausente na multidão que o líder supre e como a consciência de classe ausente nos trabalhadores que os desertores da burguesia fornecem. Reconhecendo que essas provisões técnicas permanecem incompletas, que a organização é mais que um instrumento, ele as complementa atentando para as tendências psicológicas das multidões. Como demonstram a gratidão, o prestígio, a imitação e a identificação, os líderes são meios através dos quais a multidão pode sentir e desfrutar de si mesma. Os próprios acenos que Michels faz ao inconsciente fornecem, portanto, um ponto de entrada para a psicanálise.

Lacan associa o inconsciente freudiano a uma lacuna, uma lacuna na qual algo acontece, mas permanece não realizado⁴⁷. Não é tanto que esse algo esteja ou não ali, que exista ou inexistir. O ponto é que o não realizado se faz sentir; ele exerce uma pressão. O partido comunista é uma forma política para a pressão das lutas não realizadas do povo, permitindo a concentração e a orientação dessa força em determinada direção, e não em outra.

Dizer que o sujeito da política é coletivo significa dizer que suas ações não podem ser reduzidas àquelas associadas à agência individual, a ações como escolha ou decisão. Em vez disso, como argumento no capítulo 3, o sujeito coletivo se imprime por rupturas e quebras e pela atribuição retroativa dessas rupturas ao sujeito que elas expressaram. O caráter pontual do sujeito poderia sugerir que ele é apenas eventual, apenas disruptivo, totalmente desconectado de qualquer corpo, criação, instituição ou avanço, e que, portanto, seria desprovido de substância ou conteúdo. Mas afirmar isso equivaleria a ignorar a persistência do sujeito

⁴⁷ Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, cit., p. 22 [ed. bras.: *O seminário*, Livro 11, cit., p. 26].

na pressão do não realizado. Essa persistência requer um corpo, um portador. Sem um portador, ela se dissipa no diverso da potencialidade. Ainda assim, com um portador, alguma potencialidade será reduzida. Alguma possibilidade será eliminada. Algum fechamento necessariamente ocorrerá. Essa perda é a condição de possibilidade do sujeito, a divisão constitutiva da subjetividade. As formas políticas – partidos, Estados, exércitos de guerrilha, até mesmo líderes – situam-se dentro dessa divisão. Por mais que essas formas possam ser (e muitas vezes o são) fetichizadas – isto é, posicionadas de modo a obscurecer a perda ou remediá-la perfeitamente –, o fato da fetichização não deve nos impedir de ver o fato anterior da lacuna e sua ocupação.

O conceito psicanalítico de “transferência” depende dessa lacuna e a exprime. Na prática clínica, a transferência diz respeito à relação entre analista e analisando. Que tipo de sentimentos e afetos são mobilizados na análise e que tipo de estrutura eles atestam? Por exemplo, o analisando quer a aprovação do analista? Quer seduzi-lo? Rebatê-lo? Destruí-lo? Lacan reconhece múltiplas formas de conceber a transferência, mas rejeita a ideia de que a análise ocorra por meio de uma aliança entre o analista e a parte saudável do eu do sujeito (ideia encontrada em algumas versões estadunidenses da psicanálise). “Aí está uma tese”, escreve Lacan, “que subverte o de que se trata, isto é, a presentificação dessa esquizo do sujeito realizada aqui, efetivamente, na presença”⁴⁸. A função da transferência na análise é a de forçar a lacuna. Pela transferência, diferentes agências inconscientes no sujeito se manifestam. À medida que o analisando aprende a atentar para a transferência, ele pode vir a reconhecer e abordar o Outro dentro de si, a forma pela qual, por exemplo, um outro parental ou social configurou seu desejo.

⁴⁸ Ibidem, p. 131 [p. 126].

A transferência é importante para uma teoria do partido por causa de sua função “como modo de acesso ao que se esconde no inconsciente”⁴⁹. A transferência registra os efeitos de um Outro para além do analista e do analisando: a relação analítica não é redutível à interação entre os dois; ela é o espaço para o aparecimento de um Outro. A transferência contribui para uma teoria do partido nesse sentido preciso de um “modo de acesso ao que se esconde no inconsciente”. O partido é uma forma que acessa a descarga que se acabou, a multidão que voltou para casa, o povo que não está lá, mas que ainda assim exerce uma força. Ele é, portanto, um local para relações transferenciais.

É certo que o partido não é uma sessão analítica. Dirigentes e quadros políticos não são psicanalistas. Isso não significa, no entanto, que algo da ordem da transferência não esteja operando na relação entre multidão e partido. De fato, a ênfase que Michels dedica à gratidão aponta para um efeito transferencial, para um amor que, contraintuitivamente, sustenta a adesão das pessoas aos líderes de uma organização. Michels argumenta que aqueles que já passaram pelo sentimento de não ter ninguém lutando por eles geralmente sentem gratidão diante de seus dirigentes. Poderíamos acrescentar aqui a maneira pela qual as pessoas em um grupo são muitas vezes gratas àqueles que se lançam à frente, arregaçam as mangas e chamam para si a responsabilidade. O sentimento de gratidão faz com que a liderança apareça como uma espécie de dádiva, mas uma dádiva diferente daquela que o rei confere ao povo. Em vez disso, na medida em que ele está pensando mais no fenômeno da liderança nas democracias, Michels sugere uma liderança que a multidão produz de maneira contingente a partir de si mesma para dar a si mesma. Esses são os líderes aos quais as pessoas são gratas.

⁴⁹ Ibidem, p. 143 [p. 137].

Mesmo uma dádiva que a multidão concede a si mesma não é desprovida de custo. Žižek observa que, para Lacan, trata-se de uma dádiva perigosa: “Ela se oferece para nosso uso gratuitamente, mas, depois que a aceitamos, ela nos coloniza”⁵⁰. A dádiva estabelece um elo entre doador e receptor. A aceitação cria um vínculo. Ela liga o receptor ao doador. “Gratidão” sinaliza o poder de ligação do elo, a força sentida da relação entre doador e receptor, a pressão que faz com que uma dádiva seja mais que uma troca. O que importa, então, é esse elo que é um efeito da dádiva e a força que ele exerce. A dádiva constitui uma socialidade que, por sua vez, nos faz exigências para além e à parte das do doador.

Lacan se refere a essa socialidade como o Outro ou o simbólico. A transferência revela vários componentes disso, processos inconscientes e perspectivas contidas no interior do Outro. O espaço do Outro é abarrotado e heterogêneo; é uma mistura de sentimentos, pressões e vínculos. Há características estruturais e características dinâmicas; há processos que avançam e recuam, se encontram e mudam de importância. Uma série de figuras diferentes habitam e dão forma a essas estruturas e processos.

