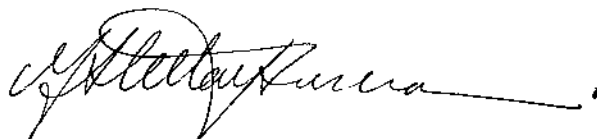


MILITÂNCIA E PODER

Este exemplar corresponde à
Redação Final da tese defendida
pelo sr. Munir Eduardo Volvendi
e aprovada pela Comissão Julgadora.


22/04/86

m. e. v.

MILITÂNCIA E PODER

(Balizas para uma genealogia da militância)

Dissertação de Mestrado apresentada
por Monclar Eduardo Gões de Lima
Valverde ao Departamento de História
do Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas - UNICAMP, sob a orientação
da Prof.^a Dr.^a Maria Stella Martins
Bresciani. Campinas, 1986.

Gostaria de dedicar:

- as melhores *idéias* deste texto,
a LÚCIA MÁXIMO,
que muitas vêzes foi a primeira a *ouvi-las*,
sempre com mais generosidade que rigor;

- o que nele houver de *rigor*,
a UBIRAJARA REBOUÇAS,
que há muito me vem demonstrando
a "lógica" de sua amizade;

- o que nele existir de *fraterno*,
a ZÉ ROBERTO MENDONÇA,
meu mais querido "militante";

- a *alegria* que nele se possa perceber,
a MARIZA CARDOSO,
que já várias vezes me salvou da impaciência,
com o imenso estímulo de seu soberano Sorriso.

AGRADECIMENTOS

Quero sinceramente manifestar minha gratidão: a *Maria Stella Bresciani*, pelo estímulo, a confiança e a profunda liberdade com que assumiu a orientação da investigação que se conclui com o presente texto; a *Edgar de Decca*, pelo incentivo intelectual e o interesse profissional e afetivo em sua conclusão; de um modo geral, aos *professores do Mestrado em História* da UNICAMP, pela tolerância que revelaram, acolhendo uma dissertação que deveria ter sido realizada em prazo bem menor do que o tempo afinal despendido para isso; a *Marisa Marques Zanatta*, pela doçura e boa vontade com que, no Arquivo Edgard Leuenroth me socorreu das muitas dificuldades de uma longa pesquisa primária, que afinal veio a ter pouca utilização neste produto final; a *Maria de Lourdes Malta Serra* ("Lourdinha") e *Márcia Melo Leitão*, pela delicadeza e dedicação realmente extra-profissionais com que sempre me auxiliaram nas questões administrativas; a *Maria Terezinha Pires de Oliveira* e *Irene Hatsue Hiroka do Matsusato*, pela competente e caprichosa datilografia; e, finalmente (mas não, por certo, em último lugar), à FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo) e à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), que em dois momentos distintos, na pesquisa e na redação do presente trabalho, forneceram o imprescindível (ainda que talvez insuficiente...) auxílio financeiro para sua realização.

Desejo igualmente manifestar meu reconhecimento a pessoas que foram marcantes no período que ora se encerra: a *Maria Alice Rezende de Carvalho*, *Ana Maria Medeiros da Fonseca*, *Kazumi Munakata* e *Cleuza Maria de Castro Leite* - pela alegria de ter convivido com a força rara de sua presença; a *Carlos Alberto Ribeiro de Moura* (do Departamento de Filosofia), *Haquira Osakabe* (do Departamento de Linguística e Teoria Literária), e ao querido mestre de *estilo*, *Luiz Orlandi* (também do Departamento de Filosofia), - pela satisfação de ter conhecido, em outras áreas da elaboração, investigadores com o seu brilho pessoal e intelectual; e a *Ceres Costa Nascimento* - pela alegre ajuda de sua inteligência e de seu carinho no período de redação deste texto e pela doce cumplicidade cultivada, no coração e no sonho.

APRESENTAÇÃO

O projeto de pesquisa do qual se originou o presente texto tinha como objetivo o estudo historiográfico da conjuntura em que se teria caracterizado o declínio da predominância anarquista (isto é, anarcosindicalista) sobre o "movimento operário" brasileiro e o início da liderança comunista - o que compreenderia todo um conjunto de ações e textos situados, ao menos a princípio, entre a primeira das últimas grandes manifestações "libertárias" (a greve de 1917 em São Paulo) e a formação do Partido Comunista do Brasil (entre sua fundação, em 1922, no Rio de Janeiro, e o Congresso de 1925, pelo menos).

Os primeiros exercícios de interpretação do material disponível (Cf. o *Capítulo VI: Uma História Tautológica*), apontaram, contudo, no campo de disputas entre modelos distintos de militância, a tematização recorrente de conceitos que se mostram afinal constitutivos da militância enquanto tal, em suas "relações" com a Sociedade, a História e a Política...

O trabalho desenvolvido consistiu, então, a partir daí, numa investigação teórica e metodológica acerca daqueles temas e conceitos fundamentais. Pouco a pouco, tornou-se evidente que o sentido e até mesmo o "fato" de uma "história do movimento operário" só poderiam ser pensados a partir de uma *genealogia da militância*, que procurasse descobrir o seu próprio jogo de forças, revelando assim o sentido estratégico de sua *definição* do sentido histórico do "movimento operário".

As considerações que se seguem são o desdobramento dessa indagação.

"Ele não conseguia sair dessa idéia sombria, de que a verdadeira violência é a do *óbvio*: o que é evidente é violento, mesmo se essa evidência é representada suavemente, liberalmente, democraticamente; o que é paradoxal, o que não cai sob o sentido, é menos violento, mesmo se for imposto arbitrariamente: um tirano que promulgasse leis extravagantes seria, finalmente, menos violento do que uma massa que se contentasse com enunciar o *óbvio*: o 'natural' é, em suma, o *último dos ultrajes*".

(ROLAND BARTHES - *R.B. por R.B.*)

"Não seria o caso mais inquietante o de quem possui a evidência histórica e a estende à política? (...) Essa gente se arroga o direito de decisão no que concerne o passado e por certo o porvir. No passado 'teria sido preciso que...'. No porvir 'será necessário para continuar a história...'. Estes argumentos justificam todas as crueldades, todas as arbitrariedades".

(HENRI LEFEBVRE - *O Fim da História*)

M I L I T Â N C I A E P O D E R

(Balizas para uma Genealogia da Militância)

Í N D I C E

<u>PROLEGÔMENOS: Poder, Silêncio, Movimento</u>	p.	10
1. "Tempo de Silêncio", "Tempo de Movimento"	p.	11
2. Ficções do "Tempo de Movimento"	p.	14
- O Presente como Lugar da Ação	p.	17
- O "Termômetro" das Massas	p.	19
- A Ficção do Fazer	p.	20
3. A Inércia do Movimento	p.	22
- A "Nova Política" (a Disputa dos "aparelhos", as Delirantes Falas da Representação, o Novo Des potismo Esclarecido)	p.	22
<u>Notas dos Prolegômenos</u>	p.	26

*PRIMEIRA PARTE - Genealogia e História do Mo-
vimento Operário.*

<u>INTRODUÇÃO: Faltas da Totalidade</u> (Considerações Sobre a "História do Movimento Operário")	p.	27
<u>Notas da Introdução</u>	p.	42
<u>CAPÍTULO I: Para uma Genealogia da Militância</u>	p.	51
<u>Notas do Capítulo I</u>	p.	70

SEGUNDA PARTE - Genealogia e Militância

CAPÍTULO II: <u>Genealogia da "Consciência de Classe"</u> ...	p. 81
1. A <i>Consciência</i> : Verdade do Rebanho	p. 82
- <i>Consciência</i> e Verdade	p. 82
- <i>Consciência</i> e Moral	p. 82
- A "Política" da <i>Consciência</i>	p. 85
2. " <i>Consciência de classe</i> " e História	p. 88
- A <i>Consciência</i> e a " <i>Consciência de Classe</i> "	p. 88
- História e Política	p. 90
- A " <i>Consciência de Classe</i> " como Ideologia	p. 94
- A " <i>Consciência de Classe</i> " como Teoria	p. 101
- O "Conceito" de <i>Consciência de Classe</i>	p. 103
- Um nihilismo de "Segundo Grau"	p. 106
<u>Notas do Capítulo II</u>	p. 111
CAPÍTULO III: <u>A Vingança da Memória</u>	p. 125
1. Memória e História	p. 126
2. Memória e Libertação	p. 130
3. História a Contrapelo	p. 133
4. "Memória a Contrapelo"?	p. 142
5. A Genealogia da Memória	p. 147
<u>Notas do Capítulo III</u>	p. 152
CAPÍTULO IV: <u>A Constituição do Corpo Militante</u>	p. 163
1. Militância e Estado	p. 164
2. A Genealogia do Poder	p. 169
3. O Poder Militante	p. 188
- A Política da Militância	p. 188
- A Disciplina Militante	p. 195
- A Moral Militante	p. 204

TERCEIRA PARTE - Militância e História

<u>CAPÍTULO V: A Militância - Uma Topologia Política da Ação</u>	p. 237
1. Militância, Revolução e História	p. 238
2. O Corpo da Militância	p. 243
3. O Lugar da Militância	p. 245
<u>Notas do Capítulo V</u>	p. 253
<u>CAPÍTULO VI: Uma História Tautológica (Alguns Capítulos da História Militante do "Movimento Operário" no Brasil)</u>	p. 263
1. "Espontaneidade" e "Necessidade Histórica" (Balizas da Política Anarquista)	p. 264
- Política Anarquista e História	p. 264
- A Plebe e a Plebe: a Imagem das Relações entre a Classe Operária e sua "Vanguarda", de um ponto de vista "Libertário" - A Greve de 1917	p. 269
2. A Tautologia da Necessidade (A Formação do PCB segundo Astrojildo Pereira)	p. 275
- Caos	p. 279
- "Princípio"	p. 282
- Origem	p. 284
- Redenção	p. 286
3. A Necessidade da Tautologia (A Defesa de "ideologia proletária" no seio do PCB)	p. 288
- Consciência de Classe, Ideologia e Partido em "A Luta contra o Prestismo"	p. 289
- O "Conceito" de Ideologia	p. 290
- A Ideologia da Classe Operária e o Partido Comunista	p. 293
- A "História" da Classe Operária	p. 294
<u>Notas do Capítulo VI</u>	p. 297

<i>BIBLIOGRAFIA</i>	p. 303
1. Livros	p. 304
2. Artigos	p. 306
3. Fontes Primárias	p. 308

PROLEGÔMENOS:

PODER, SILÊNCIO, MOVIMENTO

PODER, SILÊNCIO, MOVIMENTO

1. "Tempo de Silêncio", "Tempo de Movimento"

Em determinado momento, um país vê seus habitantes viverem sob o signo de um compulsivo resguardo pessoal. Raptados da História, ou assim o sentindo, a todos resta apenas a i-memória de uma história imaginária e remota. Com os atos amputados, sua voz parece lhes prometer a última forma de sobrevivência, ainda que confinada no reino dos mitos futuros e passados - à palavra atual, a interdição parece opor todo o seu peso. Restalhes a sagração do hipotético paraíso vindouro ou, reiterada num culto nostálgico da comunidade ancestral, a redescoberta do grito primal. Mas este recesso a que se vê submetida a palavra contaminada pelo presente (palavra capaz de expor-lhe as chagas e as ausências) não se deve apenas ao veto imposto por um Estado terrorista: expropriados os homens de sua própria história, forçados a silenciá-la, a recusa da linguagem verbal surge como a vingança mais promissora. Assumem, assim, uma postura que se quer imune a toda a cumplicidade e que, por trás do aparente compromisso com o silêncio imposto, propõe a rejeição do espaço discursivo instituído pelo poder. Vive-se então, ritualmente, o tempo do silêncio. Não apenas o silêncio compulsório, mas igualmente aquele assumido a partir de teorizações nem sempre convincentes a respeito de uma presumível "crise da linguagem": por trás da constatação de que a palavra possível é a palavra cooptada, oculta-se, na verdade a idéia da "vitimação do homem pela impossibilidade da linguagem".(1)

O silêncio que oprime torna-se então objeto de disputa, recobre o campo de luta dos oprimidos e o constitui enquanto campo do Silêncio, transformando a derrota numa arma, fazendo-a gritar, no excesso de sua mudez, a denúncia do poder que silencia. É o Campo Oprimido que se constitui, gerado diante do espelho. Ele surge solidário a seu gêmeo antípoda, o Campo Opressor: o lugar "do" Poder.

Mas a "astúcia da Razão" - ao menos enquanto *cálculo das razões* - opera também no Silêncio. Este exige a organização dos pequenos silêncios, acionando assim outras falas, estabelecendo novos agrupamentos, criando novos vínculos. Silêncio maiúsculo, vivido como projeto, ele faz surgirem zonas de turbulência que se integram, estrategicamente, numa ilusão de continuidade. É o seu Movimento o que se torna visível e não os pequenos movimentos vividos no culto ao silêncio, as pequenas ações cuja genealogia remonta ao próprio Silêncio. A assimilação ritualística destes silêncios dá, então, lugar a um renascimento da palavra. E, num movimento pendular que vai da interdição da fala à recusa tácita de todo silêncio, a palavra, antes exorcizada, surge como o elemento mágico que aparentemente capacitaria o sujeito a confrontar-se com o poder. Este "sujeito" que, em sua sujeição, se supõe antípoda do poder, e quer tecer, com sua fala e suas ações, a Palavra capaz de silenciar o próprio poder. Este "sujeito" cujo afã negativo acaba por turvar e dissolver as singularidades que marcam o perfil do seu Inimigo; que não percebe o modo como, em suas fissuras, os discursos do poder guardam seus silêncios; que não reconhece sua maneira peculiar de interiorizar lacunas numa guerra contínua.

Trata-se então de uma Palavra que tudo abarca, porque diz, exa

tamente, que o que ela abarca é tudo o que há. Uma palavra saí da do silêncio que, como o movimento supostamente saído da inércia, se entrega aos encantos desta sedução da plenitude e da unidade, que fazem dela a palavra de outro absoluto, outra palavra do Absoluto. Uma palavra cujo sentido último se abriga na "universalidade", na "unanimidade", no "consenso nacional", no "povo"; numa "responsabilidade que cabe a todos", num "direito que é de todos" - enfim, no que *não é*.

Se o primeiro instante deste ciclo é vivido como tempo da intimidade, do intimismo e mesmo da existência clandestina, o segundo momento tende a estabelecer a dominância do público, da aparência, da evidência, do estrépito. Assiste-se, assim, ao aparecimento da palavra ubíqua, a ocupar de forma obsessivamente afirmativa todos os espaços em branco, e a negar, nesta afirmação, lugar à interrupção, à dúvida e à hesitação.

A partir daí, este delírio afirmativo se expande até instaurar o império do óbvio, tomando o visível das coisas como modelo. O senso comum é entronizado e os mais diferentes estilos se encontram para dizerem, em uníssono, que aquele país, até há pouco entregue ao grande silêncio, retorna à luz do Logos, e proclamarem o recomeço da história, marcado pelo nascimento de uma "nova" política. Uma apropriação estratégica dos atos e das falas desta afirmação transforma, então, esta multidão de intervenções e interpelações num Projeto que aparece, retrospectivamente, como o lugar de sua origem longínqua. A palavra assim renascida traz do tûmulo sua fixidez; devolve um corpo ao verbo adormecido, mas lhe impõe a unicidade do sentido (2).

O advento desta palavra, com todas as suas conseqüências, quer

marcar assim o fim do silêncio, sua suposta superação. Se no primeiro momento o paradigma da esperança é o *tempo*, que em sua promessa de devir assegura o caráter provisório de tudo o que é, no momento seguinte este papel demiúrgico parece transferir-se para o próprio *movimento*, reconhecido, então, como signo, por excelência, da presença da ação transformadora e da própria vida. Como se, em tempo, a pequena palavra atual houvesse corroído o Silêncio e o pequeno gesto tivesse podido constituir um Movimento pretensamente tão unitário quanto a vitória que persegue.

O "tempo de silêncio" quis ser o momento do recesso. Mas profundamente enganadora é também a efervescência do "tempo de movimento". A reticência e a recusa de outrora cedem lugar à adesão precipitada que esconde, no entusiasmo, sua fragilidade. Vive-se agora a hora do engajamento em grande escala, da massificação da política, da substituição do tédio absoluto pelo entusiasmo ilimitado. A resistência, antes praticada no isolamento da ação individual e de pequenos círculos, passa a ser exercida por grupos cada vez maiores, apressadamente recrutados, cuja coesão se funda antes de mais nada na segurança conferida pela súbita e recente cumplicidade, capaz de dotar de solidez psicológica a fugaz materialidade do "movimento". A política, como uma nova moda, já não segrega; no "tempo de movimento" passa a constituir o legítimo terreno da sociabilidade.

2. Ficções do "Tempo de Movimento"

O "Tempo de movimento" inaugura, portanto, um novo ciclo de ilusões. Entre suas imagens, a "nova política" e a "prática", cul

tuada como *exercício*. Mas o desvario discursivo que acompanha a eclosão desta compulsão afirmativa, própria do "movimento", é, ele próprio, uma prática, cuja visibilidade exorbitante, característica deste tempo de pretensa transparência, não chega a ocultar a materialidade invisível de suas regras, seus pressupostos e mecanismos. A agitação é, no "tempo de movimento", o véu que esconde sua peculiar inércia: não mais o silêncio e a ausência de ação mas a reiteração mecânica de procedimentos que encontram sua força no hábito e na unanimidade dominante, sem que se saiba exatamente, a esta altura, para que servem ou aonde conduzem.

Na pressa ilusória e vã com que pretende enterrar o passado, o "tempo de movimento" o reedita com ares de novidade. A memória substitui a história. O verbo insinua sua onipotência como antídoto para o engodo. Mas são ainda a cegueira, a ignorância e o medo, travestidos agora no que se supõe serem a evidência, a transparência e a objetividade, os alimentos de que se nutrem as vozes do "movimento". De um lado, um discurso da plenitude - que se quer fala revolucionária, mas que não faz senão reforçar o poder, apontando "do exterior" as lacunas do seu discurso - opera recolhendo e articulando fragmentos do real sob o signo da unidade (ainda que unidade "de contrários"); apagando assim o conflito que o habita de ponta a ponta - para preenchê-lo em seguida. De outro, um discurso que quer desdobrar as contradições do discurso do poder (entendido como "ideologia") e se diz "crítico" (3).

Afirma-se a crença de que seja possível e necessário superar o silêncio, mas se desconsidera o risco que significa dissolvê-lo numa apologia da completude (compreendida, quer como "unida

de originária", quer como "totalidade historicamente constituída"). Não se percebe que o que está implicado nos movimentos de resistência efetiva, neste corpo da "luta contra o poder", ultrapassa de muito o simples comentário (ainda que "crítico") das falácias do seu discurso e demanda outros investimentos: antes que uma alternativa a seus sofismas, uma redefinição; antes que respostas distintas a suas questões, uma investigação que revele a quê e a quem serve colocá-las; mais que uma réplica, portanto, uma *mudança de terreno*. Mas o "tempo de movimento" tem suas próprias ficções, pedras preciosas com que, zelosamente, se constroem os castelos de cartas do seu "imaginário".

O "tempo de movimento" com suas apologias e suas "críticas", estabelece assim um duplo mapeamento do real (o "real humano": a "História"), enquanto campo das ações. Uma cartografia política que abarca tanto o registro do "movimento do tempo" na sociedade - pelo qual o momento presente se inscreve na História, no "Corpo do Tempo" - quanto o do lugar social do "movimento" ao longo do tempo - pelo qual o campo das ações se diferencia e estratifica.

A partir deste quadro, portanto, não somente é possível designar os momentos do "movimento", mas também o lugar privilegiado da ação no tempo presente; a "instância" que conferiria à atualidade um papel singular no tempo (templo?) das ações. E como, nesta representação, a "datação" do tempo da sociedade tem sua condição de possibilidade na "visibilidade da esfera política", nas marcas que caracterizam seu "corpo político"; será nas alterações deste "corpo" que a ação fixará o seu terreno, seu lugar por excelência: a militância política. Através dela, a sociedade chegaria finalmente a ser seu próprio Proje-

to. Nela, afinal, a suposta unidade do tempo "natural" seria plenamente reinvestida por um conteúdo propriamente social e histórico; o passado e o futuro subsumidos na materialidade incontornável da "praxis" atual; o destino enfim subtraído do além; a "origem" e o "fim" definitivamente solidarizados pelo cimento unificador por excelência - a efetividade supostamente transformadora da "ação consciente".

O Presente como Lugar da Ação

Herdeiro mais de Hegel que de Marx e, mais constantemente, filho direto do senso "prático" comum, este discurso pensa a história como percurso metafísico em direção a um fim, invocando o testemunho de uma ciência supostamente infalível para sustentar a imagem de uma sociedade a mover-se inevitavelmente para a "emancipação do Homem". Enquanto fala do grupo ou da classe revolucionária - portadora da promessa do futuro - tal discurso se dá a si mesmo, não como alternativa possível, mas como a própria voz da história. Uma história "ventríloqua", em que o presente surge, por sua vez, como o momento da auto-consciência, ponto em que, produzindo uma ruptura, a sociedade volta-se sobre si própria para em seguida lançar-se em direção a um novo círculo da "espiral" do tempo.

Neste registro, portanto, o presente é o momento da ação. E mais; da ação decisiva, revolucionária. Daí cada agente não precisar, nem pretender, ter como horizonte histórico senão a duração de sua própria vida; e, mesmo que pregue a "paciência revolucionária", revelar, no estilo ligeiro da militância a crença que alimenta na iminência da revolução. Uma crença, portan-

to, *moral* na própria "responsabilidade histórica", da qual provém uma política "intemporal" - isto é, extemporânea. Voltado constantemente para o futuro e se ocupando cada vez mais apenas dos temas da "grande política", o militante torna-se incapaz de *viver* a política. Num primeiro sentido, porque querendo-se contemporâneo do futuro, lhe é impossível defrontar-se com a lentidão e os limites do cotidiano. Ele se distrai; seu fim o extravia dos pequenos acontecimentos. Não é capaz de perceber a tempo os pequenos lances da história, porque fez da "História" o horizonte do seu lance. Sua pressa o torna lento. Vê-se, por isso, frequentemente obrigado a correr atrás dos acontecimentos, nem sempre logrando alcançá-los. Em segundo lugar, porque, praticada como religião adventícia, messianicamente voltada para o milênio socialista, a "política" o faz desconhecer, em nome do Homem, sua humanidade contingente. Impedido de viver a política é, então, obrigado a vegetar através dela. Come "política", sonha "política", ama a "política" mas tem que pagar, com o mais profundo esquecimento de si, pela transparência que atribui ao mundo e à história. Condena-se à opacidade e à infelicidade eternas enquanto indivíduo, para poder viver a experiência mística do *destino*, sob o disfarce convincente da missão histórica. Impedido de viver o presente, posto que faz do futuro sua ideologia, o militante precisa descobrir no real a justificação e a materialização de suas intenções. Impedido, por seu próprio fanatismo ascético, de admitir a legitimidade dos seus desejos, na medida em que interdita a si próprio as veleidades da pessoa, acaba por sucumbir ao singular desejo de poder, substituto eficaz da fé.

O "militante" experimenta, assim, continuamente, um estado de beatitude revolucionária. E mesmo a ineficácia de sua ação se-

rã incapaz de tirá-lo do delírio permanente em que se encontra, pois a Teoria, alguma teoria, devidamente fetichizada, se encarregará de assegurar-lhe a justeza de seus movimentos. E se porventura os fatos insistirem em não coincidir com a "teoria", bem, como já se disse, neste caso, ... pior para os fatos.

O "termômetro" das massas

Mas é próprio desta "teoria" assegurar-se de que os fatos a ratifiquem. Afinal não é suficiente que ela possa atribuir um sentido particular às coisas; é necessário que lhes imprima o seu sentido, que dissimule sob a ação (supostamente transformadora) a sua interpretação.

Daí porque o discurso militante recorra constantemente e necessariamente a supostas evidências que assegurariam *a priori* a realização de seus prognósticos e, *a posteriori*, atestariam sua clarividência. Algumas destas "evidências" chegam a ser recorrentes, atingindo o estatuto de parâmetros privilegiados para a ação. Por exemplo, a noção de "ascenso (ou descenso) do movimento de massas", evocada tanto para apontar o momento adequado para determinada atuação, quanto para justificar eventuais mudanças de tática (4).

Evidentemente, não se trata de por em questão os movimentos flu tuantes que caracterizam a existência social; mas a operação discursiva pela qual determinados momentos são *constituídos* em quanto pontos de inflexão na história. Não será, certamente, por acaso que os alegados momentos de "descenso do movimento de massas" coincidam com a falência das propostas "revolucioná

rias", a fraqueza das "massas" servindo para justificar, quando não para ocultar, a desorientação das "vanguardas". Igualmente sintomático é o fato de que os momentos de "ascenso" sejam contemporâneos à formulação de novas propostas, novas táticas ou novas interpretações. De uma ou de outra maneira, o suposto movimento social apenas legitima a intervenção política. Se, depois do silêncio, "as massas" surgem novamente em cena, serão para validar "novos" projetos enunciados em seu nome; se tais projetos revelam-se falhos, se finalmente conduzem à derrota, a razão disto se encontrará na imaturidade do "movimento de massas" para enfrentar adequadamente o momento; mas se há conquistas, se a vitória torna-se um "fato", isto confirmará a direção a ser seguida e constituirá a garantia de que movimento só avançará se seguir esta direção e a certeza de que nada justificará a contestação da sua liderança. Porém, antes de validar novas propostas políticas ou revigorar antigas, o "ascenso do movimento de massas", justifica um novo ciclo de ativismo.

A Ficção do Fazer

De "ação significativa para os sujeitos" (5) à reiteração automática do movimento, a "prática" dilui a *praxis* social no fetichismo de sua apologia do fazer. A política tornou-se a razão de ser do militante, mas é sua própria ação o que lhe parece constituir a política enquanto tal. E talvez só neste sentido compreenda a idéia de que os homens fazem a história.

Concebida como exercício dogmático de algum ritual pagão, a prática "revolucionária" introduz a religião do fazer. Nela, o

processo pelo qual a sociedade se constitui e se transforma é esquecido em função da adoração dos seus resultados; o passado apenas anuncia o presente que, por sua vez, porta a semente do futuro. Perde-se a dimensão da luta atual e, com ela, a dimensão atual da luta. Apaga-se a tensão "constitutiva" da história.

Como religião da "nova política", a ficção do fazer se sustenta em algumas ilusões, como os mitos da exterioridade, da linearidade e da positividade da ação. A imagem da *exterioridade* presume a "objetividade" do fazer, sua isenção frente a toda atitude reflexiva. Em seu afã transformador, o militante afasta não só as "interpretações do mundo", mas a própria necessidade de interpretação. A afirmação da *linearidade* da ação, por seu turno, proclama a inevitabilidade da revolução. Uma vez desencadeado, segundo as regras da unanimidade, o fazer se desdobraria em etapas cumulativas até se impor pela força de seus resultados. Neste sentido, o elogio do fazer é o culto antecipado do poder, a submissão a sua autoridade hipotética. A atribuição de uma natureza intrinsecamente construtiva à ação supõe o fazer como pura *positividade*. Parteira do futuro, a prática - tomada como ação pela ação - traria em si mesma o fim que persegue: a derrota, a destruição e a morte estariam *a priori* fora do seu campo. Esquece-se que o fazer, assim como o falar, não se constitui apenas de atos afirmativos; de que, da mesma maneira como seria impossível dizer sem silenciar, o fazer seria inconcebível sem o deter-se. E assim se constrói do fazer uma imagem que deve ser sua própria justificação, sua prova e seu critério de excelência.

3. A Inércia do Movimento

Ficções do "tempo de movimento", ilusões. Contudo, bases para políticas reais, que, pela *eficácia* singular de seus métodos, pretendem-se, em ambos os lados, novas. Terreno polarizado, a política tradicional obriga a assistir ao reaparecimento, sob novos disfarces, de fórmulas políticas comprovadamente falsas. Nas órbitas, políticas (pretensamente) revolucionárias proclamando, em renovados atos de fé, velhas receitas salvadoras em nome da "Nova Política".

Pouco a pouco, porém, as artes de antiquário tornam-se precárias; a gerontologia, obsoleta; a taxidermia intelectual, ineficaz. A caducidade transborda. Estranhamente - ou com uma evidência acusadora -, ouvem-se declarações de esperança; uma fala pacificadora emerge, grotesca e sutil, pura promessa, a doce dureza da autoridade paterna. Transbordam igualmente os vícios, não só da "política revolucionária", mas das diversas militâncias. Mantêm-se os marcos da política tradicional - nos objetos, na forma. Depois disso, novamente o silêncio, o pequeno silêncio das sombras, a grande clareira do silêncio das pequenas sombras, o pequeno silêncio, o silêncio.

A "Nova Política" (a Disputa dos "aparelhos", as Delirantes Falas da Representação, o Novo Despotismo Esclarecido)

Enquanto for possível, o "movimento" exorcizará os silêncios e com eles travará intimidade, convivência, cumplicidade. Talvez haja aí uma nova política. A "Nova Política", por sua vez, se deixa desmistificar antes mesmo de se impor. Sua concepção do

futuro foi construída a partir dos sonhos do passado: a tomada do Estado, a salvação do Estado, a abolição do Estado, o Estado. As relações que não se encontram estritamente nesse âmbito permanecem estranhas ao "político", a não ser no sentido restrito de que sofrem seus efeitos. E isto funda a crença de que tais relações estão imunes ao Poder. Desta forma, o discurso revolucionário foge à investigação de si próprio. Assim, escapam do combate o culto da persuasão a todo custo, as condutas paternalistas, as políticas de bastidores e os acordos de cúpula, o golpismo. Daí porque "tudo mudou"; e tudo permanece o mesmo.

Exatamente ali onde se esperou a mudança brotar com maior força e novidade - onde se procurou fundir pensamento e "movimento", onde teoria e prática deveriam finalmente se encontrar - justamente ali, percebe-se cada vez com maior clareza o "movimento" engendrar seus próprios freios.

A obsessão com o Estado-da-sociedade-de-classes deixa suas marcas no mapeamento político que o discurso "revolucionário" faz da sociedade. Uma sociedade repartida em espaços de atuação classificados e hierarquizados: fábricas, bairros, sindicatos, associações, entidades estudantis ... Espaços consagrados; espaços desaconselhados; um grande campo sob interdição. Um acervo de métodos que não se proibem a instrumentalização de práticas sociais.

Uma intervenção que se proclama vinculada "organicamente" ao "movimento de massas", mas que concebe a sociedade à imagem de sua própria constituição: um conjunto de células individualizadas, transparentes para si mesmas e dotadas de vontade única.

Em tal perspectiva, o caráter político das relações institucionais só aparece segundo um critério de miniaturização da luta de classes; pela redução do campo específico de seus conflitos à lógica dos "aparelhos", mediante a qual tais espaços são reenviados ao reino do "político", servindo às articulações militantes que visam a Grande Política.

Ocupando tais "espaços", transformando-os em tribunas e trincheiras, o discurso "revolucionário" supõe adquirir consistência social: aí o militante deixa de falar em seu próprio nome para tornar-se porta-voz de uma categoria, um setor ou toda uma classe, transformando seu projeto político - entre muitos - na suposta expressão consciente dos interesses majoritários da sociedade. O que seria o campo de organização de demandas particulares, o instrumento de lutas específicas, passa a constituir parte do "corpo da Revolução". Instaura-se o abismo previsível entre as falas e as condutas e, pouco a pouco, se torna insuperável a ruptura entre o discurso delirante das "direções" e "lideranças" e a situação efetiva de organização e mobilização de suas supostas "bases".

Institui-se assim uma nova forma de tutela. A Clarividência da "vanguarda", aliada à ingênua convicção que tem de sua importância histórica, confere-lhe o direito, não só de falar pelos outros, de ser a voz da sua consciência, mas também o poder de penetrar o seu inconsciente, de interpretar os seus silêncios. No limite, portanto, uma direção que quer simplesmente pensar por seus dirigidos; que quer ser a "alma" do suposto "corpo revolucionário".

Torna-se livre o caminho para a pura retórica, a manipulação,

o embuste. Uma vez de posse destas "trincheiras sociais", os "revolucionários", submetidos à lógica do próprio poder, ver-se-ão obrigados a defender antes de mais nada sua própria sobrevivência política. O "avanço do movimento de massas" será identificado com as etapas do seu próprio "avanço": a expansão do seu campo de influência, a multiplicação de seus pontos de apoio institucional. O seu próprio crescimento, tomado, enfim, como índice por excelência da vigência da Revolução, deslocará tarefas, redefinirá objetivos e tornará secundária, adiável e, por fim, inviável a organização supostamente autônoma dos oprimidos.

Mas neste ponto, o "movimento" já terá alcançado sua própria inércia. O discurso da vontade centralizada terá sacrificado a autonomia e a independência das demandas políticas particulares e o "tempo de movimento" terá encontrado sua identidade com o Silêncio.

NOTAS DOS PROLEGÔMENOS

- (1) Como esta, cintilam, nos primeiros parágrafos do presente texto, algumas formulações da Haqira Osakabe, recolhidas especialmente em seu curso sobre a Análise do Discurso Político, realizado na UNICAMP em 1978.
- (2) Trata-se aí, talvez, do que alguns classificariam como a o peração pela qual os "agentes sociais" conferem "ideologicamente", relevância histórica ao momento em que atuam: "(...) a ideologia empresta sentido ao presente, não mais referindo-se às origens" (como o mito), "ou atribuindo-o à vontade divina" (como na religião), "mas situando-o num tempo significativo e numa intencionalidade coletiva". Cf. ANSART, Pierre: *Ideologias, Conflitos e Poder*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978, p. 38.
- (3) Sobre esta oposição entre "ideologia" e "crítica", Marilena Chauí, por exemplo, escreve: "No meu entender, um discurso que seja capaz de tomar o discurso ideológico e não contrapor a ele um outro que seria o verdadeiro, por que seria completo ou pleno, mas que tomasse o discurso ideológico e o fizesse se desdobrar em todas as suas contradições, é um discurso que se elaboraria no interior do próprio discurso ideológico como seu contradiscurso. Esse contradiscurso é o *discurso crítico*". In: "Crítica e Ideologia". *Cadernos SEAF*, Rio de Janeiro, ano I, vol. 1, agosto de 1978. p. 22.
- (4) Referindo-se à "indústria cultural", Adorno afirma que as massas não são a sua medida, mas a sua ideologia. Poderíamos, talvez, acrescentar que o mesmo vale para o discurso militante.
- (5) Cf. por exemplo, ANSART, P.: *op. cit.* p. 56.

INTRODUÇÃO:

FALTAS DA TOTALIDADE

FALTAS DA TOTALIDADE

(Considerações sobre a "História do Movimento Operário")

Quando uma certa antropologia caracteriza as sociedades primitivas como "sociedades sem Estado", parece não fazer mais do que definir a sua efetividade singular de modo negativo, sob o critério da *falta*. Mas há aí também uma operação fundadora: o enunciado da "falta" é, ao mesmo tempo, a promessa de uma completude posta previamente como destino. O "negativo", nessas sociedades, seria o sinal maior da positividade possível: não apenas o *sentido* de sua história, mas a delimitação prévia do campo de sua *historicidade* - não apenas sociedades "sem Estado", mas sociedades que, paradoxalmente, num sentido ainda mais forte que as demais, existiriam *para* o Estado; que não apenas caminhariam em sua direção, mas que só caminhariam *efetivamente* cumprindo tal percurso (1). A caracterização da "ausência" como falta define, portanto, simultaneamente, uma suposta *carência* e um *suposto* o lugar de sua *plenitude* possível. E nesta medida, enquanto fé positiva, este enunciado afirma também a unicidade do caminho a percorrer em direção à completude.

No âmbito da historiografia e da teoria políticas, um procedimento semelhante tende a representar as classes (ou grupos) sociais com referência a padrões de comportamento que permitiriam constituir e caracterizar, como objetos de saber, estes seres *anômalos* que seriam as classes *sem* "presença", "participação" ou "consciência" políticas. Aí também, esta definição pelo negativo opera fundando simultaneamente o campo da positividade: a *di*

ferença, concebida como falta, apontaria, ao mesmo tempo, no reverso de sua carência, o lugar da plenitude. E se para as sociedades tal *démarche* define o campo da historicidade possível, no que se refere às classes em uma sociedade determinada, é o espaço do político que fica previamente delimitado. Com a significativa coincidência de ser, em ambos os casos, o *Estado* o lugar da pretensa positividade.

Observa-se, assim, dois saberes do singular produzindo discursos globalizantes; supostos saberes da diferença fazendo a apologia do centro. Talvez pela força mesma de se pretenderem "ciências"; de se quererem voltar para o "universal" e o "necessário". Talvez por isso, discursos obrigados a constituir seus "objetos" com referência a padrões formais, submetendo sua dinâmica desordenada às regularidades lógicas de um pensamento da totalidade; reconduzindo seus "desvios" ao terreno das normalidades.

Nesse terreno, a singularidade dos "objetos" só pode ser concebida por referência a uma plenitude, assim como o indivíduo humano "normal" se definiria pela "maturidade" que se oporia às suas várias "minoridades" - a infância, a doença, a "perda" representada pelo crime e a "queda" materizalizada na loucura. Desta forma, esse discurso situa a individualidade dos "sujeitos" no campo de possibilidades virtualmente estabelecido pela madura "plenitude" definida pelas relações de poder. Longe, portanto, de constituí-los como o "outro" do poder - seu antípoda - este processo de individualização constrói, simultaneamente, um "objeto" para o seu discurso e uma *justificação* para sua estratégia de poder, supondo neste "sujeito" falho uma demanda de tutela que o faz herdeiro e cúmplice das próprias relações de po-

der que o constituem (2).

À medida em que, em sua mecânica disciplinar, o exercício do poder desloca, supera e recobre as representações espetaculares da soberania, opera-se também uma inversão no que se refere à visibilidade do indivíduo: a celebração do (poder) soberano, multiplemente singularizado por suas marcas rituais, dá lugar ao esquadramento da individualidade "desviante" no espaço da norma (3). "Efeito" de relações de poder, o indivíduo se constitui como "objeto" à medida em que é atravessado por elas (4) e "o poder" deixa de aparecer como atributo do centro, para se exercer anônima e molecularmente sobre os corpos (5).

A obsessão teórica pela "falta" conduz inevitavelmente ao *Estado* - esta "plenitude maior" concebida como realidade e representação do poder que fundaria a possibilidade do individual por sua referência a uma totalidade, do mesmo modo como a visibilidade do indivíduo e o seu próprio processo de individualização numa sociedade são referidos ao poder suposto como *centro*.

A constituição do objeto "movimento operário" não escapa a este procedimento. Ora tendendo a uma caracterização que enfatiza a dimensão "política" - preponderando então o aspecto "movimento" -, ora praticando uma redução que releva dimensões "estruturais" - com a predominância do caráter "operário" -, as tematizações do "movimento operário" acabam por estabelecer critérios formais, pelos quais a própria participação política da classe operária só se tornaria legível a partir exatamente das falhas; dos traços negativos de sua presença: a imaturidade, o atraso, o silêncio, a inércia. Deste modo, a classe operária, submetida de início à marginalização decorrente do sistema de opressão e

exploração da sociedade capitalista, vem a sofrer uma segunda marginalização devido a sua constituição enquanto "objeto" do saber: num modelo explicativo construído para excluí-la, os operários têm sua participação política localizada no registro das anomalias; das "anormalidades do processo histórico" (6).

No que diz respeito ao movimento operário brasileiro, a caracterização de tais "anomalias" conduz a explicações que remetem tanto à composição e à disposição da classe operária no processo produtivo, quanto às peculiaridades da "implantação" da própria produção capitalista nesta sociedade determinada. Exemplo do primeiro caso é o tratamento que a classe operária e sua participação receberam numa literatura sociológica (7) interessada em analisar as "atitudes" operárias no meio industrial com base em referências à composição étnica do proletariado ou a sua origem (urbana ou rural). No outro caso estariam incluídas as investigações que enfatizam as relações da legislação trabalhista com as particularidades do processo de "acumulação primitiva" do capital no país e que "acentuam que a história da classe operária não pode ser lida como livre construção sua, mas principalmente de como foi objeto do poder regulatório e repressivo do Estado" (8). Nesse mesmo registro estariam também as análises que, operando, como a anterior, no horizonte traçado pela tese da capitalização de uma sociedade "pelo alto" (a "via prussiana"), acentuam o caráter não-revolucionário da transformação burguesa operada em nosso país (9), como explicação para a "aparente contradição" entre a presença das "condições objetivas" para a revolução socialista (ou seja: maturidade das relações capitalistas) e a ausência das "condições subjetivas" para tal transformação (a falta de "consciência" e organização do proletariado); ou, ainda, as abordagens que recorrem à noção de "capitalismo

autoritário" (10).

Essas interpretações, guardadas suas diferenças, eternizam a dicotomia entre "estrutura" e "conjuntura" na análise política, o que as situa, definitivamente, num horizonte teórico definido por questões como a da "determinação" relativa das "instâncias" sociais, a da "representação" das relações sociais de produção (como nos temas clássicos da "ideologia" e da "consciência de classe") e a do estatuto do "sujeito" histórico capaz de operar transformações profundas na estrutura social (11).

Como assinala Kazumi Munakata, "o reducionismo, na verdade, traz implícita uma concepção de que as "determinações estruturais" constituem uma realidade primeira, o já-dado (tanto logicamente como no real), do qual deriva e se deduz todo o resto, enquanto realidade segunda. Diante disto é preciso reafirmar uma banalidade: não existe nenhuma relação de anterioridade entre as esferas da sociedade (...)" (12). Seria necessário, afinal, estudar a participação política da classe operária segundo a dinâmica própria do seu movimento: a partir do espaço de luta que a sua presença define. Seguindo uma proposição de Cornelius Castoriadis (13), o autor sublinha o fato de que "o operário, pela sua inserção mesma nas relações de produção - e não pelo seu grau de consciência ou coisa que o valha -, inicia um processo de resistência à organização capitalista do trabalho, uma verdadeira "contra-gestão" do trabalho, ainda que difusa e não explícita enquanto programa" (14).

O próprio Castoriadis chega a ser mais incisivo em sua crítica ao empirismo e ao reducionismo presentes nas histórias do movimento operário - aí incluído não apenas o reducionismo "socioló

gico", mas também o "político", que concebe a luta de classes como a entrada em movimento de uma classe operária cujo "ser" político já estaria dado, de algum modo, pela sua condição de "sujeito histórico": "(...) a questão da história do movimento operário nunca foi (até hoje) seriamente colocada" (15). Para ele, mesmo uma história "marxista" da classe e do movimento operários seriam passíveis desta crítica, uma vez que, pelos critérios da "consciência de classe" ("espontânea" ou introduzida "de fora" pelos intelectuais), a classe operária estaria sempre condenada a uma condição de inocente irresponsabilidade (16). Na sua perspectiva, a participação política da classe operária só pode ser vista como *movimento* instituinte que põe em cena agentes que constituem e são constituídos pela própria luta (17). Mas do seu ponto de vista, a especificidade do movimento *operário* estaria em que tanto as reivindicações "econômicas" da classe operária quanto seus projetos revolucionários seriam desdobramentos das *lutas implícitas* - cujo campo estaria no nível do próprio processo produtivo - definidas simplesmente a partir da inserção operária neste processo e operando como uma espécie de "contra-organização" (18).

Todavia, mesmo esta proposta parece não escapar a um certo reducionismo, uma vez que esta "luta implícita", que seria condição de possibilidade do movimento operário enquanto tal, estaria, por sua vez, fundada no caráter singular da inserção dos operários no espaço produtivo da sociedade capitalista: não como mercadorias, mas como "força de trabalho". Segundo Castoriadis, "(...) a força de trabalho não é uma mercadoria como qualquer outra; não apenas porque "produz mais do que custa a seu comprador", mas porque seu conteúdo concreto é indefinível antecipadamente, o que faz com que ela não seja mercadoria senão em senti

do formal e vazio; e finalmente não seja mercadoria alguma" (19). De um modo ou de outro, é ainda o *espaço produtivo* que, se não define, ao menos *funda* a participação política da classe operária.

O problemático nesta abordagem é a colocação da participação operária e do seu movimento em relação direta com uma *totalidade*, definida a partir da dimensão produtiva e constituída por uma *negatividade* cujo paradigma seria o trabalho, e o sentido, o de uma transformação "radical" da sociedade (20). A demarcação do campo em que se desenvolveria o movimento operário, obedecendo aos critérios definidos por noções como "revolucionário", "radical", "global" ou "planetário", põe demandas teórico-políticas de tal natureza que, por ela, a participação operária só poderia ser reconhecida como plena se referida explicitamente aos marcos da *totalização revolucionária* (21). Aliás, somente com relação a esta *totalização* é que seria possível, segundo esta concepção, a emergência de uma história do movimento operário propriamente dita (22). Tal concepção traz ainda, como consequência, a localização das lutas políticas "revolucionárias" precisamente no campo das lutas *operárias* (23) e com relação a este fundo de *totalidade*, mesmo quando não for mais possível ignorar os limites do movimento operário na sociedade contemporânea (24) e se faça necessário por em questão o seu "primado" político (25), reconhecendo que "não há redentor supremo e nenhuma categoria particular tem por encargo o destino da humanidade" (26).

Evidentemente, esta relação entre o "revolucionário" e o global - encarado como *totalidade* - só aparece em seu sentido mais forte no horizonte hegeliano-marxista que justamente Castoriadis quer ultrapassar. Para Lukács, por exemplo - talvez o autor

que mais acentuou a importância desta categoria -, a referência à totalidade é condição de possibilidade da própria análise histórica: "Investigação concreta significa (...) o seguinte: referência à sociedade como um *todo*" (27). Seria através dela que o "materialismo histórico" teria se tornado capaz de superar a ilusão burguesa de ver o concreto no "indivíduo histórico empírico" e em sua "consciência empiricamente dada" (28). Somente ela possibilitaria uma visão em profundidade da sociedade - seu conhecimento real, para além de toda "aparência" (29) -, bem como a percepção da "atuação historicamente significativa" de uma classe a partir de sua "consciência" - concebida como consciência da totalidade (30). Neste contexto, é bastante coerente a caracterização do empírico como *falha* que se destaca sobre o fundo de uma totalidade; como referência, portanto, a um ideal de plenitude - já que, como afirma Lukács, o método dialético "exige que se investigue essa "falsa consciência" (isto é, a consciência empírica dos homens) como momento da totalidade histórica a que pertence, como estágio do processo histórico no qual é ativa" (31) - pondo-se, assim, reciprocamente, esta totalidade e esta plenitude em relação com o universo empírico definido pela falha: pelo que falta ou é "falso" (32).

Não será difícil perceber, nessa concepção, o movimento conceitual que põe em relação categorias que a situam no horizonte teórico clássico de uma filosofia humanista, ou seja, em última instância, no campo de um pensamento *moral*. As noções submetidas aos paradigmas da *totalidade* (as relações de produção - que, segundo Marx, "formam um todo"), do *centro* (o Estado), da *negatividade* (a revolução), do *sujeito* (a classe operária ou o movimento operário) e da *consciência* (a "vanguarda" ou o partido "revolucionário") articulam-se numa reflexão que, procurando ex

plicar a "aparência empírica" pela remissão a um nível de "profundidade estrutural", situa-se plenamente no âmbito daquela *vontade de verdade* que caracteriza o terreno da moral (33).

Considerando, por exemplo, o procedimento analítico de *O Capital* (34) e o papel que ali desempenha o conceito de "aparência", somos forçados a concordar com Hans Georg Flikinger quando assinala que "o uso deste conceito recorda-nos sua função lógica no segundo livro da *Ciência da Lógica* de Hegel: representa na verdade o não-essencial necessário na estrutura do pensamento objetivo" (35). O "programa" teórico-crítico corporificado naquela obra de Marx implicaria, como critério metodológico, a idéia de que "fazer uma análise do ponto de vista do capital é deparar com suas estruturas contraditórias ocultas por trás da aparência deformada das relações sociais" (36), o que significa que "a apresentação crítica do capital deve recorrer unicamente aos conceitos teóricos que reconstroem o capital como estrutura econômica" (37). Isto faz com que a crítica opere segundo o mesmo procedimento que põe, sob o fundo de uma totalidade, a evidência de uma falta - representada agora pela "força latente" de algo que é *reprimido*: o trabalho humano (38). Tal procedimento permite caracterizar plenamente a dialética por referência a este processo de totalização cuja efetividade depende da operação negativa de algo marcado exatamente pelo signo da falta - o que revela sua "estrutura argumentativa necessariamente paradoxal", posto que ela "tematiza o não-tematizável" (39).

Certamente, a análise que Castoriadis faz do movimento operário pretende se situar fora dos marcos estabelecidos pelas categorias da dialética hegeliano-marxista. Contudo, embora recusando os modelos conceituais aplicados, à força, à história do movimento

operário (40), é ainda a noção de que "sem teoria revolucionária não há política revolucionária" (41) que o leva a submeter a luta política dos operários e suas formas de organização a uma demanda teórica com relação ao todo da sociedade capitalista (42). Ou seja, embora fundado nas chamadas "lutas implícitas", o movimento que constitui a própria classe operária como agente político só pode ser reconhecido enquanto tal quando associado a um projeto cuja referência é a sociedade capitalista como um todo - e isto exatamente situaria o conjunto deste movimento no terreno da *luta de classes* (43). Contudo, seria necessário questionar este uso da noção de "luta de classes" com relação a sua utilização na tradição marxista, na qual se consolidou, ainda que de modo ambíguo, como apontou Ernesto Laclau: "Em um primeiro sentido, a luta de classes é colocada ao nível do modo de produção: a relação de produção, que constitui seus dois polos como classes, é uma relação antagônica. A mais-valia, por exemplo, constitui, *simultaneamente*, a relação entre capitalistas e trabalhadores e o antagonismo entre ambos; ou melhor, constitui esta relação como antagônica. Daí decorrem duas conclusões: (1) que não há classes a não ser em uma relação de luta; (2) que o nível de análise que torna esse antagonismo inteligível é o modo de produção. Porém, o conceito de luta de classes também tendeu a ser aplicado a outro tipo de antagonismo: aquele em que a luta entre classes só se torna inteligível à luz do conjunto de relações políticas e ideológicas de dominação que caracterizam uma formação social determinada" (44). A interpretação da luta de classes fundada nas "lutas implícitas" procura, evidentemente, escapar do determinismo do "modo de produção". Contudo, se a própria idéia de uma "luta de classes" é pensada a partir da existência de uma *contradição* entre as classes e se este último conceito não é utilizado levianamente (45), ele só terá sentido

no contexto das categorias *dialéticas* - o que nos reenvia ao terreno da totalidade e suas antinomias (46).

Sem dúvida, é importante criticar todas as "histórias esotéricas" (47) - aquelas que procuram *situar* o movimento operário num quadro histórico formado pela associação de um esboço de análise "estrutural" (que caracteriza a economia, a produção e a indústria, em particular) a uma descrição da conjuntura política (que retrata o Estado, os "agentes políticos", as instituições, as "ideologias"...). Tal procedimento está condenado a definir a visibilidade do movimento operário com relação a uma tipologia diante da qual a realidade empírica será sempre falta e promessa. Mas a recusa de tais tipologias põe necessariamente em questão a própria noção de totalidade que as torna possíveis e deveria implicar, portanto, a crítica da noção de "luta de classes" - mesmo quando fundada nas lutas implícitas. A própria recusa dos conceitos de "consciência de classe" e "ideologia" na análise política perde sua dimensão propriamente crítica se não se abandona aquela referência obsessiva ao "todo social" e à "luta de classes" que remete a este "todo" (48).

A ênfase no caráter *implícito* das lutas operárias fundamentais acentua, aliás, uma certa inconsciência nas suas ações políticas, o que não deixa de situar sua participação no terreno de uma falta. Talvez seja necessária aí não uma *démarche* "ontológica" - em que se procura pensar a participação política a partir de um *nível* de ações que independem das intenções e, portanto, da consciência -, mas uma cautela "epistemológica" em estabelecer as condições de uma abordagem das ações que não precise recorrer analiticamente às "intenções", à "consciência", à "ideologia" e, em geral, às "representações". Admitir que "a consci-

ênica histórica não está na raiz da ação e nem sempre ela é uma marca que permite reconstituir, de modo seguro, o conjunto de um comportamento histórico" (49), implica o reconhecimento de que "a ação do homem ultrapassa consideravelmente a consciência que ele toma; a maior parte do que ele faz não tem sua contrapartida de pensamento ou afetividade" (50). Mas isto significa também, e mais profundamente, que se "vivemos sem formular a lógica de nossos atos, nossa ação sabe disso mais do que nós e a praxiologia é implícita no agente como as regras da gramática no falante" (51) - e isto em toda prática e não apenas numa esfera das ações (ou lutas) "implícitas" (52).