Entre as características desse espaço do Outro que Lacan destaca estão o eu ideal, o ideal do eu e o supereu. Como explica Žižek, Lacan dá uma inflexão muito precisa a esses termos freudianos:

“Eu ideal” designa a autoimagem idealizada do sujeito (a maneira como eu gostaria de ser, a maneira como eu gostaria que os outros me vissem); ideal do eu é a agência cujo olhar eu tento impressionar com minha imagem do eu, o grande Outro que me vigia e me impele a dar o melhor de mim, o ideal que tento seguir e

⁵⁰ Slavoj Žižek, *How to Read Lacan* (Nova York, Norton, 2006), p. 11-2 [ed. bras.: *Como ler Lacan*, trad. Maria Luiza X. de A. Borges, Rio de Janeiro, Zahar, 2006, p. 20].

realizar; e supereu é essa mesma agência em seu aspecto vingativo, sádico, punitivo.⁵¹

O eu ideal é como o sujeito se imagina. O ideal do eu é o ponto a partir do qual o sujeito olha para si mesmo. E o supereu é o juiz que atormenta o sujeito ao apontar seu inevitável e inescapável fracasso em alcançar qualquer um desses ideais. Esses três pontos estão ligados: o ideal do eu verifica a imagem do sujeito. Uma vez que há a expectativa de que o ideal do eu forneça essa verificação, o sujeito tem certos investimentos nele. O sujeito precisa do ideal do eu para garantir sua estabilidade ou senso de autonomia. Por causa dessa necessidade, ele resiste a reconhecer que o ideal do eu não passa de um efeito estrutural e se ressentido do fato de o ideal do eu ser ao mesmo tempo poderoso e inadequado. Além disso, ao tentar corresponder às expectativas do ideal do eu, o sujeito pode vir a comprometer seu próprio desejo. Ele pode acabar cedendo demais, e isso inclusive explica por que o supereu chega a exercer uma força tão extrema e implacável: ele está punindo o sujeito por essa traição⁵².

Embora essas características do espaço do Outro possam parecer individuais, essa aparência não passa de um resíduo freudiano. Além de serem comuns, as características atestam o funcionamento da coletividade que Freud encerra na psique individual. Tais características operam em todos os coletivos à medida que os grupos competem entre si e olham para si mesmos sob a perspectiva dos outros grupos. Cidades e nações, escolas e partidos, têm autoconcepções formatadas por meio dos processos e das perspectivas do Outro.

A transferência que ocorre na psicanálise revela duas características adicionais do espaço do Outro: o sujeito suposto saber

⁵¹ Ibidem, p. 80 [p. 100].

⁵² Idem. Ver também a discussão que faço no capítulo 5 do meu livro *The Communist Horizon* (Londres, Verso, 2012).

e o sujeito suposto crer⁵³. Esses elementos são suposições configuradoras no interior do sujeito, características estruturais que o sujeito postula como suportes para seu desejo. O sujeito suposto saber é a figura que detém o segredo do desejo. Ele sabe a verdade. Deus, Sócrates e Freud, bem como papéis institucionais como pai, professor, especialista e padre, podem funcionar como esse lócus de conhecimento de e para um sujeito. Considere, por exemplo, a abertura de um editorial do jornal *The Guardian* escrito pelo jornalista de esquerda Paul Mason:

Uma das vantagens de ter uma elite global é que pelo menos eles sabem o que está acontecendo. Nós, as massas iludidas, talvez tenhamos que esperar décadas até descobrirmos quem são os pedófilos ocupando cargos de poder; e quais bancos são criminosos ou estão quebrados. Mas a elite supostamente sabe em tempo real – e com base nisso faz previsões precisas.⁵⁴

Mason apresenta a elite global literalmente como o sujeito suposto saber. Não só a elite sabe as verdades obscenas da pedofilia e da expropriação, como sabe delas à medida que acontecem, “em tempo real”, enquanto o resto de nós permanece iludido. De fato, uma das perguntas recorrentes depois da crise econômica de 2007-2008 era: por que a elite não sabia? Como assim ninguém viu a crise chegando?

Nas palavras de Lacan: “Desde que haja em algum lugar o sujeito suposto saber [...] há transferência”⁵⁵. A análise depende da transferência: o analista precisa funcionar para o analisando

⁵³ Slavoj Žižek, *How to Read Lacan*, cit., p. 11-12 [ed. bras.: *Como ler Lacan*, cit., p. 28-9].

⁵⁴ Paul Mason, “The Best of Capitalism Is Over for Rich Countries – and for the Poor Ones It Will Be Over by 2060”, *The Guardian*, 7 jul. 2014.

⁵⁵ Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, cit., p. 232 [p. 220].

como o sujeito suposto saber. O analisando começa a falar sobre seus sintomas, fazendo o trabalho de análise, porque acredita que o analista sabe a verdade, quando na realidade é seu próprio trabalho que produz a verdade. A análise pode terminar quando o sujeito reconhece que o analista, no fim das contas, não sabe.

Žižek apresenta o sujeito suposto crer como uma versão mais fundamental do sujeito suposto saber⁵⁶. Ele explica:

Não há subjetividade viva imediata e autopresente a que se possa atribuir a crença incorporada nas “coisas sociais” e que é depois despojada dela. Há algumas crenças, as mais fundamentais, que são de saída crenças “descentradas” do Outro; o fenômeno do “sujeito suposto crer” é, portanto, universal e estruturalmente necessário.⁵⁷

O sujeito suposto crer refere-se a essa inevitável transferência de crença a algum outro. Versões concretas disso seriam, por exemplo, a prática de sustentar a ficção do Papai Noel por causa das crianças ou pressupor alguma pessoa comum que acredita nos valores da comunidade. A descrição michelsiana daqueles setores da burguesia que abandonam sua classe para se juntar ao proletariado nos fornece outro exemplo. Através deles, o proletariado acredita que sua situação não é simplesmente infeliz. É profundamente injusta.

Žižek aponta a assimetria entre o sujeito suposto saber e o sujeito suposto crer. A crença é reflexiva, acreditar que há outro que acredita. Nas palavras dele: “‘Eu ainda acredito no comunismo’ equivale a dizer ‘eu acredito que ainda há pessoas que acreditam no

⁵⁶ Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (Londres, Verso, 1989), p. 185 [ed. bras.: *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*, trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, Zahar, 1992]. Em outro texto, Žižek trata o sujeito suposto crer “como a característica fundamental, constitutiva, da ordem simbólica”, *The Plague of Fantasies* (Londres, Verso, 1997), p. 106.

⁵⁷ Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, cit., p. 106.

comunismo”⁵⁸. Porque a crença é a crença na crença do outro, é possível acreditar através do outro. Outra pessoa pode acreditar por nós. O saber já é diferente. O fato de o outro saber não significa que eu saiba. Só posso saber por mim mesmo. Não é à toa, portanto, que um bordão recorrente da ideologia capitalista contemporânea é que cada um deve descobrir por conta própria. O capitalismo depende da nossa separação uns dos outros, por isso ele se esforça ao máximo e a cada momento para nos separar e nos individuar.

As instituições são arranjos simbólicos que organizam e concentram o espaço social. Elas “fixam” um Outro não no sentido de imobilizá-lo, mas no sentido de colocar em relação os efeitos emergentes da socialidade. Esse “colocar em relação” substancializa o elo, conferindo-lhe sua força, permitindo que ele exerça sua pressão. Um partido é uma organização e concentração da socialidade em nome de certa política. Para os comunistas, essa é uma política de e para a classe trabalhadora, os produtores, os oprimidos, o povo entendido como o resto de nós. O “partido” amarra efeitos do eu ideal, do ideal do eu, do supereu, do sujeito suposto saber e do sujeito suposto crer. O conteúdo específico de qualquer um desses efeitos componentes muda com o tempo e conforme o local, ainda que as operações que eles designam permaneçam características da forma partido.

O eu ideal nos partidos comunistas é tipicamente imaginado em termos do bom camarada. O bom camarada pode ser um militante corajoso, um organizador habilidoso, um exímio orador ou um funcionário leal. Em contraste, o ideal do eu é a referência a partir da qual a camaradagem é avaliada: como e para que se levam em conta bravura, habilidade, realização e lealdade? O superego do partido nos acusa incessantemente de fracassar em todas as frentes, *nós nunca fazemos o suficiente*, e ao mesmo tempo nos provoca chamando a

⁵⁸ Ibidem, p. 107.

atenção para os sacrifícios que fazemos pelo bem do partido, *nós sempre fizemos demais*. Cada uma dessas posições pode variar no sentido de ser mais aberta ou mais fechada, mais coerente ou mais contraditória. Na medida em que o partido se situa em um campo antagônico, na medida em que ele não é o Estado, mas, sim, uma parte, outros ideais e injunções entram na mistura: isso é a luta de classes no interior do partido, o desafio apresentado pela consciência capitalista. Ao mesmo tempo, o caráter situado do partido significa que o espaço que ele proporciona necessariamente exerce efeitos para além dos membros do partido, fornecendo imagens e pontos de referência para aqueles que poderiam se somar, para aliados e companheiros de viagem, bem como para ex-membros ou inimigos.

As ideias de sujeito suposto crer e sujeito suposto saber são particularmente úteis para pensar esses efeitos para além dos membros do partido. Os críticos do partido comunista costumam censurá-lo por se dizer saber, por funcionar como um local de conhecimento científico ou revolucionário. Essa *expertise* ostensiva tem sido repreendida não apenas como monopolista, mas também como falsa: viver com o poder opressivo, responder diante dele e combatê-lo produz um saber que pertence ao povo e não pode ser confinado a um conjunto de leis férreas do desenvolvimento histórico. Dada essa crítica, que veio a ser amplamente compartilhada dentro da esquerda na esteira de 1968, espanta que o colapso da União Soviética tenha representado um golpe tão fatal nas iniciativas comunistas e socialistas de organização política nos Estados Unidos, no Reino Unido e na Europa. Em 1989, só alguns poucos ainda defendiam a União Soviética. A maioria concordava que sua burocracia estava moribunda e que ela precisava instituir reformas de mercado. Por que, então, seu colapso teve esse efeito? O “sujeito suposto crer” ajuda a entender essa estranha reação. O que se perdeu quando a União Soviética desmoronou foi o sujeito sobre o qual se transpunha a crença, o sujeito por meio do qual os outros

acreditavam. Uma vez desaparecido esse sujeito que acreditava, realmente ficou parecendo que o comunismo havia sido ideologicamente derrotado. Como mais um exemplo, podemos considerar as histórias prototípicas de funcionários do Partido Comunista com suas *datchas* e privilégios. Estas funcionavam menos como revelações factuais que como ataques ao sujeito suposto crer: nem mesmo o partido acredita no comunismo. No entanto, os ataques falharam pelo simples fato de serem desferidos. Na medida em que tinham um alvo, acabaram por afirmar sua função continuada como sujeito suposto crer. O partido falho, desidratado, ainda podia acreditar por nós. Uma vez que ele desabou por completo, perdemos o outro através do qual podíamos acreditar.

O organizador do partido

Os escritos publicados na década de 1930 no *Party Organizer*, um jornal do Partido Comunista dos Estados Unidos criado para o uso interno dos organizadores distritais e de unidade, fornecem uma amostra do leque de efeitos dinâmicos e estruturais que o partido articula.

Um primeiro exemplo ilustra o entrelaçamento do eu ideal com o ideal do eu no partido. O escritor narra de maneira vívida como seu comitê de bloco do PC lutou para garantir ajuda alimentar para uma mulher necessitada e seus filhos. Ele conta que os trabalhadores “se ergueram como uma muralha sólida, exigindo alimentação”. O supervisor substituto covarde, “um capacho capitalista”, chamou a polícia, que prontamente apareceu para agarrar o organizador do PC. “Mas o rugido dos trabalhadores e minha determinação de lutar meteram medo no coração dos policiais”, conta. A polícia solicitou reforços e trouxe com eles “o balofo juiz Mendriski”. Com uma imagem heroica de si mesmo, dos trabalhadores e do partido enfrentando o supervisor substituto capitalista, a polícia e o juiz e lutando para evitar que uma

mulher e seus filhos morressem de fome, o organizador conta: “Olhei diretamente nos olhos dele e disse: ‘Por que diabos está aqui, para ajudar essa serpente a negar comida a esta mãe e aos três filhos dela? Você nem se importa [...] você com essa barriga empanturrada de filé-mignon’”. O juiz manda a polícia prender o organizador. Mas os policiais, “vendo a determinação dos trabalhadores”, são forçados a soltá-lo⁵⁹. Os trabalhadores aparecem como uma multidão, uma muralha intrépida e retumbante. Sua aparição obriga a polícia a assumir a perspectiva do PC e reconhecer que os trabalhadores unidos são mais fortes que qualquer juiz com ordem de prisão.

Um segundo exemplo traz à tona a dimensão superegoica do partido. No início da década de 1930, o *Party Organizer* publicou uma série de artigos sobre como recrutar e reter novos membros. Mês após mês, os colaboradores do jornal – muitos anônimos, muitos organizadores distritais – expressavam seu entusiasmo sobre os novos membros recrutados e sua consternação diante do fato de o partido não dar conta de retê-los. As preocupações eram de que as reuniões eram longas demais, de que elas não estavam começando e terminando no horário certo ou de que não eram “suficientemente concisas e envolventes”⁶⁰. Eles aconselham uns aos outros sobre qual seria o melhor desenho para uma reunião de partido: não mais que duas horas, no máximo duas horas e meia, três horas estourando. Os organizadores distritais são aconselhados a buscar os membros em casa e levá-los às reuniões. Os membros recebem a recomendação de conversarem com os novos recrutas. Os organizadores do PC que escrevem na revista percebem o “entusiasmo

⁵⁹ “Organized Struggles Defeat Police Terror”, *Party Organizer*, v. 6, n. 1, jan. 1933, p. 8-11.

⁶⁰ “Retaining and Developing New Members of the Party”, *Party Organizer*, v. 14, n. 10, nov. 1931, p. 16-9, p. 18.

e o desejo sincero dos trabalhadores”, mas se culpam pelo fato de muitos deles se afastarem da militância partidária.