Uma *démarche* como esta permitiria escapar do reducionismo que vincula a luta política a uma determinação "objetiva" (53). Permitiria, em segundo lugar, abandonar uma postura naturalista com relação aos "objetos históricos" (54). Possibilitaria, ainda, escapar aos dualismos "realidade-aparência", "estrutura-conjuntura" ou "estrutura-gênese" e "sincronia-diacronia", posto que "a prática não é uma instância (como o Id freudiano) nem um primeiro motor (como a relação de produção)" (55). E, finalmente, permitiria localizar propriamente, com relação à história, o campo do devir, para além da mera passagem do tempo, pelo reconhecimento de que as "coisas" só existem por relação (56).

Quando Castoriadis afirma que "seja qual for o campo específico que se considere, o historiador postula sempre a existência de uma entidade histórica que sustenta a unidade de seu trabalho" (57), certamente não deixa de ter em mente a necessidade de recusar o reducionismo na análise histórica da luta política. Mas é preciso admitir que não é suficiente conceber o objeto da historiografia como "entidade histórica" para livrá-lo das "natura

lizações" a que determinadas práticas teóricas o submeteram. Este "objeto" está fora do campo dos "objetos naturais" não apenas por ser "histórico", mas por *não* ser uma "entidade" - ou seja, por ter seu caráter histórico definido exatamente por sua dimensão relacional; por referir-se às práticas que o *objetivam*, atualizando as virtualidades que existem no contexto histórico (58), a partir de uma "matéria" que não possui as qualidades unitárias de uma "entidade" (59).

Ao criticar o que se apresenta como "história do movimento operário" (a "mera descrição de seqüências de fatos; no máximo, análise de tal ou qual grande 'acontecimento'"), Castoriadis lhe opõe, contudo, uma história que deveria ser "uma interpretação geral do conjunto destes fatos e acontecimentos, uma interrogação sobre o sentido do que se passou nos últimos dois (e mesmo seis) séculos em um número crescente de países, e afinal em todo o planeta (...)" (60). Mas esta história que situaria o movimento operário (ou o próprio proletariado) frente a este contexto planetário, numa interpretação geral dos acontecimentos, acabaria sendo algo como uma história do "movimento operário" através do tempo; uma certa "história natural" do movimento operário. No entanto, se se admite que o sentido da negação dos objetos naturais é o de que "não há, através do tempo, evolução ou modificação de um mesmo objeto que brotasse sempre no mesmo lugar" (61), será necessário então ultrapassar a idéia de que "a questão da história do movimento operário nunca foi (até hoje) seriamente colocada" e admitir que a história "do" movimento operário não é e não será jamais possível - pois *esta* história e *este* movimento simplesmente *não existem* (62).

As histórias do movimento operário acabam por negar o que cons-

tituiria sua justificativa e seu pressuposto: a presença política dos operários. Num primeiro sentido, pela postulação "etno-cêntrica" de uma "completude" que deve ser ainda alcançada. Por outro lado, pelo reducionismo estruturalizante de discursos que põem em cena critérios representados por figuras como as do "atípico", do "tardio", do "precário" ou do "periférico". E ainda, noutra sentida, por trás de uma *afirmação* daquela presença, concebida segundo o paradigma da totalidade. Pondo a ênfase, na história do movimento operário, sobre um suposto "ser" objetivo da classe operária, ou sobre o seu "movimento" - concebido metafisicamente, como "entidade histórica" em "evolução" ou "desenvolvimento" - aquelas abordagens não são capazes de situar o "movimento operário" numa série que revele a sua singularidade no campo da política (63).

Mas há ainda uma outra maneira de caracterizar a história do movimento operário pelo prisma da *falta*: a do *discurso militante*, que de certo modo articula os procedimentos apontados anteriormente. Este discurso concebe a presença política dos operários de um modo transitivo - na (e pela) ação de uma "vanguarda" que, com a afirmação de sua própria necessidade, não faz senão negar a presença que assume por auto-delegação (64). Uma *história* das lutas operárias, do "movimento operário", só pode ser, então, a contextualização dessas lutas no campo que as objetiva como "movimento"; uma "arqueologia" dos discursos que vinculam os operários à história, sob o signo da revolução; e uma história que situe este processo de objetivação com relação à uma genealogia da própria militância.

NOTAS DA INTRODUÇÃO

- (1) "De um modo mais ou menos confuso, é realmente o que dizem as crônicas dos viajantes ou os trabalhos dos pesquisadores: não se pode imaginar a sociedade sem o Estado, o Estado é o destino de toda sociedade. (...) Reconhece-se aqui a outra face do etnocentrismo, a convicção complementar de que a história tem um sentido único, de que toda sociedade está condenada a inscrever-se nessa história e a percorrer as etapas que, a partir da selvageria, conduzem à civilização". CLASTRES, Pierre: *A Sociedade Contra o Estado*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978, pp. 132 e 133.
- (2) "Num sistema de disciplina, a criança é mais individualizada que o adulto, o doente o é antes do homem são, o louco e delinquente mais que o normal e o não-delinquente. É em direção aos primeiros, em todo caso, que se voltam em nossa civilização todos os mecanismos individualizantes; e quando se quer individualizar o adulto são, normal e legalista, agora é sempre perguntando-lhe o que ainda há nele de criança, que loucura secreta o habita, que crime fundamental ele quis cometer". FOUCAULT, Michel: *Vigiar e Punir*. Tradução de Lígia M. Pondé Vassallo. Petrópolis, Vozes, 1977, p. 171.
- (3) "(...) enquanto durou a sociedade de tipo feudal, os problemas a que a teoria da soberania se referia diziam respeito realmente à mecânica geral do poder, à maneira como este se exercia, desde os níveis mais altos até os mais baixos. Em outras palavras, a relação de soberania, quer no sentido amplo quer no restrito, recobria a totalidade do corpo social. Com efeito, o modo como o poder era exercido podia ser transcrito, ao menos no essencial, nos termos da relação soberano-súdito. Mas, nos séculos XVII e XVIII, ocorre um fenômeno importante: o aparecimento, ou melhor, a invenção de uma nova mecânica de poder, com procedimentos específicos, instrumentos totalmente novos e aparelhos bastante diferentes, o que é absolutamente incompatível com as relações de soberania". FOUCAULT, Michel: *Microfísica do Poder*. Organização e Introdução de Roberto Machado. Rio de Janeiro. Edições Graal, 1979, p. 187.

(4) "(...) o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles. (...) Ou seja, o indivíduo não é o outro do poder: é um de seus primeiros efeitos". FOUCAULT, M.: *Microfísica do Poder*, p. 183.

(5) É neste sentido que Foucault fala da individualização "descendente" operada pelas relações de poder em regime disciplinar: "Num regime disciplinar, a individualização, ao contrário, é "descendente": à medida que o poder se torna mais anônimo e mais funcional, aqueles sobre os quais se exerce tendem a ser mais fortemente individualizados (...)". FOUCAULT, M.: *Vigiar e Punir*, p. 171.

Como caracterização genérica do regime disciplinar, considere-se o seguinte trecho: "Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as 'disciplinas'". *Idem*, p. 126.

(6) Cf., a esse respeito, o comentário crítico de Paulo Sérgio Pinheiro: "Trabalho Industrial no Brasil: uma Revisão". *Estudos Cebrap*, nº 14, São Paulo, 1975, pp. 121 e 122.

(7) No Brasil, "clássicos" desta tendência seriam os trabalhos de pesquisadores como Aziz Simão, Juarez B. Lopes, Leôncio Martins Rodrigues e José Albertino Rodrigues, entre outros. Estes e outros autores têm os seus trabalhos apresentados e criticados em três importantes resenhas elaboradas na segunda metade da década de 70: a) o citado artigo de P. S. Pinheiro; b) o texto de Luiz Werneck Vianna: "Estudos sobre Sindicalismo e Movimento Operário: Resenha de algumas Tendências". *Boletim Informativo Bibliográfico de Ciências Sociais (BIB)*, nº 3, IUPERJ, Rio de Janeiro, 1978, pp. 9 - 24; e c) a comunicação "O Lugar do Movimento Operário", apresentada por Kazumi Munakata no IV Encontro Regional da Associação Nacional de Professores Universitários de História (ANPUH), Araraquara, S.P., realizado entre 4 e 8 de setembro de 1978. Texto incorporado à tese de mestrado do autor, apresentada ao Departamento de História da UNICAMP: *Algumas Cenas Brasileiras...*, UNICAMP, mimeo., 1983.

- { 8) VIANNA, L. W.: *Op. cit.*, p. 18.
- (9) Cf., por exemplo, QUARTIM, João: "La Nature de Classe de l'Etat Brezilien". *Les Temps Modernes*, nº 304, Paris, p. 652. Sobre a inexistência de uma "democracia burguesa" no Brasil e o papel da classe operária nesse processo, o autor escreve: "Le concept même de république démocratique bourgeoise est l'expression contradictoire de cette ruse de l'Histoire qui a mis les masses en mouvement pour instaurer le pouvoir du Capital. Nous voulons par là dire deux choses: 1º) la démocratie bourgeoise est l'unité de deux contraires, la démocratie et la bourgeoisie, ce qui implique qu'un Etat capitaliste est d'autant plus démocratique que le prolétariat y est plus fort et inversement; 2º) la bourgeoisie n'a aucun attachement de principe a la démocratie; en luttant contre l'ordre féodal elle ne se battait pas pour la révolution *démocratique* - *bourgeoise*, mais pour la *révolution bourgeoise* tout court. Que celle-ci se réalise "par en haut" (Allemagne) ou à travers une insurrection populaire (France), cela est secondaire pour le Capital".
- (10) "O ponto básico a ser acentuado é que, em última análise, assiste-se aqui, mais uma vez, ao *desenvolvimento capitalista de um sistema originalmente baseado na repressão da força de trabalho, através de sua transformação gradual e não revolucionária*". VELHO, Octávio Guilherme: *Capitalismo Autoritário e Campesinato*. São Paulo e Rio de Janeiro, DIFEL, 1976, p. 119.
- (11) Talvez seja interessante recordar aqui as objeções que Merleau-Ponty faz a esse tipo de obsessão explicativa: "Para que interrogarmo-nos sobre se a história é feita pelos homens se pelas coisas, uma vez que, com toda a evidência, as iniciativas humanas não anulam o peso das coisas e a "força das coisas" opera sempre através dos homens? É justamente este revês da análise, quando pretende tudo trazer para um único plano, que desvela o verdadeiro meio da história. Não existe uma análise que seja última porque existe uma carne da história, porque nela como no nosso corpo tudo conta, tudo significa - quer a infra-estrutura,

quer a idéia que dela fazemos, quer sobretudo as permutas perpétuas entre uma e outra em que o peso das coisas também se torna sinal, os pensamentos forças, o balanço acontecimento. Pergunta-se: onde se faz a história? Quem a faz? Qual é este movimento que traça e deixa atrás de si as figuras dos seus passos? É da mesma ordem do movimento da Palavra e do Pensamento, e, enfim, da erupção do mundo sensível entre nós: em toda a parte há sentidos, dimensões, figuras para lá daquilo que cada 'consciência' teria podido produzir, e são todavia homens que falam, pensam, vêem. Estamos no campo da história como no campo da linguagem ou do ser." MERLEAU-PONTY: "Prefácio". *Sinais*. Lisboa, Editorial Minotauro Ltda., 1962, p. 32.

- (12) MUNAKATA, Kazumi: "Ausência/Presença". *Algumas Cenas Brasileiras...* p. 4. O autor prossegue: a sociedade "se institui como tal não porque pré-existe um germe que vai se multiplicando e se projetando, como se fosse o processo da criação segundo a Bíblia, mas porque seus vários momentos coexistem e se articulam. As relações de produção não antecedem uma sociedade, mas constituem as relações de produção *em* e *de* uma sociedade. Da mesma forma, o operário não aparece em primeiro lugar como objeto do capital, um fator da produção, para depois se constituir em um sujeito contra o capital, como pretendia Lukács".
- (13) CASTORIADIS, C.: *L'Institution Imaginaire de la Société*. Paris, Seuil, 1975, 3^a ed., pp. 23 e 110. E também *L'Experience du Mouvement Ouvrier, 1: Comment Lutter*. Paris, 10/18, 1974, p. 99. Apud MUNAKATA, Kazumi: *Op. cit.*, p.5.
- (14) MUNAKATA, K.: *Op. cit.*, pp. 5 e 6.
- (15) "Evidência surpreendente e brutal, julgamento sumário que desarmará os espíritos escrupulosos: a questão da história do movimento operário nunca foi (até hoje) seriamente colocada. O que geralmente se apresenta como 'história do movimento operário' é mera descrição de sequências de fatos; no máximo, análise de tal ou qual grande 'acontecimento' (a Comuna, a Revolução Russa, Junho de 1936 etc.). Quanto a uma interpretação geral do conjunto destes fatos

e acontecimentos, uma interrogação sobre o sentido do que se passou nos últimos dois (e mesmo seis) séculos em um número crescente de países, e afinal em todo o planeta, as opções disponíveis são reduzidas". CASTORIADIS, C.: "Dúvidas na história das lutas operárias". *Oitenta*. Nº 2, Porto Alegre, LP & M Editores, 1980, p. 107.

- (16) "(...) de maneira geral, nenhuma concepção marxista é capaz de pensar uma *história* do movimento operário; esta permanece, para todas elas, ininteligível segundo seus próprios critérios de inteligibilidade, e isso está profundamente ligado às atitudes políticas que lhes correspondem". CASTORIADIS, C.: *Op. cit.*, p. 116.

E mais adiante: "Trotski deveria ter escrito, em 1938: "A crise da humanidade é a crise da classe revolucionária". Fiel a sua prática, ele escreve: "A crise da humanidade é a crise da direção revolucionária". Aparece aqui a duplicidade profunda de todos os marxistas a este respeito: esta classe revolucionária, encarregada de tarefas sobre-humanas, é ao mesmo tempo profundamente irresponsável, ninguém lhe pode imputar o que lhe acontece e nem mesmo o que ela faz; é inocente, nos dois sentidos da palavra". *Id.: Ibid.*; p. 117.

- (17) "(...) não podemos considerar o fazer do proletariado eliminando-o, reduzindo-o a fins atribuíveis ou as causas estabelecidas. (...) não enxergamos coisa alguma da história moderna se não vemos que no (e pelo) fazer do proletariado são criadas ao mesmo tempo instituições (organizações: sindicatos, partidos) originais (que serão, de resto, imitadas por outras camadas, inclusive pela própria burguesia) e uma relação original de uma categoria social com 'suas' organizações - assim como é criada, no e pelo fazer do proletariado, uma relação, sem precedente na história, de uma categoria social com as 'relações de produção' em que se encontra". *Id.: Ibid.*, pp. 118 e 119.

- (18) "A luta implícita dos operários, que faz frente à organização capitalista da produção, significa *ipso facto* que os operários opõem a esta, e realizam com seus atos, uma contra-organização - parcial, certamente, fragmentária e

móvel, mas não por isso ineficaz - sem a qual não apenas não poderiam resistir à direção, como não poderiam sequer realizar seu trabalho". *Id.: Ibid.*, p. 121.

(19) *Id.: Ibid.*, p. 120.

(20) "Não podemos, de modo algum, separar a questão: o que é o proletariado? da questão: o que é hoje a política? Porque, para nós, a política só é possível na perspectiva de uma transformação radical da sociedade; e o projeto de uma transformação dessa ordem foi historicamente apreendido, articulado, formulado na (e pela) história do movimento operário". *Id.: Ibid.*, p. 111.

"O proletariado determina, através de sua atividade, tanto explícita quanto implícita, o conteúdo concreto das relações de produção em que está engajado, tanto (e mais ainda) quanto é determinado por estas. (...) o proletariado pode se defender contra a exploração porque pode, dia após dia, atacar aspectos 'parciais' da organização da produção, da empresa e da sociedade capitalista". *Id.: Ibid.*, p. 126.

"É nesta (atividade política), e por esta, que as categorias dispersas e profundamente heterogêneas de operários - as *working classes*, as 'classes trabalhadoras' - se constituem efetivamente como classe, dizem-se e pensam ser explicitamente como *uma* classe, algumas décadas antes de que o capitalismo as tenha 'unificado' objetivamente. (...) Através desta atividade, os operários não se afirmam apenas como classe, na sociedade capitalista, mas *contra* essa sociedade; dão surgimento ao projeto explícito, e que se quer consciente, de uma reconstrução radical da sociedade, de uma abolição das classes. Projeto que se instrumenta na instituição de novas formas de luta e de organização, tais como o partido político de massas, e igualmente o sindicato (...) - projeto que culmina na criação de novas instituições de um poder de massas, a Comuna, os Soviets, os Conselhos Operários". *Id.: Ibid.*, pp. 127 e 128.

(21) "Em suma, na (e pela) atividade da classe operária nasce o projeto social-histórico revolucionário. A partir daí, e por muito tempo, esses diferentes aspectos - luta quoti

diana, implícita na produção, lutas explícitas econômicas ou políticas, projeto revolucionário - não se podem mais separar, nem 'objetiva' nem 'subjetivamente', a não ser num sentido derivado e secundário: o que igualmente proíbe traçar uma linha de demarcação absoluta entre o 'imediatato' e o 'histórico'". *Id.: Ibid.*, p. 128.

- (22) "O que surge, portanto, através do fazer do proletariado na história é um novo tipo de relacionamento de uma camada explorada com as relações de produção (e, bem entendido, com o próprio *fato* da exploração); é também um novo tipo de relacionamento de uma camada explorada com sistema social instituído, na medida em que a luta dessa camada se torna capaz de co-determinar, num grau decisivo, a evolução deste: por fim, e sobretudo, é um tipo de relacionamento de uma camada social com a sociedade e a história *como tais*, na medida em que a atividade dessa camada dá surgimento à perspectiva explícita de uma transformação radical da instituição da sociedade e do curso da história. É apenas referindo-se a essas significações que se pode, para além dos critérios simplesmente empíricos, pensar o que durante todo o período histórico *se fez* como classe operária e como movimento operário". *Id.: Ibid.*, p. 128.
- (23) "Perante a desagregação generalizada que mina a sociedade contemporânea (...) não pode haver atividade e projeto político verdadeiros que não se deixem investir por toda a profundidade da questão social, que possam encará-la em outra perspectiva, afóra a de uma transformação radical, que possam, portanto, conceber-se como algo que não seja a continuação ou o recomeço histórico do projeto revolucionário engendrado pelo movimento operário". *Id.: Ibid.*, p. 128.
- (24) "A classe operária, no sentido próprio da expressão, tende cada vez mais a tornar-se uma camada numericamente minoritária nos países de capitalismo moderno: ainda mais importante, já não se manifesta nem se põe mais como classe. Por certo, assiste-se paralelamente à transformação da quase totalidade da população trabalhadora em população

assalariada; mas o que significa isto, senão que já não tem muito sentido falar em termos de classes? Menos ainda que na situação 'objetiva' do operário industrial, existe na de assalariado em geral uma pré-destinação revolucionária. O que é decisivo, a este respeito, não são as características sócio-econômicas descritivas, mas a atividade através da qual os homens, nos lugares sociais em que estão situados, vivem e agem o conflito social, e mais exatamente constituem-no como conflito social, as formas de organização e de luta que inventam, os conteúdos que emergem por ocasião dessas lutas, enfim a capacidade dos homens - por mais parcial, minoritária, intermitente que se mostre - de visar o todo social, de afirmar-se como o projeto de assumir a organização e o funcionamento da sociedade". *Id.: Ibid.*, pp. 129-130.

- (25) "Por todos esses pontos de vista, fica claro que não se pode hoje sustentar uma posição privilegiada do proletariado, no sentido tradicional, nem estender mecanicamente as características deste ao conjunto dos assalariados, nem, afinal, pretender que estes se comportem como uma *classe*, sequer embrionária. (...) A inter-relação de todos os aspectos da vida social, e dos problemas que sua transformação suscita, exclui que se possa definir um ponto central e soberano, que dominaria todos os outros. Aceitar a idéia de um tal plano, e identificá-lo com a produção e o trabalho, eis a metafísica marxista, tanto em seu 'monismo' como em seu produtivismo, que não passa de uma continuação do produtivismo capitalista. (...) se considerarmos o ponto mais difícil de uma transformação social revolucionária - o problema de assumir o funcionamento global da sociedade; de visar explicitamente o todo social - a experiência dos vinte e cinco últimos anos nos países de capitalismo moderno mostra que a privatização e a apatia social e política impregnaram ainda mais profundamente as camadas operárias que as outras". *Id.: Ibid.*, pp. 130 e 131.

- (26) "Estamos numa situação paradoxal: percebemos cada vez melhor - ou, pelo menos, acreditamos perceber - tudo que implica uma transformação social-histórica radical; e, cada

vez menos quem pode realizá-la. Mas talvez o paradoxo da situação seja apenas aparente. Procurar *um* ator que poderia personificar este projeto - um homem, um partido, uma teoria ou mesmo uma 'classe' - seria ainda desconhecer as exigências criadas pelo desenvolvimento social-histórico, a ampliação e o aprofundamento daqui em diante requeridos a toda atividade revolucionária. O projeto revolucionário tornou-se tal que não terá sentido, nem realidade, se a esmagadora maioria dos homens e das mulheres que vivem na sociedade contemporânea não chegar a assumi-lo, e fazer dele expressão ativa de suas necessidades e desejos. Não há um redentor supremo, e nenhuma categoria particular tem por encargo o destino da humanidade". *Id.: Ibid.*, p. 131.

- (27) LUKÁCS, Georg: *Historia y Conciencia de Clase*. Barcelona, Ediciones Grijalbo, S.A., 1975, p. 54.

Cf. também o ensaio "Rosa Luxemburg como Marxista": "O que diferencia decisivamente o marxismo da ciência burguesa não é a tese de um predomínio dos motivos econômicos na explicação da história, mas o ponto de vista da totalidade. A categoria da totalidade, o domínio unilateral e determinante do todo sobre as partes, é a essência do método que Marx tomou de Hegel e transformou de maneira original para fazer dele o fundamento de uma nova ciência. (...) o elemento basicamente revolucionário da ciência proletária não consiste só em contrapor à sociedade burguesa conteúdos revolucionários, mas também e antes de tudo na essência revolucionária do método mesmo. *O domínio da categoria de totalidade é o portador do princípio revolucionário na ciência. Op. cit.*, p. 29.

- (28) "É óbvio que também a ciência histórica burguesa aspira a investigações concretas, e ela até reprova no materialismo histórico uma violentação do caráter concreto único dos fatos históricos. Seu erro consiste em buscar o concreto no indivíduo histórico empírico (quer se trate de um homem, de uma classe ou de um povo) e em sua consciência empiricamente dada (psicológica ou de psicologia de massas). E assim quando crê haver achado o mais concreto, errou do modo mais pleno a concreção, a sociedade como totalidade concreta: a ordem da produção em uma determinada altura

do desenvolvimento social e a articulação, por ela provocada, da sociedade de classes." *Op. cit.*, pp. 53 e 54.

- (29) "É tarefa da análise histórica mais cuidadosa precisar, com a ajuda da categoria da possibilidade real, em que estado de coisas é possível uma penetração real da aparência, uma penetração até a conexão real com a totalidade." *Op. cit.*, p. 56.
- (30) "Pois bem, a consciência de classe é a reação racionalmente adequada que se *atribui* deste modo a uma determinada situação típica no processo da produção. Essa consciência não é, pois, nem a soma nem a média do que os indivíduos singulares que compõem a classe pensam, sentem, etc. E, contudo, a atuação historicamente significativa da classe como totalidade está determinada em última instância por essa consciência, e não pelo pensamento, etc., do indivíduo, e só pode reconhecer-se por essa consciência." *Op. cit.*, p. 55.
- (31) *Id.: Ibid.*, p. 53.
- (32) "(...) a consciência de classe é - considerada abstrata e formalmente - ao mesmo tempo uma *inconsciência*, classisticamente determinada, da própria situação econômica, histórica e social." *Id.: Ibid.*, p. 56.
- (33) "(...) vontade de verdade não significa 'eu não quero me deixar enganar', mas, e não há escolha: 'eu não quero enganar, nem a mim, nem aos outros', e *eis-nos no terreno da moral*." NIETZSCHE, F.: *A Gaia Ciência*. São Paulo, Hemus Livraria e Editora Ltda., 1981, §344, p. 228.
- (34) "tomar o não-essencial (a aparência) e analisar o elementar (a mercadoria)". FLIKINGER, H. G.: "O sujeito desaparecido na teoria marxiana". *Filosofia Política*, nº 1, L & PM Editores Ltda., Porto Alegre, outono de 1984, p. 11.
- (35) *Id.: Ibid.*
- (36) *Id.: Ibid.*

- (37) *Id.: Ibid.* O autor acrescenta: "Se Marx tiver razão dizendo que a análise do capital tem de penetrar tanto nas suas estruturas imanentes quanto na sua aparência, nenhuma medida conceptual, fora daquelas do capital, poderá levar a diante a análise".
- (38) "*O Capital* revela o fato de que o reprimido, ou seja, o trabalho humano, também tem de ser reconstruído através da constituição histórica do capital enquanto processo de repressão, para fundamentar o desenvolvimento histórico da sociedade burguesa. Foi neste caminho que chegou a uma teoria crítica do capitalismo, tematizando a força latente do reprimido e unificando assim a forma de apresentação do capital com sua crítica. Crítica esta que resultou da lógica dialética da apresentação, quer dizer, da tematização do não-tematizável". *Id.: Ibid.*, p. 16.
- (39) (No procedimento argumentativo da análise dialética do capital)... "todos os momentos do mesmo capital, todas suas condições constitutivas, inclusive o sujeito humano, que não se deixaram transformar nas determinações econômicas, desaparecem enquanto necessariamente destematizados. Simultaneamente, a crítica da economia política pretende por este sujeito humano no centro de sua argumentação política e no centro de sua perspectiva emancipatória. Assim, no meu entender, a dialética apresenta uma estrutura argumentativa necessariamente paradoxal: tematiza o não-tematizável. Os interesses emancipatórios se mantêm devido à incapacidade do capital em incluir o humano, já que o capital só se adscrive às formas, ou melhor, as deformações coisificadas da vida social". *Id.: Ibid.*, p. 17.
- Todavia há, por exemplo, quem veja no papel que a categoria hegeliana da totalidade ocupa na dialética marxista, a *garantia* do caráter revolucionário de sua política. É assim, por exemplo, que Michael Lowy, referindo-se a Lênin, interpreta essa relação: "Ele vê na categoria da *totalidade*, no 'desenvolvimento de todo um conjunto dos momentos da realidade', a *essência mesma do conhecimento dialético*". (LOWY, M.: "Da grande lógica de Hegel à estação finlandesa de Petrogrado". *Método Dialético e Teoria Política*. Tradução de Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro,

Paz e Terra, 1975, p. 135) Mais adiante, o autor acrescenta: "Não é difícil encontrar o fio que leva das premissas metodológicas dos *Cadernos* (isto é, dos *Cadernos Filosóficos*) às teses de Lênin em 1917: da categoria da totalidade à teoria do elo mais fraco da corrente imperialista; da conversão dos contrários à transformação da revolução democrática em revolução socialista; da concepção dialética da causalidade à recusa de definir o caráter da revolução russa somente pela 'base econômica atrasada' da Rússia; da crítica do evolucionismo vulgar à 'ruptura na sucessão' em 1917 etc., Mas o mais importante é pura e simplesmente que a leitura crítica, a leitura materialista de Hegel *liberou* Lênin da construção estreita do marxismo pseudo-ortodoxo da II Internacional, do *limite teórico* que esse marxismo impunha a seu pensamento. O estudo da lógica hegeliana foi o instrumento pelo qual Lênin desimpediu o caminho teórico que conduz à estação finlandesa de Petrogrado". *Op. cit.*, p. 136.

- (40) "Não compreenderemos coisa alguma do proletariado e de sua história enquanto não nos libertarmos dos esquemas ontológicos que dominam o pensamento tradicional (e seu último rebento, o marxismo), e enquanto não considerarmos, em primeiro lugar, as significações novas que emergem na (e pela) atividade desta categoria social, em lugar de tentar encaixá-la à força em modelos conceituais que chegam de fora e dados de antemão. Não nos cabe interpretar a atividade do proletariado em função de uma finalidade iminente, de uma 'missão histórica', porque tal missão é um mito puro e simples: o que devemos fazer é, ao contrário, (...) absorver-nos na consideração da efetividade do proletariado, perguntar-nos em que medida se deduz de seu fazer uma tendência (...) e qual é sua significação". CASTORIADIS, C.: *Op. cit.*, p. 117.
- (41) *Id.*: *Ibid.*, p. 114.

- (42) "São políticas, essas organizações e esses militantes (qualquer que seja sua origem social 'empírica' e inclusive se fosse integralmente 'operária'), na medida em que se definem explicitamente por uma organização e uma atividade per

manentes, um objetivo de poder, um programa de transformação sócio-econômica, uma concepção geral da sociedade, uma ideologia. Como tais, são e sô podem ser produtos da cultura da época - vale dizer, da cultura burguesa". *Id.*: *Ibid.*, p. 114.

- (43) É assim, por exemplo, que Kazumi Munakata, seguindo a proposta de Castoriadis, caracteriza a sua própria alternativa para uma historiografia crítica da sociedade brasileira: "O que se propõe aqui é, portanto, repensar a história brasileira não mais como história da oligarquia, ou da burguesia industrial, ou das camadas médias, do Estado, ou mesmo da classe operária, mas, efetivamente, como história das lutas entre agentes reais que se verificam numa sociedade como um todo; em suma, repensar a história brasileira como história da luta de classes". In "O Lugar do Movimento Operário", p. 17.
- (44) LACLAU, E.: "Fascismo e Ideologia". *Política e Ideologia na Teoria Marxista*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979, p. 110.
- (45) No campo do pensamento que reivindica a herança "marxista", muitas vezes o conceito dialético de *contradição* - que evidentemente sô pode ser utilizado quando referindo-se a um antagonismo que opõe elementos que se constituem reciprocamente no terreno unitário de sua oposição, estabelecendo deste modo um processo de desenvolvimento fundado nesta "unidade de contrários" - aparece confundido com qualquer *oposição* empírica ou formal como a que existiria, por exemplo, entre "uma força e sua reação", ou "o sinal (-) e o sinal (+) em matemática", ou ainda entre "os latifundiários e a burguesia nacional". Está claro que, na tradição hegeliana, a contradição de que se trata é uma *negação determinada*, o que exclui desde logo estes exemplos. Contudo, podemos encontrá-los tanto em Mao Tse-Tung (*Sobre a Contradição*), quanto em Lênin (*Materialismo e Empirio-crítico*), ou mesmo no próprio Engels (*Dialética da Natureza*).
- (46) Na abordagem que vê "luta de classes" nos conflitos in-

ter-classistas de uma formação social considerada, em primeiro lugar, "(...) as classes aparecem *já* constituídas e o confronto é relativamente externo a sua natureza, o que pouco tem a ver com o conceito marxista de classes, segundo o qual elas se constituem através do próprio ato de sua luta. Em segundo lugar, ainda que no conflito mencionado haja duas classes que se enfrentam, é evidente que não se enfrentam *como classes*, que sua natureza de classe - sua inserção no processo de produção - é relativamente externa ao confronto em si. Temos *classes em luta*, porém não *luta de classes*". LACLAU, E.: *Op. cit.*, p. 112.

(47) Expressão de Kazumi Munakata.

(48) Pois o que é esta "totalidade social", senão a unidade totalitária da rede de poderes que se exercem numa sociedade, uma apropriação, prática e "discursiva", dos fluxos de poder-resistência que a atravessam; ou a visada metaperspectiva da "Razão" fazendo submergirem as diferenças na unidade paradigmática de seus critérios e conceitos; ou ainda a objetificação (a "reificação") desta suposta totalidade, que no entanto não cessa de *objetivar*, aqui e ali - através de novas práticas e novos discursos - novos "objetos": impondo ao movimento de cada temporalidade particular os padrões de uma temporalidade maiúscula na qual a "história" traduziria, nas fórmulas da cronologia ou do "ultrapassamento", a singularidade das sociedades e do próprio "Tempo"?

(49) VEYNE, Paul Marie: *Como se Escreve a História*. Tradução de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília, Editora da UnB, 1982, p. 96.

(50) *Id.*: *Ibid.*, p. 99.

(51) *Id.*: *Ibid.* E também: "Cada domínio de ação tem sua lógica oculta, que orienta os agentes independentemente da consciência que dela têm, dos motivos que os levam a agir, ou das racionalizações apresentadas pela sociedade (...)". *Id.*: *Ibid.*, p. 125.

(52) "A prática não é uma instância misteriosa, um subsolo da história, um motor oculto: é o que fazem as pessoas (a palavra significa exatamente o que diz). Se a prática está, em certo sentido, 'escondida', e se podemos, provisoriamente, chamá-la "parte oculta do *iceberg*", é simplesmente porque ela partilha da sorte da quase-totalidade de nossos comportamentos e da história universal: temos, frequentemente, consciência deles, mas não temos o conceito para eles. Do mesmo modo, quando falo, sei, geralmente, que falo e que não estou em estado de hipnose; entretanto, não tenho a concepção da gramática que aplico intuitivamente; acredito exprimir-se naturalmente para dizer o que é preciso; não estou consciente de que aplico regras estritas". VEYNE, P. M.: "Foucault Revoluciona a História". *Op. cit.*, p. 157.

"(...) quando se tem uma conduta, tem-se, necessariamente, a mentalidade correspondente; essas duas coisas estão ligadas e compõem a prática, do mesmo modo que ter medo e tremor, estar feliz e rir às gargalhadas; as representações e os enunciados fazem parte da prática, e é por isso que a ideologia não existe (...)". *Id.: Ibid.*, p. 161.

"Não é preciso passar pela instância de uma consciência individual ou coletiva para apreender o ponto de articulação de uma prática e de uma teoria; não é preciso procurar em que medida essa consciência pode, por um lado, exprimir condições mudas e, por outro, mostrar-se sensível a verdades teóricas; não é necessário colocar-se o problema psicológico de uma tomada de consciência". (FOUCAULT, M.: *A Arqueologia do Saber*) *Apud* VEYNE, P. M.: *Op. cit.*, p. 167.

(53) "Os objetos parecem determinar nossa conduta, mas, primeiramente, nossa prática determina esses objetos. Portanto, partamos, antes, dessa própria prática, de tal modo que o objeto ao qual ela se aplique só seja o que é relativamente a ela (...) O objeto não é senão o correlato da prática". *Id.: Ibid.*, p. 159.

"(...) o que é feito, o objeto, se explica pelo que foi o fazer em cada momento da história; enganamo-nos quando pensamos que o fazer, a prática, se explica a partir do que é feito". *Id.: Ibid.*, p. 164.

- (54) "(...) é preciso desviar os olhos dos objetos naturais para perceber uma certa prática, muito bem datada, que os objetivou sob um aspecto datado como ela; pois é por isso que existe o que chamei acima, usando uma expressão popular, de 'parte oculta do *iceberg*': porque esquecemos a prática para não mais ver senão os objetos que a reificam a nossos olhos". *Id.: Ibid.*, p. 154.
- (55) Cf. *Id.: Ibid.*, pp. 160 e 173.
- (56) "(...) as coisas só existem por relação (...) e a determinação dessa relação é sua própria explicação. Enfim, tudo é histórico, tudo depende de tudo (e não unicamente das relações de produção), nada existe trans-historicamente e explicar um pretense objeto consiste em mostrar de que contexto histórico ele depende". *Id.: Ibid.*, p. 198 (nota 124).
- (57) CASTORIADIS, C.: *Op. cit.*, p. 109.
- (58) "Aí está, pois, um universo inteiramente *material*, feito de referentes pré-discursivos que são virtualidades ainda sem rosto; práticas sempre diversas engendram nele, em pontos diferentes, objetivações sempre diversas, rostos; cada prática depende de todas as outras e de suas transformações, tudo é histórico e tudo depende de tudo; nada é inerte, nada é indeterminado e, como veremos, nada é inexplicável; longe de depender de nossa consciência, esse mundo a determina". *Id.: Ibid.*, p. 172.
- (59) "(...) cada prática, tal como o conjunto da história a fazer, engendra o objeto que lhe corresponde (...); não há objetos naturais, não há coisas. As coisas, os objetos não são senão os correlatos das práticas. A ilusão do objeto natural ('os governados através da história') dissimula o caráter heterogêneo das práticas (...)". *Id.: Ibid.*, p. 163.
- (60) CASTORIADIS, C.: *Op. cit.*, p. 107.
- (61) VEYNE, P. M.: *Op. cit.*, p. 172.

- (62) Referindo-se ao que se poderia chamar uma "história natural do Estado", Veyne assinala: "Isso não quer dizer que o nosso erro seja acreditar no Estado, quando só existiriam Estados: nosso erro é crer no Estado ou nos Estados, em vez de estudar as práticas que projetam objetivações que tomamos pelo Estado ou por variedades do Estado". *Id.*: *Ibid.*, p. 165.
- (63) Cf. VEYNE, P. M.: *O Inventário das Diferenças*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- (64) Comentando a atitude de Marx com relação à história das classes trabalhadoras, Lênin (em seu prefácio à edição russa das "Cartas a Kugelmann" - 1907) faz questão de enfatizar: "A iniciativa histórica das massas é o que mais apreciava Marx". Lênin, V. I.: *Obras Escogidas*. Tomo II, Buenos Aires, Ed. Cartago, 1973, p. 203.

CAPÍTULO I:
PARA UMA GENEALOGIA DA MILITÂNCIA

PARA UMA GENEALOGIA DA MILITÂNCIA

Militar é a organização do movimento segundo uma lógica de guerra: a posição de espaço e tempo numa relação operacional; a definição do lugar e do momento de uma determinada ação - bélica. Militar, portanto, é ainda a própria ação que se desenrola segundo a topologia e a cronometria dos campos de batalha.

A militância política duplica aquela relação e aquela definição, desdobrando o tempo cronológico em história e o espaço físico em "corpo político" de uma sociedade; fazendo do movimento uma *prática* - a ação política organizada.

Assim como a definição das ações de guerra passa pelos movimentos da própria guerra e por um confronto entre formas de ação bélica, a configuração da "ação política organizada" passa pelo movimento efetivo desta prática e implica a economia pela qual a militância constitui a ação e estabelece o registro do que seria propriamente "político". Deste modo, essa topologia política da ação acaba por fixar uma "política da ação" que resulta do confronto, igualmente político, entre tipos de ação e diferentes políticas da ação. Não há, portanto, uma definição da "ação política" que se estabeleça nitidamente e *a priori*, nem, tampouco, a constituição de uma moda -

lidade de ações cujo "desdobramento" poderia ser captado ao longo do tempo, na forma de uma "história da militância" que se desenvolveria, de modo linear e não-problemático, tendo sua "finalidade" fixada a partir de uma "origem" (1). Neste sentido, uma história da militância, concebida como sua genealogia, teria de ser uma investigação sobre o modo problemático pelo qual a militância vem a ter o seu *sentido* estabelecido como resultante de um jogo de forças.

Como afirma Nietzsche:

"(...) em todo gênero de história é necessário ter presente que origem e finalmente são pontos separados *toto coelo*, que uma vez produzida uma coisa, vê-se submetida necessariamente a potências que usam dela para fins distintos; que todo o fato no mundo orgânico está intimamente ligado às idéias de *subjuçar*, de *dominar* e que toda a dominação equivale a uma interpretação sucessiva, a uma acomodação da coisa a novos fins. (...) Toda a história de qualquer "coisa", de qualquer "costume" pode ser uma cadeia não interrompida de interpretações e aplicações sempre novas, cujas causas talvez não estejam ligadas entre si. (...) A evolução de uma coisa, de um costume, de um órgão, não é uma progressão para um fim e menos uma progressão lógica e direta realizada com o mínimo de forças e de despesas; é antes uma sucessão constante de fenômenos mais ou menos independentes e violentos, de coisas subjugadas por outras coisas, sem esquecer as resistências e as metamorfoses que entram em jogo para a defesa e para a reação. Se a forme é fluida, a finalidade ainda mais o é..." (2)

Portanto, se "a história é a variação dos sentidos" (3), é necessário colocar, numa perspectiva genealógica, o problema do sentido da militância. Mas "jamais encontraremos o sentido de alguma coisa (fenômeno humano, biológico ou até mesmo físico)

se não sabemos qual é a força que se apropria da coisa, que a explora, que dela se apodera ou nela se exprime" (4). A militância se apodera, de início, da própria *ação*; qualificando-a, situando-a no registro do político. Mas o que, na militância, guia esta apropriação é uma vontade de transformação que tira sua força da *negatividade*. Ela quer estabelecer uma nova ordem, mas crê poder gerá-la como fruto de uma destruição, uma negação, da ordem estabelecida. É, portanto, no campo de oposição entre duas ordens de relações que a militância define o corpo de suas ações também como *ordem*: organização positiva da ação fundada num ato originariamente negador. É a natureza *reativa* de sua força que confere, então, à militância, seu caráter positivo, sua capacidade supostamente transformadora. Seu *projeto* seguirá a direção desta força, terminando por imprimir sua marca reativa na imagem de sua ordem ideal e na ordem dos seus ideais. Suas formas concretas se deixarão definir pela *adaptação* de seus movimentos ao registro previamente estabelecido por esta ordem que seria o seu "outro" (5). A própria *ação* vem a ter o seu sentido definido por este movimento inicial de recusa, recebendo o selo passivo de uma promessa de paz colocada no futuro, como fim e fim da própria ação, na forma de uma solução terminal e como expectativa de uma felicidade de escravos (6).

Mas a militância não se constitui apenas como meio de transformação da ordem estabelecida. Seu projeto inclui um ideal de negação dos valores dominantes, pelo qual ela seria um instrumento de transmutação de determinados valores. Especialmente aqueles da moral ou da "ideologia" dominantes, aos quais oporia um ideal de justiça defendido com os critérios e as armas "científicas" e fundado, em última instância, numa crença ro-

mântica nas categorias da razão (7). Seu investimento construtivo será, portanto, materializado numa intervenção política que visa a história segundo uma perspectiva que tem na "finalidade", na "totalidade" e na "objetividade" seus principais paradigmas; a suposta garantia de adequação entre seus meios e fins e da justeza dos resultados de suas ações. Como se tais valores não fossem "(...) do ponto de vista psicológico, resultados de determinadas perspectivas de utilidade para a manutenção e intensificação de formações humanas de dominação: e apenas falsamente *projetadas* na essência das coisas" (8).

Mas em que âmbito se coloca um tal projeto construtivo fundado na negação, senão no terreno próprio do *niilismo*? Para Nietzsche, exatamente, "o *niilismo* como estado psicológico terá de ocorrer, *primeiramente*, quando tivermos procurado em todo acontecer por um "sentido" que não está nele: de modo que afinal aquele que procura perde o ânimo". Ocorrerá, "*em segun*do lugar, quando se tiver colocado uma *totalidade*, uma *siste*matização, ou mesmo uma *organização*, em todo acontecer e de-
baixo de todo acontecer" e, finalmente - abandonada a crença metafísica no mundo das essências, das formas e das finalidades - quando "admite-se a realidade do vir-a-ser como *única* realidade, proíbe-se a si toda espécie de via dissimulada que leve a ultramundos e falsas divindades - mas *não se suporta* esse mundo, que já não se pode negar..." (9). Enfim, como compreender essa vontade de destruição senão como "vontade de um instinto ainda mais profundo, o instinto de autodestruição, a *vontade de cair no nada*" (10)?

Como, antes, a *moral*, e, antes ainda, a *religião*, a militância surge aí em sua dimensão estratégica, salvando, com sua

vontade reativa, uma existência que sofre nas malhas do seu próprio tédio, mas que percebe ainda uma possibilidade de redenção. "Se o sofredor, o oprimido, *perdesse a crença* de ter um *direito* a seu desprezo pela vontade de potência, ele entraria no estágio do desespero sem esperança" (11). Para além do consolo religioso e moral surge o niilismo "como sintoma de que os enfeitados não têm mais nenhuma consolo: de que destroem para serem destruídos, de que, dissociados da moral não têm mais nenhum fundamento para "se resignarem", - de que se colocam sobre o chão do princípio oposto e também de sua parte *querem potência*, ao *coagirem* os poderosos a serem seus *verdugos*" (12). A militância opera, então, como uma nova "máquina de produzir sentido", gerando o niilismo que "alcança o máximo de sua força relativa como força violenta de *destruição*: como *niilismo ativo*" (13).

Procurando cobrir-se com as garantias da ciência e da racionalidade, o militante é, contudo incapaz de situar a "positividade" de sua ação fora do âmbito niilista (14) do "espírito de vingança" (15) que toda metafísica pressupõe (16). E por menos que os conteúdos do seu discurso ou as formas de sua organização acionem ou impliquem categorias explicitamente metafísicas - ou até mesmo quando recorram a categorias "dialéticas" (17) - não será difícil estabelecer relações entre esta "ação política organizada" e as três principais formas de niilismo analisadas por Nietzsche: o ressentimento, a má consciência e o ideal ascético.

Em sua análise da origem dos valores morais e sua relação com as formas do niilismo, Nietzsche estabelece correspondências - no plano genealógico - entre as figuras do escravo, do sacer-

dote ascético e do filósofo dogmático, a partir da relação entre os ideais do mundo do "bem", do mundo "divino" e do "mundo-verdade", postos em equivalência nos termos da equação socrática: "razão = virtude = felicidade". O terreno por excelência desta correspondência seria exatamente o *ódio*, que funda a moral escrava (18), que é a expressão e o desdobramento astucioso da impotência sacerdotal diante das aristocracias guerreiras (19) - que no cristianismo se transforma no "amor" altruísta, tão profundamente marcado pelo rancor (20) e pelo autodesprezo (21) - e que se manifesta na recusa ascética do mundo sensível, condição de existência do filósofo (22).

A modernidade, com a indústria e seus ideais de "progresso", trouxe outro membro a esta família de negadores da vida: o sacerdote da Ciência (23), este sábio do "pequeno racionalismo", do "pensamento operatório", que aprendeu a manipular as coisas e "renuncia a habitá-las" (24); este escravo de um novo Senhor, crente ateu que reconhece seu Deus nas figuras da "verdade" (25). Família novamente ampliada com o advento do militante contemporâneo, dotado de seu "ódio de classe" e de sua crença numa "ciência da história". Com o "leninismo" e sua tecnocracia política, a militância pôde ampliar o reino da bem-aventurança sobre a terra, cientificizá-lo e politizá-lo: em nossos dias, a "equação socrática" poderia ser reescrita - "razão = virtude = felicidade = saber = revolução". E assim talvez se complete a família cristã; o reino do niilismo pleno...

O militante disfarça seu ódio pela vida no ódio "produtivo" e "progressista" que devota aos "inimigos da humanidade": seus próprios inimigos. Cultiva assim seu pequeno interesse como

defesa desinteressada de uma grande causa, e nessa luta põe toda a força de sua astúcia, de seu cálculo conspirativo, de seus processos oblíquos de sedução. Não se nega sequer a amequinhar a si mesmo, desde que assim torne convincente sua imagem do adversário, desde que possa transformá-lo "numa caricatura, num monstro" (26). Sendo, desta forma, incapaz de ter respeito por si mesmo, Vê-se obrigado a induzir os outros a respeitá-lo expondo seu autodesprezo como virtude, como forma de abnegação e altruísmo. Cria a necessidade de uma "autocrítica" para esconder sua vontade de autoflagelação e justificar o fato de estar sempre voltado para um outro, mesmo que precise periodicamente ocupar o lugar deste outro (27). Inventa para si mesmo uma "responsabilidade histórica" para esconder a pequenez de sua vida de funcionário e escapar do tédio de si mesmo, fugindo assim do seu cinzento cotidiano para viver na eterna promessa de um futuro grandioso. Faz o elogio do *dever* apenas para ocultar sua vontade moral, sua necessidade de instaurar o campo de uma *dívida*, no qual seja credor dos que o seguem, vivendo, simultaneamente, sob o imperativo de um *dever* "maior", que só o obriga a prestar contas à "história", justificando assim a impunidade pelas pequenas crueldades do seu "comando" (28) e diluindo os contornos da *sua* vontade de potência, sua grande vontade de poder, sua vontade de grande poder, sua ânsia em dominar, sufocar e submeter a uma disciplina verdadeiramente militar nada menos que a própria vida... (29)

Mas o que explicaria esta aparente contradição de um tipo de vida na qual a "vontade de potência" se manifesta nessa negação das condições da própria vida? Nietzsche responde, no que se refere ao ascetismo do sacerdote: "*o ideal ascético tem a*

sua origem no instinto profilático de uma vida que degenera e que por todos os meios procura a maneira de se conservar; é uma luta pela existência; é o indício de um esgotamento fisiológico parcial, contra o qual se fazem fortes os demais instintos da vida, com artifícios sempre novos" (30). O sacerdote ascético traz a salvação para os fracos, os escravos, os degenerescentes, promovendo o alívio de sua dor e de sua depressão pela falta de sentido dessa dor que os faz sofrer (31): "a dominação sobre os doentes: eis o seu papel, a sua mestria, a sua felicidade" (32). Ele torna *inofensivos* os enfermos (33), modificando a direção do seu ressentimento (34), transformando-o em culpa, em *pecado* (35), trazendo-lhes assim um sentido, numa estratégia de *redenção pela dor* e pela mortificação (36), fortalecendo-os através de sua organização em *rebanhos* (37).

A princípio, os meios empregados pelo sacerdote ascético em sua tarefa conduzem à paralisia e ao embrutecimento: "(...) em linguagem moral: aniquilamento do *eu*, santificação; e em termos fisiológicos: hipnotização, hibernação, mínimo de assimilação compatível com a vida" (38). Mas não serão estes os seus únicos meios: "Com mais frequência, em vez deste sufocamento hipnótico da sensibilidade, que supõe forças nada comuns, valoroso desprezo da opinião e 'estoicismo intelectual', emprega-se contra os estados anímicos de depressão outro método: a *atividade*. Que a atividade alivie sobremaneira uma existência de dor, não é caso para duvidar: é o que hoje se chama hipocritamente 'a benção do trabalho'. (...) A atividade maquinal e tudo quanto a ela se refere, a regularidade absoluta, a obediência pontual e passiva, o costume adquirido, o emprego completo do tempo, certa disciplina de impessoalidade, de esquecimento de si próprio, de *incuria sui*: quão radicalmente

e com quanta delicadeza soube o sacerdote ascético empregar tu do isto na luta contra a dor (39).

A salvação dos doentes, dos fracos e oprimidos; sua organização em rebanhos; a redenção do seu sofrimento pela falta de sentido da existência; o remédio da atividade: tais são as contribuições do sacerdote ascético para a extensão do niilismo sobre a Terra. Mas quem poderia, ainda mais que ele, promover a sua *vitória* efetiva? Quem poderia pretender executar os seus passes de mágica recorrendo à "ciência" e não mais à magia e à religião, prescindindo da moral explícita do cristianismo e das figuras ilusórias das "ideologias"? Quem poderia, melhor que ele, fazer do "ideal ascético", devidamente depurado de suas marcas sobrenaturais, uma "força material" a serviço da implantação de uma "nova ordem" planetária? Analisando a significação do ideal ascético, o seu *sentido*, Nietzsche mostra como o sacerdote, exercendo sua dominação sobre os enfermos, nega a vida para salvar *esta* forma enferma de vida, afirmando sua *vontade de nada* para salvá-la do nada da vontade (40). A militância política introduz um dado novo: enquanto o sacerdote ascético mudou a direção do ressentimento transformando-o em má consciência, em consciência do pecado e necessidade de vivência da dor, o militante, através de sua "prática organizadora", traz a promessa de libertação da dor - da exploração, da opressão, da infelicidade e da injustiça.

Modificando a direção da culpa e transformando-a em novo ressentimento, deslocando o próprio ressentimento - potencializando-o pela organização, conferindo-lhe alcance "histórico" e dimensão "social" -, o militante cria as condições para o mais radical niilismo: o fim do *pólemos* como ideal de vida social,

a indiferenciação, a homogeneidade, a morte (41). Oferecendo-se para tirar os fracos e doentes do estado inofensivo em que os colocou o sacerdote ascético, prometendo-lhes força num reino de igualdade, o militante tenta reunir um grande exército, o maior de todos, para com ele conquistar o seu próprio reino, onde o "sentido", enfim recuperado, estará definido pela força aniquiladora de sua incomensurável vontade de poder.

NOTAS DO CAPÍTULO I

- (1) "(...) todos os conceitos, nos quais se colige semiótica-mente um processo inteiro, esquivam-se à definição: definível é somente aquilo que não tem história". NIETZSCHE, F.: *Para a Genealogia da Moral*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. *Os Pensadores*, 1.^a edição, vol. XXXII, Abril S.A. Cultural e Industrial, São Paulo, 1974, II, § 13, p. 317. (A seguir, nos referiremos a esta edição como *Para a G.M.*)
- (2) NIETZSCHE, F.: *A Genealogia da Moral*. Tradução de Carlos José Menezes, 3.^a edição, Guimarães e Cia. Editores, Lisboa, 1976. II, § 12, pp. 70 e 71. (A seguir nos referiremos a esta edição como *G.M.*)
- Gilles Deleuze, em seu comentário sobre o pensamento de Nietzsche, assinala: "Genealogia quer dizer ao mesmo tempo valor da origem e origem dos valores. Genealogia se opõe ao caráter absoluto dos valores tanto quanto a seu caráter relativo ou utilitário. Genealogia significa o elemento diferencial dos valores do qual decorre o valor destes. Genealogia quer dizer, portanto, origem ou nascimento, mas também diferença ou distância na origem". *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Editora Rio, Rio de Janeiro, 1976, p. 2.
- (3) DELEUZE, G.: *Op. cit.*, p. 3.
- (4) *Id.*: *Ibid.*
- (5) Como na consideração dos processos vitais, aí também, com a superestimação desta capacidade de adaptação, "(...) é ignorada a supremacia que têm, por princípio as forças espontâneas, agressivas, invasoras, criadoras de novas interpretações, de novas direções e de formas, a cujo efeito, somente, se segue a "adaptação" (...)". *Para a G.M.*, II, § 12, p. 317.

(6) "O levante dos escravos na moral começa quando o ressentimento mesmo se torna criador e pare valores: o ressentimento de seres tais, aos quais está vedada a reação propriamente dita, o ato, e que somente por uma vingança imaginária ficam quites. Enquanto toda moral nobre brota de um triunfante dizer-sim a si próprio, a moral dos escravos diz não, logo de início, a um "fora", a um "outro", a um "não-mesmo": e *esse* "não" é seu ato criador. Essa inversão de olhar que põe valores - essa direção necessária para fora, em vez de voltar-se para si próprio - pertence, justamente, ao ressentimento: a moral dos escravos precisa sempre, para surgir, de um mundo oposto e exterior, precisa, dito fisiologicamente, de estímulos externos para em geral agir - sua ação é, desde o fundamento, por reação". *Para a G.M.*, I, § 10, p. 309.

"Os 'bem-nascidos' *senti*am-se, justamente, como os 'felizes'; não precisavam construir sua felicidade artificialmente, por um olhar a seus inimigos, e, em certas circunstâncias, persuadir-se dela, mentí-la a si (como costumam fazer todos os homens do ressentimento); e, do mesmo modo, como homens plenos, sobrecarregados de força e, em consequência, *necessariamente* ativos, não sabiam separar da felicidade o agir (...), tudo muito em oposição à 'felicidade' ao nível dos impotentes, oprimidos, ulcerados de sentimentos venenosos e hostis, nos quais ela aparece essencialmente como narcose, emudecimento, tranquilidade, paz, 'sabat', distenção da mente e extensão dos membros, em suma, *passivamente*". *Id.*, I, § 10, p. 310.

(7) "Aos psicólogos, se algum dia lhes desse na vontade estudar de perto o ressentimento, eu dir-lhes-ia ao ouvido, que esta flor luz hoje as suas cores entre os anarquistas e os anti-semitas, assim como a violeta, ainda que com aroma muito diverso. E como semelhante nasce do semelhante, não é de maravilhar que precisamente neste terreno se hajam feito tentativas e não pela primeira vez (...) para santificar a *vingança* sob o nome da justiça, como se a justiça não fosse mais do que uma transformação do ressentimento, e também para honrar com a vingança o conjunto de todas as *comoções reativas*". *G.M.*, II, § 11, p. 67.

(8) NIETZSCHE, F.: "O Niilismo". *A Vontade de Potência*. § 12-B. *Os Pensadores*, edição citada, p. 389.

(9) *Id.*, pp. 388 e 389.

(10) *Id.*, § 55, p. 392.

Sobre o caráter deste *nada*, Deleuze observa: "Na palavra niilismo, *nihil* não significa o não-ser e sim, inicialmente, um valor de nada. A vida assume um valor de nada na medida em que é negada, depreciada.(...) Em seu primeiro sentido e em seu fundamento, niilismo significa portanto: valor de nada assumido pela vida, ficção dos valores superiores que lhe dão esse valor de nada, vontade de nada que se exprime nesses valores superiores. (...) O niilismo tem um segundo sentido mais corrente. Não significa mais uma vontade e sim uma reação.(...) Há pouco depreciava-se a vida do alto dos valores superiores, negava-se a vida em nome desses valores. Aqui, ao contrário, se está sozinho com a vida, mas essa vida ainda é vida depreciada, que procede agora num mundo sem valores, desprovida de sentido e de objetivo, rolando sempre para mais longe, em direção ao seu próprio nada.(...) O primeiro sentido do niilismo encontrava seu princípio na vontade de negar como vontade de poder. O segundo sentido, "pessimismo da fraqueza", encontra seu princípio na vida reativa nua e crua, nas forças reativas reduzidas a si mesmas. O primeiro sentido é um *niilismo negativo*, o segundo é um *niilismo reativo*". DELEUZE, G.: *Op. cit.*, pp. 123 e 124.

(11) *A Vontade de Potência. Os Pensadores*, § 55, p. 392.

(12) *Id.*, pp. 392 e 393.

(13) NIETZSCHE, F.: *Vontade de Potência*. Tradução de Mário D. Ferreira Santos. Edição da Livraria do Globo. Rio de Janeiro, Porto Alegre, São Paulo, 1945, p. 111.

"O niilismo não é somente a meditação acerca do 'em vão!', não é somente a crença que tudo mereça perecer: lança mão à obra e destrói..." *Id.*, p. 127.

- (14) "A crença nas categorias da razão é a causa do niilismo". *A Vontade de Potência*, § 12-B. *Os Pensadores*, p. 389.
- (15) "Nietzsche chama de niilismo o empreendimento de negar a vida, de depreciar a existência; analisa as formas principais do niilismo: ressentimento, má consciência, ideal ascético; chama de espírito de vingança o conjunto do niilismo e suas formas". DELEUZE: *Op. cit.*, p. 28.
- (16) "E quando Nietzsche realiza a crítica da metafísica, faz do niilismo o pressuposto de toda metafísica e não a expressão de uma metafísica particular: não há *metafísica* que não julgue e não deprecie a existência em nome de um mundo *supra-sensível*". *Id.*, p. 29.
- (17) "O que se descobriu nos escritos de juventude de Hegel é também a verdade final da dialética: a dialética moderna é a ideologia propriamente cristã. Ela quer justificar a vida e a submete ao trabalho do negativo". *Id.*, p. 15.
- (18) Cf. nota (5), acima.
- (19) "Os sacerdotes são os inimigos *mais malignos*; por que? Porque são os mais impotentes. A impotência faz crescer neles um ódio monstruoso, sinistro, intelectual e venenoso". *G.M.*, I, § 7, p. 26.
- (20) "Sobre o tronco da árvore da vingança e do ódio (...), do ódio judaico, do ódio mais profundo e mais sublime que o mundo jamais conhecera, do ódio criador do ideal, do ódio transmutador dos valores, do ódio sem semelhante na Terra, do tronco deste ódio saiu uma coisa incomparável, um *amor novo*, a mais profunda e a mais sublime forma do amor. Mas não se creia que o amor se desenvolveu sobre este tronco (único em que podia desenvolver-se) como antítese desta vingança e deste ódio. Ao contrário, o amor saiu deste ódio como uma coroa triunfante, mas que, no novo domínio da pureza, da luz e do sublime, persegue os mesmos fins que o ódio: a vitória, a conquista, a sedução". *G.M.*, I, § 8, pp. 27 e 28.

- (21) "(...) O deleite que em todas as épocas experimenta o que pratica a abnegação e o sacrifício é da mesma essência que a crueldade. (...) A má consciência, a vontade de alguém se torturar a si próprio, são a fonte de todos os valores altruísticos". *G.M.*, II, § 18, p. 83.
- (22) "O sacerdote tirou do seu ideal ascético não só a sua fé, mas também a sua vontade, o seu poder, o seu interesse (...) O ponto cardeal desta questão é como os sacerdotes ascéticos apreciam a vida (e tudo o que a ela se refere, "natureza", "mundo", toda a esfera do *werden*); eles põem-na em relação com outra vida diferente; para conseguir esta, é mister que aquela se negue a si mesma; tal é o fundamento do ascetismo". *G.M.*, III, § 11, p. 114.
 "Desde que há filósofos no mundo e onde quer que os haja (...) houve sempre um verdadeiro rancor filosófico contra a sensualidade". *G.M.*, III, § 7, p. 103.
 "Certo ascetismo, certa renúncia radical e serena, favorece, segundo vimos, o desenvolvimento de uma espiritualidade superior, e é também uma das consequências mais naturais desta espiritualidade; não é de maravilhar, portanto, que os filósofos olhassem com tão bons olhos para o ideal ascético. E se fizermos um sério exame histórico, veremos que entre o ideal ascético e a filosofia há um laço ainda mais forte. Poderia dizer-se que o ascetismo serviu de amparo à filosofia". *G.M.*, III, § 9, p. 109.
- (23) "(...) essa ciência moderna que, sendo propriamente uma filosofia-da-efetividade, pelo visto acredita somente em si própria, pelo visto possui a coragem de ser ela mesma, a vontade de ser ela mesma, e se saiu bastante bem até agora sem Deus, sem além e sem virtudes negadoras. No entanto, com tal alarido e tagarelice de agitadores não se consegue nada comigo: esses corneteiros da efetividade são maus musicistas, suas vozes, bastante audivelmente, não vêm da profundidade, neles não fala o abismo da consciência científica - pois hoje a consciência científica é um abismo -, a palavra 'ciência', nessas bocarras de corneteiro, é simplesmente uma indisciplina, um abuso, uma sem-vergonhice. Precisamente o contrário do que é afirmado aqui é a verdade: a ciência não tem hoje simplesmente

nenhuma crença em si, sem falar de um ideal *sobre* si - e onde ela é ainda, em geral, paixão, amor, brasa, *sofrimento*, ali ela não é o oposto daquele ideal ascético, mas antes *sua própria forma mais jovem e mais nobre*. (...) Onde ela não é o mais jovem fenômeno do ideal ascético - trata-se então de casos raros, nobres, seletos demais, para que com isso o juízo pudesse ser vergado -, a ciência é hoje um *esconderijo* para toda espécie de desânimo, descrença, verme corrosivo, *despectio sui*, má consciência - ela é a própria *intranquilidade* da ausência de ideal, o sofrimento com a *falta* do grande amor, a insatisfação de uma *involuntária* frugalidade." *Para a G.M.*, III, § 23, p. 325.

- (24) "A ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las. Fabrica para si modelos internos delas e, operando sobre esses índices ou variáveis as transformações permitidas por sua definição, só de longe em longe se defronta com o mundo atual. Ela é, sempre foi, esse pensamento admiravelmente ativo, engenhoso, desenvolvido, esse *parti-pris* de tratar todo ser como "objeto em geral", isto é, a um tempo como se ele nada fosse para nós, e, no entanto, se achasse predestinado aos nossos sacrifícios. (...) Dizer que o mundo é, por definição nominal, o objeto X das nossas operações é levar ao absoluto a situação de conhecimento do sábio, como se tudo o que foi ou é nunca houvesse sido senão para entrar no laboratório. O pensamento "operatório" torna-se uma espécie de artificialismo absoluto, como se vê na ideologia cibernética, onde as criações humanas são derivadas de um processo natural de informação, porém concebido, por sua vez, segundo o modelo das máquinas humanas". MERLEAU-PONTY, M.: "O Olho e o Espírito". *Os Pensadores*. Tradução de Marilena Chauí. São Paulo, Abril Cultural, 1980. pp. 85 e 86.

- (25) "E agora vejamos, em contrapartida, aqueles casos mais raros, de que falei, os últimos idealistas que há hoje entre filósofos e eruditos: temos neles, talvez, os *adversários* procurados do ideal ascético, seus *contra-idealistas*? (...) Esse ideal é precisamente também seu ideal, eles mesmos o representam hoje, e mais ninguém talvez, e

les mesmos são seu rebento espiritualizado, seu mais avançado carro guerreiro e anunciador, sua mais cativante, mais delicada, mais impalpável forma de sedução: - se em algum ponto sou decifrador de enigmas, quero sê-lo com essa proposição!... Esses ainda estão longe de serem espíritos livres: *pois acreditam ainda na verdade...*(...)

Aquela respeitável continência de filósofos, a que uma tal crença obriga, aquele estoicismo do intelecto, que por último se proíbe o não com o mesmo rigor que o sim, aquele *querer* deter-se diante do fatural, do *factum brutum*, aquele fatalismo dos '*petits faits*' (*ce petit faitisme*, como eu o chamo) (...), aquela renúncia à interpretação em geral (ao violentar, ajustar, encurtar, deixar de lado, inflar, ficcionar, falsear e tudo o mais que pertence à *essência* de todo interpretar) - exprime, a grosso modo, o ascetismo da virtude, tão bem quanto qualquer negação da sensibilidade (é, no fundo, apenas uma modalidade dessa negação). O que, porém, *coage* a isso, àquela incondicional vontade de verdade, é a *crença no próprio ideal ascético*, mesmo que como seu imperativo inconsciente, que ninguém se iluda sobre isso - é a *crença em um valor metafísico*, em um valor *em si da verdade*, tal como somente naquele ideal está garantida e *credenciada* (permanece e perece com aquele ideal)". *Para a G.M.*, III, § 24, pp. 326 e 327.

"(...) 'vontade de verdade' não significa 'eu não quero me deixar enganar' mas, e não há escolha: 'eu não quero enganar, nem a mim, nem aos outros' e *eis-nos no terreno da moral*. (...) Não há dúvida, o verídico, no sentido mais rigoroso e extremo, tal qual o prevê a fé na ciência, *afirma destarte um outro mundo* que aquele da vida, da natureza e da história e enquanto afirma esse outro mundo, *nega seu antípoda*, este mundo, nosso mundo... Mas compreendeu-se ou se está em vias de compreender que é sempre numa *crença metafísica* que repousa nossa fé na ciência - que nós, também nós buscamos, ainda hoje, o conhecimento, nós, ímpios, e antimetafísicos, emprestamos nosso fogo ao incêndio que uma fé de mil anos acendeu, *essa fé cristã* que também foi a de Platão e que admitia que Deus é a verdade e que a verdade é divina..." NIETZSCHE, F.: *A Gaia Ciência*. Hemus-Livraria Editora Ltda., São

Paulo, 1981, § 344, p. 228.

(26) *G.M.*, I, § 10, p. 30.

(27) "E enquanto o aristocrata vive cheio de confiança e de franqueza para consigo mesmo, o homem de rancor não é nem franco, nem cãndido, nem leal consigo mesmo. A sua alma é turva, o seu espírito procura os recantos e os mistérios; todo o oculto o encanta; aí acha seu mundo, a sua segurança, o seu descanso; sabe guardar silêncio, não esquecer, esperar, fazer-se pequeno provisoriamente, humilhar-se". *G.M.*, I, § 10, p. 31.

(28) "É nesta esfera (da dívida e da compensação) que têm origem os conceitos morais 'falta', 'consciência', 'dever', 'santidade do dever', Estas idéias, como tudo o que é grande sobre a Terra, foram regadas com sangue". *G.M.*, II, § 6, p. 58.

"É ali (nas primitivas relações de contratos) que se promete, que se faz uma memória a quem promete; é ali que a crueldade e a dureza se espraiam a seu grado. O devedor, para inspirar confiança na sua promessa, para dar uma garantia da sua seriedade e honradez, para gravar na sua própria consciência a necessidade de pagamento sob a forma de dever, de obrigação, compromete-se, em virtude de um contrato com o credor, a indenizá-lo, em caso de insolvência, com alguma coisa que 'possui', por exemplo com o seu cargo, com a sua mulher, com a sua liberdade ou com a sua vida (...)" *G.M.*, II, § 5, p. 57.

(29) "A vida ascética é uma flagrante contradição; nela domina um ressentimento sem par, um instinto não satisfeito, uma ambição que queria apoderar-se da própria vida, das suas condições mais profundas, mais fortes e mais fundamentais; emprega-se grande força para secar o manancial da força (...) 'O triunfo está na última agonia': o ideal ascético combateu sempre debaixo desta bandeira (...)" *G.M.*, III, § 11, p. 115.

(30) *G.M.*, III, § 13, p. 117.

- (31) "Aparece aqui já a necessidade do sacerdote ascético. O sacerdote ascético deve ser o salvador predestinado, o pastor e defensor do rebanho doente; tal é a sua prodigiosa missão histórica." *G.M.*, III, § 15, p. 122.
- (32) *Id. Ibid.*
- (33) "Compreende-se já qual é a *natura medicatrix* do sacerdote ascético e dos conceitos paradoxais e sofisticos como 'falta', 'pecado', 'perdição', 'condenação'; tratava-se de tornar inofensivos os enfermos (...)" *G.M.*, III, § 16, pp. 125 e 126.
- (34) "Numa palavra; o sacerdote é um homem que *muda a direção do ressentimento*". *Id.*, p. 124.
- (35) "(...) 'Eu sofro, alguém tem culpa'. Assim discorrem todas as ovelhas. E então o pastor responde-lhes: 'É verdade, minha ovelha; alguém tem a culpa; mas és tu mesma; os teus pecados são a causa do teu mal' (...)" *Id.* p. 125.
- (36) "Havia conseguido a vitória, o sacerdote ascético, havia vindo o seu reino; já se não queixava ninguém da dor. 'Sofrer! Sempre sofrer! Sofrer mais!' Tal foi o grito dos seus discípulos durante séculos". *Id.*, § 20, p. 138.
- (37) "(...) Claro está que se não trata aqui de verdadeira cura. Não é mais do que uma espécie de concentração e de organização dos doentes (uma igreja), um abismo entre os enfermos e os sãos; isto é tudo. Mas é enorme!..." *Id.*, § 16, pp. 125 e 126.
- "Remontando-nos às origens do cristianismo no mundo romano, achamos sociedades de socorros mútuos, associações para socorrer os pobres, para cuidar dos doentes e para enterrar os mortos; associações que se desenvolveram nas mais baixas camadas sociais; onde se cultivara este remédio contra a depressão de ânimo, esta pequena alegria de beneficência mútua: foi talvez então uma coisa nova? Por esta 'vontade de mutualidade', por esta formação de rebanhos, 'comunidades', de 'cenáculos' nasceu uma vontade de poder: a formação de rebanhos é, na luta com a depressão,

um importante progresso, uma vitória (...) Todos os doentes aspiram instintivamente a organizar-se em rebanho: o sacerdote ascético adivinha este instinto e alenta-o onde quer que há rebanhos, o instinto de fraqueza forma-os, a habilidade do sacerdote organiza-os". *Id.*, § 18, p. 132.

(38) *Id.*, § 17, p. 128.

(39) *Id.*, § 18, p. 131.

(40) "Isto justamente significa o ideal ascético: que algo *faltava*, que uma descomunal *lacuna* circundava o homem - ele não sabia justificar a si mesmo, explicar-se, afirmar-se, ele *sofria* do problema do seu sentido. Ele *sofria* também do resto, ele era, no principal, um animal *doente*: mas *não* era o sofrer mesmo seu problema, e *sim* faltar-lhe resposta para o grito da pergunta: '*para que sofrer?*' (...) A ausência de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até agora esteve estendida sobre a humanidade - e o ideal ascético *lhe ofereceu um sentido!* (...) *a vontade mesma estava salva*. Simplesmente não é possível esconder o que propriamente exprime esse querer inteiro, que recebeu do ideal ascético sua orientação: esse ódio contra o humano, mais ainda contra o animal, mais ainda contra o material, essa repulsa aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, esse anseio por afastar-se de toda aparência, mudança, vir-a-ser, morte, desejo, anseio mesmo - tudo isso significa, ousemos compreendê-lo, uma *vontade de nada*, uma *mã* vontade contra a vida, uma rebelião contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas *é* e permanece uma *vontade!*... E, para ainda em conclusão dizer aquilo que eu dizia no início: o homem prefere ainda querer o *nada*, a *não* querer..." *Para a G.M.*, III, § 28, pp. 332 e 333.

(41) "(...) do ponto de vista biológico, as condições de vida legais são restrições da vontade de viver propriamente dita, a qual tende à dominação (...) Imagine-se uma organização jurídica soberana e geral, não como arma para a luta, senão como arma *contra* toda a luta, como alguma coisa enfim que fosse conforme o *clichê* comunista de Dühring,

como uma regra que nivelasse todas as vontades, e teríamos assim um meio de dissolução e de destruição da humanidade, um atentado contra o futuro do homem, um sintoma de cansaço, caminho para o nada". *G.M.*, II, § 11, pp. 69 e 70.

CAPÍTULO II:

GENEALOGIA DA CONSCIÊNCIA DE CLASSE

GENEALOGIA DA "CONSCIÊNCIA DE CLASSE"

1. A Consciência: Verdade do Rebanho

"(...) consciência é propriamente apenas uma rede de ligação entre homem e homem (...)

"(...) a consciência não faz parte propriamente da existência individual do homem, mas antes daquilo que nele é natureza de comunidade e de rebanho; (...) somente em referência à utilidade de comunidade e rebanho ela se desenvolveu e refinou(...)"

(NIETZSCHE - *A Gaia Ciência*)

Consciência e Verdade

Longe de ter este caráter fundador e incondicionado, estes atributos solidários de unidade e unificação conferidos pelos discursos da psicologia, da epistemologia e da metafísica - nas figuras do "eu", do "cogito" e do "sujeito" - a consciência tem sua origem, sua *emergência*, no campo de uma necessidade. "Rede" entre os homens, que os põe em ligação, mas, simultaneamente, os aprisiona, a "consciência em geral só se desenvolveu sob a pressão da necessidade de comunicação" (1).

Tal como o mito de uma linguagem primordial, irmanada com a "essência" daquilo que nomeia e, portanto, guardiã de sua

"substância", a noção de uma consciência instituinte, concebida como constitutiva do homem e selo mesmo de sua humanidade, deve sua possibilidade às condições de uniformização que presidem o "acordo de paz" que torna possível aos homens uma existência social. A genealogia e o desenvolvimento da consciência estão, portanto, em relação direta com a genealogia e o desenvolvimento da própria linguagem. Ou, como escreve Nietzsche: "o homem inventor de signos é ao mesmo tempo o homem cada vez mais agudamente consciente de si mesmo; somente como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si mesmo - ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais" (2).

O processo que expande o intelecto e o desloca da esfera da simples representação para aquela da razão e da auto-consciência da razão conduz igualmente o homem ao terreno da legislação da linguagem, onde a conduta passa a ser visada segundo a perspectiva de uma "política" da verdade que traduz, do modo mais profundo, "interior", a verdade política da comunidade (3).

Dessa forma, esta consciência-de-si, que quer presidir a conduta individual dos homens, se faz atravessar e se submete à ordem da comunidade; às exigências do rebanho que se constitui pela necessidade de associação. A "vontade de verdade", a mesma que preside ainda hoje o espetáculo da ciência e das políticas "científicas", revela seu fundamento nessa vontade do rebanho e neste espírito de rebanho. É a consciência - esta "consciência intelectual" que parece aderir unicamente ao universo lógico e epistemológico da "verdade" - mostra-se, afinal, por trás de sua teatral vontade do "universal" e do "necessário", como "consciência moral" que reduz a multiplicidade das perspectivas às conveniências da niveladora perspecti-

va do rebanho (4).

Consciência e Moral

A conduta individual - que pretende exatamente ver fundada de modo universal, "científico", sua singularidade diante do social, através da consciência - mostra-se, assim, caudatária daquela convicção, que constitui o pressuposto não assumido de toda a ciência e de toda a filosofia dogmática, segundo a qual "*nada é mais necessário do que a verdade, e em proporção a ela todo o resto só tem um valor de segunda ordem*"; pressuposto que, por sua vez, não habita senão o terreno moral, cujo fundamento último não deixa de ser a crença metafísica, aquela crença cristã e também platônica "de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina..." (5).

Não por acaso, portanto, o "indivíduo soberano" chama sua "responsabilidade" exatamente... sua *consciência*. Esta sua responsabilidade tem sua origem nos movimentos metódicos, regulares, necessários com os quais, tanto com respeito a si mesmo quanto com relação aos "próximo", o homem teve que se ligar, como a uma promessa, aos desígnios da comunidade (6).

A fábula do "livre arbítrio", esta idéia tão corriqueira segundo a qual a "consciência" deve estar na origem de todo ato, mal esconde a vontade coercitiva com a qual o sacerdote, chefe da comunidade primitiva, quis atribuir a si mesmo, ou a um deus, através de si, o direito de castigar. A idéia da consciência como liberdade, individualidade e responsabilidade apenas oculta o fato de que "os homens foram considerados livres

para se poder julgá-los e castigá-los, para se poder declará-los culpados (7).

Esta suposta liberdade *suprema* - a do "livre arbítrio" - revela, assim, sua fiel adesão à norma, sua vontade moral, seu desejo de um "tu deves" ao qual possa responder. É, portanto, uma "liberdade" segunda, reativa, a liberdade do escravo seguindo seu rebanho, e não pode existir sem a segurança da "consciência", sem a convicção do caráter incondicionado desta "consciência" - mas é ainda dos "crentes e sua necessidade de crença" que se trata aqui (8). Não se trata da efetiva liberdade da vontade, que não precisa supor garantias e não teme perder-se nos riscos, porque *quer* o próprio risco. Trata-se, antes, desta liberdade que precisa assegurar-se a todo custo do "sentido", da finalidade, do "para quê?" de sua ação antes de se decidir a agir. Uma "liberdade", portanto que disfarça sua vontade de obediência sob o fatalismo desta "responsabilidade" da sua *consciência* (9).

A "Política" da Consciência

Este apego ao "livre arbítrio", à responsabilidade e à consciência caminha ao lado dos julgamentos que avaliam uma ação segundo suas "causas" e não segundo suas *consequências*. Há aí, evidentemente, a mesma busca da "origem" e da "essência" que caracteriza toda metafísica e que, neste caso, atribui a "origem de um ato, no sentido mais estrito do termo, a uma *intenção*" e supõe "que o valor de um ato reside no valor de sua *intenção*" (10). Mas o que opera aí não é senão aquela mesma vontade moral que crê que "é necessário buscar na consciência to

dos os antecedentes de um ato e que os buscando, os acharemos como *motivos*, pois se não fosse assim não seríamos livres nem responsáveis por aquele ato" (11).

Tal fixação, tal obsessão em considerar o homem como *causa sui*, vendo-o sempre pela perspectiva de sua "consciência, trã i uma vontade subalterna, ou, como o diz Nietzsche: "não é mais que a necessidade de ser alguém" (12). Nessa condição, contudo, sua característica fundamental não é esta afirmação do "primado" do sujeito, mas a superstição da *determinação* que operaria entre "causa" e "efeito". Razão porque muitas vezes ela se expressa igualmente nos termos de um "determinismo", especialmente quando essa "necessidade de ser alguém" se manifesta - como política - com relação à história, e é preciso admitir que "são os homens que a fazem", embora "não segundo sua vontade". De um modo ou de outro, trata-se do mesmo princípio da fê escrava que prescreve, antes de tudo, fugir da *vontade* (13).

Hã, sem dũvida, nesta filosofia, uma "verdade". Mas é a mesma verdade dogmãtica do rebanho; que se espelha na consciãcia e que obedece à economia conceitual da "metafísica da linguagem" (14); que vê por toda parte "sujeitos" e "coisas" opondo-se segundo uma lógica gramatical (15); que hipostasia as categorias da razão, desconhece que a linguagem não tem uma gênese lógica e não leva em conta o fato de que as próprias "verdades" não passam de "ilusões, das quais se esqueceu que o são" (16). A "verdade", enfim, dá uma filosofia que crê, antropomorficamente, existir entre a "natureza humana e o mundo" - assim separados e assim reunidos (17) - uma cumplicidade que

se materializaria no "conhecimento" (18). Mas o que seria exatamente o "conhecimento" produzido por uma consciência parcial que se projeta sobre as coisas segundo esta estratégia ambiciosa representada pela "certeza imediata" do seu "*eu penso*"? Não seria ainda, e apenas, a mesma fantasia de um "sujeito" concebido como causa? (19).

A "verdade" deste sujeito-consciência foge, de fato, às "evidências" da própria ação. Fundado na estrutura predicativa da linguagem e tendo como horizonte o universo de suas entidades "substantivas", aquele que "quer ser alguém" - e que, para isto, projeta toda uma política "científica" que se esforça para respeitar as "determinações" e a "racionalidade" da história - vive ainda a condição subalterna que o anula. A partir dela, concebe sua situação e mesmo sua própria prática como *efeitos*, como consequência e resposta ao ato dominante que o submete. Mas esta sua divisão do ato - e, em particular, *deste* ato que o domina - cumpre a precisa função de supor em seu oponente a *liberdade* de renunciar a sua própria dominação; o que o torna, ao menos a seus olhos de vencido, *culpado* por sua derrota (20). Desse modo, pode ele afirmar, na sua "inocência" de derrotado, a virtude de sua fraqueza (21) e legitimar como *justa* sua estratégia de vingança (22).

A *consciência*, esta verdade do rebanho, funda, assim, todo um campo de supostas evidências, no qual o "sujeito" - esta crença moral dos fracos - é constituído, simultaneamente, como arauto da justiça, promotor do bem, operador do conhecimento e vetor do progresso; constituindo-se a si própria como critério unificador e organizador dos que se proponham a formar e conduzir o exército que alçará o rebanho à condição de "Sujei

to" da própria "História".

2. "Consciência de Classe" e História

"Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas opri-me como um pesadelo o cérebro dos vivos".

(MARX - *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*)

A Consciência e a "Consciência de Classe"

É a demanda da comunidade, como um todo, com relação à comunicação e à linguagem que marca a emergência da *consciência* enquanto "consciência de si" do homem. Ela se refere, então, ao lugar do indivíduo neste rebanho indiviso cuja unidade é justamente a suposta garantia de proteção frente às ameaças do "exterior".

À medida em que cresce a divisão da comunidade primitiva, esta "consciência de si" passa a ser atravessada duplamente, a ser duplamente, "majorizada": pela identidade maior da comunidade e pela identidade particular dos grupos que a compõem. A superação da organização política da sociedade estruturada unicamente sobre o modelo da *soberania* acentua este processo e

faz surgir a própria demanda política como uma demanda social específica fundada nas necessidades e características específicas daqueles grupos sociais parciais.

Na sociedade de classes, tal demanda política tende a se articular em torno de demandas classistas, redefinindo neste sentido a natureza das próprias demandas políticas, a ponto de se tornar possível afirmar, como o fazem Marx e Engels no *Manifesto Comunista*, que "toda luta de classes é uma luta política". A partir desse momento, a ação política passa a se definir no horizonte da *revolução*, e a linguagem unitária que possibilitou a realização e a manutenção do pacto de paz inicial dá lugar a linguagens políticas articuladas em torno de demandas classistas.

Se a genealogia da "consciência de si" está em relação direta com a genealogia da linguagem, a mesma relação se pode estabelecer entre a genealogia da "consciência de classe" e a genealogia das linguagens políticas classistas; entre a "consciência de classe" e a noção de "revolução" que se formula a partir da "Revolução Francesa". Assim como a consciência se desenvolve no horizonte de uma "política de verdade" que decorre da primeira "legislação da linguagem", a "consciência de classe" - na acepção precisa e restrita da percepção, pelo indivíduo, de sua situação de classe; portanto, sua "consciência de si" numa sociedade de classes - se desenvolve sobre o fundo de uma "legislação" da linguagem política que supõe e enuncia as leis da suposta *verdade histórica*.

Mas mesmo neste registro - o de uma *ação política* sobre a *história* - a consciência, agora como "consciência de classe", o

pera ainda buscando a "origem" e a "essência" da ação. A análise da ação segundo suas "causas" corresponde, então a análise das práticas políticas segundo seu "caráter" ou sua "natureza" de classe. Nesta esfera, a aparente contradição entre o "livre arbítrio" e o "determinismo" se dilui facilmente numa espécie de "determinismo do livre arbítrio", onde a "liberdade" não deixa de existir, mas passa a ser definida como "inteligência da necessidade". E, como a nível da ação em geral - a qual, do ponto de vista da consciência, pode sempre ser remetida ao plano das *intenções* -, aqui também, do ponto de vista da "consciência de classe", a prática política é pensada a partir de um *programa* que atualizaria, no plano da "liberdade" e da "vontade política", as possibilidades de transformação histórica supostamente inscritas na própria sociedade (o que, no tom peremptório da linguagem militante, costuma-se formular afirmando que "sem teoria revolucionária não há prática revolucionária").

História e Política

Se "a tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos", a "teoria revolucionária" e o agente político capaz de torná-la "força material" - o Partido do proletariado - devem ser igualmente capazes de possibilitar aos vivos livrarem-se, em alguma medida, desse pesadelo opressor representado pela história.

Etienne Balibar (23), após caracterizar as duas concepções de partido que estariam presentes no pensamento de Marx - o "partido-consciência" e o "partido-organização", relacionados res

pectivamente a suas duas concepções do Estado: o Estado percebido como "esfera política" que *inverte* as determinadas contradições da sociedade civil e a constitui como comunidade de "cidadãos em geral", e o Estado "máquina" ou "aparelho", cuja função seria o *exercício da dominação* - esforça-se para diminuir o peso da concepção de partido associada à consciência: "Se o Estado burgues é antes de tudo uma representação mistificada da sociedade, destinada a mascarar seu antagonismo interno (...), o problema do partido revolucionário é o de uma desmistificação que deve se fazer na consciência de si da classe revolucionária. A consciência de classe que se realiza no partido se opõe à alienação 'política', faz surgir diante desta a *realidade* nua da exploração e dos interesses comuns do proletariado que são ao mesmo tempo os interesses *gerais* da tendência histórica ao comunismo inscrita no antagonismo da sociedade civil". Entretanto, prossegue Balibar, "sob esta forma, a tese do partido-consciência é insustentável para Marx: pois no limite ela significaria que a política revolucionária se identifica à *tomada de consciência* e a seus efeitos", o que caracterizaria uma postura idealista incompatível com o "materialismo irreduzível" de Marx. Afinal, se a política é "luta material", "a constituição da consciência de classe (...) não é uma operação intelectual, é antes de tudo um processo *prático* de unificação das diversas formas de organização dos explorados".

Marx acentua, evidentemente, o papel da organização com relação ao da consciência. Mesmo quando fala da própria constituição de uma classe, a organização opera como critério em última instância mais decisivo (24). Mas, como observa o próprio Balibar, é "notável que o que mais importa a Marx e Engels

(mais ainda, depois deles, a Lênin) não seja simplesmente a idéia de *organização* e de *centralização*, mas a de *direção* es tratégica e tática das lutas de classes" (25). O que nos sugere que, para Marx, Engels e, ainda mais claramente, para Lénin, o primado da organização na caracterização de uma classe e na constituição de seu partido remete, através da problemática da "direção", uma vez mais ao terreno da *consciência*.

Quando Engels afirma que "o simples sentimento de solidariedade, fundado no reconhecimento da identidade da condição de classe entre os operários de todos os países e de todas as línguas, basta para criar e soldar um único e grande partido do proletariado" (26), é a *consciência* que ressurge no centro da problemática da organização. O mesmo se pode dizer de Marx, quando afirma, por exemplo, que "o princípio fundamental da Internacional é a solidariedade" (27). Mas o que diz Marx é particularmente revelador, à medida em que efetivamente caracteriza esta vaga "solidariedade" como condição de possibilidade para o exercício de uma *autoridade moral* que viabiliza, a um só tempo, a organização, a centralização e a direção (28). Sua formulação reconduz a problemática da organização ao plano da "vontade"; mas a vontade da *consciência*, dotada, entre outras coisas, do velho "arbítrio" (29) e atravessada por aqueles "interesses gerais da tendência histórica ao comunismo" de que fala Balibar.

O militante é, em realidade, um soldado a serviço de sua lei; e será tanto melhor soldado quanto mais sua obediência decorrer de sua opção "interior", de sua *consciência*, e não de mecanismos reguladores. Paul Veyne sem dúvida tem em mente este caráter do comportamento militante quando descreve a vida po-

lítica da Antigüidade e o "ofício de cidadão" em termos de militância (30). Se, então, a política efetiva se desenvolve segundo regras que reduzem aos ricos - enquanto homens de lazer - o exercício do governo, e se a democracia, em Atenas, é o "ópio do povo", não é menos certo que seu pressuposto militante defina - como também o pensamento "revolucionário" - "uma arena política no sentido restrito da palavra", na qual o cidadão vive e atua com a consciência de ser um *instrumento* que realiza desígnios superiores aos seus interesses pessoais: "(...) o fato de que o cidadão tivesse sido um militante também quer dizer que (...) não era objeto de governo, mas seu instrumento: não era governado, serviam-se dele para governar" (31). Esta contradição de um "instrumento militante" - que se comprime entre o pressuposto de um *voluntarismo* político visto como conveniente e mesmo necessário e a *obediência*, igualmente necessária, à ordem configurada na lei da cidade - manifesta-se de modo particularmente claro através do que Veyne chama a "tensão ética permanente", característica da militância da cidadania (32). Sócrates foi, neste sentido, talvez o primeiro mártir da militância e não é de estranhar que seja ainda hoje um de seus principais arcanjos (33). O militante contemporâneo, mesmo quando sem o espetáculo de um processo forjado, sem a cicuta, entrega seu próprio corpo à morte cotidiana da disciplina, para que viva o "corpo" militante e amanhã possa vir à Terra o *bom Leviatã*...

"O patriotismo de Sócrates", escreve Veyne, "se prende às leis e não à terra, aos ancestrais, à nação. Obedecer à Lei queria dizer dedicar-se com zelo à vontade do grupo. Obedecer, e não reivindicar: um militante serve seu partido; não se serve dele para melhorar seu próprio destino; sua atividade política

se acrescenta a sua vida social e dela permanece distinta"(34). Para o soldado da militância contemporânea, a "lei da cidade" é, a princípio, o *programa* de seu partido. Enquanto a "democracia da Antigüidade tinha como ideal que os cidadãos fossem seus escravos", o "centralismo democrático" do partido precisa contar com a cumplicidade de seus escravos para constituir e assegurar a sua própria escravidão. O *militante profissional* em geral (e também aquele que é militante em sua própria "profissão") já não precisa se desdobrar em um "agente político" e um "produtor". Sua consciência moral, por sua vez, já não é infeliz, posto que sua conduta está como que previamente sob a garantia da necessidade histórica. A sociedade tem um movimento próprio, e isto se deve a uma lógica da história, a uma "dialética da história". Esta suposta *lógica* é a lei maior do militante, a Lei que deve reger mesmo a constituição do seu programa (35). Sua "tensão ética" é nula, seu voluntarismo está plenamente de acordo com a Lei; sua "consciência política" e sua "consciência moral" se identificam no terreno demarcado pelas verdades desta "ciência da história" de que lhe falam e ele supõe seguir.

A "Consciência de Classe" como Ideologia

A tranquilidade - a boa consciência moral - com que os militantes perseguem os desígnios de seu partido revela a convicção de que sua ação, guiada pelos critérios da "consciência de classe", está de acordo com o "movimento da sociedade". Sua organização cumpriria, assim, o papel mediador pelo qual esse "movimento" da própria *história* transmitiria sua dinâmica ao "movimento político", cuja direção naturalmente lhe caberia.

Neste sentido, a própria noção de organização revolucionária pressupõe uma "consciência" (de classe) na qual deve se basear a constituição de seu programa e de sua prática, sob pena de cair o próprio "movimento" num voluntarismo político absoluto que só conduziria à derrota. A própria possibilidade de uma vitória política (revolucionária) deve estar inscrita na estrutura sócio-histórica de uma sociedade e deve ser legível, ao menos do ponto de vista de seu agente potencial. É o que defende, por exemplo, Hobsbawm, ao dizer que "(...) algumas formas de consciência de classe e as ideologias baseadas nelas estão como que sintonizadas com o desenvolvimento histórico e outras não", e que haveria formas de consciência "que estiveram sintonizadas no seu tempo mas deixaram de estar" (36).

Comentando as observações de Marx no *18 Brumário*, Hobsbawm acaba por acentuar exatamente a relação entre organização e consciência que Balibar procura relativizar. Segundo ele, no que se refere à classe trabalhadora, em contraste com o que ocorreria com o campesinato e mesmo com a burguesia, tanto a nível das "demandas imediatas e cotidianas específicas", quanto a nível da "demanda mais geral do gênero de sociedade que a acomode", a "consciência de classe" (...) "implica uma organização formal; e uma organização que seja em si sustentadora da ideologia de classe, que sem ela seria pouco mais que um complexo de hábitos e práticas informais. A organização (a 'união' ou sindicato, o 'partido', o 'movimento') se converte assim em prolongamento da personalidade individual do trabalhador, a qual completa e suplementa" (37).

Surge aí um dos temas recorrentes do discurso "revolucionário": a relação entre "consciência de classe" e *ideologia*. Vis

ta a princípio como "falsa consciência", a ideologia torna-se, sob a luz revolucionária da "verdade de classe" do proletariado, *consciência*; a "consciência de classe" que permite ao partido, como legítimo *prolongamento* do trabalhador, realizar os projetos da classe, posto que, como afirma ainda Hobsbawm, "não é a própria classe trabalhadora que toma o poder e exerce a hegemonia, mas o *movimento* ou *partido* da classe trabalhadora (...)" (38).

Embora represente um esforço para escapar do "idealismo" da "consciência", o recurso à noção de *ideologia* não retira a análise da organização política do plano das dicotomias que caracterizam os esquemas clássicos de interpretação da ação. Como observa Michel Foucault, a noção de ideologia é problemática justamente porque recoloca a discussão no horizonte lógico-epistemológico da oposição entre os discursos "falsos" e o "verdadeiro", porque se refere a agentes que se constituem ainda como sujeitos e, finalmente, porque a ideologia será sempre algo que estará "em posição secundária com relação a alguma coisa que deve funcionar para ela como infra-estrutura ou determinação econômica, material, etc." (39).

Do ponto de vista da estratégia discursiva da fala "revolucionária", esta noção de ideologia cumpre antes o papel de ajustar a problemática da consciência às exigências da "economia política" da verdade vigente, aproximando a "consciência de classe" da *teoria* (40). Esta articulação entre "consciência de classe", "ideologia" e "teoria" - que mais tarde, sob a III Internacional chega a ser dogma, nas figuras da "ideologia de classe", da "ideologia revolucionária" (uma ideologia em última instância não-ideológica...) e da "ciência proletária"

ria" - aparece já nos textos que Lênin escreveu sob a inspiração de Kautsky (antes deste ser declarado "renegado"), especialmente o *Que Fazer?* Neste texto, é preciso apontar, em primeiro lugar, a multiplicidade das noções que Lênin utiliza, segundo uma articulação nuançada, para se referir ao mesmo conteúdo material. Acionando, até certo ponto indiscriminadamente, várias noções - "consciência sindical", "consciência socialdemocrata", "teoria socialdemocrata", "consciência de classe" -, ele acaba por estabelecer, sem assumi-lo explicitamente, uma identificação entre "objetos" a princípio diferenciados entre si.

O eixo geral em torno do qual surgem tais expressões é a oposição *consciência espontânea / consciência socialdemocrata*. A primeira englobando desde a forma instintiva e abrupta de manifestação - que, segundo Lênin, "(...) mais que luta, era uma expressão de desespero e vingança" - até a "consciência sindicalista"; e a segunda - a "consciência socialdemocrata" - referindo-se à "consciência do antagonismo irreconciliável entre seus interesses (isto é, os interesses dos operários) e todo o regime político e social contemporâneo" (41). A distinção entre os dois níveis da "consciência espontânea" diz respeito ao grau de planificação da ação operária, isto é, trata-se de uma diferença quantitativa. É neste sentido que Lênin afirma: "(...) no fundo, o 'elemento espontâneo' não é senão a *forma embrionária* do consciente" (42). A passagem da forma embrionária à forma madura - da "consciência espontânea" à "consciência socialdemocrata" - caracteriza-se como ruptura, salto qualitativo, que se materializa na suposta constatação histórica segundo a qual a "consciência socialdemocrata" só pode ser introduzida a partir de fora.

Evidentemente, fica difícil compreender por que a "consciência socialdemocrata" - que não seria senão "a consciência do antagonismo irreconciliável" entre os interesses da classe operária e o regime político e social burguês - não possa ser atingida pelos próprios operários. Como assinala Antonio Carlo (43), não há nada na história anterior ou na produção teórica de Marx e Engels que reforce tal afirmação, embora Lênin a sustente enfaticamente. No *Que Fazer?* ele afirma: "A história de todos os países demonstra que a classe operária, exclusivamente com suas próprias forças, só pode elaborar uma consciência sindical, quer dizer, a convicção de que é necessário agrupar-se em sindicatos, lutar contra os patrões, reclamar do governo a promulgação de tais ou quais leis necessárias para os operários, etc." (44).

Lênin procura demonstrar a tese de que o que ele denomina "consciência socialdemocrata" só pode ser introduzida na classe operária a partir de fora, apelando para o fato de que a teoria socialdemocrata (o marxismo) só pode ser elaborada por intelectuais, provenientes das classes possuidoras (45). Disso resulta também que a "consciência socialdemocrata" surge independentemente do "movimento operário", como fruto do pensamento dos intelectuais socialistas (46). Tal "demonstração" repousa, como fica evidente, na identificação implícita entre a "consciência de classe" e a "ideologia marxista", noções entre as quais opera a mediação dos conceitos de "consciência socialdemocrata" e "doutrina socialdemocrata". Lênin escreve: "Já que não se pode falar de uma ideologia independente, elaborada pelas próprias massas operárias no curso de seu movimento, o problema se coloca *só assim*: ideologia burguesa ou ideologia socialista!" (47). Observemos que os termos desta al

ternativa não estão definidos na mesma forma: o primeiro - a "ideologia burguesa" - refere-se explicitamente a sua base de classe; já a "ideologia socialista", refere-se a seu suposto conteúdo político-programático. Colocados, na alternativa formulada por Lênin, num mesmo nível, passam a ter, em seu discurso, a mesma natureza. Deste modo, a "ideologia socialista" é caracterizada como a verdadeira "ideologia operária", a qual, por sua vez, exprimiria a "consciência de classe" do proletariado.

No *Que Fazer?*, toda esta discussão tem endereço certo: a "tendência economicista" no interior do movimento revolucionário russo da época. As posições de Lênin sobre a "consciência de classe" fortalecem-no frente aos seus oponentes, antes de tudo porque ele identifica o economicismo com o "culto à espontaneidade" e o rebaixamento da teoria.

Contudo, nesta disputa teórico-política, nem mesmo o apelo a Engels - que deveria funcionar como legitimação de suas teses - chega a tornar convincentes os argumentos leninianos. Sua longa citação do prólogo de *A Guerra Camponesa na Alemanha*, pode aliás, ser interpretada no sentido exatamente oposto ao de suas idéias sobre a consciência e a espontaneidade. Nesse trecho, Engels assinala enfaticamente a importância do movimento espontâneo na constituição de uma base para a adoção das idéias socialistas pelas massas (48). Em segundo lugar, aponta explicitamente os fatores históricos (e particularmente políticos) como decisivos na configuração do movimento revolucionário e de suas opções políticas (49). E, finalmente, classifica o socialismo como aquisição teórica sem, contudo, identificá-lo à "consciência de classe" dos operários (50).

Certamente, a origem das formulações de Lênin pode ser "explicada" a partir das condições históricas em que surgiram. Como zelosamente lembra Michael Löwy (51), seria preciso talvez considerar fatores como o pequeno peso relativo do proletariado na sociedade russa de então, reduzindo a eficácia da intervenção operária; o caráter predominantemente sindical das primeiras manifestações de luta do proletariado russo até 1905; as condições impostas pelas "exigências da luta clandestina, face à ininterrupta repressão policial do regime autoritário czarista" e o peso da herança do subjetivismo e do conspirativismo do movimento revolucionário russo do século XIX (como no caso do grupo "Narodnaia Volia", cuja organização Lênin exalta) (52).

No entanto, tal "explicação", por mais que possa fazer sentido *a posteriori*, não pode obscurecer o fato essencial de que Lênin acredita firmemente que suas formulações políticas decorram de maneira direta e necessária dos princípios fundamentais do pensamento marxista, encarado como ideologia e *teoria*. E é por isso que assumem, ainda que esta não fosse sua intenção inicial, o aspecto de formulações teóricas gerais.

A partir do momento em que Lênin identifica a "consciência de classe" com a "ideologia", ele promove a legitimação de sua ideologia - seu projeto político, sua "doutrina", sua teoria - fora do terreno político, fora da "luta de classes", fora da "*história*".

A "Consciência de Classe" como Teoria

A "vanguarda" se relaciona com uma classe "típica", da qual espera um comportamento "típico" e com a qual pretende fazer uma revolução igualmente "típica", segundo um *modelo* cuja matriz estaria inscrita na própria história como *necessidade*. Para Lênin, a "consciência" e o comportamento da classe operária efetiva, quando abandonada a sua espontaneidade, não corresponderiam aquilo que "deveriam ser", o que, segundo ele, implicaria a submissão do "movimento operário" à ideologia burguesa (53). Portanto, à "consciência de classe" restaria, como alternativa à submissão à ideologia burguesa, o caminho da liberdade, isto é: a ideologia proletária, revolucionária, socialista, marxista - bolchevique. Em suma, a identificação da "consciência de classe" com a ideologia - e mais ainda com a teoria - justifica a *exterioridade* da "vanguarda" com relação à classe que lhe caberia dirigir. Toda "consciência" vem de fora. Mas a "consciência de classe", entendida como "consciência (da teoria) socialista", precisa ser *introduzida* de fora, e, a partir de fora, preparada, *por alguém*, para se tornar - quando estiver "organicamente vinculada às massas" - *força material*.

Esta necessária exterioridade da "vanguarda" define suas relações com as "massas" em termos de *autoridade*. Mas tal autoridade não poderia ser postulada arbitrariamente; ela precisa repousar sobre algum fundamento "objetivo". Se a "ideologia burguesa" oculta e falsifica o caráter real das relações sociais, a ponto de manter seus agentes na ilusão, deve existir a "possibilidade objetiva" de se formar uma consciência que escape a esta ilusão e que seja capaz de apreender o mecanis-

mo essencial da sociedade e da história. A "consciência revolucionária" põe assim claramente a demanda de uma *ciência* "revolucionária" que, por meio da investigação concreta - e lembremo-nos de passagem que, neste registro, o "concreto" é "síntese de múltiplas determinações" -, ultrapasse o plano das condições empíricas de formação e manifestação da consciência e aponte o conteúdo tendencial da verdadeira "consciência de classe".

Para Lukács, o ponto de vista que possibilitaria uma tal "investigação concreta" é o da *totalidade*, o da "referência à sociedade como um todo" (54). "A referência à totalidade concreta e às resultantes determinações dialéticas conduz para além da simples descrição e alcança a categoria da possibilidade objetiva. Ao referir-se a consciência ao todo da sociedade, se descobrem as idéias, os sentimentos, etc., que os homens *teriam*, em uma determinada situação vital, *se fossem capazes de captar completamente* essa situação e os interesses dela decorrentes, tanto com respeito à ação imediata, quanto com respeito à estrutura da sociedade inteira, coerente com esses interesses; ou seja, as idéias, etc., adequadas a sua situação objetiva". (55).