O recruta entra em uma típica unidade do partido e se depara com um grupo de estranhos falando um jargão que ele não entende. Ninguém presta muita atenção nele e ele acaba meio que largado sozinho [...] o entusiasmo esfria, ele desanima e finalmente abandona o partido.⁶¹

“Jargão” é um sintoma do problema. “Jargão” significa que povo e partido não estão falando a mesma língua. O termo marca uma divisão entre trabalhadores e membros do partido, mesmo quando os membros também são trabalhadores. A linguagem que os membros compartilham, as ideias que lhes permitem ver o mundo em termos diferentes dos termos dados pelo capitalismo, ao mesmo tempo reforçam e estorvam o pertencimento. As próprias atividades que eles desenvolvem como comunistas – leituras, debates, encontros, panfletagens, organização, formação política – já os separam dos trabalhadores. Aquilo que os torna comunistas, que os separa das amarras do capitalismo ao lhes proporcionar capacidade política e convicção, inscreve uma lacuna em seu pertencimento econômico dado. Eles não são apenas produtores econômicos. São produtores políticos que não criam mercadorias, mas poder coletivo.

Uma das recomendações apresentadas para superar essa divisão é imaginar-se como um camarada, não um professor⁶². Os organizadores são aconselhados a falar “não como se estivessem em cima de um palanque ou na condição de teórico comunista experiente”, mas que simplesmente sejam “trabalhadores, o que vocês de fato são”⁶³. Também se recomenda investir em um

⁶¹ Ibidem, p. 17.

⁶² Ibidem, p. 18.

⁶³ S. V. V., “Examine Our Factory Work”, *Party Organizer*, v. 4, n. 5, jun. 1931, p. 19.

melhor desenvolvimento dos quadros políticos, reforçar os esforços de formação. Outros ainda se fiam numa espécie de relação transferencial que poderia surgir se os militantes “visitassem os trabalhadores pelo menos duas ou três vezes por semana, aprendessem seus nomes e problemas individuais e fizessem com que eles os chamassem pelo nome, sentindo que vocês são um deles”⁶⁴. Imaginar-se como um camarada, particularmente quando isso vem acompanhado de instruções para fazer o que normalmente se faria, envolve uma virada reflexiva para o cotidiano, quando se passa a olhar para o que se faz a partir da perspectiva do partido.

O mesmo desejo que leva as pessoas a se juntarem ao partido também as separa da multidão. Uma vez comunistas, elas passam a enxergar a si mesmas e ao mundo a partir da perspectiva aberta pelo partido. Elas se debruçam sobre o mundo de forma diferente. No entanto, também precisam continuar a se imaginar como os trabalhadores que são, vinculados à luta econômica. Daí o conselho: “Pouco a pouco, as condições no chão de fábrica vão sofrer os efeitos da aceleração, do arrocho salarial, do desemprego e, em seguida, manifestar a necessidade de organização. Não se mostre muito insistente no início”⁶⁵. O organizador precisa saber partir da perspectiva do trabalhador e orientá-lo no sentido de uma mudança de perspectiva, ajudá-lo a enxergar as coisas de uma perspectiva diferente. A dimensão superegoica do partido é inseparável da sua capacidade de fornecer um eu ideal e um ideal do eu.

As críticas internas levantadas no *Party Organizer* são im placáveis. Para cada sucesso em termos de aumento de adesão, há uma injunção para fazer mais, para fazer melhor. Um artigo tratará das formas pelas quais os problemas são abordados.

⁶⁴ Sylvia Tate, “Experiences of Neighborhood Concentration”, *Party Organizer*, v. 5, n. 8, ago. 1932, p. 6-7.

⁶⁵ S. V. V., “Examine Our Factory Work”, cit., p. 19.

O próximo virá para arrematar apresentando os problemas que persistem. As exigências que eles depositam sobre si mesmos nunca se abrandam: uma nova campanha de filiação, mais foco nos sindicatos, intensificação das leituras, relatórios mais rigorosos. Eles reconhecem pequenas vitórias, mas cada vitória – no mais puro estilo superegoico – inspira ainda mais autocrítica. Alguém escreve: “Nossa influência entre os trabalhadores aumentou em dez vezes nos últimos anos, mas o número de filiados do partido permaneceu praticamente estável. Por que é que os trabalhadores entram e depois deixam nossas fileiras? O que estamos fazendo de errado?”⁶⁶.

Durante todo o ano 1932, o debate do *Party Organizer*, particularmente na seção sobre trabalho de massas, gira em torno do tema “concentração” – concentração no chão de fábrica, concentração nos bairros, concentração no parque frigorífico de Chicago. A questão da “concentração” é abordada de diferentes ângulos, e a ênfase em fatores subjetivos é explicada à luz de fatores objetivos⁶⁷. Em fevereiro de 1933, a questão passa a ser objeto de uma reflexão crítica. Em “Concentration: A Means of Winning the Workers in the Key Industries” [Concentração: uma forma de conquistar os trabalhadores dos setores-chave], J. P. observa que “concentração” tornou-se um termo do partido: “Concentramos de maneira frenética”⁶⁸. Mas a formalidade e o sectarismo da abordagem da concentração tornaram-se, em si, o problema a ser enfrentado, a barreira real para o crescimento e a expansão. O partido vinha trabalhando com uma concepção equivocada de “concentração”.

⁶⁶ J. A., “The Deadly Routine Which Must Be Overcome”, *Party Organizer*, v. 6, n. 3-4, mar.-abr. 1933, p. 22-3, p. 22.

⁶⁷ “How Are We Going to Concentrate on Shops?”, *Party Organizer*, v. 5, n. 7, jul. 1932, p. 9-10.

⁶⁸ J. P., “Concentration – A Means of Winning the Workers in the Key Industries”, *Party Organizer*, v. 6, n. 2, fev. 1933, p. 5-10, p. 5.

Faltava um contato mais próximo com os trabalhadores. Seis meses depois, um membro enojado do partido lamenta: “Nunca levamos a sério a questão da concentração”⁶⁹.

O *Party Organizer* revela um partido exercendo pressão sobre si mesmo, imaginando a si mesmo, batalhando no processo de produzir um lugar a partir do qual ele possa ver a si mesmo. Trata-se de um lugar em fluxo, instável, às vezes ocupado por trabalhadores revolucionários idealizados e às vezes o lugar a partir do qual idealizam-se os trabalhadores. Quanto mais forte o partido sente que está se tornando, tanto mais ferozes e intensas são as demandas que ele coloca a si mesmo. Uma carta de um camarada ativo do partido em Chicago expressa a pressão da injunção implacável para se fazer mais:

Eu serei criticado na próxima terça-feira à noite, no encontro dos organizadores, porque a unidade não está maior; porque eu não fiz mais; porque deixei de comparecer a uma ou outra reunião [...] faço o melhor que posso. No entanto, independentemente de quanto eu faça, detesto mostrar a minha cara porque sempre há coisas que me mandaram fazer que eu acabei não fazendo. Diretivas, diretivas, diretivas. As cartas da organização às vezes chegam a ter três páginas. Caramba, eu não dou conta nem de um décimo disso. Estou ficando cansado. Sou tão comunista como sempre fui, mas não sou dez comunistas.⁷⁰

Žižek observa que o espaço simbólico do Outro “funciona como um padrão de comparação contra o qual posso me medir”⁷¹. Os comunistas que aparecem no *Party Organizer* se medem na condição de muitos. O desejo que se expressa nas demandas urgentes

⁶⁹ Charles Krumbein, “How and Where to Concentrate”, *Party Organizer*, v. 6, n. 8-9, ago.-set. 1933, p. 24-7, p. 24.