É portanto na situação "objetiva" do proletariado que reside a *possibilidade* de sua "consciência de classe" e da própria revolução (56). Mas tal situação é *opaca*; precisa ser desvelada, precisa ser iluminada de fora por uma operação racional que revele o "ser" das relações sociais por trás de sua "aparência". Neste sentido, a "consciência de classe" só pode ser "a reação racionalmente adequada que se *atribui* deste modo a uma determinada situação típica no processo da produção" (57). A

classe operária é o agente "potencial" ou "virtual" da revolução, mas permanecerá nos limites do horizonte definido por seus interesses imediatos, se não perceber e não compreender a necessidade de um objetivo final, revolucionário, que corresponda a uma transformação radical da própria *estrutura* da sociedade. "Por conseguinte", escreve Lukacs, "o que possibilita a vitória material do proletariado na luta de classes é a superação interna dessa cisão dialética", representada pela contraposição entre os interesses momentâneos e o objetivo final (58). Mas tal superação depende de uma ciência, de um *conhecimento*: "(...) sem conhecimento real da interação entre a economia e a política é impossível uma luta contra o sistema econômico como um todo (...)" (59). Desse modo, é na ciência, no conhecimento e, portanto, na *consciência*, que reside a autoridade da "vanguarda". Seu próprio papel de *direção* vem daí, antes que da direção efetiva de lutas empíricas efetivas. Para Lukács, aliás, as lutas empíricas específicas devem ser encaradas como "expediente educativo para a luta final", sob pena de se submeter todo o movimento revolucionário a uma política "oportunista". Daí a necessidade de criticar - seguindo o sectarismo bolchevique - todo "rebaixamento" da teoria como "oportunismo" (60).

O "Conceito" de *Consciência de Classe*

Fundando na teoria a possibilidade da *consciência de classe* e da *ação de classe*, o discurso "revolucionário" não pode deixar de localizar a própria noção de "*consciência de classe*" no terreno da teoria. Seguindo a divisão lukacsiana entre "*consciência empírica*" e "*consciência atribuível*", muitos autores

procuram constituir o *conceito* de "consciência de classe", em bora seus esforços nem sempre apresentem resultados animadores. Lucien Goldman, por exemplo, formula a questão em termos da oposição entre "consciência real" e "consciência possível", mas não parece capaz de superar a confusão teórica de seus próprios conceitos e se vê obrigado a afirmar que "todos nós sabemos muito bem o que é consciência, sendo, no entanto, incapazes de o dizer com precisão" (61).

Adam Schaff atenta para o sectarismo decorrente das formulações de Lukács e procura relativizar a importância do rigor científico na caracterização da "consciência de classe", frente às exigências da sua *propagação* política efetiva. Para ele, a própria defasagem entre a situação de fato de uma dada classe e a tomada de consciência dessa situação pelos seus membros é, imediatamente, um efeito da luta político-ideológica: "(...) a classe dominante, cujas idéias são impostas à comunidade social, consegue dificultar a *propagação*, pelos membros da classe dominada, da consciência correspondente à sua situação real, mantendo assim a hegemonia da sua própria ideologia (baseada em teorias 'justificativas')" (62). Daí a necessidade de distinguir, na própria noção de "consciência de classe" (tendo em vista o significado do termo alemão *Klassenbewusstsein*) uma dupla acepção: a consciência *de uma classe* e a consciência *dos interesses de classe*. Esta última assumiria normalmente uma forma teórica e ideológica em que o conhecimento da situação de classe se *desdobraria* explicitamente num programa de ação capaz de realizar o objetivo geral implícito na posição material desta classe no todo da sociedade (63). Para Schaff, do mesmo modo que para Lênin e Lukács, "se a consciência dos interesses de clas

se está associada a uma teoria que explica o mecanismo do funcionamento do sistema capitalista e a posição da classe operária nesse mecanismo e se, na base dessa teoria, os interesses de classe conscientes conduzem a uma ideologia definida que indica os objetivos e os métodos de ação da classe operária, então, uma *tal* consciência não poderá ser obra autônoma do proletariado" (64). Daí porque, a princípio, o intelectual "progressista" das classes dominantes (como Marx e Engels) e, mais tarde, "o partido revolucionário, representando a vanguarda consciente e organizada da classe operária, assume a missão de fazer penetrar a consciência dos interesses de classe nas fileiras do proletariado" (65). Tal operação, contudo, não ocorre a partir do nada (66). Ela pode modificar conteúdos preexistentes, mas precisa partir desses conteúdos (67). Seria isto exatamente o que não perceberiam os "sectários" (68): a diferença entre consciência psicológica empírica dos operários e a "expressão consciente dos seus interesses, integrados pela vanguarda revolucionária guiada pela ideologia marxista" (69). Esta última constitui o horizonte para o qual a consciência empírica deve tender, sob o efeito da propaganda revolucionária. Um limite *ideal*, mas que não pode deixar de ser perseguido para que não se caia no "oportunismo" (70).

Hobsbawn segue simplesmente os passos de Lênin e reafirma uma tipologia da consciência e da organização segundo os níveis de demanda - específico ou geral - do proletariado. Destaca a espontaneidade de sua "consciência sindical" para afirmar em seguida o primado da "consciência socialista", sem a qual "a consciência de classe da classe trabalhadora é incompleta, historicamente falando (...)" (71).

Num outro registro, Michael Löwy - que inicia seu texto sobre "Consciência de Classe e Partido Revolucionário" com uma citação de Léfêbvre afirmando que "os homens políticos devem tornar-se os *engenheiros das forças sociais*" (72) - menciona a crítica de Rosa Luxemburg ao propagandismo bolchevique, e sua "distinção entre a consciência *teórica latente*, que caracteriza o movimento operário durante o período de dominação do parlamentarismo burguês, e a consciência *prática e ativa*" (73) que surgiria no processo revolucionário. Mas o faz para retomar a crítica do próprio Lukács que a classifica de "espontaneísta" por supor a existência deste conteúdo latente e desconsiderar a "contaminação ideológica" do proletariado (74). Lembrando a definição do Partido Comunista para Lukács - segundo a qual este seria "a forma organizacional autônoma da consciência de classe, que constituindo a mais alta possibilidade objetiva de consciência e de ação revolucionária, exerce uma mediação entre a teoria e a prática e entre o homem e a história" (75) -, o autor conduz igualmente sua abordagem da problemática da "consciência de classe" de modo a afirmar uma vez mais a importância da "vanguarda" e a *necessidade* de sua autonomia organizativa para o correto desenvolvimento da consciência revolucionária (76).

Um Niilismo de "Segundo Grau"

Esta banalização por que passa a noção de "consciência de classe" - de Kautsky a Goldman e seguidores - a título de sofisticação teórica, tem, como se vê, o sentido predominante de afirmar a coincidência entre a *verdadeira* consciência de classe e a "consciência revolucionária" (77). Mas tal identidade

é postulada no terreno da dialética, ou seja, não dispensa a intervenção de um *termo mediador* para se tornar um fato: a "vanguarda", o Partido. A imagem ideal desta mediação é aquela da *direção*, pela qual a consciência de classe adviria como consequência "prática" da luta política. Contudo, *na prática*, ela se reduz ora a um pedagogismo iluminista, ora ao simples propagandismo. Mas o *sentido* desta mediação talvez não possa ser formulado com maior clareza que a de Wilhelm Reich, ao associar a militância à demanda de uma *psicologia* eficaz: "Um fator essencial, senão exclusivo, do fracasso do socialismo em todos os seus aspectos, fator que não se pode negligenciar ou considerar como secundário, é a ausência de uma psicologia política marxista eficaz, capaz de ser posta em prática" (78). E não será, provavelmente, outra a razão de se afirmar, em contraste com a "consciência de classe", a existência de uma outra "consciência" a partir da qual aquela possa ser desenvolvida (79).

Para Reich, "a existência e as condições de existência dos homens refletem-se, incrustam-se e reproduzem-se na sua estrutura mental, à qual dão forma" (80). Mas, segundo ele, isto não deve conduzir à visão utópica da consciência de classe como "conhecimento especializado do curso da história" (81). Neste sentido, é necessário apelar para uma outra tipologia e estabelecer a diferença entre a "consciência de classe" das massas e a ... da vanguarda: "Deve haver, portanto, nas vastas massas uma espécie de consciência de classe que se distinga fundamentalmente da da direção revolucionária. Portanto, haveria concretamente dois tipos de consciência de classe: a da direção revolucionária e a da massa; as quais devem convergir e concordar uma com a outra" (82). Seria um grave erro doutri

narista desconhecer esta diferença. O Partido que deixar de ter presente que "não se pode atingir o objetivo final, o socialismo, sem passar pela satisfação de objetivos menores e imediatos dos indivíduos mediante um vigoroso aumento da satisfação das suas necessidades (83), estará incorrendo no erro de trazer para o campo revolucionário o "princípio da renúncia" tão caro à moral burguesa: "*ao princípio da renúncia apresentado pela reação é preciso opor o princípio da felicidade terrena (...)*" (84).

Com esta distinção, Reich pretende evitar o que considera o grave erro de tomar a "consciência de classe" como uma noção ética, que implicaria uma concepção ascética da revolução (85). Ele condena uma política revolucionária que - como a política tradicional - procure dirigir as massas apoiando-se "nos sentimentos de culpa do indivíduo médio, na humildade que lhe foi inculcada, na sua propensão a suportar as privações dócil e silenciosamente, por vezes até com alegria (...)", embora admita que a vanguarda revolucionária possa estar submetida a uma ideologia análoga em virtude das suas condições de existência e dos fins que se pretende alcançar" (86). Mas ao caracterizar "como fatores da consciência de classe tudo o que se opõe à ordem burguesa, tudo o que contém germes de revolta" (87), Reich desvenda o sentido geral da problemática da "consciência de classe" para o projeto "revolucionário" da militância. Submetendo o devir da "consciência de classe" do proletariado à ação mediadora do Partido, da "vanguarda", ele revela a vontade fundadora da militância: fazer da "consciência revolucionária" - verdade do rebanho socialista - a verdade histórica do proletariado; e dos militantes, os sacerdotes da Razão histórica encarnada na idéia da Revolução.

Comentando o hegelianismo do ponto de vista nietzscheano, Deleuze assinala: "Existe um ponto de vista a partir do qual a oposição aparece como o elemento genético da força; é o ponto de vista das forças reativas" (88). Agente de um projeto de a afirmação que se nutre do negativo e do "trabalho do negativo", o Partido - a "vanguarda" - se habilita a levar adiante (talvez às últimas consequências) o impulso niilista que atravessa o platonismo, o cristianismo e a dialética hegeliana. Não é por acaso, aliás, que Balibar ao caracterizar o "partido-consciência" define seu objetivo positivo a longo prazo em termos de negação e auto-supressão. O Partido seria, neste sentido, "a *mediação* necessária entre a emergência da classe e sua abolição" (89). Ou seja, a ponte pela qual o rebanho socialista será capaz de fazer retornar - pela "negação da negação", certamente; ou seja: num "nível superior" - o grande rebanho humano sem fissuras, sem desvios e livre das "alienações" (90). Retomando Deleuze: "*São as forças reativas que se exprimem na oposição, é a vontade de nada que se exprime no trabalho do negativo. A dialética é a ideologia natural do ressentimento, da má consciência*" (91).

Vimos anteriormente como a "consciência de si" interioriza as condições de existência do rebanho e sua moral niveladora. Tentando fugir da "alienação" moral, o projeto revolucionário da militância, ao privilegiar a "consciência de classe" não faz senão constituir uma duplicação desta vontade moral. Ao distinguir a "consciência *de classe*" das massas - que seria de tipo "pessoal" - da dos militantes revolucionários - a qual seria "impessoal" (92) - Reich trai o movimento pelo qual a "elite revolucionária" se apropria do ascetismo do sacerdote, para assumir seu papel de guia salvador do rebanho.

"A dialética gosta da história e a controla, mas ela própria tem uma história da qual sofre e a qual não controla. O sentido da história e da dialética reunidas não é a realização da razão, da liberdade, nem do homem enquanto espécie, mas o niilismo, nada além do niilismo" (93). A dialética se atém às figuras do sujeito e da consciência. A "dialética histórica" e o projeto militante põem em cena o "sujeito histórico" e a "consciência de classe". Mas sua verdade é o mesmo niilismo. Mais: a militância encarna, em seu projeto "revolucionário", a mais completa generalização da moral reativa e do ideal do rebanho. Pela sua intervenção, a "vontade do nada" se amplia, renova e fortalece; os "fracos e oprimidos" ganham novo alento em seu niilismo de segundo grau e a apologia da morte - disfarçada no "trabalho do negativo" - pode prometer, enfim, a sua realização do projeto salvador do cristianismo - na própria Terra e em escala planetária (94).

NOTAS DO CAPÍTULO II

- (1) NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*, § 354. *Os Pensadores* (vol. XXXII). São Paulo, Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974, p. 224.
- (2) *Id.: Ibid.*, p. 225.
- (3) "Enquanto o indivíduo, em contraposição a outros indivíduos, quer conservar-se, ele usa o intelecto, em um estado natural das coisas, no mais das vezes somente para a representação: mas, porque o homem, ao mesmo tempo por necessidade e tédio, quer existir socialmente e em rebanho, ele precisa de um acordo de paz e se esforça para que pelo menos a máxima *bellum omnium contra omnes* desapareça de seu mundo. Esse tratado de paz traz consigo algo que parece ser o primeiro passo para alcançar aquele enigmático impulso à verdade. Agora, com efeito, é fixado aquilo que doravante deve ser "verdade", isto é, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira". NIETZSCHE, F.: "Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral", § 1. *Os Pensadores*, p. 54.
- (4) "Meu pensamento é, como se vê: que "(...) cada um de nós, com a melhor vontade de entender a si mesmo tão individualmente quanto possível, de 'conhecer a si mesmo', sempre trará à consciência, precisamente, apenas o não-individual em si, seu 'corte transversal' - que nosso pensamento mesmo, pelo caráter da consciência - pelo 'gênio da espécie' que nele comanda -, é constantemente como que *majorizado* e retraduzido para a perspectiva do rebanho". NIETZSCHE, F.: *A Gaia Ciência*, § 354. Edição citada, p. 225.
- (5) Repitamos uma vez mais: "(...) 'vontade de verdade' não quer dizer 'eu não quero me deixar enganar', mas sim -

não há nenhuma escolha - 'eu não quero enganar, nem se-
quer a mim mesmo': - e com isso estamos no terreno da mo-
ral". *Id.: Ibid.*, § 344, p. 221.

- (6) Cf. NIETZSCHE, F.: *A Genealogia da Moral*, II, §§ 1 e 2.
- (7) NIETZSCHE, F.: "Os Quatro Grandes Erros", § 7. *O Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo, Hemus - Livraria Editora Ltda., 1976, p. 46.
- (8) "(...) A crença é sempre desejada com a máxima avidez, é mais urgentemente necessária onde falta vontade: pois é a vontade, como emoção do mando, o sinal distintivo de auto domínio e força. Isto é, quanto menos alguém sabe mandar, mais avidamente deseja alguém que mande, que mande com rigor, um Deus, um príncipe, uma classe, um médico, um confessor, um dogma, uma consciência partidária". NIETZSCHE, F.: *A Gaia Ciência*, § 347, Edição citada, p. 223.
- (9) "A pergunta do niilismo, 'para quê?', vem do hábito que houve até agora, em virtude do qual o alvo parecia posto, dado, exigido de fora - ou seja, por alguma autoridade so bre-humana. Depois que se desaprendeu de acreditar nesta, procura-se no entanto, segundo o velho hábito, por uma ou tra autoridade, que soubesse falar incondicionalmente e pudesse comandar alvos e tarefas. A autoridade da consci-ên cia entra agora em primeira linha (quanto mais emancipada da teologia, mais imperativa se torna a moral), como indenização por uma autoridade pessoal. Ou a autoridade da razão. Ou o instinto social (o rebanho). Ou a história do tada de um espírito imanente tendo seu alvo em si, e a qual é possível abandonar-se. Gostariam de contornar a vontade, o querer um alvo, o risco de dar a si mesmo um alvo; gostariam de varrer a responsabilidade (- aceita - riam o fatalismo). Enfim: felicidade, e com alguma tartu fice, a felicidade da maioria". NIETZSCHE, F.: "Sobre o Niilismo", § 20. *Os Pensadores*, p. 390.
- (10) NIETZSCHE, F.: *Além do Bem e do Mal*, § 32. São Paulo. Hemus - Livraria Editora Ltda., 1981, p. 52.

- (11) NIETZSCHE, F.: "Os Quatro Grandes Erros", § 3. *O Crepúsculo dos Ídolos*. Edição citada, p. 41.
- (12) *Além do Bem e do Mal*, § 21. Edição citada, p. 36.
- (13) "Aquele que não sabe dispor sua vontade nas coisas quer ao menos atribuir-lhes um *sentido*: o que o faz acreditar que já existe uma vontade nelas". NIETZSCHE, F.: "Máximas e Sátiras", § 18. *O Crepúsculo dos Ídolos*. Edição citada, p. 11.
- (14) NIETZSCHE, F.: "A Razão na Filosofia", § 5. *O Crepúsculo dos Ídolos*. Edição citada, p. 28.
- (15) Cf., por exemplo, NIETZSCHE, F.: "Os Preconceitos dos Filósofos", § 20. *Além do Bem e do Mal*. Edição citada, p. 36.
- (16) NIETZSCHE, F.: "Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral", § 1. *Os Pensadores*, Edição citada, p. 56.
- (17) "(...) A inteira atitude 'homem contra mundo', o homem como 'princípio negador do mundo', o homem como medida de valor das coisas, como juiz de mundos, que por último ainda põe a existência mesma sobre sua balança e a acha leve demais - o monstruoso mau gosto dessa atitude veio à consciência como tal, e nos ofende -, e já rimos quando encontramos 'homem e mundo' colocados lado a lado, separados pela sublime pretensão da palavrinha 'e' !" NIETZSCHE, F.: *A Gaia Ciência*, § 346. Edição citada, p. 223.
- (18) "Não temos, justamente, nenhum órgão para o conhecer, para a 'verdade'; 'sabemos' (ou acreditamos ou imaginamos) precisamente o tanto que, no interesse do rebanho humano, da espécie, pode ser *útil*: e até mesmo o que aqui é denominado 'utilidade' é, por último simplesmente, uma crença, uma imaginação e, talvez, precisamente aquela estupidéz, a mais fatal de todas, de que um dia sucumbiremos". *Id.: Ibid.*, § 354, p. 226.

- (19) "O Vulgo acredita que o conhecimento consiste em chegar ao fundo das coisas; por outro lado, o filósofo deve dizer-se: 'se analiso o processo expressado na frase 'eu penso', obtenho um conjunto de afirmações arriscadas, díficeis e talvez impossíveis de serem justificadas; por exemplo, que sou eu quem pensa, que é absolutamente necessário que algo pense, que o pensamento é o resultado da atividade de um ser concebido como causa, que existe um 'eu'; enfim, que se estabeleceu de antemão o que se deve entender por pensar e que eu sei o que significa pensar (...)"'. NIETZSCHE, F.: "Os Preconceitos dos Filósofos", § 16. *Além do Bem e do Mal*, Edição citada, p. 31.
- "(...) um pensamento ocorre apenas quando quer e não quando 'eu' quero, de modo que é falsear os fatos dizer que o sujeito 'eu' é determinante na conjugação do verbo 'pensar'. (...) Raciocina-se segundo a rotina gramatical: 'Pensar é uma ação, toda ação pressupõe a existência de um sujeito e portanto...'"'. *Id.: Ibid.*; § 17, p. 32.
- (20) "Assim como a plebe distingue entre o raio e o seu esplendor como uma ação do sujeito raio, assim a moral plebéia distingue entre a força e os efeitos da força, como se detrás do homem forte houvesse um *substratum* neutro que fosse *livre* para manifestar ou não a força. Mas não há tal *substratum*, não há um ser por detrás do ato; o ato é tudo". NIETZSCHE, F.: *A Genealogia da Moral*, I, § 13. Lisboa, Guimarães & Cia. Editores, 3.^a edição, 1976, p. 37.
- (21) "O sujeito (*a alma*) foi até aqui o artigo de fé mais inquebrantável, porque permitia à grande maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos, esta sublime ilusão de ter a fraqueza por liberdade, a necessidade por mérito". *Id.: Ibid.*, p. 38.
- (22) "Não é pois de admirar que a sede de vingança e o ódio utilizassem esta crença" (no sujeito, na causa e no efeito) "para sustentar que o forte pode ser fraco, que a ave de rapina pode ser cordeiro: deste modo poderemos perder contas à ave de rapina (por) ser ave de rapina..." *Id.: Ibid.*, p. 38.

- (23) BALIBAR, Etienne: "Marx, Engels e o Partido Revolucionário". Artigo datado de 10 de junho de 78, publicado em *La Pensée* de outubro de 78 e reproduzido no *Em Tempo* nº 72, de 12-18/07/79, p. 10.
- (24) "Na medida em que milhões de famílias camponesas vivem em condições econômicas que as separam umas das outras, e opõem o seu modo de vida, os seus interesses e sua cultura aos das outras classes da sociedade, estes milhões constituem uma classe. Mas na medida em que existe entre os pequenos camponeses apenas uma ligação local e em que a similitude de seus interesses não cria entre eles comunidade alguma, ligação nacional alguma, nem organização política, nessa exata medida não constituem uma classe". MARX, K.: *O 18 Brumário de Luís Bonaparte e Cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 3.^a edição, 1977, p. 115.
- (25) BALIBAR, E.: *Op. cit.*
- (26) Palavras de Engels na conclusão de sua *Contribuição à história da Liga dos Comunistas*. Apud BALIBAR, E.: *Op. cit.*
- (27) MARX, K.: "Discurso sobre o Congresso de Haia", 15/09/1872. Apud BALIBAR, E.: *Op. cit.*
- (28) "(...) o Congresso de Haia julgou conveniente e necessário aumentar os poderes do Conselho Geral e centralizar em vista do combate em curso todas as ações que, isoladas, ficam impotentes. E quem poderia se inquietar com os poderes atribuídos ao Conselho Geral, senão nossos inimigos? Ele dispõe de uma burocracia, de uma polícia armada para coagir as pessoas a obedecê-lo? Sua autoridade não é puramente moral?" *Id.: Ibid.*
- (29) Balibar comenta o discurso de Marx: "Mas o que é uma autoridade moral? Marx, de fato, pensa aqui mais que nunca segundo a antítese filosófica da 'máquina' (coercitiva) e da 'liberdade' ou da *autonomia*: não a autonomia de uma política de classe com relação à classe dominante, mas a autonomia *pessoal* dos militantes revolucionários,

a de sua *vontade*: o partido é uma 'associação voluntária'. BALIBAR, E.: *Op. cit.*

(30) "(...) um cidadão da Antiguidade não tinha os direitos do homem e do cidadão, não tinha liberdades nem mesmo liberdade; tinha deveres. Se voltássemos à Atenas antiga, encontraríamos nessa cidade não o semi-ideal democrático dos países ocidentais, mas o clima mental dos partidos políticos ativistas." VEYNE, P.: "Os Gregos conheceram a Democracia?" *Diogenes*, nº 6, São Paulo, Editora da USP, 1984 (pp. 57-82), p. 58.

E mais adiante: "Uma cidade da Antiguidade (...) considera, de uma certa maneira, que seus cidadãos a escolheram (...) e espera deles uma dedicação de soldados profissionais." *Idem*, p. 61.

(31) *Id.*: *Ibid.*, p. 61.

(32) *Id.*: *Ibid.*, p. 72.

(33) "Sócrates preferiu ter uma morte imerecida a dar o exemplo da desobediência às leis e desse modo arruinar o que era, a seu ver, o arcabouço de sua pátria. É comparável a esses velhos bolcheviques que, condenados por um processo forjado, morriam sem dizer nada, por patriotismo de partido, para não desagregar uma organização, cuja força principal era a disciplina". *Id.*: *Ibid.*, p. 74.

(34) *Id.*: *Ibid.*, p. 61.

Sobre a amplitude deste conceito de *lei* entre os gregos, Veyne observa: "(...) o que se chamava a Lei era muito mais do que o que designamos por essa palavra: a Lei era as leis, os costumes não escritos, as decisões políticas, as ordens dos responsáveis e, de um modo mais geral, a vontade coletiva, que era uma legitimidade acima das legalidades transitórias. A Lei era o espírito de Atenas (...)." *Id.*: *Ibid.*, p. 61.

(35) Falando sobre a tematização da decadência na Antiguidade, Veyne assinala: "Só encontramos sentido nisso se depreendermos seus dois ou três pressupostos. A sociedade não

subsiste por si mesma; é preciso que uma energia refaça continuamente a criação, senão ocorre a degenerescência; essa energia será individual e ética, pois se ignora a dimensão coletiva e material; e a ética é uma moral do esforço contra as tentações. A decadência das cidades é natural como o envelhecimento; (...) a desordem é mais natural que a ordem, e somente o esforço manterá as cidades coesas. (...) Sem a lei, tudo se desmorona; ela cria a cidade(...)". *Id.: Ibid.*, p. 71.

(36) HOBBSAWN, E.J.: "La conciencia de clase en la historia". In MÉSZÁROS, Istvan (compilador): *Aspectos de la Historia y la Conciencia de clase*. Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 1973 (pp. 11-32), p. 23.

(37) *Id.: Ibid.*, p. 26.

(38) *Id.: Ibid.*, p. 29.

(39) FOUCAULT, M.: "Verdade e Poder" (entrevista). *Microfísica do Poder* (organização e introdução de Roberto Machado). Rio de Janeiro, Edições Graal, 1979, p. 7.

(40) "Em nossas sociedades, a 'economia política' da verdade tem cinco características historicamente importantes: a 'verdade' é centrada na forma do discurso científico e nas instituições que o produzem; está submetida a uma constante incitação econômica e política (...); é objeto, de várias formas, de uma imensa difusão e de um imenso consumo (...); é produzida e transmitida sob o controle, não exclusivo, mas dominante, de alguns grandes aparelhos políticos ou econômicos (...); enfim, é objeto de debate político e de confronto social (...):" *Id.: Ibid.*, p. 13.

(41) LENIN, V. I.: *Obras Escogidas* (vol. I). Buenos Aires, Editorial Cartago, 2.^a edição, 1973, p. 416.

(42) *Id.: Ibid.*, p. 416.

- (43) "A Concepção do Partido Revolucionário em Lênin. *Estudos Cebrap*, nº 15, São Paulo, 1976, *passim*.
- (44) LÊNIN, V. I.: *Op. cit.*, pp. 416/417.
- (45) Ao trecho citado anteriormente - nota (44) - segue-se:
 "(...) Em troca, a doutrina do socialismo surgiu de teorias filosóficas, históricas e econômicas que foram elaboradas por representantes instruídos das classes possuidoras, por intelectuais". *Id.: Ibid.*, p. 416.
- (46) "(...) a doutrina teórica da socialdemocracia surgiu na Rússia com absoluta independência do crescimento espontâneo do movimento operário, como resultado natural e inevitável do desenvolvimento do pensamento entre os intelectuais revolucionários socialistas". *Id.: Ibid.*, p. 417.
- (47) *Id.: Ibid.*, p. 425.
- (48) Afirma Engels: "Onde estaríamos agora, sem o precedente das *tradeunions* inglesas e da luta política dos operários franceses, sem esse impulso colossal que deu particularmente a Comuna de Paris?" *Apud* LÊNIN, V. I.: *Op. cit.*, p. 413.
- (49) Neste sentido, Engels refere-se, por exemplo, às "particularidades insulares do movimento inglês e a repressão violenta do francês". *Id.: Ibid.*, p. 413.
- (50) Quando se refere a consciência socialista, Engels fala claramente do *conhecimento* da teoria socialista e não exatamente da aquisição da "consciência de classe": "(...) o socialismo, desde que se converteu em ciência, exige ser tratado como tal, quer dizer, ser estudado. A consciência assim obtida e cada vez mais lúcida deve ser difundida entre as massas operárias com zelo cada vez maior". *Id.: Ibid.*, p. 414.
- (51) LÖWY, M.: "Consciência de Classe e Partido Revolucionário". *Revista Brasiliense*, nº 41, maio/junho de 1962, pp. 138-160.

(52) *Id.: Ibid.*, p. 141.

(53) "O desenvolvimento *espontâneo* do movimento operário marcha para sua subordinação à ideologia burguesa". LÊNIN, V. I.: *Op. cit.*, p. 426.

Lênin explica este "fato" afirmando que a ideologia burguesa "é muito mais antiga por sua origem que a ideologia socialista, (...) sua elaboração é mais completa, (...) (ela) possui meios de difusão *incomparavelmente* mais poderosos". *Id.: Ibid.*, p. 427.

(54) LUKÁCS, G.: "Consciência de classe". *Historia y Conciencia de Clase*. Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1975, p. 54.

(55) *Id.: Ibid.*, p. 55.

(56) "(...) até na 'falsa' consciência do proletariado, até em seus erros de fato, há uma *tendência objetiva para a verdade*. Bastará, a esse propósito, aludir à crítica social dos autores utópicos, ou à ulterior e revolucionária elaboração da teoria de Ricardo". *Id.: Ibid.*, p. 79.

(57) *Id.: Ibid.*; p. 55.

(58) *Id.: Ibid.*, p. 80.

(59) *Id.: Ibid.*, p. 86.

(60) "O oportunismo vê nos interesses particulares e na luta por eles, não um expediente educativo para a luta final, cuja decisão depende da aproximação entre consciência psicológica e consciência atribuível, mas algo valioso em si mesmo, ou, pelo menos, algo que por si mesmo se aproxima da meta; o oportunismo se baseia, em uma palavra, na *confusão do estado efetivo ou psicológico da consciência dos proletários com a consciência de classe do proletariado*". *Id.: Ibid.*, p. 81.

(61) "Ao iniciar a redação deste trecho apercebemo-nos que *consciência* era uma dessas noções chaves impossível de definir de forma precisa, tendo um objeto cuja extensão e *es*

- estrutura se conhece mal, mas da qual nem os sociólogos nem os psicólogos podem prescindir, e que eles empregam sem recear malentendidos sérios e graves. Em resumo, todos nós sabemos muito bem o que é consciência, sendo, no entanto, incapazes de o dizer com precisão". GOLDMAN, L.: "Consciência Real e Consciência Possível, Consciência Adequada e Falsa Consciência". *Dialética e Ciências Humanas* (vol. 1). Lisboa, Editorial Presença, 1972, p. 99.
- (62) SCHAFF, A.: "Consciência de uma Classe e Consciência de Classe". *Sobre o Conceito de Consciência de Classe*. Porto, Publicações Escorpião, 1973, p. 10.
- (63) "Esta consciência pode revestir a forma de uma teoria, composta pelo somatório dos conhecimentos acerca da situação dessa classe no quadro de uma estrutura social definida (o que implica sempre uma teoria geral, mais ou menos explícita, da estrutura e do desenvolvimento da sociedade), assim como pode revestir a forma de uma ideologia, composta pelo somatório das convicções e capacidades humanas (no sentido de aptidão para a ação), estando essas formas ligadas a uma ação que visa realizar o objetivo definido do desenvolvimento da sociedade, objetivo que é aceito na base de um dado sistema de valores. A consciência dos interesses de classe assume normalmente uma forma teórica e ideológica (a fusão destes dois elementos constitui o objeto da reflexão metateórica) pois, nos problemas sociais, está sempre envolvida uma ação, um objetivo definido a alcançar, assumindo a representação teórica da situação um papel apenas secundário. *Id.*: *Ibid.*, p. 9.
- (64) *Id.*: *Ibid.*, p. 11.
- (65) *Id.*: *Ibid.*, p. 12.
- (66) "(...) a ação educativa de determinada ideologia sobre a consciência dos homens faz com que esta consciência se modifique, amadureça, se aproxime da ideologia em causa, caso esta seja socialmente interiorizada, isto é, aceita". *Id.*: *Ibid.*, p. 20.

- (67) "Não dizemos nada de original se afirmarmos que a tomada de consciência dos interesses de uma classe, sob a forma de uma teoria e de uma ideologia, está indissociavelmente ligada a existência de uma consciência de classe no sentido empírico-psicológico (...)" *Id.: Ibid.*, p. 20.
- (68) *Id.: Ibid.*, pp. 24 e 26.
- (69) *Id.: Ibid.*, pp. 13.
- (70) A definição lukacsiana do "oportunismo" é citada por SCHAFF: *Id.: Ibid.*, p. 19.
- (71) "De qualquer modo, os tipos de consciência e organização que correspondem a cada um dos níveis são normalmente distintos, ainda que as vezes se confundam ou combinem. O nível inferior está representado pelo que Lênin chamava (com sua sólida visão, aguda e objetiva das realidades sociais) "consciência sindical", e o superior era para ele a "consciência socialista" (ou quiçá, porém com muito menor frequência, alguma outra consciência que contemple a transformação total da sociedade). A primeira (como o próprio Lênin observou) se engendra de modo mais espontâneo, porém também mais limitado. Sem a segunda, a consciência de classe da classe trabalhadora é incompleta, historicamente falando (...)" HOBSBAWM: *Op. cit.*, p. 26.
 "A 'consciência socialista' pela organização é, pois, um complemento essencial da consciência da classe trabalhadora". *Id.: Ibid.*, p. 27.
- (72) LÉFÈBVRE, Henri: "Marxisme et Sociologie". *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. IV, 1948, p. 63. *Apud* LÖWY, M.: *Op. cit.*, p. 138.
- (73) LÖWY, M.: *Op. cit.*, p. 148.
- (74) *Id.: Ibid.*, p. 158.
- (75) *Id.: Ibid.*, p. 159.

- (76) "(...) a autonomia de organização da vanguarda funcionária como um meio para igualar a tensão entre a máxima possibilidade objetiva e o nível de consciência efetiva da média, de forma a fazer avançar o processo de conscientização revolucionária". *Id.: Ibid.*, p. 160.
- (77) "A classe operária cria, pois, a partir da sua situação uma 'consciência', insuficiente é certo, para abalar a dominação do capital (para isso é preciso um partido solidamente organizado) mas que comporta talvez formas embrionárias ou elementos do que se chama consciência de classe ou consciência revolucionária". REICH, WILHELM: *O que é a Consciência de Classe?* Porto, Textos Exemplares, nº 6 (edição de H. A. Carneiro), 1976, p. 14.
- (78) *Id.: Ibid.*, p. 11.
- (79) "A concepção segundo a qual a classe oprimida pode, por si própria, sem direção, através duma vontade revolucionária espontânea, assegurar a vitória da revolução, é tão falsa como a idéia contrária segundo a qual esta vitória dependerá unicamente da direção, a qual teria apenas de criar a consciência de classe. A direção nunca o conseguiria, se essa consciência não estivesse já lá, ainda que de forma espontânea." *Id.: Ibid.*, p. 16.
- (80) *Id.: Ibid.*, p. 19.
- (81) "Diz-se que a consciência das massas deve ser elevada ao nível da consciência de classe revolucionária; se se entende por isso ao conhecimento especializado do curso de História que o dirigente revolucionário deve possuir corre-se atrás de uma utopia". *Id.: Ibid.*, p. 17.
- "A consciência de classe das massas (...) apresenta-se antes sob a forma de elementos concretos que em si próprios ainda não são consciência de classe (a fome, por exemplo) mas que poderiam produzi-la ao reunirem-se; estes elementos também não estão presentes no estado puro, mas misturados e impregnados de forças e representações psíquicas de sentido contrário". *Id.: Ibid.*, p. 18.

(82) *Id.: Ibid.*, p. 17.

(83) *Id.: Ibid.*, p. 22.

(84) "Se se quer mobilizar a massa popular na batalha contra o capital, desenvolver a sua consciência de classe e levá-la à revolta, é forçoso admitir que o princípio de renúncia é nocivo, pesado, estúpido e reacionário". *Id.: Ibid.*, p. 21.

(85) "Poucos erros tão graves há como o de conceber a "consciência de classe" como uma noção ética. Até agora a concepção ascética da revolução apenas tem conduzido a dificuldades e a derrotas".
"Caímos num fosso fatal ao quisermos considerar a consciência de classe como uma exigência moral, rivalizando com a burguesia e os seus porta-vozes na condenação da sexualidade juvenil, da personagem da prostituta, da infâmia do criminoso, da imoralidade do ladrão". *Id.: Ibid.*, p. 23.

(86) *Id.: Ibid.*, p. 21.

(87) "A posição de Lênin sobre a questão da ética proletária era nitidamente inspirada no seu interesse pela revolução proletária. Tudo o que serve à revolução é moral, tudo o que a prejudica é imoral. Tentemos formular a questão de outra maneira: pode-se considerar como factores da consciência de classe tudo o que se opõe à ordem burguesa, tudo o que contém germes de revolta. Inversamente, consideramos como obstáculo à consciência de classe tudo o que se liga à ordem burguesa, a apoia e lhe dá força". *Id.: Ibid.*, p. 24.

(88) DELEUZE, G.: *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro, Editora Rio, 1976, p. 133.

(89) "É portanto a própria classe explorada que se transforma em partido "autônomo", no seio da ordem existente. Depois, através de sua própria dissolução (na revolução), realizando sua própria supressão enquanto partido, ela

chega por isso mesmo à *supressão das classes*, logo a *supressão* de toda a distinção entre 'Sociedade' e 'Estado'. Em linguagem filosófica: o 'partido' é a *mediação* necessária entre a emergência da classe e sua abolição". BALI BAR, E.: *Op. cit.*

- (90) "O motor especulativo da dialética é a contradição e sua resolução. Mas seu motor prático é a alienação e a *supressão* da alienação, a alienação e a reapropriação. A dialética revela aqui sua verdadeira natureza: arte chincaneira entre todas, arte de discutir sobre as propriedades e de mudar de proprietários, arte do ressentimento". DELEUZE, G.: *Op. cit.*, p. 134.
- (91) *Id.*: *Ibid.*, p. 133.
- (92) "O conteúdo da consciência de classe do dirigente revolucionário não é de tipo pessoal; na medida em que os interesses pessoais (ambição, etc.) se misturam, entram a sua ação. Em contrapartida, a consciência de classe das mais vastas massas (com exceção da ínfima minoria de *trabalhadores conscientemente revolucionários*) é inteiramente de tipo pessoal". *Id.*: *Ibid.*, p. 18.
- (93) DELEUZE, G.: *Op. cit.*, p. 135.
- (94) "A dialética encontrou seu ponto de equilíbrio e de *parada*, ou apenas um último avatar, o avatar socialista, antes da finalização niilista? Na verdade é difícil parar a dialética e a história no declive comum no qual mutuamente se encadeiam: Marx faz algo diferente do que *marcar* uma última etapa antes do fim, a etapa proletária?" *Id.*: *Ibid.*, p. 135.

CAPÍTULO III:
A VINGANÇA DA MEMÓRIA

A VINGANÇA DA MEMÓRIA

1. Memória e História

Na tradição mítica da Grécia Arcaica, a relação da memória com o tempo não se situa no campo próprio da "historicidade". Segundo J.-P. Vernant, sob a inspiração de *Mnemosyne*, o poeta, assim como o adivinho, possuiria a visão de uma zona morta da existência, o acesso por assim dizer "intemporal" ao próprio tempo (1). "A História que canta *Mnemosyne*", escreve ele, "é um deciframento do invisível, uma geografia do sobrenatural" (2). A memória corresponderia, portanto, nesse registro, a uma espécie de "genética do ser", materializada na relação do poeta com o passado, no seu esforço para determinar a origem-fundamento das coisas (3). Sua função não seria então a de reconstruir o tempo, mas a de estabelecer o campo unitário do "ser", no qual se ligariam "o mundo dos vivos e o do além ao qual retorna tudo o que deixou a luz do sol" (4).

No contexto dos mitos escatológicos, onde a alma imortal atravessa uma cadeia de encarnações sucessivas que constituiriam a história mítica dos indivíduos, a Memória se transforma: "Não é mais aquela que canta o passado primordial e a gênese do cosmo (...) Do mesmo modo, não é mais o segredo das origens que ela oferece às criaturas mortais, mas o meio de atingir o fim do tempo, de colocar um termo no ciclo das gerações" (5). Mas num ou noutro contexto, a relação entre memória e história está marcada por uma dupla distância: o afastamento do

tempo efetivo e a busca de um elemento essencial (origem ou finalidade) que confere ao Tempo um sentido unificador e totalizador da existência.

Platão integra os mitos da memória numa teoria geral do conhecimento. Para ele - ainda segundo Vernant -, "o esquecimento, que constitui para a alma o erro essencial, a sua própria enfermidade, não é nada mais que a ignorância. Nas águas do *Lethe* (Esquecimento) as almas perdem a lembrança das verdades eternas que elas puderam contemplar antes de voltar para a Terra, e que a *anámnesis*, entregando-as a sua verdadeira natureza, permitir-lhes-á reencontrar" (6). Acentua-se aí, portanto, simultaneamente, a distância entre a memória e o tempo efetivo, e sua relação com a busca do sentido, materializada agora numa pesquisa do verdadeiro. "Na teoria de Platão", prossegue Vernant, "o pensamento mítico perpetua-se do mesmo modo que se transforma. A *anámnesis* não tem aí as funções de reconstruir e de ordenar o passado; não implica uma cronologia dos acontecimentos, revela o Ser imutável e eterno. A memória não é 'pensamento do tempo', é evasão para fora dele. (...) Não procura fazer do passado, como tal, um objeto de conhecimento. Não visa organizar a experiência temporal; quer ultrapassá-la. Ela se faz o instrumento de uma luta contra o tempo humano, que se descobre como um fluxo (...)" (7).

Esta caracterização da memória como fuga do tempo efetivo é o que dá sentido, igualmente, à fórmula pitagórica (atribuída a Alcmeão de Crotona) segundo a qual "os homens morrem porque não são capazes de juntar o começo ao fim". Como assinala Vernant, "ao permitir que o fim se junte ao começo, o exercício da memória torna-se conquista da salvação, libertação com res

peito ao devir e à morte" (8). Daí porque tal tradição de certo modo inaugure a relação, muitas vezes retomada, entre memória, ascese e purificação (9): "Depois de ter expiado tudo, a alma regressando a sua pureza original pode enfim evadir-se do ciclo dos nascimentos, sair da geração e da morte, para ascender a essa forma de existência imutável e permanente que é o apanágio dos deuses" (10).

Assim concebida, a Memória põe-se numa relação de oposição com respeito ao universo da efetividade. Esta memória singular, capaz de resgatar uma essência perdida e promover a purificação dos desvios, reintegra os movimentos individuais no tempo divino. Daí porque, nesse registro, memória e tempo se relacionem no horizonte de uma história sobrenatural, na qual as tensões e diferenças no tempo humano se diluem na eterna mesmice do Absoluto (11).

Segundo Jacques Le Goff, esta reciprocidade entre a Memória e o Absoluto manifesta-se igualmente na religião cristã. Escreve ele: "Pode-se descrever o judaísmo e o cristianismo, religiões radicadas histórica e teologicamente na história, como 'religiões de recordação' (...) E isto em diferentes aspectos: porque atos divinos de salvação situados no passado formam o conteúdo da fé e o objeto do culto, mas também porque o livro sagrado, por um lado, a tradição histórica, por outro, insistem nalguns aspectos essenciais na necessidade da lembrança como tarefa religiosa fundamental. (...) Mais historicamente, o ensino cristão apresenta-se como a memória de Jesus transmitida pela cadeia dos apóstolos e dos seus sucessores. (...) o ensino cristão é memória, o culto cristão é comemoração" (12).

No mesmo sentido que na tradição dos mitos escatológicos gregos, no cristianismo a memória se vincula a um tempo meta-histórico (13), e sua celebração está relacionada, igualmente, a um certo inventário do mundo dos mortos: "Os mártires eram testemunhas. Depois da sua morte, cristalizava-se, em torno da sua recordação, a memória dos cristãos. Os seus túmulos constituíram o centro de igrejas e o seu lugar recebeu, para além dos nomes de *confessio* ou de *martyrium*, o significativo, de *memória*" (14).

Na Revolução Francesa, opera-se a definitiva laicização da memória. Le Goff, assinala que "no final do seu título I, a Constituição de 1791 declara: 'serão estabelecidas festas nacionais para conservar a recordação da Revolução (...)' (15). A memória se "historiciza", a comemoração da morte dá, então, lugar ao calendário das instituições, a celebração do Absoluto cede vez ao culto do poder estabelecido (16); a memória surge como signo de identidade e atributo da liberdade (17).

Comentando o que denomina "os desenvolvimentos contemporâneos da memória", este autor fala do distanciamento progressivo da historiografia com relação aos modelos de história fundados na memória. "A história dita 'nova', que se esforça por criar uma história científica (*sic!*) a partir da memória coletiva", escreve ele, "pode ser interpretada como uma 'revolução da memória', fazendo-a cumprir uma 'rotação' em torno de alguns eixos fundamentais (...)" (18).

Todavia, tal "revolução" parece não abalar este que seria o pressuposto universal dos historiadores, a "identidade", em sua relação com a memória (19), de modo que o seu sentido - ao

menos para o autor em questão - não ultrapassa uma recontextualização das relações entre memória e história em termos de instrumentos e objetivos de poder (20); a ponto de que se possa ainda considerar a memória como elo entre a "salvação" do passado e a "libertação" futura da humanidade (21).

2. Memória e Libertação

Para Adorno - num registro distinto do referido anteriormente -, "toda reificação é um esquecimento" (22). Ora, do fato de que as relações sociais apareçam para os "agentes" como *coisas*, pode-se talvez dizer que seu caráter esteja oculto, "esquecido". Mas esta ocultação, sendo constitutiva de seu *aparecer*, dificilmente poderá ser "desvelada" por algum tipo de memória, a não ser a que está presente na teoria platônica da reminiscência, como memória do "ser" verdadeiro. Mas o que talvez exista aí seja a tentação de afirmar que "todo esquecimento é uma reificação, uma alienação" e que a memória é uma garantia crítica ou revolucionária contra o mundo - e a representação do mundo - dos dominadores. Num contexto teórico-político em que a sociedade atual - identificada a uma estrutura de poder concebida segundo o modelo da "repressão" - é caracterizada como inimiga da memória (23), não é de estranhar que esta seja pensada como *redenção* (24) e a própria história se torne uma luta contra o poder do tempo (25), a conquista da paz (26)...

Esse ideal histórico de conquista da felicidade como paz e *salvação* encontra, porém, sua formulação mais "moderna" e "crítica" nos textos de Walter Benjamin (27). Em uma de suas te-

ses sobre a história, pode-se ler: "O passado contém um índice temporal que o remete à salvação. Há um secreto acordo entre as gerações passadas e a nossa. Temos sido esperados na Terra. A nós, como às gerações que nos precederam, foi dada uma débil força messiânica sobre a qual o passado tem um direito" (28).

Benjamin retoma a noção proustiana de "ressurreições da memória" - transpondo-a, porém, do plano individual para o coletivo e "liberando-a" da eventualidade com que o próprio Proust a caracteriza, no que se refere à experiência dos indivíduos - para definir a tarefa crítica do historiador (29). O desdobramento das lutas configuradas no presente dependeria da possibilidade que teriam os dominados de hoje de se recordarem de lutas similares no passado e atualizarem essa experiência em sua prática atual. A tarefa do historiador consistiria, por sua vez, em "não deixar essa memória escapar, mas (...) zelar pela sua conservação, (...) contribuir na reapropriação desse fragmento de história esquecido pela historiografia dominante" (30). Neste sentido - como escreve Jeanne Marie Gagnebin em sua apresentação da obra de Benjamin - caberia "a cada presente resgatar o próprio passado; não apenas guardá-lo e conservá-lo, mas também *libertá-lo*" (31).

Num mundo "em pedaços", cuja história seria uma "catástrofe que incessantemente amontoa ruínas sobre ruínas" (tese IX), a salvação "não consiste em uma recriação inteiramente nova, mas em um longo e paciente recolhimento desses pedaços perdidos e dispersos" (32). Aí, mais uma vez, como no contexto mítico, é a *memória* que permite superar a fragmentação: ultrapassando, neste caso, as experiências individuais e promovendo a reden-

ção que tornará realidade, a nível social e histórico, aquele ideal pitagórico de "juntar o começo ao fim" (33).

Para Benjamin, este projeto de "salvação" se enquadra numa perspectiva "materialista" da história. A memória deve estabelecer um vínculo entre o passado e o presente, mas na constituição dessa ligação "o historiador materialista não pretende dar uma descrição do passado 'tal como ele ocorreu de fato'; pretende fazer emergir as esperanças não realizadas desse passado, inscrever em nosso presente seu apelo por um futuro diferente" (34). Nas palavras do próprio Benjamin, "articular historicamente o passado (...) significa apropriar-se de uma recordação tal como ela cintila num momento de perigo" (35). Mas isto supõe uma identificação do historiador com o "sujeito histórico", já que "o perigo ameaça tanto o patrimônio da tradição como aqueles que recebem tal patrimônio. Para ambos é um e o mesmo: o perigo de serem convertidos em instrumento da classe dominante" (36). Assim, a "salvação" do passado se associa à resistência política do presente; de modo que a própria revolução pode ser concebida como um momento do projeto de "redenção" da humanidade: "Em cada época é preciso esforçar-se por arrancar a tradição do conformismo que está a ponto de subjugar-la. O Messias vem não só como Redentor, mas também como vencedor do Anticristo" (37).

Pode-se, evidentemente, negar que Benjamin "tenha pretendido transpor uma doutrina religiosa da salvação para termos marxizantes", e explicar o misticismo de sua filosofia "materialista" da história segundo a idéia de que "a teoria (e a prática) marxista apenas pode chegar à vitória quando consegue incorporar certos elementos da experiência e da reflexão

teológicas" (38). Contudo, não deixa de ser significativa a coincidência de atitudes do sacerdote e deste historiador materialista descrito por Benjamin, no que se refere à paixão histórica pela tradição e pelas raízes e à obsessão pela salvação dos oprimidos. Se "a tarefa do historiador materialista será, para Benjamin, saber ler e escrever uma outra história, uma espécie de anti-história, uma história a 'contrapelo'" (39), isto significa, para ele, que "o trabalho do historiador materialista é arrebatá-lo ao esquecimento a história dos vencidos e, a partir daí mesmo, empenhar-se numa dupla libertação: a dos vencidos de ontem e de hoje" (40).

A história escrita segundo tais critérios não é, portanto, uma história qualquer. Trata-se, na verdade, de uma "história militante", em que o conhecimento das derrotas passadas implica um engajamento na luta atual, visando a defesa e a "salvação" (a libertação) dos derrotados. Investido pelo poder que lhe confere sua capacidade de reconstituição da história dos vencidos, de sua "identidade" e "unidade", este historiador - e ele próprio identificado com o "sujeito histórico" - não poderá sequer "recusar" o papel de *guia* do rebanho sofredor. Dotado da memória das lutas e imbuído da idéia de que "*nem sequer os mortos estarão a salvo do inimigo, se este vence*" (41), este historiador só poderá cumprir efetivamente sua "tarefa" transformando-se em um novo cruzado - conduzindo seu exército, agora, para a conquista da salvação revolucionária.

3. História a Contrapelo

As reflexões de Benjamin, bem como seus desdobramentos na his

toriografia atual (talvez seus frutos tardios), justificam-se a partir de uma recusa "crítica" da história tradicional, dominante. Em Benjamin, esta crítica se dirige especialmente ao "historicismo" (42) e a seu "gêmeo antípoda" - a versão pragmática e vulgarizada do hegelianismo, característica do marxismo socialdemocrata. Para este autor - cuja vida já foi definida como um "fracasso exemplar" (43) -, a noção linear de progresso, presente nas diferentes modalidades de historiografia tradicional, ocultaria, sob o ideal de uma pesquisa objetiva, a realidade da luta de classes, servindo de fundamento para uma história narrada como crônica da dominação, uma história do vencedor. Esta história no singular - que se pretende não "uma história possível entre outras, mas o relato incontestável e edificante das múltiplas manifestações da vida humana" (44) -, estaria, assim, "bem longe de poder discernir por detrás da história dos vencedores as tentativas de uma outra história que fracassou (...)" (45). Opondo-se a esta concepção dominante, Benjamin escreve: "A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas o 'tempo atual' (*Jetztzeit*), que é pleno" (46). Viver a "plenitude" atual através da luta e revolver as tensões do passado para desvelar e retomar as promessas de vitória enterradas com os derrotados de outrora seriam, portanto, dois aspectos de uma postura materialista. A historiografia militante, vinculada a esta postura, teria, aliás, como sua condição de possibilidade, a dupla "exigência do passado" (47) que identificaria o historiador materialista - zelador da memória dos dominados - com o sujeito da luta atual contra a dominação. Esta identificação entre presente e passado através da luta atual e da memória coletiva das lutas anteriores - e não a transposição diltheyana de vivências individuais (48) - cons

tituiria, afinal, simultaneamente, a garantia "epistemológica" da história crítica e a legitimação histórica do projeto político revolucionário. Como escreve Marilena Chauí, "o que foi não é uma coisa revista por nosso olhar, nem é uma idéia inspecionada por nosso espírito - é alargamento das fronteiras do presente, lembrança de promessas não cumpridas" (49).

Nesse quadro, a dupla tarefa do "historiador materialista" - trazer à tona as esperanças não realizadas no passado e escrever uma anti-história, uma história dos vencidos - implica a *reconstituição da memória* apagada pela narrativa histórica institucional. Tal "reconstituição" tem, nesse registro, um sentido imediatamente "crítico" (e mesmo talvez "revolucionário"), à medida em que essa perspectiva supõe, na sociedade burguesa, a existência de mecanismos pelos quais a "memória coletiva" seria não apenas destruída, mas até mesmo impedida de se constituir. Segundo Marilena Chauí, por exemplo, "(...) a sociedade capitalista impede a lembrança, usa o braço servil do velho e recusa seus conselhos (...) desarma o velho, mobilizando mecanismos pelos quais oprime a velhice, destrói os apoios da memória e substitui a lembrança pela história oficial celebrativa" (50). Para J. M. Gagnebin, igualmente, "a obtenção de uma memória comum, que se transmite através das histórias contadas de geração a geração, é hoje destruída pela rapidez e violência das transformações da sociedade capitalista" (51). Desse modo, a própria intervenção deste "historiador materialista" benjaminiano cumpriria uma função política decisiva no processo de auto-constituição do sujeito revolucionário (a classe operária), uma vez que tornaria possível recuperar aquela vinculação *consciente* a um passado comum que os produtores teriam perdido com a divisão capitalista do tra

balho (52). Assim, a "emancipação dos trabalhadores" dependeria também da "negatividade", da "mediação criadora" (53), deste trabalho de elaboração, reconstituição e conservação da memória oprimida, já que "(...) sobretudo os recordadores são, no presente, trabalhadores, pois lembrar não é reviver, mas re-fazer" (54).

Para Benjamin, "(...) os senhores do momento são herdeiros de todos aqueles que anteriormente venceram.(...) Quem quer que tenha conduzido a vitória até o dia de hoje, participa no cortejo triunfal em que os dominadores atuais passam por cima da aqueles que jazem hoje por terra" (55). Haveria, portanto, em sua perspectiva, um processo cumulativo (linear?, progressivo?), pelo qual vitórias singulares passariam a constituir um "campo" vitorioso, cuja dominação se estabeleceria e se manifestaria numa "história do vencedor", capaz de apagar a suposta "história dos vencidos". Essa história dominante articularia "(...) as representações que cristalizaram a derrota de maneira exemplar, pois a derrota é justamente aquilo que uma certa história não pode revelar nem interpretar porque só se mantém como 'história' pelo silêncio que impôs aos vencidos" (56). Seria, todavia, interessante observar que mesmo a vitória dos atuais dominadores compreende derrotas no seu "campo"; derrotas que devem ser igualmente silenciadas. De certa forma, o historiador que encara a dominação como fruto de uma vitória sem fissuras não deixa de partilhar, a seu modo, o "imaginário" dos vitoriosos, cujo poder - em suas práticas e discursos - quer se apresentar unívocamente como exercício homogêneo de uma força monolítica. Tal atitude, contudo, não deixa de ser coerente com uma certa opção "teórica", a qual, reconhecendo a existência de conflitos substanciais apenas ali

onde há contradição dialética entre as forças em luta, concebe a derrota e a vitória somente como desdobramento de oposições que se possa caracterizar como *contradições* enquanto tais. No que se refere, por outro lado, ao campo dos vencidos, caberia também - supondo que seja possível revelar uma história das derrotas a partir desta história das vitórias que se constitui como história vitoriosa - questionar até que ponto se pode falar em uma "história dos vencidos", uma vez que vencedores e vencidos estão sendo objetivados historicamente num mesmo processo. Marilena Chaui afirma, por exemplo que a estratégia implicada na proposta revolucionária do proletariado "não define apenas a prática operária, mas produz o movimento de constituição da própria classe por e para essa luta. A classe não é coisa nem idéia; é um fazer-se" (57). Mas por que exatamente pensar a classe como um fazer-se, se sua objetivação histórica depende das práticas e dos vazios que compõem o tecido sócio-histórico? O "fazer-se" de uma classe não seria ainda critério para a constituição do relato de sua história "esotérica"? Caberia igualmente indagar se a "derrota" não comportaria também uma certa "vitória" relativa - a daqueles vencidos "exemplares", "vencedores entre os vencidos", que supõem deter a possível memória dos dominados; e se a suposta "unidade" entre vencidos de ontem e de agora não seria antes de mais nada uma espécie de solidariedade de natureza *moral*.

Se os intelectuais (acadêmicos) - cujo pretendo direito à condução dos trabalhadores foi posto em xeque por alguma derrota que conduziu os operários à prisão, ao exílio e à morte - "descobrem que ser vencido não possui sentido unívoco" (58), por que supor ou acreditar que este sentido seria unívoco para operários de épocas distintas ou trabalhadores situados dife -

rentemente no espaço produtivo? Da mesma forma, se os temas, os objetos e as metodologias dos pesquisadores universitários "os aprisionam na constelação do saber dominante, que determina a forma e o conteúdo de pesquisas que acreditavam serem novas e comprometidas com os dominados" (59), por que então admitir que o resgate da "memória dos vencidos" se cumpriria apenas "pela modificação do curso atribuído à história, pelo corte inesperado da periodização" (60)? Tratar-se-ia, apenas, de uma questão de "legitimidade da periodização" (61)? Se a "história dos vencidos" consistiria em "dar voz aos dominados", por que afirmar que a demolição do discurso dominante, operada por ela, "só poderá ser efetuada internamente por um contra discurso, proferido a partir (*sic!*) da classe que foi excluída dessa memória na qualidade de vencida" (62)?

Segundo Edgar de Decca, o discurso crítico dos intelectuais brasileiros, "vencidos" em 1964 pelo golpe que instaurou a ditadura militar, estaria marcado por uma concepção do marxismo, "profundamente descarnada", situada permanentemente "no limite de suas abstrações". Por conta de tais abstrações, este discurso teria se tornado incapaz de assumir efetivamente a perspectiva do proletariado - o principal vencido neste processo -, devido a sua cegueira com relação à *real* diferença de classes constitutiva de nossa sociedade. "Tal vertente teórica", escreve ele, "totalizava em abstrações as classes sociais e via na instituição do social, menos a *diferença* dessas classes e mais a similaridade delas em suas oposições. Na abstração, pela homogeneização do conceito de classe, as contradições se achavam mais próximas do critério de oposição de bons e maus do que no efetivo reconhecimento das práticas diferenciadas na instituição de uma sociedade histórica" (63). O

autor quer mostrar, assim, como não foi possível (ou conveniente), para o discurso acadêmico, dar conta das diferenças através das quais o social se institui. Mas ao insistir em pensar esta *diferença* no singular, sob o duplo critério dialético da luta de classes como "contradição" e da classe operária como "sujeito histórico" capaz de operar a verdadeira "totalização" revolucionária, não estaria ele próprio incorrendo, de outro modo, na mesma negação da diferença? Seria necessário ir adiante e indagar até que ponto, estrategicamente falando, os discursos militantes (partidários ou historiográficos, tanto faz) - discursos que, com sua pretensão ultra-racionalista a uma "inteligência da necessidade", se constituem no modelo mais pernicioso e empedernido de discurso intelectual - não operariam exatamente *instituinto* "o" lugar da diferença; o que não seria senão outro modo de esconder a diferença enquanto tal.

Se o discurso acadêmico, ao falar "sobre" a classe operária, silencia sua voz, os discursos e práticas militantes - que não apenas possuem uma fala sobre o proletariado, mas se *exercem* sobre ele - simplesmente inviabilizam o seu "movimento", instituinto previamente o seu suposto "lugar". Ao se perguntar sobre as relações de poder "presentes nos enunciados dos temas propostos pelos discursos produzidos na universidade" (64), de Decca talvez tenha deixado de perceber que os discursos "críticos" - universitários ou militantes - sempre souberam manter distante de si exatamente o tema das *relações de poder* implicadas nas falas "sobre", "para" ou "a partir" da classe operária; substituindo-o por temas "correlatos" como "autoritarismo", "bonapartismo", "revolução pelo alto", "capitalismo autoritário", "dominação", "hegemonia burguesa", "i

deologia" ou mesmo o tema da "memória do vencedor".

Na mais famosa de suas "teses sobre a história" (a VII) Benjamin declara: "Não existe documento de cultura que não seja ao mesmo tempo documento de barbárie. E posto que o documento de cultura não é em si imune à barbárie, não o é tampouco o processo da tradição, através do qual ele passa de uma pessoa para outra. Daí porque o materialista histórico se distancia deste processo na medida do possível. Ele considera que sua missão é a de escovar a história a contrapelo" (65). Seria necessário talvez acrescentar que o próprio "materialismo histórico" é também um "documento de cultura", que já possui sua própria história e sua própria "barbárie". Por que silenciar sobre ela?

Em sua tentativa de caracterizar e escrever uma "história dos vencidos", é absolutamente espantosa a tranquilidade com que, por exemplo, de Decca, Vesentini ou Marilena Chauí, aproximam a "classe operária" e o "BOC" ou o "PCB" (66). E isto se torna ainda mais curioso se levarmos em consideração o fato de que o que está em pauta para estes autores, o que lhes parece decisivo, é justamente a questão da direção *política* (e não *social*) do processo revolucionário (67). Apesar de sua intenção de abandonar a análise da participação política do proletariado pelo prisma da representação, parece haver, nos autores mencionados, um descuido, muito sintomático, com respeito aos aspectos da objetivação da classe operária e do seu "movimento" relacionados com a questão específica da *militância*. Desse modo, a ênfase na problemática da *direção política* da revolução obscurece a fundamental questão da *direção do proletariado* (isto é, da direção que se exerce sobre o proletaria-

do) no âmbito de sua participação e organização políticas (68).

Em sua apresentação do que talvez considere uma espécie de introdução à "história a contrapelo" do movimento operário brasileiro, Marilena Chauí fornece-nos, talvez, o melhor indício para a compreensão do sentido desta *démarche* da história dos vencidos, para além de qualquer "sintoma". Escreve ela: "Este livro, empenhado na compreensão do significado histórico do insucesso político, procura responder a uma questão precisa: 'seria possível imputar aos perdedores responsabilidades que teriam existido apenas na memória histórica que comanda o exercício da dominação? (...)'" (69). Não se poderia - perguntamos nós - deduzir desta formulação que seria um objetivo da história dos vencidos procurar livrar os dominados da *responsabilidade* sobre sua própria derrota, acentuando, em contrapartida, sua responsabilidade para com a Revolução e a responsabilidade do historiador materialista com a suposta *memória* dos vencidos - guardiã das possibilidades de "salvação" do presente a libertação do futuro?

Numa tese (a XII) em que, curiosa e paradoxalmente, Nietzsche é citado em epígrafe, Benjamin expõe, com a maior clareza possível, o espírito de vingança que está na base, simultaneamente, do projeto revolucionário atual e da recuperação da memória da dominação, proporcionada pela "história dos vencidos". Escreve ele: "O sujeito do conhecimento histórico é a própria classe oprimida que combate. Em Marx, ela aparece como a última classe escrava, como a classe vingadora que leva ao seu fim a obra de libertação em nome das gerações de vencidos" (70). Aí se explicita, igualmente, o sentido do que seria, para ele, a "boa" pedagogia revolucionária; uma pedagogia caracterizada

por um ascetismo ressentido, oposto ao utopismo complacente que marcaria a escola socialdemocrata. Seu programa para o futuro revela-se, assim, em toda a sua dependência com relação ao passado e à derrota, projetando um ideal de sociedade fundado no ódio. "A socialdemocracia", escreve Benjamin, "se comprazia em atribuir à classe trabalhadora o papel de redentora das gerações futuras. E assim cortava o nervo principal de sua força. Nesta escola a classe desaprendeu tanto o ódio como a vontade de sacrifício. Pois ambos se nutrem da imagem dos antepassados oprimidos e não do ideal dos descendentes livres" (71).

4. "Memória e Contrapelo"?

Na "história dos vencidos", portanto, a reconstituição da memória dos oprimidos cumpre, no presente, muito mais a função de projetar para o futuro um compromisso com o passado do que a de recuperar a dinâmica histórica contida sob a dominação. O tempo dessa história é - como diz J.M. Gagnebin, referindo-se a Benjamin - o "futuro do pretérito"; daí, talvez, porque até mesmo seu investimento atual seja sempre tão extemporâneo. O resgate da "memória dos vencidos" é, assim, como que uma cobrança no futuro de uma dívida antiga, uma espécie de "desforra", pelo silêncio a que os dominados foram forçados no passado; uma forma transitiva de vingança dos derrotados, cujo grito sufocado ecoaria hoje na voz de seus "herdeiros".

Mas em que sentido a "memória" formada pela "imagem dos antepassados oprimidos e não do ideal dos descendentes livres" é a "memória dos vencidos"? Sem dúvida, enquanto fundamento de

uma política de ódio e vingança, vivida sob o modo do sacrifício, esta "memória" é reativa, secundária, e neste sentido participa do universo de valores de uma moral "escrava". "Memória dos vencidos", portanto, porque eterna reiteração da derrota; porque registro e transposição para o futuro das marcas dessa derrota. Mas seu caráter derivado, esta natureza especular de sua constituição, não fará dessa "memória" - no que se refere à *lógica* de sua constituição e operação; portanto, num sentido forte - o duplo da "memória do vencedor"? Não será ela, enquanto registro das condições da derrota, uma reafirmação da vitória dos dominantes, uma ressonância do ato de poder que constitui o exercício de sua dominação?

Num texto em que analisam um dos mais persistentes mitos da historiografia brasileira - a "revolução de 30" (a "Revolução do Vencedor") - Carlos Alberto Vesentini e Edgar Salvadori de Decca situam a constituição do "fato" que celebra a vitória dos dominantes no âmbito do movimento de constituição da memória, sob o prisma do vencedor. "Politicamente", escrevem estes autores, "a elaboração *dessa idéia* ocorreu no contexto da luta e no exercício da dominação (...)" (72). A própria vitória política se constituiria, aliás, como movimento complexo em que estariam implicados a dominação propriamente dita, a construção da memória do vencedor e a diluição dos projetos dos vencidos. Escrevem eles: "O controle do poder político (...) deve afirmar o fato de sua revolução, ao mesmo tempo em que anula a realidade das propostas vencidas. Cabe ao vencedor não só a liquidação dos seus adversários na luta política, como o apagar da lembrança de suas propostas" (73). Dessa forma, num primeiro momento, a memória do vencedor aparece em sua positividade instituindo a vitória dos dominantes como um "fa

to" e negando, simultaneamente, aos projetos vencidos, o próprio estatuto de realidade. Do lado do vencedor, portanto, a dominação implicaria a constituição positiva de uma memória da vitória. No contexto dessa memória vitoriosa, porém, a derrota não significa o esquecimento de uma possível "memória" dos vencidos, mas a diluição de seus projetos, a eliminação discursiva de sua presença histórica. *Memória* do vencedor, por um lado; *silêncio* dos vencidos, por outro. Ou como escrevem os autores em questão: "a constituição da memória inclui a definição dos agentes históricos que participaram do processo político, de tal forma que alguns sejam excluídos da história" (74).

Nesse registro, a "história a contrapelo" aparece, portanto, inicialmente, como empreendimento propriamente crítico, que não operaria necessariamente constituindo uma espécie de contra-memória da dominação, mas desconstruindo o movimento instituinte operado pela memória do vencedor: "num certo sentido, em nome da história, destruir essa memória é a única maneira de não perder a própria história" (75). Contudo, a explicitação do processo efetuado por esta memória dominante sugere um confronto entre "memórias" que, por absorção, se tornariam uma única representação da vitória política. Para os autores, o "fato" que seria a marca dessa vitória - no seu caso, a idéia da revolução de 30 - "apaga o processo (político), ao mesmo tempo em que o substitui pela memória. O movimento completo, assim definido, só pode ter sido feito pela progressiva constituição de uma memória, que ao absorver elementos das demais e anular o que de peculiar havia nas mesmas, também apagou seu próprio caminhar, quando tornado exercício de dominação do vencedor" (76). Apresentada então como "história dos venci

dos", esta história a contrapelo parece se constituir a partir da possibilidade de recuperação dessa "memória", cujos elementos o discurso dominante teria incorporado. Oposta à memória do vencedor, existiria, assim, uma "memória dos vencidos" que caberia recuperar e resguardar (77).

Todavia, se, de um lado, pode-se falar da história oficial como história do vencedor - uma história fundada na "memória" da dominação -, dificilmente se poderá falar numa "história dos vencidos" - ou mesmo dizer que as histórias das derrotas formam *uma* história, ainda que uma história "a contrapelo" -, posto que as diversas derrotas e fracassos não se remetem uns aos outros como as vitórias entre si - unidas que estão pelo pressuposto de uma progressão histórica linear e ascendente, por si só vitoriosa - e posto que inexistente uma "memória a contrapelo" capaz de resguardar a unidade e a identidade dos vencidos.

Essa noção de uma "história dos vencidos", que procura ter em conta não a vivência individual, mas a experiência vivida relacionada a uma tradição coletiva, parece desconsiderar o fato de que a sobrevivência do vivido não é da ordem do registro, mas da sedimentação. Na medida em que se refere a uma memória coletiva fundada na vinculação consciente a um passado comum, esta "história dos vencidos" se reinscreve na trajetória do sujeito e na região da consciência. E na medida em que a constituição desta tradição coletiva é marcada pela sociabilidade, passando pela linguagem, pela convenção e pela normatização, esta "história dos vencidos", fundada na Memória, não deixa de carregar em si mesma as marcas da dominação, sendo, a seu modo, também uma apologia do poder.

A memória, enquanto totalização, é por excelência um atributo do poder. Ela não é a síntese de memórias parciais e locais, mas a operação que delimita até mesmo a discursividade parcial dessas memórias locais. Qualquer "síntese" possível seria, portanto, o resultado vitorioso do movimento de dominação. No "campo dos vencidos", esta construção unitária é, pois, impossível, devido a sua condição mesma de vencidos. Nesse registro, a "memória" seria no máximo a reafirmação de algum projeto particular apagado pela história dominante. Mas só é possível associar, univocamente, este projeto a uma base social expressiva (os "vencidos" - quaisquer que sejam eles) se tal projeto for em alguma medida hegemônico e, portanto, vitorioso. Serã, pois, sempre questionável constitui-lo como "a memória" dos vencidos.

Comentando a filosofia benjaminiana da história, J. M. Gagnebin escreve: "o passado pode ser salvo, mas pode também ser novamente perdido. A exigência do passado é, entretanto, duplamente atual: porque alude a nosso presente e porque quer tornar-se ato, abandonar o domínio do possível" (78). Voltada, uma vez mais, para a origem e supondo um finalismo que conduziria a potencialidade de ações passadas ao reino do atual, essa "história dos vencidos" não deixaria de ser uma das modalidades daquilo que Foucault denomina história teleológica e racionalista. Ele assinala: "De fato, o que Nietzsche não parou de criticar desde a segunda das *Considerações Extemporâneas* é esta forma histórica que reintroduz (e supõe sempre) o ponto de vista supra-histórico: uma história que teria por função recolher em uma totalidade bem fechada sobre si mesma a diversidade, enfim reduzida, do tempo; uma história que nos permitiria nos reconhecermos em toda parte e dar a todos os

deslocamentos passados a forma da reconciliação; uma história que lançaria sobre o que está atrás dela um olhar de fim de mundo. Essa história dos historiadores constrói um ponto de apoio fora do tempo; ela pretende tudo julgar segundo uma objetividade apocalíptica; mas é que ela supôs uma verdade eterna, uma alma que não morre, uma consciência sempre idêntica a si mesma" (79).

Mais visível que a "exigência duplamente atual" do passado com relação ao presente, é a exigência duplamente histórica do presente com relação ao passado: a consideração da atualidade enquanto conflito e a investigação, no passado, da genealogia do seu campo de disputas. Nessa perspectiva, a tarefa do historiador "crítico" não poderá se limitar às exigências da recuperação e reconstituição da "memória dos vencidos" (80); ele deverá ao menos tentar explodir a cadeia de significações e procedimentos que permitem supor e postular a existência dessa representação unitária da luta cristalizada na memória, situando a própria noção de "memória" no horizonte de um campo de lutas e traçando-lhe a genealogia.

5. A Genealogia da Memória

Em suas investigações sobre a Antiguidade grega, J. -P. Vernant assinala, a partir de uma referência a Meyerson, que "a memória, enquanto se distingue do hábito, representa uma invenção difícil, a conquista progressiva pelo homem do seu passado individual, como a história constitui para o grupo social a conquista de seu passado coletivo" (81). Para ele, seria possível, inclusive, falar da unidade cultural entre os

diversos elementos que caracterizariam a situação da memória nos diferentes contextos sociais: "Nas diversas épocas e nas diversas culturas, há solidariedade entre as técnicas de rememoração particadas, a organização interna da função, a sua situação no sistema do *eu* e a imagem que os homens conservam da memória" (82). Desse modo, se estabelece uma relação na qual memória e história são apresentadas como uma *conquista* decisiva; aquilo que, para o indivíduo, tanto quanto para o grupo, constituiria sua "identidade". O que corresponde a dizer que é por meio da memória e da história que o indivíduo e o grupo atingiriam a unidade que os transformaria em sujeitos de si mesmos e objetos de um certo saber positivo.

Não é de estranhar, portanto, que neste contexto a memória se ja apresentada, já não como "invenção", mas como *descoberta* cujos antecedentes escapariam, contudo, ao conhecimento: "As condições nas quais esta descoberta pôde se produzir no decorrer da proto-história humana, as formas de que se revestiu a memória em sua origem, são problemas que escapam à investigação científica" (83). Mas o que se poderia dizer, não sobre a unidade dos aspectos da memória, e sim sobre aquela suposta proximidade cultural entre a memória e a história no que se refere à identidade?

Por sua "consciência de si", cada homem se compromete com a verdade do rebanho humano. A cultura, justamente enquanto atividade genérica, vem reforçar este compromisso pela invenção da memória (84): desde então, o homem não apenas se compromete com o grupo, mas igualmente *promete* seu vínculo com ele. Como escreve Deleuze: "É preciso dar a essa consciência que se define pelo caráter fugidivo das excitações, a essa consci-

ência que se apoia na faculdade do esquecimento, uma consistência e uma firmeza que ela não tem por si mesma. A cultura dota a consciência de uma nova faculdade que, aparentemente, se opõe à faculdade do esquecimento: a memória" (85).

Evidentemente, é necessário distinguir, nesta *démarche* genealógica em torno da emergência da memória, entre o que Deleuze chama de "memória dos traços" e "memória das palavras". Frequentemente, o termo *memória* implica pelo menos quatro acepções que se poderia agrupar duas a duas, num registro "espontâneo" e noutro "operativo. No primeiro deles, pensa-se, a -tes de mais nada, na dimensão potencial, na capacidade humana de retomar acontecimentos ou impressões registradas no passado: trata-se então da "faculdade" ou *função* da memória. Diretamente associadas a essa capacidade estariam suas manifestações atuais representadas pelas *reminiscências* que espontaneamente afloram à consciência. No registro "operativo", concebe-se tanto o processo representado pela *rememoração* praticada pelo sujeito individual, quanto seu resultado final cristalizado na *representação* do passado.

Quando Meyerson se refere à invenção da memória e a distingue do simples hábito, não é a capacidade humana de atualização enquanto tal que tem em mente, mas a dimensão "operativa" da memória, a possibilidade de rememoração e representação do passado. Igualmente, é esta dimensão de elaboração que está em pauta quando se pensa na oposição entre a concepção da memória enquanto "reconstrução do passado", na linha de Halbwachs, e a noção bergsoniana da memória enquanto "conservação do passado". No primeiro destes contextos, a memória é trabalho e só atinge dimensão social efetiva através da lin-

guagem (86). Esta ênfase no aspecto operativo da memória é também o que se encontra em Le Goff, que, após caracterizar a "atualização mnemônica" (87), assinala que as concepções recentes da memória "(...) põem a tônica nos aspectos de estruturação, nas atividades de auto-organização". Neste campo estaria, aliás, a própria distinção aristotélica entre *mnemê*, faculdade de conservar o passado, e *anámnesis*, faculdade de e vocá-lo voluntariamente (88).

Falando da *invenção* da memória, o que se tem em mente, portanto, é esta "memória voluntária" que se oporia à "memória da sensibilidade", à "memória sonho" etc. Comentando os textos de Nietzsche sobre a questão, Deleuze esclarece: "a memória da qual se trata aqui não é a memória dos traços. Essa memória original não é mais função do passado, mas função do futuro. Não é memória da sensibilidade, mas da vontade. Não é memória dos traços, mas das palavras. Ela é faculdade de prometer, engajamento do futuro, lembrança do próprio futuro. Lembrar-se da promessa feita não é lembrar-se de que foi feita em tal momento passado, mas de que se deve mantê-la em tal momento futuro" (89).

Sem a pretensão de elaborar explicações "científicas" para a origem da memória, Nietzsche analisa suas condições de emergência. Assinala, em primeiro lugar, a *positividade* do esquecimento para os homens; o fato de que ele não seja "só uma *vis inertiae*, como crêem os espíritos superfinos", mas "um poder ativo, uma faculdade moderadora (...)" (90). Mas "este animal necessariamente esquecido, para quem o esquecimento é uma força e uma manifestação de robusta saúde, criou para si uma faculdade contrária, a memória, a qual contrabalança o esque-

cimento, e ainda em certos casos logra a vitória, por exemplo, quando se trata de prometer (...)" (91). Nietzsche associa, portanto, a produção da memória à origem da responsabilidade, a qual permitiria ao homem ligar-se ao próprio futuro como a uma promessa (92). Para ele, tanto *responsabilidade* quanto *memória* remontariam ao registro da *dívida* nas primitivas relações de contrato (93). Aliás, a própria "razão" teria sua genealogia na esfera da dívida e da compensação (94); esfera na qual "têm origem os conceitos morais 'falta', 'consciência', 'dever', 'santidade do dever'" (95). "Estas idéias", acrescenta Nietzsche, "como tudo o que é grande sobre a Terra, foram regadas com sangue".

A perspectiva genealógica aponta, portanto, para o fato de que a emergência da memória - sua invenção - dá corpo e sentido a uma "tecnologia da dor" desenvolvida no terreno da dívida. As condições de troca materializam a falta nas marcas que se fixam sobre os corpos. Cada corpo é, neste sentido, um documento de muda eloquência, onde está registrada a memória de antigos compromissos. Longe de ser o fundamento da identidade individual que se constituiria sobre o fundo da identidade histórica da sociedade, a memória aparece, nesta perspectiva, como signo da articulação do corpo com a história - compreendida como história da ruína do corpo (96).

NOTAS DO CAPÍTULO III

- (1) "Aedo e adivinho têm em comum um mesmo dom de 'vidência', privilégio que tiveram de pagar pelo preço de seus olhos. Cegos para a luz, eles vêem o invisível. (...) Esta dupla visão age em particular sobre as partes do tempo incessíveis às criaturas mortais: o que aconteceu outrora, o que ainda não é". VERNANT, J.-P.: "Aspectos Míticos da memória e do Tempo", *Mito e Pensamento entre os Gregos* (2º capítulo, pp. 71-97). São Paulo, Difel, 1973, p. 73.
- (2) *Id.: Ibid.*, p. 78.
- (3) "(...) o passado revelado deste modo é muito mais que o antecedente do presente: é a sua fonte. Ascendendo até ele, a rememoração não procura situar os acontecimentos em um quadro temporal, mas atingir o fundo do ser, descobrir o original, a realidade primordial da qual saiu o cosmo e que permite compreender o devir em seu conjunto." *Id.: Ibid.*, p. 76.
- (4) *Id.: Ibid.*, p. 78.
- (5) *Id.: Ibid.*, p. 80.
- (6) *Id.: Ibid.*, p. 82.
- (7) *Id.: Ibid.*, pp. 93 e 95.
- (8) *Id.: Ibid.*, p. 87.
- (9) "Ao encontrar a lembrança de toda a série das suas existências anteriores e dos erros que cometeu, o homem pode conseguir pagar inteiramente o preço das suas injustiças e com isso encerrar o ciclo do seu destino individual." *Id.: Ibid.*, p. 87.
- (10) *Id.: Ibid.*, p. 87.

- (11) "Da nossa análise dos mitos da memória e do que resta de les no início da filosofia grega, uma conclusão se impõe: não há elo necessário entre o desenvolvimento da memória e os progressos da consciência do passado. A memória é anterior à consciência do passado e ao interesse pelo passado como tal" *Id.: Ibid.*, p. 95.
- (12) LE GOFF, J.: "Memória". *Enciclopédia Einaudi*, vol. 1 (Memória-História). Porto, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984, pp. 11-50 (especialmente, pp. 24 e 25).
- (13) "Assim, como com os Gregos (...), a memória pode resultar em escatologia, negar a experiência temporal e a história." *Id.: Ibid.*, p. 25.
- (14) *Id.: Ibid.*, p. 26.
- (15) *Id.: Ibid.*, p. 37.
- (16) "Suprimida por Napoleão, a festa (do 14 de julho) é restabelecida, por proposta de Benjamin Raspail, no 6 de julho de 1880. O relator da proposta de lei declara: 'A organização de uma série de festas nacionais, lembrando ao povo recordações que se ligam à instituição política existente, é uma necessidade reconhecida e posta em prática por todos os governos'". *Id.: Ibid.*, p. 38.
- (17) "No final de 1872, Gambetta escreveu na *La République Française* de 15 de julho: 'Uma nação livre tem necessidade de festas nacionais'". *Id.: Ibid.*, p. 38.
- (18) *Id.: Ibid.*, p. 44.
- (19) "A memória é um elemento essencial do que se costuma chamar *identidade*, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia." *Id.: Ibid.*, p. 46.
- (20) "(...) a memória coletiva é não somente uma conquista, é também um instrumento e um objetivo de poder." *Id.: Ibid.*, p. 46.

- (21) "A memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. Devemos trabalhar de forma a que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens." *Id.: Ibid.*, p. 47.
- (22) *Apud* MATOS, Olgária: "História e Memória". *Folhetim* nº 398, pp. 6 e 7 *Folha de São Paulo* de 2/9/84.
- (23) "A eterna mudança" (a passagem vertiginosa do tempo nas sociedades modernas, "industriais") "é inimiga da memória, tornando-a supérflua em um mundo no qual o homem é tratado como mera função, como *business*." MATOS, O.: *Op. cit.*, p. 6.
- (24) "A história é massacre que o presente sem memória converte em progresso. Mas se a história é esse massacre, a memória é sua redenção, é luta contra a morte. Não mais a colhendo-a, como os gregos, não mais excluindo-a, como a modernidade produtivista, mas sim como lembrança e transcendência." *Id.: Ibid.*, p. 7.
- (25) "O tempo perde seu poder quando a recordação redime o passado". MARCUSE, H.: *Eros e Civilização*. *Apud* MATOS, *Op. cit.*, p. 7.
- (26) "Se a passagem do tempo é alegoria e símbolo da separação - precursora esta da experiência da morte, separação definitiva -, sua transcendência significa, ao contrário, os poderes de EROS em oposição à morte, poderes concebidos não como destruição, mas como paz." MATOS, O.: *Op. cit.*, p. 7.
- (27) "(...) na idéia de felicidade esta inalienavelmente latente a idéia de salvação". BENJAMIM, Walter: "Tesis de Filosofia de la Historia". *Para una Crítica de la Violencia* (pp. 108-142). Mexico, Premiã editora (La Nave de los locos), 1978, tese II, p. 112.
- (28) *Id.: Ibid.*, p. 112.

- (29) "Proust e Benjamin participam, realmente, da mesma convicção de que o passado comporta elementos inacabados; e além disso, que aguardam uma vida posterior, e que somos nós os encarregados de fazê-los reviver. Essas 'ressurreições da memória', como Proust as define, referem-se em sua obra, ao passado individual e dependem de um acaso providencial, como aquele da *madeleine* (...), cujo gosto, misturado ao do chá, faz irromper toda uma cadeia de lembranças. Para Benjamin, essas ressurreições aludem ao passado coletivo da humanidade e não podem depender do acaso, mas devem ser produzidas pelo trabalho do historiador materialista". GAGNEBIN, J. M.: *Walter Benjamin* (capítulo 4: "Memória e Libertação"). São Paulo, Brasiliense, 1982, p. 71.
- (30) *Id.*: *Ibid.*, p. 72.
- (31) *Id.*: *Ibid.*, p. 73.
- (32) *Id.*: *Ibid.*, p. 77
- (33) "(...) só a humanidade redimida concerne inteiramente seu passado". BENJAMIN, W.: *Op. cit.* (tese III), p. 114.
- (34) GAGNEBIN, J. M.: *Op. cit.*, p. 67.
- (35) BENJAMIN, W.: *Op. cit.* (tese VI), p. 118.
- (36) *Id.*: *Ibid.*, p. 118.
- (37) *Id.*: *Ibid.*, p. 118.
- (38) GAGNEBIN, J. M.: *Op. cit.*, p. 81.
- (39) *Id.*: *Ibid.*, p. 66.
- (40) *Id.*: *Ibid.*, p. 73.
- (41) BENJAMIN, W.: *Op. cit.* (tese VI), p. 119.

- (42) "Essa escola, nascida da oposição à visão hegeliana do desenvolvimento progressivo da história em direção a um objetivo último, reivindica a singularidade de cada momento da história humana, independentemente do seu lugar em um processo global, cujo fim não se pode prever". GAGNEBIN, J. M.: *Op. cit.*, p. 61.
- "O ideal de pesquisa histórica é, para o historicismo, es crever História universal. O tempo histórico é semelhante a um espaço vazio, uma linha infinita que os acontecimentos vêm preencher. O tempo da história é 'homogêneo e vazio', uma série de pontos perfeitamente semelhantes: Esta concepção do tempo, comum à historiografia burguesa e à teoria socialdemocrata do progresso, permite postular a existência de uma história universal." *Id.: Ibid.*, p. 62.
- "Essa marcha de vitória a vitória, de triunfo a triunfo, é assimilada ao desenvolvimento necessário da história, *como se necessidade histórica e realização efetiva fossem sinônimos*. Nesse ponto, o historicismo une-se ao pragmatismo de origem hegeliana vulgar, que entretanto pretendia combater, transformando o sucesso em prova de validade histórica." *Id.: Ibid.*, p. 65.
- (43) *Id.: Ibid.*, p. 8. Alguém cuja vida seria um "fracasso exemplar" não seria assim uma espécie de vencido afinal vitorioso, um vencedor entre os derrotados?...
- (44) *Id.: Ibid.*, p. 65.
- (45) *Id.: Ibid.*, p. 65.
- (46) BENJAMIN, W.: *Op. cit.* (tese XIV), p. 133.
- (47) "A exigência do passado é, entretanto, duplamente atual: porque alude a nosso presente e porque quer tornar-se ato, abandonar o domínio do possível". GAGNEBIN, J. M.: *Op. cit.*, p. 72.
- (48) "A questão de saber se e como o sujeito do saber histórico pode verdadeiramente conhecer e compreender esse objeto que é o passado, tão diferente e afastado dele, é re-

solvida pelo axioma de sua identidade essencial: na filosofia da vida de Dilthey os dois são, ao final de contas, manifestações do mesmo vivente. 'A célula original do mundo histórico', como ele afirma, 'é a experiência vivida' (*Erlebnis*). Para o historiador, trata-se, portanto, de tornar sua a experiência vivida das gerações anteriores, sendo que o diálogo entre dois sujeitos da mesma natureza fornece o modelo epistemológico privilegiado da compreensão. Esta compreensão é, a princípio, um esforço de identificação afetiva (*Einfühlung*, "sentir-se em"), uma espécie de transposição intuitiva para o Outro, uma fusão dele com o eu cognoscente". *Id.: Ibid.*, p. 63.

(49) CHAUI, Marilena de Souza: "Os Trabalhos da Memória". In BOSI, Eclêa: *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo, T.A. Queiróz, 1979, p. XVIII.

(50) *Id.: Ibid.*, p. XVIII.

(51) GAGNEBIN, J.M.: *Op. cit.*, p. 68. Cf. também a nota (23) acima.

(52) "Para Benjamin, a verdadeira narração toma sua fonte de uma experiência no sentido pleno do termo (*Erfahrung*), progressivamente abolida pelo desenvolvimento do capitalismo. Essa experiência está ligada a uma tradição viva e coletiva, característica das comunidades em que os indivíduos não estão separados pela divisão capitalista do trabalho, mas onde sua organização coletiva reforça a vinculação consciente a um passado comum, permanentemente vivo nos relatos dos narradores." *Id.: Ibid.*, p. 67.

(53) "Relação com o ausente e com o possível, momento de exteriorização e de interiorização, o trabalho é negação do imediato, mediação criadora." CHAUI, M.: *Op. cit.*, p. XXI.

(54) *Id.: Ibid.*, p. XX.

(55) BENJAMIN, W.: *Op. cit.* (tese VII), p. 121.

- (56) CHAUI, Marilena: "História e Contrapelo". In de DECCA, Edgar S.: *1930 - O silêncio dos Vencidos*. São Paulo, Brasileira, 1981, p. 12.
- (57) *Id.*: *Ibid.*, p. 17.
- (58) "No correr dos anos 70, o intelectual, e em particular o historiador, medita acerca de seu próprio trabalho, seu lugar e seu papel, sua relação com a classe operária e sobre os resultados palpáveis da ideologia dominante na determinação dos temas e dos métodos de pesquisa. Nessa meditação, confrontados com obstáculos e resistência de seus "objetos", paulatinamente os pesquisadores se dão conta de que, malgrado a representação ideológica do campo unitário e comum dos vencidos, os intelectuais não se alojam nesse campo da mesma maneira que os operários e os camponeses. Descubrem que ser vencido não possui sentido unívoco. *Id.*: *Ibid.*, p. 13.
- (59) *Id.*: *Ibid.*, p. 13.
- (60) *Id.*: *Ibid.*, p. 14.
- (61) "A legitimidade da periodização só pode advir do alcançar o processo revolucionário em sua integridade." VESENTINI, C. A. e de DECCA, E. S.: "A Revolução do Vencedor". *Contraponto* (pp. 60-71). Rio de Janeiro, I(1), novembro de 1976, p. 63.
- (62) CHAUI, M.: *Op. cit.*, p. 16.
- (63) DECCA, E. S.: *1930 - O Silêncio dos Vencidos*. Ed. cit., p. 34.
- (64) "Quais as relações de poder presentes nos enunciados dos temas propostos pelos discursos produzidos na universidade? Como enfrentar o problema de elaborar um discurso crítico que, além de refletir sobre temas presentes na sociedade atual, não oculte o lugar onde é produzido e se reconheça em suas limitações?" *Id.*: *Ibid.*, p. 38.

- (65) BENAJMIN, W.: *Op. cit.*, p. 121.
- (66) "Há, pois, entre o BOC e os historiadores uma enorme diferença: o primeiro constituiu-se a si mesmo como sujeito histórico, os segundos deram à burguesia e ao Estado esse papel 'necessário'. E há entre o autor deste livro e os historiadores uma grande diferença: o primeiro é sensível à alternativa trazida pelo BOC e às contradições de seu projeto político, enquanto os segundos incluem o proletariado como um protagonista menor (imaturo, desorganizado, passivo) do processo." CHAUI, Marilena: *Op. cit.*, p. 18 e *passim*. Cf. também, VESENTINI, C. A. e de DECCA, E. S.: *Op. cit.*, p. 79 e *passim*, bem como o livro de de DECCA: *1930 - O Silêncio dos Vencidos*.
- (67) "Se é comum a todas as propostas revolucionárias do período a luta contra a 'oligarquia', no entanto, o projeto revolucionário não é unívoco, sua diferença não decorre dos programas (muito semelhantes), nem das táticas (muito parecidas), mas da definição da *direção política* da revolução." CHAUI, M.: *Op. cit.*, p. 19.
- (68) *Id.*: *Ibid.*, pp. 24-27.
- (69) *Id.*: *Ibid.*, p. 11.
- (70) BENJAMIN, W.: *Op. cit.*, p. 129.
- (71) *Id.*: *Ibid.*, p. 129.
- (72) VESENTINI, C. A. e de DECCA, E. S.: *Op. cit.*, p. 62.
- (73) *Id.*: *Ibid.*, p. 62.
- (74) *Id.*: *Ibid.*, p. 63.
- (75) *Id.*: *Ibid.*, p. 70.
- (76) *Id.*: *Ibid.*, p. 70.
- (77) Cf. também CHAUI, M.: *Op. cit.*, p. 14 e *passim*.

- (78) GAGNEBIN, J. M.: *Op. cit.*, p. 72.
- (79) FOUCAULT, M.: "Nietzsche, a Genealogia e a História". *Microfísica do Poder*. Edições Graal Ltda., Rio de Janeiro, 1979, p. 26.
- (80) "A história 'efetiva' se distingue daquela dos historiadores pelo fato de que ela não se apóia em nenhuma constância: nada no homem - nem mesmo seu corpo - é bastante fixo para compreender outros homens e se reconhecer neles. Tudo em que o homem se apóia para se voltar em direção à história e apreendê-la em sua totalidade, tudo o que permite retraçá-la como um paciente movimento contínuo: trata-se de destruir sistematicamente tudo isto. É preciso despedaçar o que permitia o jogo consolante dos reconhecimentos. Saber, mesmo na ordem histórica, não significa 'reencontrar' e sobretudo não significa 'reencontrar-nos'. A história será 'efetiva' na medida em que ela reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser".
Id.: Ibid., p. 27.
- (81) VERNANT, J. P.: *Op. cit.*, p. 71.
- (82) *Id.: Ibid.*, p. 71.
- (83) *Id.: Ibid.*, p. 71.
- (84) "Cultura significa adestramento e seleção. (...) Toda lei histórica é arbitrária, mas o que não é arbitrário, o que é pré-histórico e genérico, é a lei de obedecer a leis. (...) Pré-histórico significa genérico. A cultura, é a atividade pré-histórica do homem. (...) A cultura, enquanto tal, exerce-se em várias direções. (...) Mas seu objetivo principal é o de reforçar a consciência". DELEUZE, G.: *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro, Editora Rio, 1976, pp. 110 e 111.
- (85) *Id.: Ibid.*, p. 111.
- (86) A respeito deste contraste entre as concepções de Bergson e Halbwachs cf. BOSI, Ecléa: "Memória-sonho e memória-

- trabalho", primeiro capítulo de *Memória e Sociedade: Lembranças de velhos*. São Paulo, T.A. Queiroz, 1979, pp. 5-29 (especialmente, pp. 17 e 18).
- (87) "O processo da memória no homem faz intervir não só a ordenação de vestígios, mas também a releitura desses vestígios". LE GOFF, Jacques: "Memória". *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 1 (Memória-História). Porto, Imprensa, Nacional-Casa da Moeda, 1984, pp. 11-50 (cf., especialmente, pp. 11 e 12).
- (88) *Id.*: *Ibid.*, p. 22.
- (89) DELEUZE, G.: *Op. cit.*, p. 111.
- (90) NIETZSCHE, F.: *A Genealogia da Moral* (II, §1). 3.^a ed., Guimãrães e Cia. Editores, Lisboa, 1976, p. 49. Cf. também as *Considerações Intempestivas* ("Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida"), § 1 e o *Humano, Demasiado Humano*, I, § 92 (na 1.^a ed. de *Os Pensadores*, vol. XXXII, respectivamente, pp. 66 e 106).
- (91) *Id.*: *A Genealogia da Moral*, ed. cit., p. 50.
- (92) "(...) o homem teve de fazer-se metódico, regular, necessário, tanto com respeito ao próximo, como com respeito as suas próprias idéias, para ficar ligado com o próprio futuro como uma promessa!" *Id.*: *Ibid.*, II, §1, p. 51.
- (93) "É ali que se promete, que se faz uma memória a quem promete; é ali que a crueldade e a dureza se espraiam a seu grado. O devedor, para inspirar confiança na sua promessa, para dar uma garantia da sua seriedade e honradez, para gravar na sua própria consciência a necessidade de pagamento sob a forma de dever, de obrigação, compromete-se, em virtude de um contrato com o credor, a indenizá-lo, em caso de insolvência, com alguma coisa que 'possui', por exemplo com o seu cargo, com a sua mulher, com a sua liberdade ou com a sua vida (...)" *Id.*: *Ibid.*, II, § 5, p. 57.

(94) Comentando os castigos e torturas primitivamente associados à dívida, Nietzsche escreve: "Em virtude de semelhantes espetáculos, de semelhantes tragédias, conseguiu-se fixar na memória cinco ou seis 'não quero', cinco ou seis promessas, a fim de gozar as vantagens de uma sociedade pacífica e com estas ajudas da memória, 'entrou na razão!' Ah! a razão, a gravidade o domínio das paixões, toda esta maquinação infernal que se chama reflexão, todos os privilégios pomposos do homem, quão caro custaram! Quanto sangue e quanta desonra se encontra no fundo de todas estas "coisas boas'". *Id. Ibid.*, II, § 3, p. 55.

(95) *Id.: Ibid.*, II, § 6, p. 58.

(96) A esse respeito, cf. FOUCAULT, M.: "Nietzsche, a Genealogia e a História". *Microfísica do poder*. Edições Graal Ltda., Rio de Janeiro, 1979, p. 22.

CAPÍTULO IV:
A CONSTITUIÇÃO DO CORPO MILITANTE

A CONSTITUIÇÃO DO CORPO MILITANTE

1. Militância e Estado

"Educando o partido operário, o marxismo educa uma vanguarda do proletariado capaz de tomar o poder e de *conduzir o povo inteiro* ao socialismo, de dirigir e organizar um novo regime, de ser o educador, o guia e o chefe de todos os trabalhadores e explorados para a organização da sua vida social, sem a burguesia e contra a burguesia". (LÊNIN: *O Estado e a Revolução.*)

Entre a atual sociedade capitalista e a futura sociedade comunista, o discurso "revolucionário" postula a necessidade de uma ação mediadora que opere a transição de uma para a outra. A própria Revolução, enquanto espaço e processo de "transição", compreenderia a dupla intervenção mediadora representada pelo *partido operário* - no "último estágio do capitalismo" - e pela *ditadura do proletariado* - na "primeira fase da sociedade comunista", ou seja, no "socialismo". Desse modo, este discurso põe em relação a militância e o poder, no processo de constituição deste Estado de transição que seria a ditadura do proletariado.

Escrevendo em agosto de 1917, portanto às vésperas da revolução soviética - que passará a constituir a principal referência e modelo para os discursos e práticas militantes -, Lênin assinala que é "porque se trata de esclarecer as massas acer-

ca do que elas terão de fazer, a fim de se libertarem do jugo do Capital, num futuro muito próximo", que "a questão da atitude da revolução socialista do proletariado relativamente ao Estado não adquire apenas uma importância política prática: re veste um caráter de atualidade escaldante (...)" (1).

É, portanto, o próprio discurso militante que estabelece uma relação direta entre os objetivos e métodos da militância, por um lado, e os mecanismos de poder do Estado (ainda que, a prin cípio, o "Estado dos operários armados"), por outro. É ainda Lênin, comentando as características do futuro socialismo, que afirma: "Seremos *nós mesmos* (sic!), os operários, que organizaremos a grande produção, partindo daquilo que já foi criado pelo capitalismo, apoiando-nos na nossa experiência operária, estabelecendo uma disciplina rigorosa, uma disciplina de ferro, mantida pelo poder do Estado dos operários armados" (2).

O que importa aqui acentuar é menos a ênfase com que Lênin de fende a *necessidade* do Estado para que o proletariado possa cumprir o seu "papel histórico" (3) e mais a sua insistência em fazer radicar no Estado e na produção capitalistas a disci plina - prefiguradora da organização socialista da sociedade e do Estado - na qual a classe operária e os militantes socialistas deverão ser *educados* para a consecução de sua revolução. Seguindo seu esquema de interpretação do mundo, ele iden tifica na *centralização* (4) crescente do processo de produção e da máquina estatal da sociedade capitalista a forma embrionária da organização que deverá caracterizar a sociedade soci lista. Para ele, "a burguesia, ao mesmo tempo que fraciona e dissemina o campesinato e todas as camadas pequeno-burguesas, agrupa, une e organiza o proletariado" (5). Lênin defende a

idéia de que a própria organização social revolucionária deve seguir o modelo da estrutura empresarial, a ponto de enunciar como fim imediato da revolução "organizar *toda* a economia nacional como os Correios (...)" (6). "É extremamente sintomático", escreve ele, sobre a organização da ditadura do proletariado, "que, ao falar das funções *deste* pessoal administrativo, de que tanto a Comuna como a democracia proletária precisa, Marx tome para termo de comparação o pessoal 'de qualquer outra empresa', isto é, de uma empresa capitalista vulgar com os seus 'operários, fiscais e contabilistas'" (7).

Lênin, evidentemente, crê que o caráter revolucionário da sociedade assim organizada estará assegurado *a priori* pela direção do proletariado, o qual, em sua ditadura "provisória", *deverá substituir* a velha e corrompida máquina estatal burguesa por um "novo" mecanismo de caráter eminentemente técnico e administrativo submetido a seu controle político absoluto: "A revolução consiste nisso: o proletariado *destrói* o 'aparelho administrativo' e o aparelho de Estado *completo* para o substituir por um novo, que é constituído pelos operários armados" (8). A expropriação dos capitalistas e a "derrubada" da burguesia deverão implicar necessariamente, portanto, a superação do que Lênin denomina a "*essência* do burocratismo", isto é, a existência de um corpo de funcionários transformados "em personagens privilegiadas, desligadas das massas e colocadas *acima* delas" (9). Mas a natureza global do funcionamento deste mecanismo permanece a mesma, com a ressalva de que o poder antes exercido em benefício da minoria de exploradores passará às mãos do "conjunto do povo". Esta seria, aliás, para Lênin, a condição para a extinção do Estado na "fase superior da sociedade comunista": a transferência, para o proletá

riado armado, das funções do poder de Estado, para a repressão dos inimigos da revolução. Caracterizando o exercício do poder político na ditadura do proletariado, e tendo em vista a experiência histórica da Comuna de Paris, Lênin escreve: aí, o organismo de repressão é a maioria da população e não já a minoria, como sempre tinha acontecido na época da escravatura, da servidão e da escravatura do salariato. Ora, desde que é a maioria do povo, *ela própria*, a dominar os seus opressores, já não há mais necessidade de um 'poder especial' de repressão! É neste sentido que o Estado *começa a extinguir-se*. Em vez de instituições especiais de uma minoria privilegiada (funcionários privilegiados, chefes do exército permanente), a própria maioria pode desempenhar diretamente essas tarefas; e quanto mais as funções do poder do Estado forem exercidas pelo conjunto do povo, tanto menos necessário se torna este poder" (10).

A função do Estado proletário, e aliás de todo Estado, repousa, portanto, segundo Lênin, nisso que seria para ela o próprio caráter essencial do poder: a *repressão*. A esse respeito, Lênin faz questão de recorrer à autoridade de Marx e Engels para dirimir qualquer dúvida. Escrevendo sobre o "desenvolvimento histórico" do Estado e refletindo sobre a questão da forma da ditadura do proletariado em função de seus objetivos, Lênin cita *A Guerra Civil em França* de Marx: "o poder do Estado revestia cada vez mais o caráter dum poder público organizado com fins de sujeição social, dum aparelho de dominação a favor de uma classe. Depois de cada revolução, que marca um progresso na luta das classes, o caráter repressivo do poder do Estado aparece de uma forma cada vez mais aberta" (11). Mais tarde, retomando a polêmica contra os anarquistas no seio da

Internacional, ele cita, no mesmo sentido, o seguinte trecho da carta de Engels a Bebel, datada de março de 1875: "Não sendo o Estado mais do que uma instituição temporária de que é necessário servir-se na luta, na revolução, para organizar a repressão pela força contra os adversários, é inteiramente absurdo falar de um Estado popular livre; na medida em que o proletariado *tem* ainda *necessidade* do Estado, não é no interesse da liberdade, mas a fim de reprimir os adversários. E no dia em que seja possível falar de liberdade, o Estado deixa de existir como tal" (12). E, mais adiante ainda, retomando o prefácio a *A Guerra Civil em França* escrito por Engels em 1891: "Mas, na realidade, o Estado nada mais é do que uma máquina de opressão a favor de uma classe sobre outra, e isso, tanto na República democrática como na monarquia; o menos que sobre isso se pode dizer é que ele é um mal necessário que o proletariado vencedor herda na luta pela dominação de classe e do qual, tal como a Comuna, ele não poderá impedir-se de eliminar o mais cedo possível e ao máximo os aspectos mais perniciosos, até que uma geração criada em condições sociais novas e livres esteja em condições de alijar todo esse bricabrâ que do Estado" (13).