⁷⁰ “Give More Personal Guidance”, *Party Organizer*, v. 6, n. 1, jan. 1933, p. 22.

⁷¹ Slavoj Žižek, *How to Read Lacan*, cit., p. 9 [p. 17].

que eles se colocam é coletivo – dez comunistas – mesmo quando sentido como um comando superegoico impossível.

O mal-estar na organização política

Até agora, tenho enfatizado a psicodinâmica da coletividade. Enquanto os críticos do partido tendem a condenar essa própria forma pelo centralismo e pelo autoritarismo, me vali da discussão de Michels sobre as tendências técnicas e psicológicas de oligarquização inerentes a *qualquer* grupo político para estabelecer a inevitabilidade de uma lacuna entre poucos e muitos. Organizar multidões envolve divisão, delegação e distribuição. A própria quantidade – ser muitos – tem força afetiva, como atestam os fenômenos de prestígio, imitação e identificação. Além disso, recorri à psicanálise para teorizar essa lacuna como um elo, um espaço social que amarra processos e perspectivas inconscientes. Ao inserir o partido nessa lacuna, demonstrei o trabalho que a coletividade volta a exercer sobre seus próprios membros. A simples associação destes já os aliena de seu ambiente, abrindo a possibilidade para outra perspectiva sobre ele e separando-os de sua existência tal como ela lhes é dada sob o capitalismo.

Dizer que organização política implica inevitavelmente um fosso entre muitos e poucos não significa, evidentemente, que as mesmas pessoas devam estar de um lado ou do outro. A história das lutas populares (antirracismo, antissexismo, anti-homofobia etc.) demonstra uma mobilização profunda e contínua precisamente nesse ponto. Da mesma forma, dizer que a lacuna é inevitável não implica que qualquer instanciação específica da lacuna seja permanente ou justificada. Há partidos melhores e piores, há líderes melhores e piores. Alguns são mais fiéis à descarga igualitária da multidão que outros. E a própria discussão de Michels traz à tona a torção entre muitos e poucos à medida que o poder se desloca e se dobra entre esses dois polos: o que aparece como um

líder idolatrado é uma refração do gozo da multidão diante do poder da quantidade. Por fim, afirmar que a lacuna entre muitos e poucos é inevitável não significa dizer que as lacunas devam se alinhar entre si: fazer mais trabalho não deve implicar obter mais benefícios materiais. Em suma, o ponto crucial que decorre da lacuna inevitável entre poucos e muitos é que as acusações de centralismo e autoritarismo lançadas contra o partido comunista desde o início se aplicam, no fundo, à própria política como tal. Se queremos nos engajar politicamente, não temos como evitar os efeitos – e os afetos – da quantidade. Pensar que seria possível evitá-los equivale a insistir na fantasia do belo momento.

A utilidade da minha abordagem psicodinâmica do partido fica clara quando comparada à famosa tentativa feita por John Holloway de imaginar uma política revolucionária destinada a abolir por completo o poder, um objetivo compartilhado pela maioria dos anarquistas. Publicado no início do século XXI, o influente trabalho de Holloway antecipa a convergência pós-anarquista do pós-estruturalismo e do anarquismo⁷². Também repete críticas centenárias à forma partido, atualizando-as e destilando-as em uma rejeição concentrada do poder em si. Hoje, variações dos argumentos de Holloway contra o partido por seu caráter centrado no Estado e externo à classe trabalhadora constituem uma espécie de senso comum disseminado pela esquerda radical.

Holloway orienta sua visão da política com base numa noção do “fazer” como “o movimento da negatividade prática”. Fazer, para Holloway, vai além do dado e, portanto, se assemelha à lacuna que eu associo ao trabalho que a coletividade exerce de volta sobre si mesma. Embutido no fluxo do movimento humano, o fazer de Holloway também é necessariamente social: “Existe uma

⁷² Ver as contribuições a: Duane Rousselle e Süreyya Evren (orgs.), *Post-Anarchism: A Reader* (Nova York, Pluto, 2011).

comunidade do fazer, uma coletividade de fazedores, um fluxo do fazer através do tempo e do espaço”⁷³. Mas na medida em que seus fazedores coletivos não passam de fluxos no tempo e no espaço, a coletividade deles não exerce nenhum efeito de volta sobre eles como um coletivo. O coletivo de Holloway é, na melhor das hipóteses, uma multidão. Na pior, nada mais que uma substância social móvel. Esse coletivo pode dividir um campo, produzir uma lacuna, mas não tem lugar a partir do qual ele olha para si mesmo.

Carente de reflexividade, a socialidade que Holloway descreve é uma socialidade desprovida de socialidade. Ele passa perto de reconhecer essa omissão quando diz que “esse fazer coletivo implica, caso se reconheça o fluxo coletivo do fazer, um reconhecimento mútuo de cada um dos outros como fazedor, como sujeito ativo. Nosso fazer individual recebe sua validação social a partir de seu reconhecimento como parte do fluxo social”⁷⁴. As pessoas reconhecem umas às outras, em relações imaginadas como múltiplas díades, trocas de reconhecimento. No entanto, o papel do Outro como o *campo* de validação social permanece despercebido. Não tem efeitos nem dinâmicas próprias, nenhum impacto além do reconhecimento dos indivíduos. O fluxo do fazer de Holloway, em outras palavras, omite a função do espaço do Outro.

Ainda assim, Holloway pressupõe esse espaço do Outro quando critica o partido por seu caráter de externalidade à classe trabalhadora. Segundo ele, a tradição marxista explica o fracasso dos trabalhadores em se revoltar usando noções de ideologia, hegemonia e falsa consciência. Todos esses três elementos vêm habitualmente acompanhados “da suposição de que a classe

⁷³ John Holloway, *Change the World without Taking Power: The Meaning of Revolution Today* (Londres, Pluto, 2002), p. 42 [ed. bras.: *Mudar o mundo sem tomar o poder: o significado da revolução hoje*, trad. Emir Sader, São Paulo, Viramundo/Boitempo, 2003, p. 46].

⁷⁴ Ibidem, p. 43 [p. 47].

trabalhadora é um ‘eles’”⁷⁵. Holloway afirma que o problema da organização comunista é “como fazer com que eles enxerguem”. “Nós” enxergamos claramente. “Eles”, não. O erro de Holloway reside na forma pela qual ele apresenta a divisão como se fosse uma divisão entre grupos – trabalhadores de um lado, partido do outro – em vez de uma divisão constitutiva da subjetividade política (da lacuna necessária para que o sujeito apareça). Ver de forma diferente envolve uma reviravolta reflexiva, uma perspectiva diferente sobre onde se está. Onde alguém está precisa aparecer como diferente de como era antes. Tem de haver uma lacuna entre o fluxo social, para usar expressão de Holloway, e a afirmação política desse fluxo. O problema não é a externalidade, como se o partido ou o Estado fossem separados da sociedade e não se afetassem em nada por ela. O problema é a perspectiva a partir da qual algo aparece de forma diferente. Uma greve pode ser uma questão para os trabalhadores de uma fábrica específica. Também pode ser politizada como componente de uma luta maior. Será que determinada greve é simplesmente por salários mais altos para que os trabalhadores individuais possam aumentar suas capacidades de consumo? Ou será que ela incorpora também reivindicações de justiça, igualdade e direito? Ela se conecta com outras ações do tempo de modo a aparecer como a luta de uma classe?