Desse modo, Lênin concebe seu modelo da organização atual da luta política a partir da *disciplina* fabril e da *centralização* que caracteriza o Estado em sua suposta função repressiva. Estes elementos seriam, assim, a herança que o proletariado deveria assumir e alterar em sua revolução - imprimindo-lhes um novo sentido -, para a construção da sociedade livre da exploração e da dominação do homem pelo homem. "Apesar", portanto, do caráter negativo - isto é, repressivo - que possuiriam para o proletariado e seu projeto revolucionário, no con

texto do Estado e da produção capitalistas, tais elementos se riam dotados de uma *positividade* intrínseca, que se revelaria através de uma apropriação revolucionária, garantindo simultaneamente a justeza dos mecanismos proletários de luta e dominação e assegurando sua vitória sobre o inimigo.

Como assinala Michel Foucault, "para poder lutar contra um Estado que não é apenas um governo, é preciso que o movimento revolucionário se atribua o equivalente em termos de forças político-militares, que ele se constitua, portanto, como partido, organizado - interiormente - como um aparelho de Estado, com os mesmos mecanismos de disciplina, as mesmas hierarquias, a mesma organização de poderes" (14). Uma genealogia da militância deve compreender, então, a genealogia desse poder identificado com o poder do Estado e o questionamento do caráter dessa "positividade" atribuída, pelo discurso militante, à centralização e aos mecanismos disciplinares, de modo que se possa perceber e analisar os efeitos de poder particulares engendrados pela própria militância.

2. A Genealogia do Poder

"O Estado não existe desde a eternidade. Sociedades houve que passaram sem ele e que não tinham qualquer idéia sobre o Estado nem sobre o poder do Estado. Num certo estágio do desenvolvimento econômico, ligado necessariamente à divisão da sociedade em classes, esta divisão engendrou a necessidade do Estado. Aproximamo-nos agora, a passos rápidos, de um estágio de desenvolvimento da produção, na qual a exis

tência dessas classes não só deixou de ser uma necessidade, mas, antes pelo contrário, se tornou um obstáculo positivo para a produção. As classes afundar-se-ão pela mesma forma inevitável como surgiram outrora. O Estado soçobra inelutavelmente com elas". (ENGELS - *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado.*)

Quando Lênin afirma que "com a abolição das classes terá também lugar a abolição do Estado" (15), não faz mais do que repetir - como, aliás, ele próprio reconhece - algo "que o marxismo sempre ensinou". Ele defende aí a concepção - que também é a de Marx e Engels - segundo a qual o Estado, entendido como centro e matriz do poder, não é algo imposto à sociedade, mas sim um *produto* do seu "desenvolvimento", que testemunha a sua divisão em classes inconciliáveis e que funciona como uma espécie de "moderador" dos conflitos sociais (16). O Estado seria "um órgão de *dominação* de classe" (17), uma força contraditória, "saída da sociedade, mas situada acima dela e tornando-se-lhe cada vez mais estranha" (18).

Nesse registro, o poder é pensado através daquilo que Michel Foucault denomina uma "temática da representação", em que as diversas relações de força uma sociedade são concebidas como "representação" do poder de Estado, "o qual, por sua vez, 'representa' os interesses de uma classe" (19): temática, aliás, herdeira da noção de uma "vontade geral" na qual as vontades individuais estariam "representadas". Ao afirmar que "o poder se constrói e funciona a partir de poderes, de uma multiplicação de questões e efeitos de poder" (20), Foucault questiona exatamente a possibilidade de conceber o poder como uma cons-

trução fundada na "vontade" (individual ou coletiva) ou derivada do "interesse". Para ele, a política - cujo domínio seria constituído pelo conjunto das relações de força existentes numa dada sociedade - "não é o que determina em última instância (ou o que sobredetermina) as relações elementares e por natureza 'neutras'. Toda relação de força implica em todo momento uma relação de poder (...) e cada relação de poder reenvia como a seu efeito, mas também como a sua condição de possibilidade, a um campo político do qual forma parte" (21).

Nesse sentido, existiria - segundo Foucault -, entre a concepção marxista do poder político e a concepção jurídica ou liberal, um ponto em comum que ele chama de "economicismo na teoria do poder". Sobre essa coincidência, escreve ele: "no caso da teoria jurídica clássica o poder é considerado como um direito de que se seria possuidor como de um bem e que se poderia, por conseguinte, transferir ou alienar, total ou parcialmente, por um ato jurídico ou um ato fundador de direito, que seria da ordem da cessão ou do contrato. O poder é o poder concreto que cada indivíduo detém e que cederia, total ou parcialmente, para constituir um poder político, uma soberania política. Neste conjunto teórico a que me refiro a constituição do poder político se faz segundo o modelo de uma operação jurídica que seria da ordem da troca contratual. (...) No outro caso - concepção marxista geral do poder - nada disto é evidente; a concepção marxista trata de outra coisa, da funcionalidade econômica do poder. Funcionalidade econômica no sentido em que o poder teria essencialmente como papel manter relações de produção e reproduzir uma dominação de classe que o desenvolvimento e uma modalidade própria da apropriação das forças produtivas tornaram possível. O poder político teria

neste caso encontrado na economia sua razão de ser histórica" (22).

Para o autor, uma análise não-econômica do poder implicaria, portanto, a idéia de que este "não se dá, não se troca nem se retoma, mas se exerce, só existe em ação" e também a idéia de que o poder "não é principalmente manutenção e reprodução das relações econômicas, mas acima de tudo uma relação de força" (23). Mas se o poder se *exerce*, é necessário colocar então a seguinte questão: o que é este exercício, em que consiste, qual é a sua "mecânica"? Foucault observa: "a partir do momento em que tentamos escapar do esquema economicista para analisar o poder, nos encontramos imediatamente em presença de duas hipóteses: por um lado, os mecanismos do poder seriam de tipo repressivo, idéia que chamarei por comodidade de hipótese de Reich; por outro lado, a base das relações de poder seria o confronto belicoso das forças, idéia que chamarei, também por comodidade, de hipótese de Nietzsche" (24). Estas duas hipóteses não seriam inconciliáveis e poder-se-ia, a partir delas, opor dois grandes sistemas de análise do poder: "um seria o antigo sistema dos filósofos do século XVIII, que se articulava em torno do poder como direito originário que se cede, constitutivo da soberania, tendo o contrato como matriz do poder político. (...) O outro sistema, ao contrário, tentaria analisar o poder político não mais segundo o esquema contrato-opressão, mas segundo o esquema guerra-repressão", no qual "a repressão não seria mais o que era a opressão com respeito ao contrato, isto é, um abuso, mas, ao contrário, o simples efeito e a simples continuação de uma relação de dominação" (25). Mas Foucault não deixa de observar também que, em seu emprego usual, a noção de *repressão* "tem um duplo inconveniente: por

um lado, de referir-se obscuramente a uma determinada teoria da soberania - a dos direitos soberanos do indivíduo - e, por outro lado, de utilizar um sistema de referências psicológicas retirado das ciências humanas, isto é, dos discursos e práticas que pertencem ao domínio disciplinar" (26).

Escrevendo sobre as relações entre poder e sexualidade, no contexto de uma representação do poder fundada na hipótese repressiva - mas assinalando que tal concepção encontra-se frequentemente nas análises políticas do poder ao longo da história do pensamento ocidental -, Foucault aponta os traços principais da relação entre o poder e seu "objeto" nessa formulação: uma *relação negativa* com o objeto, na qual o poder operaria por "rejeição, exclusão, recusa, barragem ou, ainda, ocultação e mascaramento", produzindo efeitos que tomariam "a forma geral do limite e da lacuna"; a *instância da regra*, pela qual "o poder seria, essencialmente, aquilo que dita a lei", limitando seu objeto a um regime binário caracterizado pelo que seria "lícito e ilícito, permitido e proibido", prescrevendo-lhe uma "ordem" que "funciona, ao mesmo tempo, como forma de inteligibilidade", e ainda, pronunciando a regra que o submeteria através da linguagem, "por um ato de discurso que criaria, pelo próprio fato de se enunciar, um estado de direito"; o *ciclo da interdição*, pelo qual um objeto do poder teria sua existência mantida apenas à custa de sua anulação; a *lógica da censura*, que ligaria "o inexistente, o ilícito e o informulável de tal maneira que cada um seja, ao mesmo tempo, princípio e efeito do outro"; e, finalmente, a *unidade do dispositivo do poder*, segundo a qual o poder "se exerceria do mesmo modo a todos os níveis" numa relação que oporia "poder legislador, de um lado, e sujeito obediente do outro". Dessa forma,

"todos os modos de dominação, submissão, sujeição se reduziriam, finalmente, ao efeito de obediência" (27).

Quando Engels, por exemplo, define *autoridade* como a "imposição da vontade de outro à nossa", acrescentando que ela "supõe, por outro lado, subordinação" (28) ou quando, polemizando com os anarquistas, argui: "por que os antiautoritários não se limitam a clamar contra a autoridade política, contra o Estado?" (29); ele não faz senão explicitar aquela confluência - apontada por Foucault - entre marxismo e pensamento liberal acerca da questão do poder (30). "Por que se aceita tão facilmente essa concepção jurídica do poder?" - pergunta-se Foucault. Não haveria aí ao menos um indício de que esta crítica ao poder - que acredita situar-se fora do seu alcance e permanecer imune a seus efeitos - estaria na verdade enredada em seus mecanismos? Não seria esta uma prova mesmo de que "o poder, como puro limite traçado à liberdade, pelo menos em nossa sociedade, é a forma geral de sua aceitabilidade"? (31)

A *genealogia do poder*, conforme Foucault a formula - a partir de uma tópica nietzscheana e das demandas contemporâneas, associadas à emergência de "ofensivas dispersas e descontínuas" e ao "retorno dos saberes" desqualificados e deslocados por uma política da verdade ligada à hegemonia da ciência e dos saberes globais (32) - dirige-se, portanto, "menos para uma 'teoria' do que para uma 'analítica' do poder: para uma definição do domínio específico formado pelas relações de poder e a determinação dos instrumentos que permitem analisá-lo" (33). Ela se constitui como uma abordagem dos dispositivos de saber-poder, na qual o poder é considerado como "uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma ins -

tância negativa que tem por função reprimir" (34); "uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto, etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo de acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história" (35).

A análise genealógica do poder não postula, portanto, "como dados iniciais, a soberania do Estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação" (36). Para Foucault, o poder deve ser compreendido "primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram uma nas outras, formando cadeias ou sistemas ou, ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim; as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais" (37).

Nessa linha de considerações, Foucault introduz um conjunto de cinco proposições metodológicas destinadas a balizar a genealogia do poder em suas formas locais e microfísicas: 1. Não há *apropriação* do poder, seu exercício não é homogêneo e não deriva de um centro; 2. as *relações de poder* não estão em posição de exterioridade diante de outras relações, nem mesmo em posição de superestrutura, mas são efeito e condição interna das diferenciações que nelas se operam, possuindo um papel diretamente produtor; 3. o poder vem "de baixo", isto é, "as grandes dominações são efeitos hegemônicos continuamente sus-

tentados pela intensidade" de todos os afrontamentos locais; 4. as relações de poder são intencionais mas não subjetivas, isto é, operam taticamente, a nível local, segundo determinadas miras e objetivos que no entanto não se articulam numa estratégia global derivada de algum projeto definido por um "sujeito"; 5. onde há relações de poder, há resistências que, contudo, não lhe são exteriores (38). No que se refere a este último aspecto, é importante ressaltar que "não existe, com respeito ao poder, um lugar da grande Recusa"; os pontos de resistência "por definição não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder" (39). E, ao contrário da representação unitária e global da Revolução, pensada como o *outro* do "Poder", devemos considerar que "é certamente a codificação estratégica desses pontos de resistência que torna possível uma revolução, um pouco à maneira do Estado que repousa sobre a integração institucional das relações de poder" (40). Desse modo, com relação ao projeto revolucionário marxista, é importante observar que, apesar de poder constituir a "garantia de inteligibilidade" de algumas grandes estratégias, a *luta de classes* não deve ser considerada "a *ratio* do exercício do poder" (41).

Em uma de suas aulas, abordando as relações entre "Soberania e Disciplina", Foucault resume as suas "precauções metodológicas" para a análise das relações de poder nestes termos: "em vez de orientar a pesquisa sobre o poder no sentido do edifício jurídico da soberania, dos aparelhos de Estado e das ideologias que o acompanham, deve-se orientá-la para a dominação, os operadores materiais, as formas de sujeição, os usos e as conexões da sujeição pelos sistemas locais e os dispositivos estratégicos. É preciso estudar o poder colocando-se fora do

modelo do Leviatã, fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição estatal. É preciso estudá-lo a partir das técnicas e táticas de dominação" (42).

Essa mudança de abordagem da questão do poder, proposta por Foucault, corresponde a um desenvolvimento histórico das próprias relações de poder nas sociedades ocidentais e à emergência dos dispositivos disciplinares, dotados de uma nova "tecnologia de poder". Ele observa que na sociedade feudal "o modo como o poder era exercido podia ser transcrito, ao menos no essencial, nos termos da relação soberano-súdito. Mas nos séculos XVII e XVIII, ocorre um fenômeno importante: o aparecimento, ou melhor, a invenção de uma nova mecânica de poder, com procedimentos específicos, instrumentos totalmente novos e aparelhos bastante diferentes, o que é absolutamente incompatível com as relações de soberania. Este novo mecanismo de poder apóia-se mais nos corpos e seus atos do que na terra e seus produtos. É um mecanismo que permite extrair dos corpos tempo e trabalho mais do que bens e riqueza. É um tipo de poder que se exerce continuamente através da vigilância e não descontinuamente por meio de sistemas de taxas e obrigações distribuídas no tempo; que supõe mais um sistema minucioso de coerções materiais do que a existência física de um soberano. Finalmente, ele se apóia no princípio, que representa uma nova economia do poder, segundo o qual se deve propiciar simultaneamente o crescimento das forças dominadas e o aumento da força e da eficácia de quem as domina" (43). Situando as características mais importantes desse poder disciplinar, Roberto Machado escreve: "em primeiro lugar, a disciplina é um tipo de organização do espaço. (...) Em segundo lugar, e mais fundamentalmente, a disciplina é um controle do tempo. (...)

Em terceiro lugar, a vigilância é um de seus principais instrumentos de controle.(...) Finalmente, a disciplina implica um registro contínuo de conhecimentos. Ao mesmo tempo que exerce um poder, produz um saber" (44).

Todavia, apesar dessa modificação histórica no caráter das relações de poder, Foucault chama a atenção para o fato de que "a teoria da soberania continuou não só existindo como uma ideologia do direito como também organizando os códigos jurídicos inspirados nos códigos napoleônicos de que a Europa se dotou no século XIX. (...) Mais rigorosamente: a partir do momento em que as coações disciplinares tinham que funcionar como mecanismos de dominação e, ao mesmo tempo, se camuflar enquanto exercício efetivo de poder, era preciso que a teoria da soberania estivesse presente no aparelho jurídico e fosse reativada pelos códigos.(...) Um direito de soberania e um mecanismo de disciplina: é dentro destes limites que se dá o exercício do poder" (45).

Contudo, como afirma Foucault, "este sistema disciplinar não pode absolutamente ser transcrito no interior do direito que é, no entanto, o seu complemento necessário.(...) Na realidade, as disciplinas têm o seu discurso.(...) As disciplinas são portadoras de um discurso que não pode ser o do direito; o discurso da disciplina é alheio ao da lei e da regra enquanto efeito da vontade soberana. As disciplinas veicularão em discurso que será o da regra, não da regra jurídica derivada da soberania, mas o da regra 'natural', quer dizer, da norma; definirão um código que não será o da lei mas o da normalização; referir-se-ão a um horizonte teórico que não pode ser de maneira alguma o edifício do direito mas o domínio das ciências

humanas; a sua jurisprudência será a de um saber clínico" (46).

Em contraste com a soberania e as representações do poder nela fundadas, a mecânica disciplinar apresenta, pois, duas características básicas, importantes de reter para nosso esboço de uma genealogia da militância: em primeiro lugar, nas palavras de Foucault, "a 'disciplina' não pode se identificar com uma instituição nem com um aparelho; ela é um tipo de poder, uma modalidade para exercê-lo, que comporta todo um conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimentos, de níveis de aplicação, de alvos; ela é uma 'física' ou uma 'anatomia' do poder, uma tecnologia" (47). Em segundo lugar, ela nos leva a "deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele 'exclui', 'reprime', 'recalca', 'censura', 'abstrai', 'mascara', 'esconde'. Na verdade o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção" (48). Ou seja, a partir do advento dos mecanismos disciplinares, não é mais lícito pensar o poder segundo o modelo do *centro*, cujo paradigma maior seria a figura do Estado; da mesma forma, é inaceitável atribuir-lhe um caráter absolutamente *negativo*, concebendo-o a partir da extensão de noções como a lei, a repressão, a censura ou a interdição, ou ainda por relações de analogia, homologia ou funcionalidade com respeito ao contrato e à troca. A disciplina revela, nos mecanismos de poder, uma positividade que está longe de se constituir como fundamento da "libertação", como supunha o Lênin apologista da disciplina e da centralização "revolucionárias" (49).

Talvez a principal consequência desse esquema interpretativo seja a idéia, já mencionada, segundo a qual a produtividade das

relações de poder incide exatamente sobre os corpos, constituindo a própria "individualidade". Como assinala Foucault, "o poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles. (...) Efetivamente, aquilo que faz com que um corpo, gestos, discursos e desejos sejam identificados e constituídos enquanto indivíduos é um dos primeiros efeitos de poder. Ou seja, o indivíduo não é o outro do poder: é um de seus primeiros efeitos. O indivíduo é um efeito do poder e simultaneamente, ou pelo próprio fato de ser um efeito, é seu centro de transmissão. O poder passa através do indivíduo que ele constitui" (50).

A obsessão com que as teorias políticas - de Hobbes a Lênin - procuram tornar visível o "corpo político", o "corpo do poder", talvez não seja senão o signo de sua impossibilidade, incapacidade ou recusa em perceber o poder no corpo, o investimento do corpo pelo poder; a dificuldade de enxergar ou admitir que "o poder penetrou no corpo, encontra-se exposto no próprio corpo" (51). A perspectiva genealógica procura exatamente caminhar em sentido contrário, abandonando a representação do poder através da figura orgânica, unitária, homogênea e "coerente" de um corpo que se apropria dos objetos, para analisar os mecanismos e movimentos pelos quais as relações de poder assumem o corpo tornando-o "seu": "corpo do poder". Ela seria talvez um primeiro passo - certamente decisivo - na constituição daquela "anatomia" política de que fala Foucault, onde o corpo seria tratado como "corpo político", isto é, como "conjunto dos elementos e das técnicas que servem de armas, de reforço,

de vias de comunicação e de pontos de apoio para as relações de poder e de saber que investem os corpos humanos e os submetem fazendo deles objetos de saber" (52).

Em seu trabalho histórico, Foucault mostra a substituição do corpo do rei pelo "corpo da sociedade", nas preocupações dos pensadores políticos. O grande fantasma aí, diz ele, é "a idéia de um corpo social constituído pela universalidade das vontades. Ora, não é o consenso que faz surgir o corpo social, mas a materialidade do poder se exercendo sobre o próprio corpo dos indivíduos" (53). O pensamento de matriz marxista e seus desdobramentos militantes - embora modificando o sentido dessa releção em torno do "consenso": procurando mostrar seu caráter contraditório, suas inversões e sua dimensão "ideológica", num contexto de dominação e luta de classes - mantém-se ainda no horizonte daquele "corpo social" abstrato. Talvez devêssemos considerar que este "corpo da sociedade", concebido para além da materialidade exorbitante das relações disciplinares que atravessam os corpos reais, é o verdadeiro fantasma da teoria política, a forma atual da denegação do corpo, como outrora foi a "alma". Hoje, escreve Foucault, "não se deveria dizer que a alma é uma ilusão, ou um efeito ideológico, mas afirmar que ela existe, que tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos - de uma maneira mais geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos (...)" (54). Uma *genealogia da militância* deve, pois, como um aspecto da "genealogia do poder", questionar isto que o nosso século zelosamente cultivou como grande herança do anterior: a identificação dogmática entre os movimentos de mudança e ruptura dos "processos revolucionários"

102.

e os temas, conceitos, métodos e instituições derivadas da "ciência marxista"; analisando os mecanismos pelos quais se constitui o corpo militante, submetido ao dispositivo de poder e saber engendrado pela militância (55).

Segundo Foucault, a genealogia da disciplina remonta à realidade e ao modelo de uma sociedade organizada para a defesa contra a peste; muito longe, portanto, de uma sociedade de produtores organizados autonomamente: "Para fazer funcionar segundo a pura teoria os direitos e as leis, os juristas se punham imaginariamente no estado de natureza; para ver funcionar suas disciplinas perfeitas, os governos sonhavam com o estado da peste" (56). A peste suscitou esquemas disciplinares, assim como a lepra teria originado modelos de exclusão: "O grande fechamento por um lado; o bom treinamento por outro. A lepra e sua divisão; a peste e seus recortes. Uma é marcada; a outra, analisada e repartida. O exílio do leproso e a prisão da peste não trazem consigo o mesmo sonho político. Um é o de uma comunidade pura, o outro, o de uma sociedade disciplinar" (57). Ainda na atualidade estão presentes tais modelos, compostos para demarcar agora os limites entre o *normal* e o *anormal*; por um lado, marcando e exibindo a "anormalidade"; por outro lado, submetendo-a a uma complexa maquinaria "corretiva" (58).

Nesse ponto, é necessário considerar a invenção e a disseminação, ao longo das práticas sociais, deste mecanismo que materializa a economia espaço-temporal daquela composição entre a exclusão e a disciplina: o Panóptico. "O *Panopticon* de Bentham é a figura arquitetural dessa composição. O princípio é conhecido: na periferia uma construção em anel; no centro uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face in-

terna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar (...)"(59). Tal mecanismo, difundido através do corpo social, atualiza suas características disciplinares "normalizando" suas condições originárias, tornando-as independentes da violência excepcional que as ligavam, na origem, diretamente à morte, através da lepra e da peste. Assimilado como mecanismo social de normalização, o Panóptico tem então "um papel de amplificação; se organiza o poder, não é pelo próprio poder, nem pela salvação imediata de uma sociedade ameaçada: o que importa é tornar mais fortes as forças sociais - aumentar a produção, desenvolver a economia, espalhar a instrução, elevar o nível da moral pública; fazer crescer e multiplicar. (...) Ao nível teórico, Bentham define outra maneira de analisar o corpo social e as relações de poder que o atravessam; em termos de prática, ele define um processo de subordinação dos corpos e das forças que a utilidade do poder deve majorar fazendo a economia do Príncipe. O panoptismo é o princípio geral de uma nova 'anatomia política' cujo objeto e fim não são a relação de soberania mas as relações de disciplina" (60).

"Pode-se então falar, em suma, da formação de uma sociedade disciplinar nesse movimento que vai das disciplinas fechadas, espécie de 'quarentena' social, até o mecanismo indefinidamente generalizável do panoptismo" (61). Uma sociedade em que a presença espetacular do poder real e seus rituais de soberania

dão lugar à generalização da vigilância. A ponto de que, já em 1831, um autor influenciado por Bentham - N.H. Julius, em suas *Leçons sur les Prisons* - possa escrever: "No tempo moderno, estava reservado à influência sempre crescente do Estado, a sua intervenção cada dia mais profunda em todos os detalhes e relações da vida social, aumentar e aperfeiçoar as garantias estatais utilizando e dirigindo para essa grande finalidade a construção e a distribuição de edifícios destinados a vigiar ao mesmo tempo uma grande multidão de homens" (62). Nesse estágio, portanto, toda a discursividade do direito tradicional, do direito da soberania, passa a ser - embora jamais totalmente - suspensas pelas assimetrias deste "contra-direito" dos mecanismos do poder disciplinar. "E se o juridismo universal da sociedade moderna parece fixar limites ao exercício dos poderes, seu panoptismo difundido em toda parte faz funcionar, ao arrepio do direito, uma maquinaria ao mesmo tempo imensa e minúscula que sustenta, reforça, multiplica a assimetria dos poderes e torna vãos os limites que lhe foram traçados" (63). Esse aspecto da militância jurídica, esse juridismo da sociedade disciplinar, opera também, como ideologia "democrática e participativa", como "juridismo da militância", recobrando a materialidade de suas formas particulares de disciplina. Serã, portanto, por trás de sua própria discursividade que poderemos observar e analisar a constituição do corpo militante.

Mais a "genealogia do poder" nas sociedades ocidentais, conforme é introduzida e praticada por Foucault, não se detém aí. Em primeiro lugar, ela não opera uma simples substituição esquemática do "Estado" pelo "Panóptico" ou da "Soberania" pela "Disciplina". Sua tentativa é antes de mais nada a de mostrar a multiplicidade essencial das relações de poder, sua materialidade

dade irredutível, presente e visível no registro próprio do seu exercício. Foucault igualmente não "esquece" ou dilui a problemática do Estado na fragmentação microfísica da malha disciplinar. Sua *démarche*, ao afirmar a dimensão *relacional* do poder, procura simplesmente opor, à velha postura naturalista, que busca compreender a "evolução do Estado" ao longo do tempo, a pesquisa das práticas efetivas de dominação que assumem formas hegemônicas através das políticas de Estado, na forma das organizações e no funcionamento das instituições sociais. Por fim, sua investigação aborda a questão do poder segundo uma perspectiva *estratégica*, e é a esse nível que suas análises levam em conta as formas específicas das relações de poder em cada âmbito.

Refletindo especificamente acerca das grandes formas de poder no Ocidente europeu, Foucault fala do processo de "governamentalização" do Estado, o qual teria adquirido sua atual dimensão a partir dos instrumentos que constituem a "Polícia" - entre os séculos XVII e XVIII -, mas que teria se apoiado anteriormente em técnicas diplomático-militares e remontaria ao modelo arcaico da Pastoral Cristã (64). Em sua forma atual, a nível do Estado, essa "governamentalidade" se materializaria num controle que tem por alvo a população, é fundado na instrumentalização do saber econômico e se exerce por meio dos "dispositivos de segurança". Sem fazer, portanto, uma "história" evolutiva dos "modos de exercício do poder", Foucault pôde esboçar uma história, não-sucessiva, das grandes economias de poder no Ocidente, levando em conta o grau de complexidade da rede de poderes locais que constituiriam a "base" daquelas grandes formas de poder: "em primeiro lugar, o Estado de justiça, nascido em uma territorialidade de tipo feudal e que corresponderia

grosso modo a uma sociedade da lei; em segundo lugar, o Estado administrativo, nascido em uma territorialidade de tipo fronteira nos séculos XV-XVI e que corresponderia a uma sociedade de regulamento e de disciplina; finalmente, um Estado de governo que não é mais essencialmente definido por sua territorialidade, pela superfície ocupada, mas pela massa da população, com seu volume, sua densidade, e em que o território que ela ocupa é apenas um componente" (65).

Para além das problemáticas da "reconstrução", da "abolição" ou da "extinção" do Estado, Foucault percebe na governamentalização do Estado o fenômeno que permitiu sua própria sobrevivência: "se o Estado é hoje o que é, é graças a esta governamentalidade, ao mesmo tempo interior e exterior ao Estado. São as táticas de governo que permitem definir a cada instante o que deve ou não competir ao Estado, o que é público ou privado, o que é ou não estatal, etc.; portanto o Estado, em sua sobrevivência e em seus limites, deve ser compreendido a partir das táticas gerais da governamentalidade" (66).

O aparecimento da população como fim e instrumento de governo é também o surgimento de um novo "objeto" de saber, destacado entre os elementos da riqueza - por sua vez, condição de possibilidade da "Economia Política". "A passagem de uma arte de governo para uma ciência política, de um regime dominado pela estrutura da soberania para um regime dominado pelas técnicas de governo, ocorre no século XVIII em torno da população e, por conseguinte, em torno do nascimento da economia política" (67). Antes da delimitação do objeto "população", a "arte de governar" - como crítica à doutrina do Príncipe - está duplamente limitada: por uma retórica jurídica, ainda constituída

segundo o modelo global da soberania, e pela estrita realidade "econômica" da família. Mesmo então, apesar dessa forma retórica, a noção de um governo que consistiria na "correta disposição das coisas de que se assume o encargo para conduzi-las a um fim conveniente" (68) já fere decisivamente a circularidade da soberania - que tem como fim, na forma da lei, o exercício da própria soberania. Mas o aparecimento de uma "técnica de governo" depende, em última instância, da superação do modelo econômico da família e do estabelecimento de um saber próprio às práticas de governo - um saber fundado na análise da população. Foucault escreve: "(...) foi graças à percepção dos problemas específicos da população, graças ao isolamento deste nível de realidade, que chamamos a economia, que o problema do governo pôde enfim ser pensado, sistematizado e calculado fora do quadro jurídico da soberania" (69).

O aparecimento das "técnicas de governo", contudo, não implica a eliminação do problema da soberania (70) nem a eliminação da disciplina (71). Pois, segundo Foucault, "devemos compreender as coisas não em termos de substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade disciplinar e desta por uma sociedade de governo. Trata-se de um triângulo: soberania-disciplina-gestão governamental, que tem na população seu alvo principal e nos dispositivos de segurança seus mecanismos essenciais" (72).

A "genealogia do poder", nos termos foucaultianos, chega, assim, a uma "estrutura" complexa, envolvendo uma rede de relações de poder, cada qual, por sua vez, igualmente complexa. Será, portanto, sobre esse pano de fundo múltiplo que procuraremos caracterizar, seguindo a orientação de Foucault, as rela-

ções de poder específicas à militância.

3. O Poder Militante

A Política da Militância

"A arte da organização comunista consiste em utilizar a tudo e a todos para a luta proletária de classes, repartir entre todos os membros do Partido todo o trabalho político e mobilizar, por seu intermédio, as mais amplas massas do proletariado para o movimento revolucionário; ao mesmo tempo manter firmemente em suas mãos a direção do movimento, não por força do poder, mas pela força da autoridade conquistada, quer dizer, pela energia, a experiência, a capacidade e a tolerância". (3º Congresso da Internacional Comunista - *Teses sobre a estrutura e a organização dos Partidos Comunistas*).

A primeira das teses sobre organização e estrutura partidária, aprovada pela III I.C. em seu 3º Congresso, prescreve: "A organização do Partido deve ser adaptada às condições e aos fins de sua atividade" (73). Por trás desta simples definição de operacionalidade existe, porém, uma ampla teoria da "correta disposição das coisas" proletárias para a consecução do fim revolucionário. Como "exército dirigente do proletariado", o Partido corporifica um complexo de relações e objetivos de poder que abarcam diferentes situações de conflito latente ou explícito. A nona das referidas teses da I.C. sobre a organização partidária, citada em epígrafe, referindo-se ao "centralismo democrá-

tico" - critério e objetivo da própria política militante -, estabelece com clareza o quadro daquelas relações: em primeiro lugar, como instrumento na luta de classes, o Partido deve governar homens e situações para o enfrentamento com o Estado atual e a construção do novo Estado da ditadura do proletariado; em segundo lugar, deve se estruturar sobre um sistema de poder interno, pelo qual as tarefas políticas possam ser atribuídas e repartidas entre seus membros; esta estrutura interna deve, por sua vez, propiciar a mobilização das massas colocadas sob sua direção; e, finalmente, tal organismo, assim estruturado, deve ser capaz de se contrapor a outras pretensas lideranças do proletariado e do processo revolucionário. É, portanto, como um feixe de relações simultaneamente de *conflito* político-econômico-militar, de *controle* de um corpo de homens bem adestrados, de *direção* da "massa" a princípio dispersa e desorganizada, e, finalmente, de *confronto* em torno da hegemonia dessa direção, que o Partido se organiza, se implanta e luta por seus objetivos. O sucesso de sua missão e sua própria existência dependem, assim, do funcionamento articulado de processos globais de confrontação, mecanismos disciplinares localizados, táticas de governo e procedimentos de exclusão e demarcação de influências. Projetando-se numa estrutura estável, homogênea e monolítica, fundada num suposto conhecimento (uma "ciência") da sociedade e da história e no caráter pretensamente legítimo de sua representatividade - respectivamente a "paciência", a "sabedoria" e a "diligência" militantes (74) -, a arte de governar corporificada no modelo do Partido Comunista parece encontrar também os seus limites na "razão de Estado" que preside a sua constituição. Pois, como afirma o próprio Lênin, o Partido operário, enquanto vanguarda do proletariado, educado pelo marxismo e, por sua vez, "o educador, o guia e o chefe de

todos os trabalhadores e explorados para a organização da sua vida social", deve ser capaz de "tomar o poder (...), dirigir e organizar um novo regime" (75).

A política militante implica, pois, uma tríplice tutela - a princípio, dos militantes; em seguida, da classe operária; e, finalmente, de toda a sociedade - pela qual a história realizaria enfim a sua promessa de totalização. Questionando o esquema marxista de interpretação e transformação do mundo e comentando o pretenso papel do intelectual neste contexto, Foucault observa que "assim como o proletariado, pela necessidade de sua posição histórica, é portador do universal (mas portador imediato, não refletido, pouco consciente de si), o intelectual, pela sua escolha moral, teórica e política, quer ser portador desta universalidade, mas em sua forma consciente e elaborada. O intelectual seria a figura clara e individual de uma universalidade da qual o proletariado seria a forma obscura e coletiva" (76). O Partido, "intelectual coletivo", seria, então, a figura clara e coletiva dessa universalidade; ao mesmo tempo prenúncio e instrumento eficaz da própria totalização histórica.

Como a governamentalidade do Estado, a da militância também só encontra o seu elemento próprio no tema da "população", isto é, quando coloca para si mesma o problema de sua implantação e vinculação orgânica com as "massas", ou, em outros termos, quando formula a questão da ligação da doutrina socialista com o movimento operário. É neste sentido que, em uma de suas resoluções, a I.C. adverte que a direção da luta revolucionária supõe, "para ser eficaz, da maneira mais absoluta, o contato mais estreito com as massas proletárias" (77). Aí, as massas apare-

cem para o Partido como a população para o governo: "como sujeito de necessidades, de aspirações, mas também como objeto (...); como consciente (...) daquilo que ela quer e inconsciente em relação àquilo que se quer que ela faça" (78). No discurso militante, isto se torna explícito através da ênfase colocada na *propaganda*, na *agitação* e no *enraizamento* de seus métodos e objetivos. Retomemos as resoluções da I.C.: "Nossa tarefa mais importante ante a Revolução mundial é a propaganda e a agitação revolucionárias. (...) A propaganda e a agitação comunistas devem, antes de tudo, ter profundas raízes nos meios mais íntimos do proletariado" (79). Sobre o caráter dessa propaganda militante, este documento nos diz que "há que ir constantemente ao encontro das idéias conscientes do operário ainda não revolucionário, a fim de incitá-lo a participar no movimento. (...) Ao mesmo tempo, a propaganda comunista não deve confinar-se no quadro das queixas ou esperanças das massas proletárias, tais como são hoje, quer dizer, restritas e indecisas. Os germes revolucionários dessas queixas e esperanças não são mais que o ponto de partida que nos é necessário para influenciá-los" (80). E como não é possível servir a dois senhores, os tutores comunistas querem se assegurar de que as massas seguirão apenas o seu comando: "Não há que esperar nada de algumas conversações com os chefes dos sindicatos ou com os dos partidos operários socialdemocratas e pequeno-burgueses. Contra eles deve-se organizar a luta com toda energia" (81). Mesmo quando for necessário "simplesmente tomar parte numa organização já existente, os comunistas devem esforçar-se para obter a direção para seu núcleo" (82). "Os comunistas", prosseguem as resoluções da I.C., "devem também aprender cada vez mais e melhor a atrair para a esfera de influência de seu partido os operários não organizados e inconscientes. (...) Podem

utilizar-se também para esse objetivo de outros agrupamentos operários como intermediários, com o fim de expandir nossa influência (por exemplo, as sociedades de instrução e os grupos de estudo, as associações desportivas, teatrais, as ligas de consumidores, etc.)" (83).

Mas essa atitude do Partido com relação às massas e às outras pretensas vanguardas tem também um correspondente interno, na relação da direção partidária com os níveis intermediários e os próprios militantes. Diante do "perigo individualista e sectário", o Partido chama a atenção para os interesses do todo: "Cada membro do Partido, cada seção de trabalho, cada palavra e cada ação devem ter como ponto de partida os interesses de todo o Partido. Não será tolerada em absoluto nenhuma violação deste princípio" (84). Contra os desvarios do "independentismo", o Partido aciona os mecanismos inequívocos do Centralismo Democrático. Neste, escreve Mao Tse-Tung, "a minoria deve subordinar-se à maioria, o nível inferior ao superior, a parte ao todo e todo o Partido ao Comitê Central" (85). Da mesma forma, a Internacional Comunista estabelece que "as diretivas e decisões dos órgãos dirigentes do Partido são obrigatórias para todas as organizações dependentes e para todos os membros" (86). O mesmo se aplica, a nível mundial, à relação dos Partidos Comunistas entre si, sob a direção da I.C.: "As diretivas e resoluções da Internacional são obrigatórias tanto para o partido quanto para cada um de seus membros" (87).

Assim como a emergência da problemática do governo em geral ter-se-ia dado no encontro dos movimentos de concentração estatal e de dispersão e dissidência religiosas (88), talvez se possa inicialmente explicar o caráter e a dimensão que assume

a questão da direção no discurso militante a partir do duplo movimento formado pela concentração das reivindicações econômicas e sindicais e pela dissidência ideológica, já presentes e manifestos à altura da constituição da Primeira Internacional. Mas isto se refere também, certamente, à profunda convicção que parece existir, entre os militantes, quanto à correspondência entre os fenômenos e processos associados à Revolução (e ao Estado proletário) e os procedimentos e formas de organização do Partido. Tanto a Revolução (e o Estado dela decorrente) quanto o Partido seriam, na óptica militante, formas terminais de mediação: a Revolução contra a sociedade capitalista deve engendrar um Estado configurado como "ditadura do proletariado", mas esta nova instância de centralização é vista como a condição mesma da superação do próprio Estado; da mesma forma, o Partido, que deve elevar o proletariado à condição de "classe para si", promove, ao mesmo tempo a sua extinção, possibilitando igualmente a eliminação das classes enquanto tais - mas para isso deve se organizar desde já segundo o mesmo modelo centralista que regeria a constituição e o funcionamento da ditadura do proletariado. Ambos - o Partido e a ditadura do proletariado - teriam, pois, nesta sua tendência a auto-supressão, a marca específica de sua originalidade revolucionária, e na sua tendência ao centralismo, a condição para o cumprimento de sua tarefa. Não é por acaso que Engels, rebatendo as críticas anarquistas ao centralismo, evoca exatamente o caráter autoritário das revoluções (89).

Para Lênin, a estrutura interna da organização revolucionária teria como fundamentais os seguintes elementos: a) a predominância dos revolucionários profissionais em sua composição; b) uma estrutura centralista, fundada no princípio de construção

do Partido "de cima para baixo"; c) conseqüentemente, a concentração de poder nas mãos de um pequeno grupo de chefes "firmes e dedicados", com longa experiência prática; d) respeito à mais fêrrea disciplina (90). Tais elementos se traduziriam numa estrutura hierarquizada em cinco níveis diferenciados segundo a organização e a consciência de seus membros. Dentro do Partido: 1) as organizações de revolucionários profissionais e 2) as organizações de operários revolucionários. Fora do Partido: 1) as organizações de operários ligados ao Partido; 2) as organizações de operários não ligados ao Partido mas submetidas de fato ao seu controle e a sua organização; 3) os elementos não organizados que obedecem à direção comunista nas grandes manifestações da luta de classes (91).

Ao afirmar que o Partido "deve ser uma hierarquia, não só de organização de revolucionários, também da massa das organizações operárias" (92), Lênin estende à sociedade o centralismo partidário. Dessa forma, operando como critério da educação, da organização e da direção revolucionárias, o "centralismo democrático" serve como matriz para uma política, na qual o Partido apresenta de certo modo, em miniatura e antecipadamente, a estrutura da sociedade e do Estado revolucionários; uma estrutura transparente, em que estão legíveis as relações de força e as hierarquias estabelecidas. Uma política fundada sobre as "massas" e concebida a partir de uma certa noção de "soberania" (popular, proletária), mas que se realiza materialmente através de uma estrutura disciplinar. Com referência a uma tal estrutura, tanto a organização do Partido como a do Estado proletários podem ser concebidas a partir de uma "arte de governo" em que uma teoria política garante a representatividade de um poder que já não pretenderia exatamente punir, porque pretende,

antes, agindo sobre os indivíduos, impedir que cada um, por se reconhecer imerso num campo de visibilidade total, queira agir incorretamente ou praticar qualquer tipo de ação que se considere má ou nociva (93).

A Disciplina Militante

"Quanto mais fortes forem as nossas organizações do partido englobando verdadeiros socialdemocratas" (isto é, "verdadeiros comunistas"), "menos hesitação e instabilidade haverá no interior do partido, e mais larga, mais variada, mais rica e mais fecunda será a influência do partido sobre os elementos da massa operária que o rodeiam e por ele são dirigidos." (Lênin - *Um passo em frente, dois passos atrás.*)

Escrevendo sobre os mecanismos disciplinares, Foucault assinala que o mais importante efeito do Panóptico é o de "induzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder" (94). "Quem está submetido a um campo de visibilidade, e sabe disso", prossegue ele, "retoma por sua conta as limitações do poder; fá-las funcionar espontaneamente sobre si mesmo; inscreve em si a relação de poder na qual ele desempenha simultaneamente os dois papéis; torna-se o princípio de sua sujeição" (95). É interessante observar que a militância - a partir de exigências táticas relacionadas ao duplo aspecto do seu papel de direção: direção das massas e do processo revolucionário - acaba por se constituir segundo um modelo que, independentemente da materialidade corpórea dos prédios, ferramentas e demais elementos da

arquitetura e da mecânica disciplinar, tem num dispositivo de vigilância seu principal fundamento.

O Partido - como instrumento de "governo" que apresenta ao mesmo tempo a forma de um Estado governamentalizado - deve procurar continuamente otimizar sua condição de instrumento e ferramenta, para melhor, mais rápida e mais profundamente alcançar seus fins. Como se pode ler nas resoluções da I.C., "para guiar bem as massas, o Partido necessita de uma boa direção para si mesmo" (96). Ele deve, portanto, encontrar ou desenvolver, a seu nível de funcionamento, o melhor conjunto de técnicas para assegurar "a ordenação das multiplicidades humanas". Como assinala Foucault, qualquer sistema de poder se coloca o mesmo problema, mas é nos mecanismos disciplinares que as técnicas acionadas operam segundo três critérios que são decisivos para um sistema que se organiza em função de objetivos que lhe são exteriores: 1. menor custo no exercício do poder; 2. maior intensidade, alcance e continuidade nos seus efeitos; 3. melhor articulação entre o crescimento deste sistema de poder e o aumento de seu rendimento enquanto aparelho que persegue um fim determinado (97). Neste sentido, a organização disciplinar da estrutura partidária surge, com clareza, no próprio discurso militante, como a mais adequada a seus propósitos: sua "tarefa fundamental de organização obriga os órgãos dirigentes do Partido a vigiar continuamente e a influenciar sistematicamente o trabalho do Partido, de uma maneira completa e sem intermediários. Resulta, então, para os camaradas que estão à cabeça das organizações do Partido, a obrigação de empreender os trabalhos mais diversos. O órgão central dirigente do (Partido) Comunista deve não só velar para que todos os camaradas, em geral, estejam ocupados, mas também ir em sua ajuda e dirigir

seu trabalho segundo um plano ordenado e adaptado ao fim que se persegue, orientando esse trabalho pelo bom caminho e através de todas as condições e circunstâncias especiais. O centro (órgãos centrais) deve, igualmente, tratar de encontrar os erros cometidos no curso da própria atividade e, baseando-se na experiência adquirida, tratar de melhorar os métodos de trabalho, sem perder nunca de vista o objetivo da luta" (98).

Segundo as disposições da I.C., os Partidos Comunistas devem se organizar de modo a permitir simultaneamente a maior concentração de poder nos órgãos dirigentes e a maior visibilidade possível dos movimentos do conjunto para os centros de decisão. A nível estatutário, sua estrutura deve possibilitar a maior liberdade de ação para a direção interna e, no caso das diretivas da Internacional, os próprios estatutos não devem impedir a execução das decisões (99). "A Direção Central do Partido e igualmente a Internacional Comunista estão autorizadas, a qualquer momento, a exigir de todas as organizações comunistas, de seus órgãos e de seus membros, informes detalhados sobre sua atividade. Os representantes e plenipotenciários da Direção Central devem ser admitidos em todas as assembléias, com direito a voz" (100). "A disciplina", escreve Foucault, "faz funcionar um poder relacional que se auto-sustenta por seus próprios mecanismos e substitui o brilho das manifestações pelo jogo ininterrupto dos olhares calculados" (101). É interessante observar de passagem, a esse propósito, que, em sua apologia da vigilância, o próprio Lênin não deixa escapar este papel central do registro, quer no que se refere ao Partido, quer no que diz respeito à sociedade socialista: "Registro e controle, eis o *essencial* não só para 'por em marcha' mas também para o funcionamento regular da sociedade comunista na sua *primeira*

fase" (102).

No *exame* disciplinar aparece claramente a superposição das relações de poder e saber de que fala Foucault: "o exame supõe um mecanismo que liga um certo tipo de formação de saber e uma certa forma de exercício de poder" (103). "Tudo o que seja notável social e economicamente, desde o acidente de trabalho à assembléia da produção, desde os maus tratos a um aprendiz até o informe da empresa" (104), deve ser comunicado ao Partido ou a seu órgão de imprensa. No Partido, este sistema de registro de informações e atividades lança mão de mecanismos próprios, tais como o relatório e a prestação de contas. Esta, por exemplo, "deve ser cumprida regularmente e a curtos intervalos" (105), e os relatórios devem formar uma verdadeira cadeia de informações que parta da base e alcance o topo da estrutura partidária: "cada núcleo, fração ou grupo operário deve dar um informe ao órgão do Partido sob cuja direção efetiva se encontra. Os membros individualmente resenharão a cada semana, por exemplo, sua atividade, para o núcleo ou grupo de trabalho a que pertencem (ou para seu chefe hierárquico)" (106).

Não devemos esquecer, contudo, que tal dispositivo de vigilância não cumpre um papel principalmente repressivo ou limitador. Ele opera, ao contrário, como elemento que possibilita ao sistema de poder em questão dedicar-se à tarefa positiva de promover o adestramento dos indivíduos por meio de conhecimentos e técnicas desenvolvidas a partir da observação e do registro minucioso de sua conduta (107). As informações relatadas pelos militantes e instâncias intermediárias devem ter efeito útil para os objetivos partidários e sobre a própria estrutura da organização e da ação militantes: "é desnecessário dizer que

esses informes ao Partido não devem limitar-se a fazer conhecer o que o informante houver realizado, mas também conter dados relativos aos fatos observados durante sua atividade, que possam ser importantes para nossa luta" (108).

Desse modo, podemos observar que esse amplo mecanismo de registro não se limita ao interior do Partido. Ao contrário, deve-se estender às atividades das "massas" e aos acontecimentos da luta econômica e política, constituindo a base dos próprios "métodos científicos de direção" a que se refere, por exemplo, Mao Tse-Tung, em seus textos sobre organização: "recolher e sintetizar as idéias das massas e levá-las depois às massas para que perseverem nelas, e, desta maneira, elaborar idéias corretas de direção: tal é o método fundamental de direção" (109). Essa observação e esse registro constantes fornecem continuamente elementos para a configuração e a ampliação da própria militância enquanto prática global que envolve desde a exigência de *fidelidade* individual às normas e aos princípios (exercitada pelos mecanismos da "crítica" e da "autocrítica") até a *política de alianças* a que o Partido deve obedecer em certas conjunturas (observando a correlação das forças envolvidas em cada processo), passando por uma *política de "formação de quadros"* (que leve em conta a distribuição dos indivíduos em categorias tais como as de "militante", "colaborador", "simpatizante", "aliado", elemento de "área próxima" ou de "área de influência" etc.) e por uma *política de investimento de forças* (a partir do levantamento e da análise das possíveis áreas de atuação partidária).

Nos mecanismos partidários de vigilância e registro vemos, portanto, claramente, como se cruzam e se reforçam certas técni-

cas disciplinares e determinados objetivos de sua "arte de governo". O exame disciplinar associado às práticas militantes - o qual engloba não apenas os mecanismos de relato e prestação de contas acima referidos, mas igualmente a observação da "atuação" e da conduta dos militantes e dos elementos das "massas" nas manifestações públicas, nas greves, nas passeatas etc (110) - permite ao mesmo tempo destacar cada militante, como objeto de um saber da organização, e distribuí-los segundo um sistema comparativo que torna visíveis os "desvios" e possibilita o melhor exercício das funções educativas e corretivas do poder organizador (111). "O exame combina as técnicas da hierarquia que vigia e as da sanção que normaliza. É um controle normalizante, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir. Estabelece sobre os indivíduos uma visibilidade através da qual eles são diferenciados e sancionados" (112).

Como observa Foucault, "na essência de todos os sistemas disciplinares, funciona um pequeno mecanismo penal. (...) As disciplinas estabelecem uma "infra-penalidade"; quadriculam um espaço deixado vazio pelas leis; qualificam e reprimem um conjunto de comportamentos que escapava aos grandes sistemas de castigo por sua relativa indiferença" (113). Na prática do Partido, essa pequena penalidade opera sistematicamente nos micro-tribunais formados pelos congressos, pelas plenárias e até mesmo por simples reuniões de células de base. Neles, todo um sistema envolvendo promoções, rebaixamentos e exclusões assegura a função normalizadora da disciplina militante, zelando pela "boa atuação" de cada instância partidária e de cada membro isoladamente (114).

Não é à toa, pois, que o Partido seja muitas vezes concebido segundo o modelo da escola. De acordo com as teses da I.C. sobre a estrutura partidária, a tarefa de organização essencial dos comunistas é a "formação, organização e educação de um Partido Comunista puro e realmente dirigente, para guiar verdadeiramente o movimento revolucionário proletário" (115). Esta "pureza" estaria assegurada, em tese, pela força dos princípios, mas na prática se viabiliza pela disciplina organizadora, cujo modelo seria também o da fábrica (116).

Não surpreende, portanto, que o discurso militante descreva o Partido como "uma escola de trabalho marxista revolucionário" (117): "O trabalho de instrução deve ser ordenado e aprofundado sem cessar, por todo o sistema de organizações do Partido, por todas as comunidades de trabalho, a fim de obter, por meio de esforços sistemáticos, um grau cada vez mais elevado de especialização" (118). Não é de admirar também que o Partido descreva seu próprio trabalho de agitação em termos de formação de um "exército mundial do proletariado" (119) e que o discurso militante enalteça a instrução militar da juventude e dos operários (120). *Escola*, cuja disciplina segue o modelo da *fábrica* e cujos objetivos exigem sua estruturação como um *exército*, só seria de estranhar que o discurso militante reconhecesse, na pequena jurisprudência normativa do Partido, sua profunda semelhança com a *prisão* (121).

Como instituição que aciona dispositivos disciplinares, o Partido, além dos mecanismos de vigilância e registro, estabelece também suas formas de organização do espaço e controle do tempo. Como assinala Foucault, "a disciplina fixa; ela imobiliza ou regulamente os movimentos (...) Daí o fato de as discipli-

nas utilizarem processos de separação e de verticalidade, de introduzirem entre os diversos elementos de mesmo plano barreiras tão estanques quanto possível, de definirem redes hierárquicas precisas, em suma de oporem à força intrínseca e adversa da multiplicidade o processo da pirâmide contínua e individualizante" (122). A estrutura do Partido "leninista" institui, sem dúvida, uma divisão analítica do espaço, do tempo e do movimento (123). Sua organização celular (124) se estende por todo o espaço de sua atuação (125), mas de modo vertical e hierarquizado; suas atividades particulares e locais devem estar organicamente vinculadas sob o controle da Direção Central e segundo os propósitos de seu programa; suas operações seguem uma ordem rígida que implica objetivos a curto, médio e longo prazo; seus investimentos, enfim, integram e amplificam os elementos de sua força (126), ao mesmo tempo em que procuram articular estrategicamente os resultados de seus movimentos táticos (127). De um modo geral, poderíamos, seguindo as análises de Foucault, relacionar elementos dos dispositivos disciplinares, tais como o "quadro" (isto é, o recorte celular), a "manobra" (a economia das atividades) e o "exercício" (a seriação do tempo), respectivamente, à estrutura orgânica da militância, a sua política de implantação e investimento de forças, e a sua política de recrutamento e formação de quadros (128).