A crítica de Holloway à externalidade repete a velha acusação de vanguardismo lançada contra o partido leninista. Holloway atribui a Lênin a visão de que o partido é necessário porque a consciência de classe só pode chegar aos trabalhadores a partir de “fora”. O erro ostensivo de Lênin aqui é o do elitismo. Provém de validar os intelectuais acima dos trabalhadores: os trabalhadores não têm a capacidade de desenvolver consciência de classe por conta própria; os intelectuais, no entanto, detêm o conhecimento e as habilidades

⁷⁵ Ibidem, p. 87 [p. 88].

necessárias. Daniel Bensaïd demonstra que esse argumento está mal colocado⁷⁶. O argumento de Lênin é de que a consciência política vem de fora da luta *econômica*, não de fora da luta de classes. A luta econômica se dá entre interesses particulares no interior do campo do capital. Os termos da disputa são definidos pelo capitalismo. A luta política – para os comunistas – é travada para definir o próprio campo. Quando o “nós” é usado como designador para o sujeito de uma política, ele afirma mais que uma vontade coletiva. Ele anuncia uma vontade de coletividade, uma vontade de lutar juntos em termos que desafiam o existente, em vez de aceitá-lo. A consciência de classe não é espontânea. Como observa Žižek, espontânea é a percepção equivocada: a percepção de que se está sozinho ou de que suas circunstâncias são únicas⁷⁷. O “nós” político do partido rompe essa consciência imediata para afirmar em seu lugar uma consciência coletiva.

Holloway estende a György Lukács sua crítica ao caráter de externalidade do partido. Ele acusa Lukács de não dar conta de explicar como o partido é capaz de adotar a perspectiva da totalidade. Essa acusação também parte de pressupostos equivocados. O partido não adota a perspectiva da totalidade no sentido de que ele tudo pode e a tudo vê. Na verdade, o que o partido faz é tentar estabelecer o espaço para uma perspectiva sobre a totalidade, uma perspectiva que não é determinada completamente pelo cenário em que se encontra como se ela não tivesse impacto sobre esse cenário. O partido trabalha para criar a condição de possibilidade

⁷⁶ Daniel Bensaïd, “Leaps! Leaps! Leaps!”, em Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis e Slavoj Žižek (orgs.), *Lenin Reloaded* (Durham, Duke University Press, 2007) [ed. bras.: “Os saltos! Os saltos! Os saltos!” – sobre Lênin e a política”, trad. Gustavo Chataignier Gadelha, *Cadernos Cemarx*, n. 7, 2004, p. 247-70].

⁷⁷ Slavoj Žižek, *Revolution at the Gates* (Londres, Verso, 2002), p. 189 [ed. bras.: *Às portas da revolução: escritos de Lênin de 1917*, trad. Luiz Bernardo Pericás, Fabrice Rigout e Daniela Jinkings, 1. ed. rev., São Paulo, Boitempo, 2011, p. 199].

de uma perspectiva que, empiricamente impossível, rompe a abertura do diverso capitalista a partir de dentro.

Holloway aponta diretamente para um marxismo visto como uma fonte de conhecimento científico objetivo:

Se se entende o marxismo como o conhecimento científico, correto, objetivo da história, então surge a pergunta: “Quem diz isso?”. Quem tem o conhecimento correto e como o obteve? Quem é o sujeito do conhecimento? A ideia do marxismo como “ciência” implica uma distinção entre aqueles que conhecem e aqueles que não conhecem, entre aqueles que têm consciência verdadeira e aqueles que têm consciência falsa.⁷⁸

O sujeito suposto saber é uma posição estrutural. O partido não sabe. Organiza um espaço transferencial que oferece a posição do sujeito suposto saber. Nas palavras de Žižek, “a autoridade do partido não é aquela de um determinado conhecimento positivo, mas aquela da forma de conhecimento, de um novo tipo de conhecimento vinculado a um sujeito político coletivo”⁷⁹. Essa forma é a de uma mudança de perspectiva, uma posição política coletiva sobre uma situação que parecia limitada e determinada pelo capitalismo. A perspectiva do partido não vem de religião, lei ou percepção individual, mas do fato mesmo da coletividade, como venho argumentando aqui, da fidelidade à igualdade da descarga da multidão.

Holloway pergunta como podemos saber se aqueles que sabem estão corretos, como é possível que eles saibam. Ele tem razão em sugerir que não temos como saber disso: não há nenhum Outro que saiba. Suas perguntas expressam, pois, o fim de uma relação transferencial com o partido. No caso de Holloway, no entanto, o

⁷⁸ John Holloway, *Change the World without Taking Power*, cit., p. 168 [p. 182].

⁷⁹ Slavoj Žižek, *Revolution at the Gates*, cit., p. 189 [p. 198-9].

fim dessa relação com o partido não significa o fim da transferência. Ele lamenta que “os leninistas sabem, costumavam saber [...] o saber dos revolucionários do passado foi derrotado”⁸⁰. É claro que Lênin não sabia. São amplamente conhecidos os giros de posição e de rumo que Lênin fazia, “dobrando a vara” e respondendo ao movimento da revolução. A incapacidade de Holloway em reconhecer que Lênin teve sorte, que ele errava, mudava de ideia, que ele não sabia, nos revela que Holloway no fundo permanece apegado a uma posição que ele não pode deixar de pressupor. A posição está lá, mas afrouxada dos vínculos que a inspiraram, desconectada das vitórias das lutas populares, empurrada para o passado como algo que ficou para trás, mas que nem por isso deixa de exercer uma força.

Por um lado, Holloway reconhece que não há nenhum Outro do Outro, nenhum garantidor do conhecimento político. O conhecimento político surge pela prática, com o tempo, de maneiras que permanecem contingentes e não fixadas. Por outro lado, na medida em que a posição do Outro permanece, Holloway luta para mantê-la vazia, para duvidar de tudo e todos que possam vir a ocupá-la. Abandonando qualquer conexão entre a substância da luta política emancipatória igualitária e a perspectiva que essa luta cria, ele insiste no “não saber daqueles que estão historicamente perdidos”, o não saber dos derrotados, como se nada tivesse sido aprendido, como se não houvesse vestígios de vitórias e conquistas passadas⁸¹. Por não confiar em ninguém para ser portador do conhecimento necessário para a revolução, ele afirma o não saber, mesmo recorrendo implicitamente a suportes vagos, tais como o saber dos intelectuais. O que Holloway não consegue reconhecer é que o apagamento de vitórias e conquistas passadas é um efeito

⁸⁰ John Holloway, *Change the World without Taking Power*, cit., p. 308 [p. 315].

⁸¹ Idem.

de sua própria negação do corpo que as carrega, o partido, uma renegação, por sua vez, do próprio poder revolucionário.

Em última análise, a crítica de Holloway ao partido decorre de sua rejeição do Estado. Os marxistas, tanto os reformistas quanto os revolucionários, tratam o Estado como o meio pelo qual a sociedade pode ser transformada. Holloway denomina isso uma visão “instrumental” do Estado baseada na ideia “fetichista” de que o Estado seria algo separado da sociedade, externo a ela. Armados com essa visão instrumental e fetichista do poder estatal, os marxistas concentram e dirigem energias radicais para conquistá-lo. O partido é a forma organizacional desse fetichismo estatal, na medida em que é abstraído de todas as outras relações sociais para aparecer como o principal objeto de circulação política. O partido disciplina e empobrece a luta de classes, subordinando sua miríade de formas ao “objetivo dominante de conquistar o controle do Estado”⁸². Quando a política é canalizada pela forma partido, sentimentos, experiências e relações políticos que não contribuem diretamente para a conquista do poder estatal são preteridos, subordinados, tidos como menores.

Holloway está correto em dizer que o partido é uma forma de disciplinar a luta de classes, mas se equivoca no entendimento do que significa essa disciplina. Para os comunistas, disciplina envolve construir solidariedade, fortalecer a coletividade e sustentar a coragem para fazer frente às pressões que o capitalismo exerce no sentido de nos isolar em posições de interesse próprio e medo. O “empobrecimento instrumentalista” de que Holloway acusa os marxistas é no fundo dele mesmo, como se vê na sua omissão das fartas práticas do mundo da vida organizadas por partidos comunistas em toda parte. Isso o impede de reconhecer as diversas atividades organizativas do partido comunista, atividades como

⁸² Ibidem, p. 27 [p. 32].

a criação de jornais e periódicos literários, a formação de ligas juvenis e equipes esportivas, a construção de redes de apoio para grupos de mulheres e minorias racializadas. Uma vez que essas atividades múltiplas e variadas são incluídas em nossa concepção de disciplina, vemos novamente o partido como um elo social que interrompe a ordem imaginária e simbólica da burguesia para introduzir ideais igualitários e perspectivas coletivistas. Entendida de forma mais geral, a disciplina partidária nada mais é que a prática de estabelecer e manter esse vínculo.

Bensaïd observa que Holloway reduz “a história luxuriante do movimento dos trabalhadores, suas experiências e controvérsias a uma única linha de marcha estatista ao longo dos tempos, como se não houvesse concepções teóricas e estratégicas muito diferentes constantemente lutando entre si”⁸³. O que Holloway chama de subordinação da miríade de formas de luta de classes ao objetivo de obter o controle do Estado historicamente incluiu uma série de táticas e foi realizado em diversos marcos temporais. Há uma ampla gama de táticas para conquistar o Estado: desde garantir uma maioria eleitoral e participar de coalizões governamentais até organizar fábricas e bairros em uma contraforça; tensionar os recursos do Estado até seu colapso; subverter o Estado por dentro; derrubá-lo violentamente e invadi-lo militarmente. Essas diferentes táticas se cruzam e se sobrepõem, operando ao longo de diferentes marcos temporais, com metas de curto e longo prazo, e atravessando fronteiras nacionais e regionais em frentes, alianças, círculos e pactos. Não há nada na organização comunista que pressuponha a externalidade do Estado em relação à sociedade, muito menos a autonomia do aparelho estatal em relação às forças políticas, econômicas, sociais, culturais e ambientais internacionais.

⁸³ Daniel Bensaïd, “On a Recent Book by John Holloway”, trad. Peter Drucker, *Historical Materialism*, v. 13, n. 4, 2005, p. 169-92.

Um tratamento menos reduutivo do legado revolucionário comunista faria constar como as visões comunistas do partido como um meio de conduzir à revolução explicitamente afirmam – e de forma reiterada – que a revolução exige mudar as pessoas, as crenças e as práticas. Mesmo os tratamentos mais grosseiros do comunismo histórico admitem isso quando atacam como arroubos totalitários as tentativas do século passado de criar o novo homem socialista ou um novo tipo de ser humano. O foco no objetivo revolucionário não distancia o partido da prática cotidiana, como sugere Holloway. Pelo contrário, a revolução é efeito de um propósito compartilhado. A meta é um instrumento de sua realização: um coletivo que tem objetivo e trabalha para alcançá-lo exerce poder sobre si mesmo. É pela produção do espaço coletivo do partido como um nó de efeitos transferenciais que a luta transforma as pessoas; é assim que elas induzem uma lacuna no capitalismo onde outra perspectiva se torna possível. Os membros olham para si mesmos e suas interações a partir da perspectiva da associação que criam por meio de sua associação, o partido. A meta da revolução nos permite enxergar a dimensão reflexiva do instrumento da revolução em termos dos efeitos que ela exerce de volta sobre aqueles que se colocam essa meta. O partido afeta membros, companheiros de viagem, adversários e o cenário geral, na medida em que a articulação de elementos do Outro consolida o espaço de uma política, estabelecendo um lugar a partir do qual um coletivo pode enxergar a si mesmo.

A abertura do partido

Holloway alega que o partido “está historicamente fechado para nós agora”. Ele escreve,

Tenha tido sentido ou não em algum momento pensar na mudança revolucionária em termos do “partido”, já nem sequer podemos nos

fazer as perguntas nesses termos. Dizer agora que o partido é o portador da consciência de classe do proletariado já não tem nenhum sentido. Que partido? Provavelmente já nem sequer exista a base social para criá-lo.⁸⁴

Alguns do campo da esquerda se convenceram desse ponto. Eles o repetem como se fosse uma verdade autoevidente. Não é.

Para início de conversa, o que significa dizer que não há base social para o partido? Alguns argumentam que as mudanças na composição social do trabalho e no modo de produção capitalista eliminaram a força de trabalho industrial necessária para uma política do proletariado no Norte e/ou no Ocidente. Em vez de reconhecerem a importância histórica do campesinato nas revoluções e nos partidos comunistas, eles presumem uma ligação aparentemente orgânica entre o trabalhador industrial e o partido, como se a organização no chão de fábrica automaticamente gerasse a organização partidária ou como se os operários fossem naturalmente solidários. Parte da bizarrice da alegação de que não há base social para o partido está na maneira como ela inverte as explicações anteriores da identificação partidária. Essas explicações sustentavam que as pessoas se unem em partidos não porque já se sentem conectadas umas às outras, mas justamente porque sentem falta dessa conexão. É o individualismo, o isolamento e a necessidade de pertencimento que motivam as pessoas a se unir.⁸⁵ O mesmo efeito – pertencimento ao partido – é assim atribuído *tanto* ao isolamento *quanto* à conexão, *tanto* a uma solidariedade prévia *quanto* a um individualismo prévio. Quando os críticos do

⁸⁴ John Holloway, *Change the World without Taking Power*, cit., p. 131 [p. 131].