Traçando a genealogia das disciplinas, Foucault escreve: "o momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente" (129). Ele mostra, no cruzamento de dois registros distintos (o anátomo-meta

físico e o técnico-político), a emergência do *corpo dócil* - "um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado"; a construção, a partir do corpo analisável e manipulável, do "homem-máquina" (130). Em sua história, "as disciplinas funcionam cada vez mais como técnicas que fabricam indivíduos úteis" (131), seja do ponto de vista da saúde, da instrução, da conduta, da lei jurídica ou da guerra e da segurança.

A militância, com seu modo particular de acionar e associar os mecanismos disciplinares, constitui o corpo útil para a ação política. Se, em outros contextos, o objeto do dispositivo disciplinar é o corpo dócil, no contexto da militância, vemos surgir algo assim como o "corpo dócil voluntário"; corpo analisável e manipulável "por si" e "para si" mesmo; um corpo-máquina dotado de fins, atravessado por uma complexa teleologia: corpo que escolhe e dirige o próprio "aperfeiçoamento" e a própria sujeição. Se o Panóptico de Bentham situa e situa os corpos disciplinados num campo de permanente visibilidade para o poder, a militância opera uma duplicação desse milagre, interiorizando não apenas o olhar do poder sobre o corpo, mas também a superstição lógica de uma *necessidade* ("histórica", por certo) que estaria na origem de sua anatomia política. Ela submete, assim, o corpo do militante - o *corpo militante* - a uma visibilidade segunda, pela qual se poderia perceber não apenas a forma de sua sujeição, mas igualmente sua suposta razão de ser. A imagem arquitetural desta disciplina, que adentra os corpos dotando-os de uma consciência e uma memória de natureza supostamente coletiva e histórica, sobrecarregando-o com uma moral que não é senão o prolongamento de sua política, seria algo assim como uma prisão espectral, um "Panóptico especular", no

qual as paredes externas da torre central seriam espelhadas, permitindo ao corpo disciplinado ver *o modo como é visto* a partir do centro e induzindo-o a crer que é o seu próprio olhar que o observa continuamente e é a sua própria vontade que o reveste com as marcas da submissão.

A Moral Militante

"As experiências próprias e alheias nos aconselham unidade e concentração de esforços e energias, tendo em vista coordenar, sistematizar, metodizar a propaganda, a organização e a ação do proletariado. Centralização e disciplina não significam, porém, nem quebra de autonomia, nem renúncia de vontade. Queremos centralização por acordo mútuo e entendemos por disciplina a responsabilidade nos compromissos tomados. Ninguém é obrigado a assumir nenhum compromisso, mas compromisso assumido implica obrigação de cumpri-lo. É a disciplina. Energias dispersas são energias naturalmente precárias; mas energias canalizadas, combinadas, somadas, por mútuo e comum acordo, são energias potencialmente multiplicadas. É preciso centralização e disciplina porque não queremos dispersão nem irresponsabilidade". (Astrojildo Pereira - *Movimento Comunista*, nº 1, 1922).

"A disciplina de oficina", escreve Foucault, "sem deixar de ser uma maneira de fazer respeitar os regulamentos e as autoridades, de impedir os roubos ou a dissipação, tende a fazer crescer as aptidões, as velocidades, os rendimentos e portanto os lucros; ela continua a moralizar as condutas, mas cada vez

mais ela modela os comportamentos e faz os corpos entrar numa máquina, as forças numa economia" (132). Na economia da militância, a necessidade de superar a precariedade da dispersão de forças conduz à disciplina. Mas esta, além de proporcionar a potencialização da ação através da centralização, deve garantir, ao mesmo tempo, o vínculo do militante ao programa e à estrutura de seu grupo. Desse modo, além de aumentar o "rendimento político" dos corpos, a disciplina da militância produz um corpo dócil e fiel, um corpo dotado de *responsabilidade*, enfim, um corpo comprometido conscientemente com a efetivação de sua própria sujeição.

Vimos anteriormente como, tanto no lirismo revolucionário de Rousseau quanto na obsessão vigilante de Bentham, existe o propósito não propriamente de punir as pessoas por seus erros, mas de impedi-las de agirem mal, por estarem imersas num campo de visibilidade total. De um lado, a *opinião* como última instância de julgamento, de outro, a inspeção contínua do dispositivo disciplinar; a ética tutelar do *Emílio*, cujo preceptor é um vigia que deve ser igualmente um camarada, e a eficácia técnica do *Panopticon*, onde se lê que "cada camarada torna-se um vigia" (133). A militância, dotando o corpo sobre o qual exerce sua disciplina de uma *consciência* "de classe" e um *memória social*, amplia o alcance e os efeitos de seu dispositivo, ao mesmo tempo em que traz para o seu âmbito o registro da "opinião" coletiva que cerceia, modela e direciona a conduta individual. É curioso que este modelo de exercício do poder fundado na vigilância de um tipo de "olhar imediato, coletivo e anônimo", onde "cada um, de acordo com seu lugar, é vigiado por todos ou por alguns outros", num aparelho de "desconfiança total e circulante" (134), se adapte tão bem a uma forma de organização

supostamente fundada na confiança, na solidariedade e na fraternidade...

Como aponta Foucault, o problema do olhar e da sua interiorização não é senão um aspecto da questão do *custo* (econômico e político) do exercício do poder. Diz ele: "(...) o olhar vai exigir muito pouca despesa. Sem necessitar de armas, violências físicas, coações materiais. Apenas um olhar. Um olhar que vigia e que cada um, sentindo-o pesar sobre si, acabará por interiorizar, a ponto de observar a si mesmo; sendo assim, cada um exercerá esta vigilância sobre e contra si mesmo" (135). A militância, ao colocar em cena uma moral de classe, introduz, na verdade, um outro elemento capaz de minimizar ainda mais os custos do seu poder. Estendendo as disposições gerais de sua política ao plano individual da conduta, a militância reveste um problema de técnica e economia do poder com uma retórica humanista que parece lhe conferir outro sentido, mais amplo, mais crítico e mais nobre que o definido pelas questões concretas relativas ao disciplinamento de um exército que se propõe a guiar as massas em seu assalto ao céu do poder: o Estado.

Em uma de suas entrevistas, Foucault descreve criticamente o *humanismo* como "o conjunto de discursos mediante os quais se diz ao homem ocidental: 'Se bem que não exerças o poder, podes no entanto ser soberano. Ainda mais: quanto mais renunciarees a exercer o poder e quanto mais submetido estejas ao que se te impõe, mais serás soberano'. O humanismo é aquilo que inventou passo a passo estas soberanias submetidas que são: a alma (soberana sobre o corpo, submetida a Deus), a consciência (soberana na ordem do juízo, submetida à ordem da verdade), o indivíduo (soberano titular de seus direitos, submetido às leis da

natureza ou às regras da sociedade), a liberdade fundamental (interiormente soberana, exteriormente consentidora e 'adaptada a seu destino'). Em suma, o humanismo é tudo aquilo através do qual *se obstruiu o desejo de poder* no Ocidente - proibido querer o poder, excluída a possibilidade de tomá-lo. No coração do humanismo está a teoria do *sujeito* (no duplo sentido do termo)" (136). A militância, e a militância comunista em particular, inscreve-se nessa tradição, acrescentando-lhe uma "vontade revolucionária", cuja soberania no plano da ação estaria submetida às "leis" históricas; uma "vontade" cuja "ética" consistiria apenas em não querer poder o que não pode. Ela postula uma racionalidade histórica, da qual deriva a existência de um Sujeito cujo percurso compreenderia uma Revolução, pela qual se destruiria a moral, a política e a história para realizá-las...

Como observou Howard Selsam, referindo-se em particular à ética do Manifesto Comunista, os princípios comunistas "não são inventados, mas descobertos" (137), posto que "a base dos julgamentos morais do *Manifesto* será encontrada apenas na posição histórica do proletariado" (138). A história estaria assim "do lado da classe trabalhadora, ou para colocá-lo melhor, a classe trabalhadora em sua luta revolucionária está do lado da história" (139). Desse modo, uma "ética" que se propõe a ser a expressão dos interesses, esperanças e desejos da classe trabalhadora moderna pode pretender ser a única que está de acordo com a necessária e desejável direção da "evolução social". Esta moral de rebanho situa o "bem" na esfera da coletividade e delimita seus fins em torno da figura do "progresso"; mas seu postulado implícito acerca da unicidade dos valores que configurariam o campo do "bem" supõe a existência de fins definidos

para a humanidade. Assim, no terreno estabelecido por esse projeto de "melhorar o homem", a filosofia da história encontra-se, no registro da militância, com a filosofia moral, e a política torna-se a religião profana que promete o paraíso na Terra (140).

Mas não podemos deixar de observar que este ideal de progresso encampado pela moral militante coincide com a busca do maior domínio sobre a natureza, isto é, com o ideal do desenvolvimento das forças produtivas. Ela condena o capitalismo e proclama o seu fim próximo, mas concebe a realização de seu próprio projeto como desdobramento de fatores internos à sociedade capitalista, fazendo, portanto, por vias oblíquas, o seu elogio (141). Nesse esquema, o proletariado - seja por "não ter nada a perder, senão os seus grilhões", como se diz no *Manifesto*; seja por ocupar um papel estratégico no processo produtivo, conforme estabelecido n' *O Capital* -, compelido pelo próprio capitalismo a lutar por sua emancipação, luta também pela emancipação de toda a humanidade oprimida, o que o faz herdeiro e redentor de "todos os escravos e servos de todas as eras" (142).

Ao localizar o "bem" no âmbito da comunidade, a militância define também seu ideal de sociabilidade como dinâmica integradora, que neutralizaria a individualidade e eliminaria a divisão do trabalho. Daí porque, em seu horizonte, o *interesse* só apareça como virtude enquanto "interesse" de *classe* e a virtude individual se manifeste mais uma vez como atitude desinteressada. Seu discurso situa-se na esfera da moral predominante, a moral do altruísmo e da piedade, onde a negação da individualidade mal esconde o instinto de rebanho que caracteriza a moral escrava, e, por trás dele, sua vontade de comando (143).

O discurso militante não só caracteriza sua moral como expressão das condições e dos interesses do proletariado, como reduz toda moral à condição de fenômeno de superestrutura, expressão da infra-estrutura material da sociedade. É importante questionar, contudo, até que ponto a defesa do progresso e do aumento da produtividade, presente em sua interpretação da história, e mesmo esta sua separação dicotômica entre supostas "esferas" da sociedade, não representam já uma convicção moral fundada na pretensa verdade de sua interpretação (144). Por outro lado, é necessário também questionar até que ponto a apologia do trabalho e a identificação do interesse proletário com o interesse geral, que aparecem como componentes morais do discurso militante, não devem ser compreendidos apenas segundo a perspectiva de sua estratégia de poder (145). Lembremo-nos do que escreveu Nietzsche a esse respeito: "Na glorificação do 'trabalho', nos infatigáveis discursos da 'bênção do trabalho', vejo a mesma segunda intenção que nos elogios dos atos impessoais e de um interesse geral: a reserva do temor a tudo quanto é individual. Dá-se agora exata compreensão ao aspecto do trabalho - quer dizer, a essa dura atividade da manhã à noite que é a melhor polícia, que traz cada um de nós pela rédea e que sabe impedir vigorosamente o desenvolvimento da razão, da concupiscência, dos desejos de independência. Pois o trabalho desgasta a força nervosa em proporções extraordinárias, retira esta força da reflexão, da meditação, dos sonhos, do amor e do ódio, põe sempre ante os olhos um fim mínimo e concede satisfações fáceis e regulares... Assim, uma sociedade na qual se trabalhe incessantemente gozará de uma maior segurança: e esta é a segurança que hoje se admira como divindade suprema. E eis aqui (é espantoso!) que justamente o 'trabalhador' é quem se tornou perigoso. Os 'indivíduos perigosos' formigueiam! E

atrás deles há o perigo dos perigos: o 'individuum'!" (146).

Esse horror ao indivíduo e às expressões individuais é a contrapartida moral simultaneamente de uma crença "teórica" na objetividade de supostas "leis" históricas e de uma prática política fundada na mais obsessiva fidelidade ao grupo e na mais rígida obediência a sua direção (147). No limite, esta apologia centralista da obediência traduz-se na eleição do *hábito* como horizonte da participação na luta e na sociedade revolucionárias. Em suas "Teses sobre a estrutura e organização dos Partidos Comunistas", por exemplo, a I.C. define como tarefa fundamental do trabalho de organização comunista a expansão dos grupos de operários atuantes "até que cada membro do Partido, capaz e consciente de seu objetivo, tome parte no trabalho cotidiano revolucionário e que essa participação se faça para os filiados uma questão de costume natural" (148). No mesmo sentido, Lênin afirma que, na "democracia verdadeiramente completa" que a ditadura do proletariado construirá a partir da derrota da democracia burguesa, "libertos da escravatura capitalista, dos horrores, das selvagerias, dos absurdos, das ignomínias sem nome da exploração capitalista, os homens *habituar-se-ão* gradualmente a respeitar as regras elementares da vida em sociedade conhecidas há séculos, reincorporadas durante milênios em todas as prescrições morais, a respeitá-las sem violência, sem coação, sem submissão, *sem este aparelho especial* de coerção que se chama: Estado" (149). Neste elogio do "costume natural" expressa-se toda a "ética revolucionária", que, portanto, como toda moralidade, não é senão a defesa da "maneira tradicional de proceder e avaliar" (150). Mas o que é a tradição? Nietzsche responde: "Uma autoridade superior à qual se obedece, não porque manda o *útil*, mas porque *manda*" (151).

Lênin afirma: "É somente na sociedade comunista, quando a resistência dos capitalistas estiver definitivamente quebrada, os capitalistas tiverem desaparecido e já não houver classes (isto é, já não houver distinções entre os membros da sociedade quanto às suas relações com os meios sociais de produção), é somente então que o 'Estado deixa de existir e que se torna possível falar de liberdade" (152). Mas nesse quadro de homogeneidade, paz e ausência de risco, será possível realmente falar ainda de liberdade? (153). Haverá mesmo a essa altura possibilidade de florescimento de uma civilização? (154). Esta "liberdade" estatal (ou "societária") que, no seu formalismo institucional, está bem longe de ser concebida como "algo que se tem e não se tem, que se quer, e que se conquista...", não será já um claro sintoma de decadência? "A valoração com que hoje são julgadas as diferentes formas da sociedade é idêntica àquela que outorga à paz um valor mais alto que à guerra: mas esse juízo é antibiológico, é até mesmo um rebento da *décadence* da vida... A vida é uma decorrência da guerra, a sociedade mesma um meio para a guerra" (155).

A militância formula seu projeto político revolucionário, seu modelo de sociedade e sua expectativa de desenvolvimento existencial a partir do critério de uma luta que visa acima de tudo, embora a longo prazo, a paz absoluta. Ao mesmo tempo, sua filosofia se encarrega de reduzir esta luta à figura global, unitária e terminal de um grande enfrentamento decisivo. Ela atua, com seu aparato e seu discurso "científico", uma "vontade" revolucionária que se dilui nas determinações materiais-econômicas e sociais - de um processo submetido à racionalidade, à objetividade e à necessidade que o caracterizam como "luta de classes". Mas, como adverte Nietzsche, "toda filosofia

que acredita removido ou até mesmo solucionado, através de um acontecimento político, o problema da existência é uma filosofia de brinquedo e uma pseudo-filosofia" (156). Ignorando as "pequenas ações divergentes" (157), a política militante gera esta pseudo-ética que não alcança jamais o âmbito das tensões de um real *jogo* de forças, posto que se limita ao curso previsível deste brinquedo enfadonho, embora às vezes perigoso, entre figuras de uma "contradição" formal. Se "o homem livre é um *guerreiro*", o militante surge, nessa perspectiva, não propriamente como um lutador, mas como um administrador da luta e uma espécie de gerente da própria liberdade, confinada nesta "vontade revolucionária" que está no fundamento de sua moral de rebanho.

"Quem é mais moral?", pergunta-se Nietzsche, para responder em seguida: "*Em primeiro lugar, o que cumpre a lei mais escrupulosamente (...). Em segundo lugar, o que cumpre também a lei nos casos mais difíceis. (...) O mais moral é o que mais se sacrifica aos costumes*" (158). Escrevendo sobre os critérios adequados para a escolha dos dirigentes revolucionários, Mao Tse-Tung cita as quatro condições formuladas por Dimitrov ao tratar da política de quadros: "devoção total, ligação com as massas, capacidade para orientar-se independentemente em toda situação e espírito de disciplina" (159). A militância combina a moral do cumprimento mais frequente com a da obediência mais difícil, no sacrifício aos costumes rígidos e exteriores que a caracterizam. "O comunista deve ser sincero e franco, leal e ativo, por os interesses da revolução por cima de sua própria vida e subordinar seus interesses pessoais aos da revolução; em todo momento e lugar, há de apegar-se aos princípios justos e lutar infatigavelmente contra todas as idéias e ações incor-

retas, a fim de consolidar a vida coletiva do Partido e a ligação deste com as massas; há que preocupar-se mais com o Partido do que com qualquer indivíduo, e mais com os outros do que consigo mesmo. Só uma pessoa assim é digna de chamar-se comunista" (160).

"O indivíduo deve sacrificar-se, assim o exige a moralidade dos costumes. (...) Sob o domínio da moralidade de costumes, toda espécie de originalidade tinha má consciência. (...) O homem livre é imoral (...) porque, em todas as coisas, quer depender de si mesmo e não de uma tradição estabelecida" (161). Por trás desta sua "liberdade" que se apresenta como "inteligência da necessidade", o militante esconde a inércia de seu "corpo de atos". Sob a impostura de sua alma "universal", majorizada por uma consciência de classe e uma memória histórica, há apenas um corpo interiormente mutilado, eternamente separado de si por ter tido sua vontade amputada. A transgressão de que é capaz - sua "imoralidade" - é no máximo sua concupiscência de eunuco moral, indefinidamente tentando inseminar o mundo e a história com a tirania do seu "sentido", vivendo sua "responsabilidade" não como domínio de si mesmo, mas, de modo transitivo, na remota atuação da "vontade geral" de seu rebanho.

NOTAS DO CAPÍTULO IV

- (1) LÊNIN, V.: *O Estado e a Revolução*. Tradução de J. Ferreira. Biblioteca Meditação, Porto, Portugal, 1970, p.6 (prefácio à primeira edição russa).
- (2) *Id.*: *Ibid.*, p. 56. A título de curiosidade, reproduzimos a seguir um trecho em que Nietzsche esboça o que poderíamos chamar uma "psicologia do militante" e que poderia passar por um comentário ao trecho de Lênin citado anteriormente: "Nos países em que os homens estão disciplinados, ficam sempre muitos retardatários não disciplinados; imediatamente se unem aos campos socialistas preferentemente. Se estes chegassem um dia a fazer as 'leis', poderíamos estar certos de que imporiam a si mesmos cadeias de ferro e exerceriam uma disciplina terrível. *Eles se conhecem!* Suportariam estas leis com a consciência de que as haviam dado a si mesmos; o sentimento do poder, e este poder, é demasiado recente entre eles e é demasiado sedutor para que não sofram tudo por causa dele". NIETZSCHE, F.: *Aurora*, § 184. Tradução de Mário D. Ferreira Santos. Editora e Distribuidora "Sagitário", S.P., 1947, p. 117.
- (3) Ao longo de *O Estado e a Revolução* são várias as passagens em que Lênin, apoiando-se ora em Marx, ora em Engels, retoma o tema da "ditadura do proletariado" como Estado de transição necessário:
- "O proletariado tem necessidade do poder do Estado, de uma organização centralizada da força, de uma organização da violência, não só para reprimir a resistência dos exploradores mas também para *dirigir* a grande massa da população - camponato, pequena burguesia, semi-proletários - na 'construção' da economia socialista". Ed. cit., p. 30.
 - A meta do papel revolucionário do proletariado na história "é a ditadura do proletariado, a dominação política pelo proletariado". *Id.*, p. 31.

- "Limitar o marxismo à doutrina da luta de classes é truncá-lo, deformá-lo, reduzi-lo àquilo que é aceitável para a burguesia. Apenas é marxista aquele que *alarga* o conhecimento da luta de classes até o conhecimento da *ditadura do proletariado*". *Id.*, p. 39.
 - Citando Engels - *A Questão do Alojamento* -, Lênin refere-se à posição de princípio do marxismo com relação à questão do Estado, defendendo a "... necessidade da ação política do proletariado e da sua ditadura como transição para a abolição das classes e, depois, do Estado". *Id.*, p. 67.
 - "O proletariado não tem necessidade do Estado senão durante algum tempo. Nós não estamos de forma alguma em desacordo com os anarquistas quanto à abolição do Estado como *fim*. Nós afirmamos que, para atingir este fim, é necessário utilizar provisoriamente os instrumentos, os meios e os processos do poder de Estado *contra* os exploradores, da mesma forma que, para suprimir as classes, é indispensável estabelecer a ditadura provisória da classe oprimida". *Id.*, p. 69.
- (4) Lênin utiliza a expressão *centralismo democrático* com relação ao Estado, procurando estabelecer uma diferença entre o "centralismo proletário, consciente, democrático" e o "centralismo burgues, militar, burocrático" - Cf. *O Estado e a Revolução*, ed. cit., p. 61. Contudo, apresentando a concepção marxista do Estado, ele escreve, por exemplo: "Engels, assim como Marx, defende, do ponto de vista do proletariado e da revolução proletária, o centralismo democrático, a república una e indivisível" (p. 82). E mais adiante: "A república centralizada verdadeiramente democrática oferecia *mais* liberdade do que a república federativa" (p. 84). Em outro ponto, escreve ainda: "Os princípios do federalismo derivam das concepções pequeno-burguesas do anarquismo. Marx é centralista. E, nas passagens que citamos dele, não há a menor derrogação do centralismo. Só pessoas imbuídas de uma 'fé supersticiosa' pequeno-burguesa acerca do Estado podem confundir a destruição da máquina burguesa com a destruição

do centralismo!" *Id.*, p. 60.

- (5) *Id.*: *Ibid.*, p. 30.
- (6) *Id.*: *Ibid.*, p. 57.
- (7) *Id.*: *Ibid.*, p. 55.
- (8) *Id.*: *Ibid.*, p. 131.
- (9) *Id.*: *Ibid.*, p. 132.
- (10) *Id.*: *Ibid.*, p. 48.
- (11) *Apud* LÊNIN, V.: *Op. cit.*, p. 46.
- (12) *Apud* LÊNIN, V.: *Op. cit.*, p. 74.
- (13) *Apud* LÊNIN, V.: *Op. cit.*, p. 90.
- (14) FOUCAULT, M.: "Poder-Corpo". *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Edições Graal Ltda., 1979, p. 149.
- (15) LÊNIN, V.: *Op. cit.*, p. 68.
- (16) *Id.*: *Ibid.*, p. 8.
- (17) *Id.*: *Ibid.*, p. 9.
- (18) *Id.*: *Ibid.*, p. 11.
- (19) FOUCAULT, M.: "Las Relaciones de Poder Penetran en los cuerpos". *Microfísica del Poder*. Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1978, p. 157.
- (20) *Id.*: *Ibid.*, p. 158.
- (21) *Id.*: *Ibid.*, p. 158.
- (22) Resumindo o trecho citado, o autor acrescenta: De modo geral, em um caso temos um poder político que encontraria

no procedimento da troca, na economia da circulação dos bens o seu modelo formal e, no outro, o poder político teria na economia sua razão de ser histórica, o princípio de sua forma concreta e do seu funcionamento atual". FOUCAULT, M.: "Genealogia e Poder". *Microfísica do Poder*, ed. cit., p. 174.

(23) *Id.*: *Ibid.*, p. 175.

(24) *Id.*: *Ibid.*, p. 176.

(25) *Id.*: *Ibid.*, p. 177.

(26) *Id.*: *Ibid.*, p. 190.

(27) *Id.*: *História da Sexualidade*. Vo.. I (*A Vontade de Saber*). Tradução de Maria Theresa da Costa Albuquerque e J.A; Guilhon de Albuquerque. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1977, pp. 81-83.

(28) ENGELS, F.: "De la Autoridad". In Marx, C. e Engels, F.: *Sobre el Anarquismo*. Editorial Problemas, Buenos Aires, 1943, p. 101.

(29) *Id.*: *Ibid.*, p. 105.

(30) Segundo Foucault, na França do século XVII, "a crítica política serviu-se (...) de toda reflexão jurídica que acompanhara o desenvolvimento da monarquia, para condená-la; mas não colocou em questão o princípio de que o direito deve ser a própria forma do poder e de que o poder deveria ser sempre exercido na forma do direito. Outro tipo de crítica das instituições políticas apareceu no século XIX; crítica bem mais radical, pois tratava-se de mostrar não somente que o poder real escapava às regras do direito, porém que o próprio sistema do direito nada mais era do que uma maneira de exercer a violência, de anexá-la em proveito de alguns, e fazer funcionar, sob a aparência da lei geral, as dissimetrias e injustiças de uma dominação. Mas tal crítica do direito ainda é feita sobre o pano de fundo do postulado de que o poder de-

ve, essencial e idealmente, ser exercido de acordo com um direito fundamental". FOUCAULT, M.: *História da Sexualidade*, vol. I, ed. cit., p. 85.

- (31) *Id.: Ibid.*, p. 83. É necessário salientar aqui - o que raramente se faz nas "resenhas" do pensamento foucaultiano a respeito dessa questão - que esta equivalência está belecida, pelo procedimento genealógico, entre diversas (e divergentes) concepções do poder na análise política não resulta apenas de elaborações "teóricas", "críticas" ou "metodológicas", mas principalmente de considerações históricas. Na *História da Sexualidade* (vol. I), Foucault escreve: "As grandes instituições de poder que se desenvolveram na Idade Média - a monarquia, o Estado com seus aparelhos - tomaram impulso sobre um fundo de multiplicidade de poderes preexistentes e, até certo ponto, contra eles: poderes densos, intrincados, conflituosos, ligados à dominação direta ou indireta sobre a terra, à posse das armas, à servidão, aos laços de suzerania e vassalagem. Se elas conseguiram se implantar, se souberam fazer-se aceitar, beneficiando-se de uma série de alianças táticas, é porque se apresentaram como instâncias de regulação, de arbitragem, de delimitação, como maneira de introduzir ordem entre esses poderes, de fixar um princípio para mitigá-los, e distribuí-los de acordo com fronteiras e hierarquias estabelecidas. Essas grandes formas de poder funcionaram, diante das potências múltiplas e em confronto, acima de todos esses direitos heterogêneos, como princípio do direito, com a tripla característica de se constituírem como conjunto unitário, de identificar sua vontade com a lei e de se exercerem por meio de mecanismos de interdição e sanção. (...) Desde a Idade Média, nas sociedades ocidentais, o exercício do poder sempre se formula no direito". *Id.: Ibid.*, p. 84.

- (32) Cf. FOUCAULT, M.: "Genealogia e Poder". *Microfísica do Poder*. ed. cit., pp. 168-174.

- (33) *Id.: História da Sexualidade* (vol. I). Ed. cit., p. 80.

- (34) *Id.: "Genealogia e Poder". Microfísica do Poder*, ed. cit., p. 8.

- (35) *Id.: Ibid.*, p. 7.
- (36) *Id.: História da Sexualidade*, ed. cit., p. 88.
- (37) O autor acrescenta ainda: "A condição de possibilidade do poder, em todo caso, o ponto de vista que permite tornar seu exercício inteligível até em seus efeitos mais 'periféricos' e, também, enseja empregar seus mecanismos como chave de inteligibilidade do campo social, não deve ser procurado na existência primeira de um ponto central, num foco único de soberania de onde partiriam formas derivadas e descendentes; é o suporte móvel das correlações de força que, devido a sua desigualdade, induzem continuamente estados de poder, mas sempre localizados e instáveis. Onipresença do poder: não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro. O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares". *Id.: Ibid.*, pp. 88-89.
- (38) *Id.: Ibid.*, pp. 89-92.
- (39) *Id.: Ibid.*, p. 91.
- (40) *Id.: Ibid.*, p. 92.
- (41) *Id.: "Poderes y Estratégias". Microfísica del Poder*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1978, p. 171.
 Acerca do papel da noção de *luta* na análise das relações de poder e resistência, Foucault observa também que "(...) a pura e simples afirmação de uma 'luta' não pode servir de explicação primeira e última para a análise das relações de poder. Este tema da luta só se torna operatório se for estabelecido concretamente, e em relação a cada caso, quem está em luta, a respeito de que, como se desenrola a luta, em que lugar, com quais instrumentos e segundo que racionalidade. Em outras palavras, se o objetivo for levar a sério a afirmação de que a luta está no centro das relações de poder, é preciso perceber que a brava e velha 'lógica' da contradição não é de forma al-

guma suficiente para elucidar os processos reais". In "O Olho do Poder". *Microfísica do Poder*, ed. cit., p. 226.

(42) *Id.*: *Ibid.*, p. 186.

(43) *Id.*: *Ibid.*, p. 187.

(44) MACHADO, Roberto: *Ciência e Saber*. Rio de Janeiro, edições Graal, 1981, p. 195.

(45) FOUCAULT, M.: "Soberania e Disciplina". *Microfísica do Poder*, ed. cit., pp. 188-189.

(46) *Id.*: *Ibid.*, p. 189.

(47) O autor acrescenta ainda que a disciplina "pode ficar a cargo seja de instituições 'especializadas' (...), seja de instituições que dela se servem como instrumento essencial para um fim determinado (...), seja de instâncias preexistentes que nela encontram maneira de reforçar ou de reorganizar seus mecanismos internos de poder (...), seja de aparelhos que fizeram da disciplina seu princípio de funcionamento interior (...), seja enfim de aparelhos estatais que têm por função não exclusiva mas principalmente fazer reinar a disciplina na escala de uma sociedade (...)" *Id.*: *Vigiar e Punir*. Tradução de Lígia M. Pondé Vassallo. Petrópolis, Vozes, 1977, p.189.

(48) *Id.*: *Ibid.*, p. 172.

(49) "A grande importância estratégica que as relações de poder disciplinares desempenham nas sociedades modernas depois do século XIX vem justamente do fato delas não serem negativas, mas positivas, quando tiramos desses termos qualquer juízo de valor moral ou político e pensamos unicamente na tecnologia empregada. É então que surge uma das teses fundamentais da genealogia: o poder é produtivo de individualidade. O indivíduo é uma produção do poder e do saber". MACHADO, R.: "Para uma genealogia do poder". *Microfísica do Poder* ("Introdução"). Ed. cit., p. XXI.

- (50) FOUCAULT, M.: "Soberania e Disciplina". *Microfísica do Poder*, ed. cit., p. 183.
- (51) *Id.*: "Poder-Corpo". *Microfísica do Poder*, ed. cit., p. 146.
- (52) *Id.*: *Vigiar e Punir*. Ed. cit., p. 30.

Parece-nos conveniente reproduzir aqui ainda o trecho em que, neste livro, o autor traça o que poderia ser considerado o esboço de uma história das análises históricas sobre o corpo: "Os historiadores vêm abordando a história do corpo há muito tempo. Estudaram-no no campo de uma demografia ou de uma patologia históricas; encararam-no como sede de necessidades e de apetites, como lugar de processos fisiológicos e de metabolismos, como alvo de ataques microbianos ou de vírus: mostraram até que ponto os processos históricos estavam implicados no que se poderia considerar a base puramente biológica da existência; e que lugar se deveria conceder na história das sociedades a 'acontecimentos' biológicos como a circulação dos bacilos, ou o prolongamento da duração da vida. Mas o corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais. Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, a sua utilização econômica; é, numa boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação; mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso num sistema de sujeição (onde a necessidade é também um instrumento político cuidadosamente organizado, calculado e utilizado); o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso. Essa sujeição não é obtida só pelos instrumentos da violência ou da ideologia; pode muito bem ser direta, física, usar a força contra a força, agir sobre elementos materiais sem no entanto ser violenta; pode ser calculada, organizada, tecnicamente pensada, pode ser sutil, não fazer uso de armas nem do terror, e no entanto continuar a ser

de ordem física. Quer dizer que pode haver um 'saber' do corpo que não é exatamente a ciência de seu funcionamento, e um controle de suas forças que é mais que a capacidade de vencê-las: esse saber e esse controle constituem o que se poderia chamar a tecnologia política do corpo".
Id.: *Ibid.*, p. 28.

(53) *Id.*: "Poder-Corpo". *Microfísica do Poder*. Ed. cit., p. 146.

(54) *Id.*: *Vigiar e Punir*. Ed. cit., p. 31.

(55) "É no desenrolar de um processo político - não sei se revolucionário - que apareceu, cada vez com maior insistência, o problema do corpo. Pode-se dizer que o que aconteceu a partir de 68 - e, provavelmente, aquilo que o preparou - era profundamente anti-marxista. Como é que os movimentos revolucionários europeus vão poder se libertar do 'efeito.Marx', das instituições próprias ao marxismo dos séculos XIX e XX? Era esta a orientação deste movimento. Neste questionamento da identidade marxismo= processo revolucionário, identidade que constituía uma espécie de dogma, o corpo é uma das peças importantes, senão essenciais". *Id.*: "Poder-Corpo". *Microfísica do Poder*. Ed. cit., p. 147.

(56) *Id.*: *Vigiar e Punir*. Ed. cit., p. 176.

(57) *Id.*: *Ibid.*, p. 175.

(58) *Id.*: *Ibid.*, p. 176.

(59) *Id.*: *Ibid.*, p. 177.

(60) *Id.*: *Ibid.*, p. 183.

(61) Mas Foucault adverte: "Não que a modalidade disciplinar do poder tenha substituído todas as outras; mas porque ela se infiltrou no meio das outras, desqualificando-as às vezes, mas servindo-lhes de intermediária, ligando-as

entre si, prolongando-as, e principalmente permitindo conduzir os efeitos de poder até os elementos mais ténues e mais longínquos. Ela assegura uma distribuição in finitesimal das relações de poder". *Id.: Ibid.*, p. 189.

- (62) *Apud* FOUCAULT, M.: *Vigiar e Punir*. Ed. cit., p. 190.
- (63) FOUCAULT, M.: *Vigiar e Punir*. Ed. cit., p. 195.
- (64) *Id.:* "A Governamentalidade". *Microfísica do Poder*. Ed. cit., p. 293.
- (65) *Id.:* *Ibid.*, p. 292.
- (66) *Id.:* *Ibid.*, p. 292.
- (67) *Id.:* *Ibid.*, p. 289.
- (68) Definição de Guillaume de La Perrière no seu *Miroir Politique contenant diverses manières de gouverner*, de 1567. *Apud* FOUCAULT, M.: *Ibid.*, p. 282.
- (69) *Id.:* *Ibid.*, p. 288.
- (70) Já que estará em pauta a necessidade de "formular, com noções tais como natureza, contrato, vontade geral, um princípio geral de governo que substitua tanto o princípio jurídico da soberania quanto os elementos através dos quais se pode definir e caracterizar uma arte de governo". *Id.:* *Ibid.*, p. 291.
- (71) posto que "gerir a população não queria dizer simplesmente gerir a massa coletiva dos fenômenos ou gerí-los somente ao nível de seus resultados globais. Gerir a população significa gerí-la em profundidade, minuciosamente, no detalhe". *Id.:* *Ibid.*, p. 291.
- (72) *Id.:* *Ibid.*, p. 291.
- (73) Internacional Comunista (3º Congresso): *Tesis sobre la estructura y organización de los Partidos Comunistas*. Mon

tevideo, Publicación Oficial de la sección uruguaya de la Internacional Comunista, 1921. Capítulo I ("Generalidades"), § 1, p. 3. A resolução prossegue: "O Partido Comunista deve ser a vanguarda, o exército dirigente do proletariado durante todas as fases da luta revolucionária das classes e para o período de transição ulterior para a realização do socialismo, este primeiro degrau da sociedade comunista".

- (74) É La Perrière quem afirma que um bom governante deve ter "paciência, sabedoria e diligência". Cf. FOUCAULT, M.: "A Governamentalidade". *Microfísica do Poder*, ed. cit., p. 285.
- (75) LÊNIN, V.: *O Estado e a Revolução*. Ed. cit., p. 31. O trecho em questão está reproduzido como epígrafe do primeiro ítem do presente capítulo.
- (76) FOUCAULT, M.: "Verdade e Poder" (entrevista). *Microfísica do Poder*. Ed. cit., p. 8.
- (77) I.C.: *Tesis...*, § 5. Ed. cit., p. 4.
- (78) FOUCAULT, M.: "A Governamentalidade". *Op. cit.*, p. 289.
- (79) I.C.: *Op. cit.*, § 20, p. 9. Cf. também § 11, p. 6.
- (80) *Id.*: *Ibid.*, § 22, p. 9.
- (81) *Id.*: *Ibid.*, § 26, p. 11.
- (82) *Id.*: *Ibid.*, § 12, p. 6.
- (83) *Id.*: *Ibid.*, § 28, p. 12.
- (84) TSE-TUNG, Mao: "O estilo do trabalho no Partido". *El Estilo del Trabajo en el Partido*. Mexico, Ediciones Roca S.A., 1973, p. 24. Mais adiante, pode-se ler: "Edificaremos um partido centralizado e unificado e nos desembarçaremos de toda luta fracional sem princípios. Para que

nosso Partido marche ao mesmo passo e lute por um objetivo comum, temos que combater o individualismo e o sectarismo". *Ibid.*, p. 25.

(85) *Id.*: *Ibid.*, p. 24.

(86) I.C.: *Op. cit.*, § 43, p. 19.

(87) *Id.*: *Ibid.*, § 39, p. 18.

(88) FOUCAULT, M.: "A Governamentalidade". *Op. cit.*, p. 278.

(89) Escreve ele: "Uma revolução é, indubitavelmente, a coisa mais autoritária que existe: é o ato por meio do qual uma parte da população impõe sua vontade à outra parte por meio de fuzis, baionetas e canhões (...)" . ENGELS, F.: "De la Autoridad". In MARX, C. y ENGELS, F.: *Sobre el Anarquismo*. Editorial Problemas, Buenos Aires, 1943 , p. 105.

(90) Cf. LÖWY, M.: "Consciência de Classe e Partido Revolucionário". *Revista Brasiliense*, nº 41. São Paulo, maio -junho de 1962, p. 145. Observemos de passagem que, embora Lênin tenha certamente em conta o caráter clandestino da organização dos revolucionários russos, a teoria do partido-vanguarda não considera essencial esta particularidade. Nas "teses sobre a estrutura e organização dos Partidos Comunistas", a I.C. considera, por exemplo, que "(...) não há diferenças muito grandes entre a estrutura que deve-se tratar de dar a um partido legal e outro ilegal". *Ed. cit.*, § 47, p. 20.

(91) LÖWY , M.: *Op. cit.*, p. 144.

(92) LÊNIN, V.: *Um passo em frente, dois passos atrás*. Lisboa, Nosso Tempo, 1972, p. 119.

(93) Comentando a acolhida favorável do projeto do Panóptico pela Revolução Francesa, Foucault observa: "Eu diria que Bentham é o complemento de Rousseau. Na verdade, qual é o sonho rousseauiano presente em tantos revolucionários?"

O de uma sociedade transparente, ao mesmo tempo visível e legível em cada uma de suas partes; que não haja mais nela zonas obscuras, zonas reguladas pelos privilégios do poder real, pelas prerrogativas de tal ou tal corpo ou pela desordem; que cada um, do lugar que ocupa, possa ver o conjunto da sociedade; que os corações se comuniquem uns com os outros, que os olhares não encontrem mais obstáculos, que a opinião reine, a de cada um sobre cada um. (...) Quando a Revolução se questiona sobre uma nova justiça, qual deve ser sua instância de julgamento? A opinião. Seu problema não era fazer com que as pessoas fossem punidas, mas que nem pudessem agir mal, de tanto que se sentiriam mergulhadas, imersas em um campo de visibilidade total em que a opinião dos outros, o olhar dos outros, o discurso dos outros os impediria de fazer o mal ou o nocivo. "In "O Olho do Poder". *Microfísica do Poder*. Ed. cit., p. 215.

(94) FOUCAULT, M.: *Vigiar e Punir*. Ed. cit., p. 177.

(95) *Id.*: *Ibid.*, p. 179.

(96) I.C.: *Op. cit.*, § 4, p. 4.

(97) "(...) o que é próprio das disciplinas, é que elas tentam definir em relação às multiplicidades uma tática de poder que responde a três critérios: tornar o exercício do poder o menos custoso possível (economicamente, pela parca despesa que acarreta; politicamente, por sua discrição, sua fraca exteriorização, sua relativa invisibilidade, o pouco de resistência que suscita); fazer com que os efeitos desse poder social sejam levados a seu máximo de intensidade e estendidos tão longe quanto possível, sem fracasso, nem lacuna; ligar enfim esse crescimento 'econômico' do poder e o rendimento dos aparelhos no interior dos quais se exerce (sejam os aparelhos pedagógicos, militares, industriais, médicos), em suma fazer crescer ao mesmo tempo a docilidade e a utilidade de todos os elementos do sistema". FOUCAULT, M.: *Vigiar e Punir*. Ed. cit., p. 191.

- (98) I.C.: *Op. cit.*, § 15, p. 7.
- (99) "As decisões da Internacional Comunista devem executar-se sem demora por todos os partidos filiados, mesmo aquelas decisões que fazem necessárias modificações nos estatutos; essas modificações podem efetuar-se depois". *Id.*: *Ibid.*, § 44, p. 19.
- (100) *Id.*: *Ibid.*, § 42, p. 19.
- (101) FOUCAULT, M.: *Vigiar e Punir*. Ed. cit., p. 158.
- (102) LÊNIN, V.: *O Estado e a Revolução*. Ed. cit., p. 114.
 Mais adiante, ele complementa o esboço de seu grande "Panóptico Social": "Quando a maioria do povo proceder por sua própria iniciativa e generalizadamente a esse registro, a esse controle dos capitalistas (transformados doravante em empregados) e dos senhores intelectuais que tiverem conservado as suas práticas capitalistas, então um tal controle será verdadeiramente universal, geral, nacional, e ninguém lhe poderá fugir, seja de que maneira for, 'nada mais havendo a fazer'". *Ibid.*, p. 115.
- (103) FOUCAULT, M.: *Op. cit.*, p. 166.
- (104) I.C.: *Op. cit.*, § 34, p. 15.
- (105) *Id.*: *Ibid.*, § 17, p. 8.
- (106) *Id.*: *Ibid.*, § 18, p. 8.
- (107) "As instituições disciplinares produziram uma maquinaria de controle que funcionou como um microscópio do comportamento; as divisões tênues e analíticas por elas realizadas formaram, em torno dos homens, um aparelho de observação, de registro e de treinamento". FOUCAULT, M.: *Op. cit.* p. 156.
- (108) I.C.: *Op. cit.*, § 19, p. 8.

- (109) TSE-TUNG, Mao: "Sobre os Métodos de Direção". *Op. cit.*, p. 67. O autor chega a estabelecer claramente uma ligação entre esses "métodos científicos de organização" e a "teoria marxista do conhecimento": "Em todo o trabalho prático de nosso Partido, toda direção correta está baseada necessariamente no princípio: 'das massas às massas'. Isto significa recolher as idéias (dispersas e não sistemáticas) das massas e sintetizá-las (transformá-las, mediante o estudo, em idéias sintetizadas e sistematizadas) para depois levá-las às massas, difundí-las e explicá-las, de modo que as massas as façam suas, perceberem nelas e as traduzam em ação, e comprovar na ação das massas a justeza dessas idéias. Depois, há que voltar a recolher e sintetizar as idéias das massas e levá-las às massas para que perseverem nelas, e assim indefinidamente, de modo que as idéias se tornem cada vez mais justas, mais vivas e mais ricas de conteúdo. Tal é a teoria marxista do conhecimento". *Ibid.*, p. 66.
- (110) "(...) o exame é a técnica pela qual o poder, em vez de emitir os sinais de seu poderio, em vez de impor sua marca a seus súditos, capta-os num mecanismo de objetivação. No espaço que domina, o poder disciplinar manifesta, para o essencial, seu poderio organizando os objetos. O exame vale como cerimônia dessa objetivação. (...) a disciplina tem seu próprio tipo de cerimônia. Não é o triunfo, é a revista, é a 'parada', forma faustosa do exame". FOUCAULT, M.: *Op. cit.*, p. 167.
- (111) "Graças a todo esse aparelho de escrita que o acompanha, o exame abre duas possibilidades que são correlatas: a constituição do indivíduo como objeto descritível, analisável, não contudo para reduzi-lo a traços 'específicos', como fazem os naturalistas a respeito dos seres vivos; mas para mantê-lo em seus traços singulares, em sua evolução particular, em suas aptidões, ou capacidades próprias, sob o controle de um saber permanente; e por outro lado a constituição de um sistema comparativo que permite a medida de fenômenos globais, a descrição de grupos, a caracterização de fatos coletivos, a estimativa dos desvios dos indivíduos entre si, sua distribuição numa 'po-

pulação'". *Id.: Ibid.*, p. 169.

(112) *Id.: Ibid.*, p. 164.

(113) *Id.: Ibid.*, p. 159.

(114) "Em suma, a arte de punir, no regime do poder disciplinar, não visa nem a expiação, nem mesmo exatamente a repressão. Põe em funcionamento cinco operações bem distintas: relacionar os atos, os desempenhos, os comportamentos singulares a um conjunto, que é ao mesmo tempo campo de comparação, espaço de diferenciação e princípio de uma regra a seguir. Diferenciar os indivíduos em relação uns aos outros e em função dessa regra de conjunto - que se deve fazer funcionar como base mínima, como média a respeitar ou como o ótimo de que se deve chegar perto. Medir em termos quantitativos e hierarquizar em termos de valor as capacidades, o nível, a 'natureza' dos indivíduos. Fazer funcionar, através dessa medida 'valorizadora', a coação de uma conformidade a realizar. Enfim traçar o limite que definirá a diferença em relação a todas as diferenças, a fronteira externa do anormal (a 'classe vergonhosa' da Escola Militar). A penalidade perpétua que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes das instituições disciplinares compara, diferencia, hierarquiza, homogeneiza, exclui. Em uma palavra, ela *normaliza*. *Id.: Ibid.*, p. 163.

(115) I.C.: *Op. cit.*, § 4, p. 4.

(116) "Precisamente o marxismo, ideologia do proletariado educado pelo capitalismo, ensinou e ensina aos intelectuais inconstantes a diferença entre o lado explorador da fábrica (disciplina baseada no medo de morrer de fome) e o seu lado organizador (disciplina baseada no trabalho comum, unificado pelas condições em que se realiza a produção altamente desenvolvida do ponto de vista técnico). A disciplina e a organização, que ao intelectual burgues tanto custa adquirir, são facilmente assimiladas pelo proletariado, justamente graças a essa 'escola' da fábrica". LÊNIN, V.: *Um passo em frente, dois passos atrás*. Ed.

cit., p. 323.

(117) I.C.: *Op. cit.*, § 8, p. 5.

(118) *Id.*: *Ibid.*, § 16, p. 8.

(119) *Id.*: *Ibid.*, § 23, p. 10.

(120) "Não é contra a instrução militar da juventude e dos operários, mas contra a ordem militarista e contra a autocracia da casta dos oficiais que há que dirigir uma agitação intensa". *Id.*: *Ibid.*, § 30, p. 13.

(121) "Acaso devemos nos admirar que a prisão celular, com suas cronologias marcadas, seu trabalho obrigatório, suas instâncias de vigilância e de notação, com seus mestres de normalidade, que retomam e multiplicam as funções do juiz, se tenha tornado o instrumento moderno da penalidade? Devemos ainda nos admirar que a prisão se pareça com as fábricas, com as escolas, com os quartéis, com os hospitais, e todos se pareçam com as prisões?" FOUCAULT, M.: *Op. cit.*, p. 199.

(122) *Id.*: *Ibid.*, pp. 192-193.

(123) "A disciplina organiza um espaço analítico. E ainda aí ela encontra um velho procedimento arquitetural e religioso: a cela dos conventos. Mesmo se os compartimentos que ela atribui se tornam puramente ideais, o espaço das disciplinas é sempre, no fundo, celular". *Id.*: *Ibid.*, p. 131.

(124) "Todo membro do Partido deve, em geral e para o trabalho político cotidiano, pertencer a um pequeno grupo de trabalho - comitê, comissão, oficina, grupo, fração ou núcleo." I.C.: *Op. cit.*, § 11, p. 5.

(125) "(...) a tarefa fundamental do trabalho de organização comunista deve ser prosseguida o mais energicamente possível até que haja, em realidade, uma vasta rede de nú-

cleos, frações e grupos operários em todos os pontos vitais da luta de classes proletária (...)" *Id.: Ibid.*, § 14, p. 7.

- (126) "Todo Partido Comunista deve (...) por seus esforços conquistar unicamente membros verdadeiramente ativos e exigir que cada um dos que militam em suas fileiras ponham a disposição de seu Partido, sua força e seu tempo, na medida em que possam dispor deles, segundo as circunstâncias em que vivam e trabalhem". *Id.: Ibid.*, § 10, p. 5.
- (127) "Em resumo, pode-se dizer que a disciplina produz, a partir dos corpos que controla, quatro tipos de individualidade, ou antes uma individualidade dotada de quatro características: é celular (pelo jogo da repartição espacial), é orgânica (pela codificação das atividades), é genética (pela acumulação do tempo), é combinatória (pela composição das forças). E para tanto, utiliza quatro grandes técnicas: constrói quadros; prescreve manobras; impõe exercícios; enfim, para realizar a combinação das forças, organiza 'táticas'". FOUCAULT, M.: *Op. cit.*, p. 150.
- (128) A propósito da análise dos mecanismos disciplinares feita por Foucault, Cf., especialmente, a terceira parte do *se Vigiar e Punir*: "Disciplina". Ed. cit., pp. 125-204.
- (129) *Id.: Ibid.*, p. 127.
- (130) *Id.: Ibid.*, p. 126.
- (131) *Id.: Ibid.*, p. 185.
- (132) *Id.: Ibid.*, p. 185.
- (133) Cf. "O Olho do Poder" (discussão entre Michel Foucault, Jean-Pierre Barou e Michelle Perrot). *Microfísica do Poder*. Ed. cit., pp. 215-218.
- (134) *Id.: Ibid.*, pp. 216-220.

- (135) *Id Ibid.*, p. 218.
- (136) *Id.*: "mas Alla del Bien y del Mal". *Microfísica do Poder*. Ediciones de la Piqueta. Madrid, mayo de 1978, p. 34.
- (137) SELSAM, H.: "The Ethics of the Communist Manifesto". *Science & Society*. Vol. XII, nº 1, winter, 1948, p. 29.
- (138) *Id.*: *Ibid.*, p. 26. Mais adiante, ele escreve: "(...) é o próprio processo histórico que exige da classe trabalhadora libertar todo o gênero humano e dá significado concreto à palavra 'libertação' para a maioria da população mundial". p. 32.
- (139) *Id.*: *Ibid.*, p. 30.
- (140) Neste ponto, benefico-me das indicações e considerações do professor Carlos Alberto Ribeiro de Moura em seu curso sobre "Nietzsche e a Crítica da Filosofia Política", ministrado durante o segundo semestre de 1984 no mestrado de filosofia da UNICAMP. É interessante notar, a respeito da questão aqui considerada, a proximidade entre o "materialismo histórico" e o ateísmo de Feuerbach, para quem a morte de Deus e a ascensão do Homem substituem a comunidade da fé pela comunidade do trabalho, num contexto em que a política deve transformar-se em religião.
- (141) Para o pensamento marxista, o capitalismo foi um grande sistema. Ele "realizou maravilhas", desenvolveu forças produtivas colossais "mais que todas as gerações precedentes juntas" etc. Cf. SELSAM, H.: *Op. cit.*, p. 24.
- (142) Foi precisamente "o capitalismo que, através de sua inerente compulsão para revolucionar os instrumentos de produção, criou as condições que simultaneamente capacitam e impelem seus 'escravos' a exigir sua superação. Ele criou as condições que primeiro fizeram possível para o homem tornar-se a finalidade da produção e não o seu meio. Ele criou as condições que tornam possível abolir toda exploração". *Id.*: *Ibid.*, p. 28.