⁸⁵ Seymour Martin Lipset, “Introduction: Ostrogorski and the Analytic Approach to the Comparative Study of Political Parties”, em Moisei Ostrogorski, *Democracy and the Organization of Political Parties*, v. 2 (New Brunswick, Transaction, 1982), p. xxix.

partido usam fatores socioeconômicos para respaldar suas afirmações sobre a obsolescência da forma partido, eles tratam o isolamento, a fragmentação e o individualismo como explicações para a própria continuidade desses fenômenos. As análises anteriores, no entanto, os entendiam como problemas que o pertencimento partidário vinha sanar.

De todo modo, há algo na afirmação de Holloway que soa verdadeiro. Afinal, se hoje a forma partido convencesse, não veríamos algo como um partido exercendo uma força sobre a esquerda contemporânea? Seu argumento de que a ideia do partido como portador da consciência da classe trabalhadora não faz mais sentido algum não deixa de ter um fundo de verdade. Mas que fundo é esse?

Uma vez que ele posiciona os leninistas como o sujeito suposto saber, Holloway dá a entender que houve um tempo em que o partido *foi* o portador da consciência da classe trabalhadora. Houve um tempo em que as pessoas – trabalhadores, camponeses, intelectuais, até capitalistas – *acreditavam* que o Partido Comunista era o portador da consciência da classe trabalhadora. Mais precisamente, eles acreditavam que outros *acreditavam* que o Partido Comunista era o portador da consciência da classe trabalhadora. Na segunda metade do século XX, essa crença entrou em colapso. O bordão da Revolução Cultural exprime isso de maneira mais poderosa: “A burguesia está no Partido Comunista”. Esse é o fundo de verdade da afirmação de Holloway de que não faz mais sentido pensar em termos de partido. Poucos hoje acreditam que o Partido Comunista seja a vanguarda de uma classe trabalhadora revolucionária.

A suposição de que os revolucionários *sabiam*, no entanto, aponta para a continuação da transferência. Holloway não diz que eles nunca souberam; não diz que o partido *nunca* foi portador da consciência da classe trabalhadora. O espaço aberto e mantido pelo partido permanece. É como se a forma do partido como “enigmá-

tico apoio subjetal” persistisse, mesmo quando a classe trabalhadora não aparece mais como um sujeito revolucionário⁸⁶. Esse apoio continua a exercer um efeito até mesmo na afirmação de que “a burguesia está no Partido Comunista”. A afirmação é reflexiva. É o próprio partido que abre o espaço para essa crítica de si mesmo. O partido sustenta o sujeito que formula essa crítica, um ponto que Holloway tenta negar, mas não pode deixar de pressupor. Ele tem razão quando diz que o partido não é o portador da consciência da classe trabalhadora. Na verdade, o partido nunca poderia ser o portador de tal ficção, não obstante os esforços da social-democracia alemã para apresentá-la de outra forma. O partido é o suporte do sujeito do comunismo. Esse sujeito tem sido figurado de diversas maneiras, como proletariado, campesinato e povo dividido.

O partido opera como o suporte do sujeito do comunismo, mantendo aberta a lacuna entre o povo e sua configuração sob o capitalismo. Quanto mais a lacuna aparece, tanto mais se imprime a necessidade de um partido – e talvez mesmo a percepção dele. Essa lacuna não é um vácuo. É um nó de processos que organiza a persistência do não realizado em um conjunto de efeitos estruturais: eu ideal, ideal do eu, supereu, sujeito suposto saber e sujeito suposto crer – o partido como o espaço do Outro. Esse espaço do Outro não possui interesse próprio, linha correta ou ciência objetiva que lhe diga a verdade da história. Trata-se, em vez disso, de uma ruptura no interior do povo que separa as pessoas do caráter dado de seu ambiente, uma ruptura que é efeito de sua coletividade, a maneira como seu pertencimento volta a incidir sobre elas.

⁸⁶ Para uma discussão mais detalhada deste ponto, ver meu livro *The Communist Horizon*, cit., cap. 3. A expressão “enigmático apoio subjetal” é de Alain Badiou, *Theory of the Subject* (trad. Bruno Bosteels, Londres, Continuum, 2009), p. 189 [ed. bras.: *Para uma nova teoria do sujeito*, trad. Emerson Xavier da Silva, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994]. Todos os trechos da obra citados neste livro são traduções livres.

A experiência política mostra que os movimentos radicais não podem simplesmente evitar o Estado. O Estado não permitirá isso. Ele ativamente os infiltra, policia e subverte. Tão logo passem a representar um desafio sério ao poder estatal, os movimentos estarão fadados a se deparar com sua força reativa. A ideia de que a sociedade pode tomar a si mesma é um mito que já superou qualquer utilidade que pudesse ter tido para a esquerda e se tornou visível como instrumento da expansão do capitalismo⁸⁷. Obter o controle político do Estado, portanto, continua sendo um objetivo importante, porque o Estado apresenta uma barreira à transformação política. Como instrumento político da dominação capitalista de classe, o Estado impõe a ordem em prol do capital enquanto classe, fazendo tudo o que pode para prevenir, redirecionar e esmagar a oposição. Diante do policiamento militarizado, para não mencionar a evisceração das conquistas sociais do movimento operário, será que faz algum sentido vislumbrar uma revolução política que ignore o Estado, permitindo que o aparelho estatal continue exercendo suas funções policiais, repressivas e jurídicas? Se concordamos que o Estado não deve permanecer nas mãos de quem atualmente o conduz, mas deixamos de incorporá-lo em nossa perspectiva política, caímos na política do belo momento.

É possível levantar a objeção de que os Estados contemporâneos descentralizados, federados e interligados não estão nas mãos de ninguém e, portanto, sequer podem ser apreendidos. Essa objeção, no entanto, endossa implicitamente uma visão liberal tecnocrática do Estado. Tudo se passa como se os sistemas de leis e pressupostos nos quais os Estados se baseiam não fossem

⁸⁷ Escrevendo em 1984, Félix Guattari anunciou: “O único objetivo aceitável hoje é a tomada da sociedade por ela mesma”, *New Lines of Alliance, New Spaces of Liberty*, cit., p. 126.

nada além de protocolos neutros. O ideal comunista clássico da ditadura do proletariado se contrapõe diretamente a essa mentira. O Estado liberal é, na realidade, a ditadura do capital. Suas premissas garantem que o benefício da dúvida, o “senso comum”, penda sempre para o lado do capitalismo, de modo que a decisão que mais soar correta será invariavelmente aquela que confirma a mentalidade burguesa: proteger a propriedade privada, preservar as liberdades individuais, promover o comércio e as atividades mercantis. O objetivo de conquistar o controle do Estado mira esse nível subjacente de leis, práticas e expectativas, buscando fazer com que o senso comum passe a ser de fato um senso do comum e para o comum.

Os capitalistas não vão reorganizar voluntariamente os processos de acumulação de modo a pôr fim à proletarização. Eles não vão entregar de mão beijada o controle e a propriedade dos meios de produção. Os Estados não vão simplesmente parar de oprimir, prender e aprisionar quem a eles resiste. Tais mudanças fundamentais só acontecerão por meio da luta política, levada a cabo em âmbito internacional. Uma esquerda que evita se organizar visando ao poder permanecerá impotente. É por isso que voltamos a falar no partido.