- (143) Lembremo-nos de que Nietzsche - especialmente no *Para Além do Bem e do Mal* e na *Genealogia da Moral* - distingue, a partir de uma análise etimológica, a *moral dos senhores* - caracterizada pelo primado do sentimento de potência, pela idéia de que a felicidade se desenvolve no próprio terreno de tensão, pela prescrição do dever entre os "iguais" (isto é, os igualmente nobres) e pela idéia de que é o homem *bom* que inspira terror e o *mau* é simplesmente desprezível - e a *moral dos escravos* - caracterizada, ao contrário, por ser antes de tudo uma moral utilitária e reativa, pela idéia da felicidade como paz e repouso, pela homogeneização dos deveres e pela idéia de que é o homem mau que inspira temor.
- (144) "Convicção é a crença de estar, em algum ponto do conhecimento, na posse da verdade incondicionada". NIETZSCHE, F.: *Humano, Demasiado Humano*, § 630. *Os Pensadores*, vol. XXXII, São Paulo, Abril S.A. Cultural e Industrial, 19 ed., 1974, p. 125.
- (145) "O proletariado trabalha em prol dos interesses de todos os homens defendendo seus próprios interesses; por isso tem os aliados sem os quais como disse Lênin, ele jamais poderia vencer". SELSAM, H.: *Op. cit.*, p. 31.
 "Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver desaparecido a tiranizante subordinação dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre o trabalho intelectual e o trabalho manual, quando o trabalho não for apenas um meio de vida, mas se tornar ele mesmo a primeira necessidade vital; quando, com o desenvolvimento múltiplo dos indivíduos, as forças produtivas também tiverem aumentado e quando todas as fontes de riqueza coletiva brotarem com abundância, somente então o horizonte limitado do direito burguês poderá ser definitivamente ultrapassado e a sociedade poderá inscrever nas suas bandeiras: 'De cada um segundo as suas capacidades, a cada um segundo as suas necessidades!'" MARX, K.: *Crítica ao Programa de Gotha*. Apud LÊNIN, V.: *O Estado e a Revolução*. Ed. cit., p. 108.
- (146) NIETZSCHE, F.: *Aurora*, § 173. Ed. cit., p. 113.

- (147) "Os membros do Partido estão obrigados, em sua ação, a agir como membros disciplinados de uma organização combatente. Se surgem divergências de opinião sobre a maneira de agir, estas divergências devem ser discutidas, tanto quanto seja possível, antes da ação e no seio da organização do Partido, mas cada membro deve agir depois de acordo com a decisão tomada. Mesmo se a decisão da organização e da Direção do Partido parece errônea a certos membros, estes não devem esquecer jamais, em seus discursos ou em seus escritos políticos, que não há pior delito e falta mais grave que perturbar ou entorpecer no combate a unidade de frente. É dever supremo, de cada membro do Partido, defender o Partido Comunista e, antes de tudo, a Internacional Comunista. Aquele que esquece isto e ataca publicamente o Partido ou a Internacional, é um mau comunista." I.C.: *Op. cit.*, § 43, p. 19.
- (148) *Id.*: *Ibid.*, § 14, p. 7.
- (149) LÊNIN, V.: *Op. cit.*, p. 101. Mais adiante, Lênin retoma essa questão: "Com efeito, quando *todos* tiverem aprendido a administrar e administrem efetivamente eles próprios a produção, quando todos procedam ao registro e ao controle dos parasitas, dos filhos, da família dos gatunos e de outros 'guardiães das tradições do capitalismo', o subtrair-se a esse registro e a esse controle exercido por todo o povo será seguramente de uma dificuldade tão inacreditável e de uma raridade tão excepcional, tal facto acarretará certamente um castigo tão pronto e tão rude (os operários armados têm um sentido prático da vida; não são pequenos intelectuais sentimentais e não permitirão com certeza que se brinque com eles) que a *necessidade* de observar as regras, simples mas essenciais, de toda a sociedade humana tornar-se-á muito rapidamente um *hábito*". *Ibid.*, p. 116.
- (150) NIETZSCHE, F.: *Aurora*, § 9. Ed. cit., p. 18.
- (151) *Id.*: *Ibid.*, p. 19.
- (152) LÊNIN, V.: *Op. cit.*, p. 101.

- (153) "(...) a guerra educa para a liberdade. Pois o que é liberdade? Ter a vontade de responsabilidade própria" e não apenas a responsabilidade de cumprir os compromissos "livremente" assumidos. Cf. NIETZSCHE, F.: *Crepúsculo dos Ídolos* ("Incursões de um extemporâneo", § 38: "meu conceito de liberdade"). *Os Pensadores*. Ed. cit., p. 349.
- (154) "Os socialistas desejam instaurar um bem-viver para o maior número possível. Se a pátria duradoura desse bem-viver, o Estado perfeito, fosse efetivamente alcançada, então, por esse bem-viver, o chão de que cresce o grande intelecto, e em geral o indivíduo forte, estaria destruído: refiro-me à grande energia. A humanidade se teria tornado demasiado débil, se esse Estado tivesse sido alcançado, para poder ainda gerar o gênio". *Id.*: *Humano, Demasiado Humano*, § 235. Ed. cit., p. 115.
- (155) *Id.*: "Sobre o Niilismo", § 53. *Os Pensadores*. Ed. cit., p. 390.
- Em outro lugar, Nietzsche escreve: "Os povos que valeram algo, que *adquiriram* valor, não o adquiriram sob instituições liberais: o grande perigo fez deles algo digno de veneração, o perigo, o único que nos ensina a conhecer nossos recursos, nossas virtudes, nossa defesa e armas, nosso *espírito* - que nos *coage* a ser fortes". *Id.*: *Crepúsculo dos Ídolos*, § 38. Ed. cit., p. 349.
- (156) *Id.*: *Considerações Extemporâneas*, III ("Schopenhauer como educador", § 4). *Os Pensadores*. Ed. cit., p. 81.
- (157) "(...) 'Não tem importância se algum de nós faz o que todo o mundo faz e o que sempre tem feito'. Assim fala o preconceito grosseiro. E o erro grosseiro! Pois nada há mais importante que confirmar uma vez mais o que já é poderoso, tradicional e reconhecido sem razão, pelo ato de alguém notoriamente razoável; assim se dá a esta coisa, aos olhos de todos os que dela ouvirem falar, a sanção da própria razão. Respeito as vossas opiniões! Mas as pequenas ações divergentes têm mais valor". *Id.*: *Aurora*, § 149, Ed. cit., p. 105.

(158) *Id.*: *Ibid.*, § 9, p. 18.

(159) TSE-TUNG, Mao: "Sobre os métodos de direção". *Op. cit.*,
p. 65.

(160) *Id.*: "Contra o liberalismo". *Op. cit.*, p. 94.

(161) NIETZSCHE, F.: *Aurora*, § 9. Ed. cit. pp. 18-20.

CAPÍTULO V:

A MILITÂNCIA - UMA TOPOLOGIA POLÍTICA DA AÇÃO

A MILITÂNCIA - UMA TOPOLOGIA POLÍTICA DA AÇÃO1. Militância, Revolução e História

Os discursos do "tempo de movimento" silenciam exatamente quanto aos mecanismos que expõem sua inércia e revelam seu "Silêncio". Seu pressuposto básico, jamais questionado, é a continuidade que vincularia - de direito, antes que de fato - militância e revolução: a militância prometendo o futuro, na revolução, e esta, justificando, no presente, a "política revolucionária". Uma topologia homogênea, portanto, em que "mudança" e "ação política" vêm a ocupar o mesmo espaço, zelosamente definido e mapeado.

A Revolução é o lugar da revolução. Não apenas o que se constitui, na sociedade ou na história, propriamente como fato ou movimento, mas o ponto em que o real supostamente desdobra suas tensões e a história da sociedade se organiza num outro registro, numa outra ordem. A "revolução" se diz Revolução não tanto por instituir novas formas ou imprimir a formas antigas novos conteúdos, mas por instaurar a objetividade de um novo critério, na figura de um novo critério de objetividade. Ela quer atravessar a sociedade inaugurando uma outra dimensão, onde a sua efetividade não consistiria nesta ou naquela manifestação, ou mesmo no conjunto de suas manifestações possíveis, mas na instauração de um outro plano, onde a materialidade social e histórica se redefiniria segundo a sua lógica.

Mas antes de ser fato e critério de fatos, a Revolução é promessa, projeto e organização. E assim desdobrada, circula nas dimensões atuais do social, condenada ao presente, obrigada a viver sua síntese no terreno da luta - momento parcial da "negatividade". A Revolução é o lugar da revolução, mas deve haver um lugar da Revolução na sociedade, onde o efetivo seja imediatamente história e a contradição apareça como modo de inscrição, no real, de tudo o que é histórico. Tal lugar é a militância.

A militância é o túnel do tempo, a máquina da transubstanciação, o operador da diferença: possibilidade simultânea de superar o passado e presentificar o futuro; dívida que se cumpre na promessa. Para ser o lugar da Revolução na sociedade, a militância deve recortá-la segundo uma tópica precisa, na qual, sob o fundo da sombra, ela própria surja como o lugar político do movimento histórico. Tópica dualista, certamente, onde a militância, enquanto região social do devir, opõe-se ao "silêncio" - campo de sementeira das "negações" do passado, do "poder" e da "alienação". E são assim viabiliza o paradoxo de se constituir como posição presente acionando um critério de verdade que se encontraria "no futuro". Pouco importa se o futuro vier a deslocar o campo em que o discurso militante situa o político e o histórico (1). E pouco importa também que a experiência concreta das revoluções obrigue tal discurso a descobrir a distância entre a história e a Revolução (2). Será sempre possível, para ele, construir uma história monumental em que seu ideal de futuro apareça como futuro do seu ideal.

A investigação histórica acerca de uma "revolução" deve acautelar-se diante do pensado dos "agentes revolucionários"; deve poder escapar do eixo da Identidade constituído pelo marco da Revolução; deve poder estudar sua *proveniência* e não fundar (ou "fundamentar") a celebração de sua "origem" (3) - sob pena de não deixar de ser senão um "(...) longo comentário, largamente tautológico, acerca do que a tornou possível, quer dizer, sobre a consciência que os atores da Revolução tiveram do sentido das suas lutas" (4). Ela deve ter em vista uma conceptualização que desloque a reflexão para um terreno distinto daquele definido pelas referências revolucionárias - não porque estas sejam parte do "imaginário", mas porque, em seu mapeamento dos fatos revolucionários, há também uma territorialização conceitual do "político" que define todo o campo da ação por referência ao universo da própria revolução (5).

Igualmente, uma investigação em torno da militância política deve procurar estabelecer as condições para que a análise possa ultrapassar o quadro conceitual e referencial estabelecido pelo discurso militante.

A militância é "ação", "ação social"; ação social organizada visando efeitos de poder. Ela quer, aliás, ser a radicalização política da ação: descoberta da raiz política de toda ação e condição de seu pleno florescimento; embora possa não ser senão multiplicação e intensificação do seu controle.

Visando efeitos de poder, mas tendo do próprio poder uma representação que o situa na esfera do Estado, quando não simplesmente como seu "atributo", a militância se impõe como parâmetros as características e mecanismos "típicos" deste cen

tro que supostamente gera e expande poder segundo a força ou a lei, concebidas como disposições homogêneas, ora de dominação, ora de consenso. Submetida ao universo desta representação, a militância *opera*, então, segundo as exigências do seu modelo, para além do horizonte de suas próprias finalidades (6).

Certamente, seria possível tentar interpretar e explicar a ação política não apenas com base em suas finalidades, mas em função do seu campo de representações - concebidas não como ficções, falsificações ou reflexo, mas como componentes do "*imaginário social*" a partir do qual os agentes históricos se reconheceriam e designariam mutuamente; como constitutivas, portanto, da prática social tanto quanto seus aspectos mais imediatamente materiais (7). Igualmente possível seria a tentativa de desvendar o fundamento das ações por trás das "ocultações necessárias" operadas pela "*ideologia*" (8). Ou ainda através da noção de "ação social", na qual o *sentido* "mentalizado por seu sujeito ou sujeitos está referido à conduta de outros, orientando-se por esta em seu desenvolvimento" (9).

Contudo, seria difícil, nestes procedimentos teóricos - em que a atuação política é vista como "ação intencional" (10) - escapar ao mentalismo que, destacando a "intenção", opera, em última instância, de modo dualista, impondo à intenção uma subtancialização metafísica e submetendo a atuação a uma redução mecanicista que supõe, entre "intenção" e "ação", uma relação de "causa eficiente" (11).

Será necessário, portanto, antes de avançar qualquer investigação que tente *explicar* fenômenos relacionados à militância,

constituir um quadro de *compreensão* da própria militância, para além do horizonte teleológico vivido pelos agentes. Ou seja, situar os aspectos relativos à militância - a nível da "conduta" tanto quanto do "discurso" - com referências às regras que a caracterizam como *prática* (12).

É possível caracterizar a militância como "ação social racional com respeito a fins", mas seria difícil sustentar que, também neste caso, "atua racionalmente com respeito a fins (...) quem não atue nem afetivamente (...) nem com respeito à tradição" (13). A militância política é tanto um conjunto de "ações racionais com respeito a fins", quanto de "ações racionais com respeito a valores", ou de "ações afetivas", ou ainda de "ações tradicionais". Mas, como quer que seja considerada, o que se terá mostrado, por trás do "caráter constitutivo" desta tipologia, será o seu grande formalismo.

A militância pode, enfim, ser caracterizada como "relação social" (14). Mas tendo em vista que, de ambos os lados, esta relação é "objetivamente" unilateral, que não há "reciprocidade de sentido" (15), sua compreensão nos envia obrigatoriamente para além do "sentido", da "intenção" e da "finalidade".

Se, pois, as "ações intencionais" (e, entre estas, aquelas que caracterizariam a militância política) não podem ser distinguidas com base na sua materialidade (sua "aparência"), sem remeter a uma trama de "sentidos", isto não nos conduz a uma investigação no terreno da "representação" ou do "significante", a uma "semiologia" da história política que mirasse o "político" sendo capaz de contornar ou "evitar seu caráter violento, sangrento e mortal, reduzindo-o à forma apaziguada e

platônica da linguagem e do diálogo" (16); ao contrário, isto nos leva a tentar caracterizar uma "gramática da militância" (17), através de um procedimento hermenêutico que, instalando-se no campo próprio da *genealogia*, não desconheça o caráter de *força* que marca o "sentido" e as próprias interpretações (18).

2. O Corpo da Militância

No que diz respeito ao seu "léxico", a militância se estabelece no campo das ações que têm a Revolução como referência. Neste sentido, este "campo" é o próprio corpo da militância.

A militância é, assim, um objeto tão novo quanto a própria Revolução (19). Embora múltiplas, são recentes tanto sua noção quanto suas formas de ocorrência. Militância em moldes socialistas, anarquistas, leninistas, trotskystas, fascistas, maoistas ou "militaristas" - nos marcos de uma Revolução concebida de modo unitário e global com referência ao Estado; militância ecológica, sexista, étnica ou estudantil - no registro de uma "Revolução" que não se reduz ou limita, imediatamente, ao âmbito do Estado.

De qualquer modo, por referência à Revolução, o campo da militância se constitui como terreno das ações instituintes, geradoras de uma nova matriz do tempo, das instituições, das representações e das próprias ações (20). Na "Revolução Francesa" - terreno de emergência desta expressão como conceito relacionado ao entrelaçamento de determinadas práticas visando a Sociedade e o Estado como um todo - a palavra Revolução "(...)

designa um corte de ordem fundamental na trama do tempo: o corte mais memorável, porque instaure outra ordem. É *originário*. Institui um antes e um depois, em relação ao qual se organiza uma história que se tornou não já a do príncipe ou do Estado, mas a da nação (21).

A militância herda este "caráter originário", em seus procedimentos e seus discursos. Ela postula sempre, junto com seus conteúdos, a originalidade de sua intervenção, a singularidade de seus mecanismos de luta, a radicalidade da *forma* de que se revestem as ações que a caracterizam. Seu discurso promete um novo país, com sua utopia; habita-o com espécimes que representam uma nova espécie de "sujeitos", guardiães desta Memória que se apodera do Tempo, assinalando a "*nova ordem*".

Escatológicos, mas não propriamente apocalípticos, os discursos e as ações militantes são constituídas sob o modo do negativo, mas procuram extrair sua justificação da positividade monumental de sua "*nova ordem*". Constituídas, portanto, no terreno dos valores, apontando, aqui e ali, o "dever ser" paradigmático como antídoto para o caos do conflito e o desespero da derrota, tais ações não poderiam deixar de fundar um novo discurso moral (22). E mais: um discurso que atualiza a moral utilitária, criando, com seu pragmatismo revolucionário, uma tecnologia de valores capaz de constituir seu próprio Decálogo, dispensando a interferência de qualquer divindade - exceto esta ficção ética: a "História".

Este discurso e esta ação de natureza simultaneamente política e moral não podem deixar de atravessar a sociedade de ponta a ponta. E assim como a "Revolução" submete a historicida-

de a uma perspectiva cujo horizonte é dado pelo "político", da mesma forma a militância recobre o campo das ações.

Opera-se, por um lado, uma redução política de todo o social, pela qual a materialidade histórica passa a ter uma "objetividade" cujo sentido só se tornaria efetivamente captado quando referido à dinâmica maiúscula dos "projetos" que aspiram a dar conta da totalidade (23), e, por outro lado, um rebatimento do próprio "político" sobre o plano da subjetividade, uma vez que a inteligibilidade da sociedade e da história remetiriam em última instância ao movimento instituinte dos "agentes políticos" (24).

Discurso e ações de caráter supostamente originário, operando simultaneamente um rebatimento moral da política, uma redução política do social e uma subjetivização da ação revolucionária: este é o campo da militância (25). E também o solo de procedimentos e discursos marcados, de forma parcial e híbrida, por estes caracteres; o quadro de referências das práticas que, se não se confundem propriamente com a militância, não deixam de operar no seu registro, segundo uma certa "racionalidade militante", abrangente, redutora e supostamente instituinte.

3. O Lugar da Militância

O militante é o sacerdote da ação. É através dela que se liga ao mundo e será por ela que o próprio mundo - isto é, a "História" - será conduzido ao seu verdadeiro reino. A ação é re-

dentora e somente ela poderá salvar-nos da Catástrofe e da Bar
bárie. Mas para assumir plenamente tal papel, a ordem das a-
 ções deve estar vinculada a uma ordem do movimento objetivo,
 ao plano de uma "transformação" que recubra cada ação particu-
 lar com as marcas da Ação; que revista com os signos do "gran-
 de fim" revolucionário a teleologia minúscula dos pequenos
 comportamentos. Para a militância, a ação não é, portanto, se-
 não mecanismo; mas mecanismo criador e restaurador, institu-
 inte da sociedade e da história e produtor de sentidos. Mas
 para isto a própria militância será uma máquina de produção
 de sentidos operando sobre as ações, submetendo-as a regras
 que as constituam como processos especificamente "políticos"
 - simultaneamente instrumento, percurso e horizonte do inves-
 timento revolucionário (26).

Tal investimento não só define o perfil e o campo das ações,
 mas constitui a identidade dos próprios agentes, que não são
 apenas os suportes conscientes do "movimento histórico", mas
 elos necessários do devir. Do ponto de vista subjetivo, a mi-
 litância é um ato voluntário, mas que remete a uma "vontade"
 capaz de operacionalizar a "inteligência da necessidade" que
 caracterizaria a "liberdade" que está em seu horizonte. A ade-
 são pessoal ao seu projeto deve, portanto, dar-se por referên-
 cia a este fundo de necessidade histórica, reconduzindo os
 constrangimentos atuais da ação ao campo remoto das determina-
 ções estruturais da "dinâmica social" (27). Neste sentido, e-
 la é subjetiva, mas deve ser impessoal (28). E, tanto quanto
 possível, deve ostentar alguma irmandade natural com as "coi-
 sas", o que asseguraria à ação uma cumplicidade com o curso
 "necessário" do próprio desenvolvimento histórico (29).

O sujeito desta militância não será preexistente à própria ação que o engaja. Antes, só será plenamente constituído por ela (30). Sua revolta deve ser, antes de mais nada, lúcida, isenta de angústia e desespero, capaz de sobreviver no isolamento sem, contudo, jamais conhecer a solidão; capaz de opor à opressiva opacidade das estruturas sociais que fundam a exploração e a dominação a cintilante transparência de seu projeto, de suas convicções e de suas atitudes (31). O militante é este "corpo de atos"; esta "caixa preta" feliz, sempre à serviço da "história" (32).

Com seu movimento, a militância pretende circunscrever a própria região em que a dinâmica da sociedade se fundaria. Ela quer se dar como fala do movimento e aciona, para isto, toda uma apologia do "devir", como se a *diferença* pudesse ser simplesmente fruto do tempo e a referência ao futuro legitimasse sua vontade de ser a fala da história. O discurso que ela engendra articula-se em torno de operadores temporais que definem o próprio discurso como algo sempre transparente a si mesmo, de algum modo inscrito no corpo do Tempo e dele extraíndo sua força afirmativa; o que lhe possibilitaria nomear as próprias bases materiais da Revolução e enunciar suas condições de possibilidade. Um discurso que se instalaria num ponto de visibilidade total, em que o "desenvolvimento" (ou a "evolução") da sociedade tornar-se-ia transparente, o "fim" da história se delinearía e a atualidade se apresentaria como ponto culminante de uma série. Sua constituição passa pela afirmação reiterada da crença no surgimento de uma nova política e se desdobra num culto à prática - enquanto ação pela ação - que tem no horizonte o mito da iminência da Revolução.

A militância vive, portanto, o futuro como "ideologia": ausência que preencheria as lacunas do presente e o situaria propriamente no real, ao inscrevê-lo na história através da cadeia da necessidade. De tal inscrição deriva-se uma ética revolucionária da "responsabilidade histórica" que localiza a ação militante no plano das estruturas; para além, portanto, das vicissitudes cotidianas. Aí também o discurso militante faz o tempo operar a transformação que põe a "estrutura" e a "conjuntura" - uma vez concebidas como entidades nitidamente diferenciadas - sob a unidade histórica da "praxis", desenvolvendo uma retórica que passa a definir e descrever os movimentos táticos e estratégicos da luta política em termos de "objetivos a curto e longo prazo" - o que apenas obscurece o caráter eternamente extemporâneo de sua política.

A esta fetichização do futuro corresponde, evidentemente, a idealização do presente, como conquista e antecâmara da Revolução. E assim como a "ação" se pretende o lugar do presente, este presente idealizado se quer o momento da ação. Contudo, tomando de empréstimo as marcas hipotéticas desse futuro forjado por antecipação, a atualidade constituída como horizonte da militância jamais chega a estar propriamente viva e presente. Impedido de viver a política, o militante é obrigado a vegetar através dela. Ele não apenas vive a revolução e a história como espetáculos, mas o faz como espectador *em cena*. Continuamente voltado para o futuro e envolvido num interminável ajuste de contar com o passado, o militante é incapaz de ser feliz ou de fazer a felicidade dos outros. Sua recusa do desejo - esta afirmação singular - não esconde, porém, o desejo de recusa, o "voyeurismo", o amor à distância, a vocação para ocupar o ponto de exterioridade e anterioridade com relação ao desejo, que caracteriza os discursos de poder.

Em suas mãos, a objetividade efetivamente plural dos desejos se transforma num desejo unitário de objetividade que tende a confundir o proclamado "movimento de massas" com as articulações da "vanguarda" militante; a noção de *praxis* se amesquina e esta permanece longe de se realizar como ação propriamente voltada para o *outro*, embora tenha sempre o "outro" como pretexto. Ao invés disto, torna-se uma apologia do fazer, representado segundo as ilusões próprias do discurso de poder: a *exterioridade*, pela qual se supõe o sujeito impermeável a sua própria prática e se concebe a transformação social como aplicação revolucionária; a *positividade absoluta* (imagem especular da suposta "negatividade absoluta" do poder), pela qual o fazer só conheceria a negatividade na forma duma oposição à inércia estabelecida, sem jamais internalizá-la; e a *linearidade*, que representaria o desdobramento do fazer em seu percurso ascendente e cumulativo.

Desdobramento da ação no espaço e no tempo, a militância se inscreve na história por seu enraizamento no espaço social. A firmando o caráter político das relações e instituições sociais como um todo, a militância não deixa, contudo, de delimitar o lugar do político por excelência. Assim, ela se constitui enquanto prática autônoma, voltada para a "esfera" igualmente autônoma do político, entendida como área de ação, funcionamento e influência do Estado. Desta forma, como técnica de Estado, a militância se prepara para "implantar" sua força na sociedade, estabelecendo uma divisão hierárquica do seu espaço político e definindo uma política de investimento de forças que se completaria com sua política de recrutamento e formação de "quadros" para a Revolução. Neste movimento, é inevitável que tenda a representar a sociedade segundo o seu

próprio modelo de configuração: um conjunto de células individualizadas, transparentes para seus membros e dotadas de uma vontade única. E mesmo que volte sua atenção para a dinâmica instituinte da sociedade, será, antes, para se apropriar politicamente de práticas e vivências culturais espontâneas ou para promover a recuperação instrumental das práticas políticas não-enquadradas num corte classista ou estatista - quando não simplesmente para desqualificar tais práticas politicamente. Em termos concretos, a política de investimento de forças definida pela militância traduz-se no cerco às instâncias e entidades de organização e participação, tomadas como instrumentos de transmissão social das lutas políticas, tribunas de denúncia, propaganda e agitação, ou fontes de recrutamento para a ação "revolucionária" - o que constitui o chamado "apartheidismo": modo militante de implantação social. Deste lugar institucional, o discurso militante procura se impor como fala representativa do grupo que, no entanto, já se encontra deslocado ou alijado da gestão daqueles espaços. Ele funda então uma fala delirante em que uma retórica radicalmente revolucionária coexiste com um novo "despotismo esclarecido". A militância não é, neste sentido, senão tutela: direção na ação; fundamentação analítica da representação do presente, operada por uma consciência meta-histórica capaz não apenas de perceber, mas também se interpretar, os silêncios e as hesitações das "massas"; e constituição sintética de uma alternativa fundada no movimento de uma consciência situada no plano da universalidade.

A militância funda sua possibilidade reenviando continuamente a ação ao registro do movimento social, o que a leva a situar a transformação "revolucionária" com relação a uma dinâmica

de "crise" inscrita no próprio real. A militância concebe a Revolução como *fruto* desta crise da velha sociedade. Mas a própria noção e "crise" já implica uma referência ao modelo ou estado ideal, do qual a realidade empírica se teria afastado - afastamento do qual esta "crise" seria um sintoma. Assim concebida, a militância traduz a expectativa da recuperação do conflito numa unidade superior constituída pelo movimento de totalização que ela operaria sobre o conjunto da sociedade e da história.

Postulada como radicalização política da ação, a militância não é, contudo, senão a multiplicação e a intensificação do seu controle: a operação que submeteria as ações sociais a *regras* que as conduziriam ao terreno do "político", entendido como instância de transformação do Estado e da sociedade; como "campo revolucionário". Com respeito aos atos, uma regra da *delimitação política*, que situaria normativamente a ação em níveis, relacionados explicitamente ao espaço da *polis*, a uma topologia do "político"; e um *controle disciplinar*, que constituiria, através da organização cronométrica da ação no plano microespacial, o "corpo militante". Com relação ao discurso, a *inscrição social da linguagem política* que imprimiria às falas da militância a dupla marca da suposta derivação da ação a partir do social e da suposta implantação social da ação; e a constituição de uma *estrutura retórica* que operaria no discurso "revolucionário" vinculando a temporalidade de sua argumentação ao registro da historicidade.

O lugar da militância (movimento presumivelmente instituinte) não é, portanto, senão esta *topologia política da ação* - uma "politopocronologia" - operada a partir do instituído. E se a

militância se remete à Revolução, sobre um fundo de "crise", a sua própria crise talvez não seja apenas a falência das suas formas concretas de organização, mas o in(d)ício de um deslocamento da política como prática "autônoma" com relação à sociedade, do fracasso da ação política "profissional" e da ruína da própria noção de militância.

NOTAS DO CAPÍTULO V

- (1) "(...) dia virá em que as crenças políticas que alimentam há dois séculos os debates das nossas sociedades parecerão tão surpreendentes aos homens como o é para nós a inesgotável variedade e a inesgotável violência dos conflitos religiosos da Europa, entre os séculos XV e XVIII. Será provavelmente o próprio campo político moderno, tal como o constituiu a Revolução Francesa, que aparecerá como um sistema de explicação e como um investimento psicológico de outra época". FURET, François: *Ensaio sobre a Revolução Francesa*. Tradução portuguesa de Alfredo Margarido. Ed. A Regra do Jogo, Lisboa, 1978. (cf. "Prefácio a Edição Portuguesa". p. 15)
- (2) "O importante é que uma cultura de esquerda, quando aceita refletir sobre os fatos, quer dizer sobre o desastre que constitui a experiência comunista do século XX, perante os seus próprios valores, é levada a criticar a sua própria ideologia, as suas interpretações, as suas esperanças, as suas racionalizações. É nela que se instala a distância entre a história e a Revolução, porque foi ela que acreditou que a história estava sem uma falha nas promessas da Revolução". *Id.:* *Ibid.* p. 16.
- (3) A *pesquisa da proveniência* não funda o desdobramento do seu objeto numa temporalidade vegetal, ela não procura a "semente" dos acontecimentos. Ao contrário, ela é obrigada a fragmentar o que se acreditava unido, mostrar a heterogeneidade do aparentemente homogêneo. A análise que ela possibilita tem caráter genealógico: marca a singularidade dos acontecimentos para além do horizonte das finalidades; recusa o desdobramento meta-histórico das significações ideais e das teleologias; opõe-se à busca da "origem". A *pesquisa da origem* procura a essência exata da coisa, o traço mais puro de sua possibilidade, a sua identidade profunda, a sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental e sucessivo. Ela visa a estabelecer o lugar

da origem na dupla distância da *anterioridade* - a referência à "*origem*" remete a um mundo que deve ter existido desde antes da queda, do corpo, do mundo e do próprio tempo - e da *exterioridade* - posto que a "*origem* é o lugar da "*verdade*" por trás das "*aparências*". A investigação histórico - genealógica não desconhece que no começo histórico das coisas encontram-se a discórdia e o disparate; não se envergonha por deter-se nos *acazos* dos começos; compreende, enfim, que a história é o próprio corpo do devir. (Cf. FOUCAULT, M.: "Nietzsche, a Genealogia e a História". *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Edições Graal Ltda. Rio de Janeiro, 1979. pp. 15-37. Especialmente pp. 15-21)

- (4) "(...) todas estas histórias da Revolução Francesa que se afrontam e se dilaceram em nome das origens deste afrontamento e deste rasgão, partilham por isso mesmo algo que é da ordem do fundamental: são histórias da identidade. Constituem um longo comentário, largamente tautológico (...)" FURET, F.: *Op. cit.*, p. 14.
- (5) "(...) qualquer conceptualização da história revolucionária começa pela crítica da idéia de Revolução tal como foi vivida pelos atores e veiculada pelos seus herdeiros: quer dizer, como uma mudança radical, e como a origem de um tempo novo". *Id.*: *Ibid.*, p. 19.
- (6) Se se tem em mente a explicação das condutas do militante, é preciso levar em conta o que assinala von Wright: "A atuação com respeito às exigências do costume e da regra podem vincular-se ordinariamente a um fundo teleológico (...) Porém, na maior parte dos casos, este fundo teleológico funciona unicamente como base explicativa 'remota' das ações individuais". Cf. VON WRIGHT, G. H.: *Explicacion y Comprension*. Versão castelhana de Luiz Vega Renón. Alianza Editorial, Madrid, 1971. p. 192.
- (7) "(...) uma prática social, reunindo de modo ordenado comportamentos individuais voltados para finalidades comuns, supõe uma estrutura complexa de designação, de integração significativa, de valores, um código coletivo e interiori-

zado. Nenhuma prática social é redutível unicamente aos seus elementos físicos e materiais; é de uma urgência essencial e constitutiva da prática que esta se realize numa rede de sentidos que ultrapassa a segmentação dos gestos, dos indivíduos e dos instantes. Do mesmo modo, toda sociedade cria um conjunto coordenado de representações, um imaginário através do qual ela se reproduz e que designa em particular o grupo a ele próprio, distribui as identidades e os papéis, expressa as necessidades coletivas e os fins a alcançar. Tanto as sociedades modernas, como as sociedades sem escrita, produzem estes imaginários sociais, esses sistemas de representações, através dos quais elas se autodesignam, fixam simbolicamente suas normas e seus valores". ANSART, Pierre: *Ideologias, Conflitos e Poder*. Ed. cit., p. 21.

- (8) Aliás, desde *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, pelo menos, pretende-se que tenha deixado de ser segredo o fato de que os homens fantasiam seu papel na história. Ali, referindo-se à problemática da "revolução burguesa", Marx teria mostrado a necessidade que estes têm de vestir suas ações com o heroísmo do passado, conferindo-lhes assim, aos olhos dos outros e aos seus próprios, grandeza e universalidade. E teria igualmente deixado claro que esta ocultação operada pela ideologia tem mais de um efeito: se a conjuração dos "espíritos do passado" permitiria aos agentes sociais, por um lado, encontrar "os ideais e as formas de arte, as ilusões de que necessitam para esconderem de si próprios as limitações (...) do conteúdo de suas lutas" (Cf. MARX, Karl: "O 18 Brumário de Luís Bonaparte". In *Os Pensadores*, Editora Abril, São Paulo, Vol. XXXV, p. 336), por outro lado, favoreceriam a própria condução desta luta, na medida em que manteriam o "entusiasmo no alto nível da grande tragédia histórica" (idem), além de cumprir o essencial papel de manter e reproduzir a dominação de classe. Ou, como escreve Ansart: "uma ideologia pode ser, portanto, plurifuncional: a mesma linguagem pode simultaneamente ocultar uma realidade aos atores (o sentido objetivo da ação), possibilitar um empreendimento (a revolução e a tomada do poder), iludir as classes dominadas" (ANSART, Pierre: *Op. cit.*, p. 57).

- (9) WEBER, Max: *Economia y Sociedad*. Vol. I. Fondo de Cultura Económica, Mexico, 2.^a edição, 1969, p. 5.

Ou, como afirma, sinteticamente, Rocher: "É pois nos sujeitos, na sua percepção e compreensão da conduta dos outros que Max Weber situa os caracteres essenciais de uma ação propriamente social". (ROCHER, Guy: "A definição subjetiva de Max Weber". In *Sociologia Geral I*. Editora Presença, 1971, Lisboa, pp. 42-47)

Mas, se é assim, fica no mínimo difícil explicar, em bases sociais, a própria constituição dos "sujeitos".

- (10) As "ações intencionais" são aquelas que se pode submeter à questão *por que?* - não no sentido das "causas", mas das finalidades. (Neste ponto, benefico-me das considerações feitas por José Oscar Almeida Marques em sua comunicação "Intencionalidade e Ação" apresentada no Centro de Lógica e Epistemologia da UNICAMP no primeiro semestre de 1984).

- (11) Em seu esforço para redefinir o questionamento das condições de possibilidade, das modalidades e da constituição dos "objetos" de vários domínios discursivos em termos genealógicos, Michel Foucault assinala: "Queria ver como estes problemas de constituição podiam ser resolvidos no interior de uma trama histórica, em vez de remetê-los a um sujeito constituinte. É preciso se livrar do sujeito constituinte, livrar-se do próprio sujeito, isto é, chegar a uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica. É isto que eu chamaria de genealogia, isto é, uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios do objeto, etc, sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo de acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história" (Cf. FOUCAULT, Michel: "Verdade e Poder". In *Microfísica do Poder*. Edições Graal, Ltda., Rio de Janeiro, 1979, p. 7).

Em particular, apontando o caráter de obstáculo da noção de "ideologia" para uma história genealógica (o outro obstáculo seria o conceito de "repressão"), afirma este autor: "A noção de ideologia me parece dificilmente uti-

lizável por três razões. A primeira é que, queira-se ou não, ela está sempre em oposição virtual a alguma coisa que seria a verdade. Ora, creio que o problema não é de se fazer a partilha entre o que num discurso releva da cientificidade e da verdade e o que relevaria de outra coisa; mas de ver historicamente como se produzem efeitos de verdade no interior de discursos que não são em si nem verdadeiros nem falsos. Segundo inconveniente: refere-se necessariamente a alguma coisa como o sujeito. Enfim, a ideologia está em posição secundária com relação a alguma coisa que deve funcionar para ela como infra-estrutura ou determinação econômica, material, etc. Por estas três razões, creio que é uma noção que não deve ser utilizada sem precauções". (*Id.:Ibid.*, pp. 7)

No texto citado anteriormente, Marilena Chauí escreve, por exemplo: a ideologia "faz com que o modo imediato do *aparecer* (o fenômeno) social seja considerado como o próprio *ser* (o conceito) do social. O *aparecer* social são as *imagens* que a sociedade e a política possuem para seus membros; tais imagens são consideradas como a realidade concreta do social e do político. Por isso, o campo da ideologia é o campo do *imaginário*, não no sentido de ilusão ou de fantasia, mas no sentido de *conjunto coerente e sistemático de imagens ou representações* que são tomadas como capazes de explicar e justificar a realidade concreta. Em suma: o *aparecer* social é tomado como *ser* do social. Esse *aparecer* não é uma "aparência" no sentido de que seria falso, mas é uma aparência no sentido de que é a maneira pela qual o processo *oculto* que produz e conserva o social se manifesta para os homens". (CHAUI, M.: "Crítica, Ideologia", *Cadernos SEAF*, R.J., I(1), 1978, p. 20. Dessa maneira, vemos o discurso "crítico" reintroduzir a dicotomia de fundo platônico entre o ser de um "mundo verdade" e o campo das "aparências", ainda que tomadas não mais como falsificações.

- (12) "Importa distinguir entre normas que regulam (ordemam, permitem, proibem) condutas e regras que definem diversas práticas sociais. A uma e outra se dá o nome de "normas" ou de "regras". (...) As normas do primeiro tipo nos advertem de que determinadas coisas devem ou podem fazer-

se. As normas do segundo tipo nos informam sobre *como* executar determinados atos.(...) A fim de manter a distinção entre um e outro tipo de normas ou regras, qualifiquei aqui as do primeiro tipo, à falta de qualificação melhor, de normas (regras) primárias e as do segundo tipo de normas (regras) secundárias" (VON WRIGHT: *Op. cit.*, p. 177)

"As regras secundárias, ao meu modo de ver, não desempenham um papel característico ou importante na *explicação* da conduta. Isto é devido a que não sejam mecanismos para induzir a gente a fazer coisas. Agora, tem uma importância fundamental para a compreensão da conduta e, em consequência, para a descrição que façam antropólogos e sociólogos das comunidades que constituam seu objeto de estudo" (*Idem*, p. 179).

(13) WEBER, Max: *Op. cit.*, p. 21.

(14) "Por 'relação social' deve-se entender uma conduta plural - de vários - que, pelo sentido que encerra, se apresenta como reciprocamente referida, orientando-se por essa reciprocidade". *Id.:Ibid.*, p. 21.

(15) "Não dizemos de modo algum que em um caso concreto os participantes na ação mutuamente referida ponham o mesmo sentido nesta ação, ou que adotem em sua intimidade a atitude da outra parte, quer dizer, que exista 'reciprocidade' no sentido. (...) a relação social é assim, por ambos os lados, objetivamente 'unilateral'. (*Id.: Ibid.*, p. 22)

(16) Cf. FOUCAULT, M.: *Op. cit.*, p. 5.

(17) Isto é, o conjunto constituído pelo "lêxico" das ações políticas militantes e pelas "regras" que as tornam possíveis.

(18) Nietzsche critica explicitamente a concepção aristotélica dos "usos da linguagem" que situam o sentido no campo metafisicamente neutro de uma suposta "expressão adequada das coisas", acentuando seu caráter arbitrário e convencional. (Cf. por exemplo, "Sobre verdade e mentira no

sentido extra-moral". In Nietzsche: *Os Pensadores*. vol. XXXII. Editora Abril, São Paulo, 1.^a edição, 1974, p. 54)

Quanto ao "sentido" e a "interpretação" como *força* cf., por exemplo, NIETZSCHE: *A Genealogia da Moral*, Guimarães e Cia. Editores, Lisboa, 3.^a edição, 1976. "Segundo ensaio", p. 70: "(...) em todo genero de história é necessário ter presente que a origem e a finalidade são pontos separados *toto coelo*, que uma vez produzida uma coisa, vê-se submetida necessariamente a potências que usam dela para fins distintos; que todo o fato no mundo orgânico está intimamente ligado às idéias de *subjugar*, de *dominar* e que toda a dominação equivale a uma interpretação secessiva, a uma acomodação da coisa a novos fins".

- (19) "A Revolução é uma idéia nova na história da humanidade; ainda não tem 200 anos. Foi a Revolução Francesa que lhe deu o seu valor semântico: bonito exemplo de coagulação simultaneamente racional e emotiva de um conceito por um acontecimento". FURET, F.: *Op. cit.*, p. 133 (capítulo: "No Centro de Nossas Representações Políticas").
- (20) Segundo FURET, o *Dictionnaire de L'Académie* de 1798 assinala, com relação às revoluções nacionais: "(...) quando se diz simplesmente a Revolução (...) designa-se a mais memorável, a que introduziu uma ordem diferente". *Apud* FURET, F.: *Op. cit.*, pp. 133-134.
- (21) *Id.:Ibid.*, p. 134.
- (22) "(...) se a Revolução institui uma espécie de ponto zero a partir do qual tudo começa, ou pode começar, é porque morre também um mundo inteiro que não merecia continuar. Dito por outras palavras, há corte na trama da história, mas entre o mal e o bem. Atrás do discurso histórico, existe um discurso moral. (...) A política tornou-se o domínio do antigo e do novo, do bem e do mal; é ela que desenha as linhas da separação entre os bons e os maus, os patriotas e os contra-revolucionários, o que constitui um universo histórico inteiramente novo em relação aos períodos anteriores da história. A luta pelo poder,

que é o centro da política, tornou-se também a luta pelo bem". *Id.:Ibid.*, p. 134.

- (23) "Todos os problemas intelectuais, morais ou sociais da humanidade se tornaram políticos, e não há desgraça humana que não seja sujeita à instância da política. (...) É aquilo a que Marx, nas suas obras da juventude, e nomeadamente na *Sagrada Família*, chama a ilusão da política: a idéia de que a transformação do poder do Estado, onde estão de ora em diante instalados os bons, os vitoriosos, transforma ao mesmo tempo a Sociedade, tornada transparente para si mesma; a única ameaça que pesa então sobre ela é a conspiração dos maus". *Id.:Ibid.*, pp. 134-135.
- (24) "O militante revolucionário, agente de uma prática histórica com ambições tão elevadas, identifica a sua vida com a defesa das suas idéias: existe uma intolerância essencial da ideologia revolucionária". *Id.:Ibid.*, pp.134. "A Revolução transforma o inerte em consciente. Inaugura um mundo onde qualquer acontecimento social é imputável a forças conhecidas, inventariadas, animadas; investe o universo objetivo de vontades subjetivas, quer dizer de responsáveis ou de bodes expiatórios. Há a ação dos bons e a conspiração dos maus (...). Em resumo, para a consciência revolucionária, a ação não possui limites objetivos: possui apenas adversários". *Id.:Ibid.*, p. 135.
- (25) "Caráter originário, discurso moral, instrumento ideológico, subjetivização da atividade política, poder-se-ia facilmente mostrar que estes quatro caracteres intervêm no discurso revolucionário francês a partir de 1789, imediatamente, como se tivesse havido uma falha que devia ser eliminada, um vazio a preencher". *Id.:Ibid.*, p. 135.
- (26) "O militante não exige que a sua ação o justifique: não a realiza primeiro para se justificar em seguida. Mas a sua personalidade envolve a sua própria justificação, visto que ele é a parte essencial do fim a atingir. Assim, é relativo à ação, que é relativa ao fim. Quanto à ação em si própria, deve chamar-se-lhe empresa, porque se trata de um trabalho lento e tenaz de edificação, que se es

tende por um tempo indefinido. Este trabalho comporta, sem dúvida, um aspecto negativo, visto que é preciso lutar, minar a antiga sociedade, quebrar as resistências e desbravar o terreno, mas no conjunto devemos olhá-lo como uma construção positiva, assim como uma produção sistemática e progressiva de novas formas sociais. Apoiado e continuamente recriado por este projeto que o ultrapassa, o militante encontra-se protegido contra a morte: a empresa que o definiu excede de longe a duração de uma vida; ela trabalha pois sem cessar para além de sua própria morte e seu desaparecimento não modificará o processo histórico, assim como o seu aparecimento também o não modificou; a sua vontade, que por instantes o Partido lhe emprestara, sobreviver-lhe-á e continuará o trabalho sem ele". SARTRE, J. P.: "Retrato do Aventureiro". *Situações VI*. Publicações Europa-América. Lisboa, 1975, p. 8. Evidentemente, Sartre tem em vista o militante comunista.

- (27) "O militante inspira tanto mais confiança, quanto a sua entrada no Partido parece mais necessária". *Id.: Ibid.*, p. 5.
- (28) "E não se fala dessa necessidade interior, sempre suspeita, que nasce de conflitos internos, de complexos, de aspirações morais e, mais geralmente, daquilo a que se chama "razões pessoais". Pelo contrário, deseja-se vivamente que a sua adesão seja ditada por razões impessoais (...)" *Id.: Ibid.*, p. 5.
- (29) (deseja-se) "(...) em suma, que seja além disso natural e movida pelas grandes forças naturais". *Id.: Ibid.*, p. 5.
- (30) "(...) não é verdade que nos peçam para abdicar de vosso Eu: seria até muito ter um Eu para abdicar. É necessário que a entrada no Partido corresponda muito exatamente à ascensão ao reino humano; o vosso Eu, em vez de vos ser tirado, é-vos dado". *Id.: Ibid.*, p. 6.
- (31) (no militante), "o Partido transforma-se em si próprio como em todos os outros. Criatura do Partido, encontrará o Partido onde quer que esteja". *Id.: Ibid.*, p. 6.

"Nunca está só porque se encontra em si a partir de todos. Não tem profundidade nem segredo. Recusam-lhe o mais pequeno complexo: constituem-no a seus próprios olhos por dados rigorosamente objetivos, explicam-no pela sua classe, pela conjuntura histórica; ele vê-se interiormente como é visto do exterior: não há gavetas secretas, nem duplos fundos; é por conveniência que não fala dele empregando a terceira pessoa". *Id.: Ibid.*, p. 6.

"Quase se poderia dizer que pertencem a espécies distintas; esse militante, público no mais íntimo do coração, tanto mais íntimo com ele próprio quanto mais se torna transparente aos olhos de todos, esse burgues (o aventureiro) que não é ele senão para si mesmo, fechado e nas trevas, que ninguém pode reconhecer". *Id.: Ibid.*, p. 7.

(32) "O militante fica a meio caminho entre o insubstituível e o intermutável: presta serviço, e é tudo". *Id.: Ibid.*, p. 6.

"Para o militante, o fim apareceu primeiro e com uma necessidade absoluta: era preciso viver, matar a fome, proteger-se contra o desemprego, contra a subida dos preços, contra a exploração, contra a guerra. Com a sua entrada para o Partido, o fim metamorfoseou-se a seus olhos: compreendeu que as suas exigências são poderiam ser satisfeitas pelo advento de uma sociedade socialista. E ele próprio se transforma ao mesmo tempo que o fim: o Partido, nele e por ele, continuava a realização desse fim absoluto. A singularidade que lhe reconheciam era a vontade singular de servir para esta realização. Estabeleceu-se uma ordem: o fim existe primeiro e é ele que define o Partido como o conjunto concertado das ações que permitirão atingi-lo". *Id.: Ibid.*, p. 8.

CAPÍTULO VI:
UMA HISTÓRIA TAUTOLÓGICA

UMA HISTÓRIA TAUTOLÓGICA

(Alguns Capítulos da História Militante do
"Movimento Operário" no Brasil)

1. Espontaneidade e "Necessidade Histórica" (Balizas da Política Anarquista)

Política Anarquista e História

A Política "...é a 'arte' em que os desequilibrados emocionais, os deficientes psíquicos e os delinquentes em potencial encontram proteção e segurança para se realizarem totalmente".

(EDGAR RODRIGUES - *ABC do Anarquismo*)

É consenso entre militantes anarquistas, anarco-comunistas e anarco-sindicalistas que sua atuação (reivindicativa, propagandística, organizadora ou mesmo insurrecional) não se situa nos quadros da ação política. Esta última seria voltada para o Estado e seus "aparelhos", os partidos e as instituições de caráter constitucional, enquanto sua militância visaria aquela forma de prática - a "ação direta" - cuja singularidade se caracterizaria não apenas por sua diferença, distância e mesmo oposição à "política", mas, provavelmente, por estar imune às marcas daquela conduta corrupta e autoritária tão próprias

a essa "arte de desequilibrados emocionais". Enquanto a "política" pertenceria ao campo das posturas e condutas arbitrárias, correspondentes aos interesses egoístas de alguns poucos privilegiados, as modalidades da "ação direta" representariam o descontentamento e a revolta espontâneos dos deserdados, oprimidos e explorados do mundo e seriam a expressão de profundas necessidades de caráter social e histórico.

Segundo G.D.H. Cole (1), "o anarquismo enquanto doutrina filosófica, se inicia como oposição completa a todas as formas de sociedade que se baseiam na autoridade coatora", preconizando como ideal "uma sociedade livre, da qual desapareceram os elementos coatores". De modo que suas demandas com relação à organização da comunidade pressupõem a possibilidade, e mesmo a existência anterior, de uma forma de vida social *incondicionada*, ou condicionada apenas por esta absoluta "liberdade", que estaria, portanto, fundada em seu próprio "ser" - uma liberdade... "necessária", ancorada no próprio "real" e derivada apenas das "leis naturais da sociedade".

Haveria, portanto, segundo tais formulações, uma solidariedade expressiva entre a natureza da sociedade perseguida pelos anarquistas e os meios empregados para alcançá-la - um conjunto de ações independentes, autônomas e "libertárias" capazes de conquistar uma sociedade radicalmente "livre". Mas, certamente, uma "solidariedade" não propriamente marcada pela solidez, uma vez que não deixa de ser difícil imaginar uma sociedade - seja ela concebida como resultado de um "pacto", um "contrato", ou da cristalização de uma determinada relação de forças - que prescindia do convencional, e portanto do arbitrário, ainda que ao nível apenas da própria linguagem. Do mesmo

modo como é difícil admitir que um conjunto de ações que configuram determinada atitude (mesmo que se trate de uma postura anti-autoritária) possa ser situado, *a priori*, fora do campo autoritário apenas por sua suposta vontade revolucionária e "libertária".

Todavia, os anarquistas procuram assegurar a isenção de seu projeto com relação às marcas autoritárias remetendo-o a uma base "natural" que subsistiria por trás do predomínio do "princípio de autoridade" corporificado exemplarmente no Estado e em seus "tentáculos": a Escola, a Igreja e a Política. Daí porque sua ação - ou, se preferirmos, sua *política* - seria, antes, destrutiva que propriamente construtiva, uma vez que sua principal tarefa consistiria exatamente em "remover" aqueles instrumentos e superar os efeitos de sua intervenção ao longo da história humana.

Esta operação "corretiva" deve ter, por sua vez, ao lado de seu aspecto violento e destrutivo, um caráter marcadamente *didático*; posto que a história da humanidade até então consistiria, antes de mais nada, nos erros devidos ao mau uso ou à impotência da razão, e a ação coatora do Estado e seus "prolongamentos" se daria também, e até mais profundamente, ao nível dos valores e da própria consciência de cada homem. Seja por ação propriamente pedagógica, como a que procuram os anarquistas desenvolver através das escolas "revolucionárias" que propõem um ensino científico e "racional", seja por meio do exemplo, do "efeito-demonstração" de determinadas ações, ou ainda pela experiência direta das massas na desmistificação dos processos tradicionais da política burguesa, a prática anarquista tem, portanto, um sentido "iluminista", visando a consciên

cia para devolvê-la ao terreno da "razão" e reconciliar a história com a "natureza humana". Daí porque, mesmo se propondo a um trabalho direto com as "massas", o militante anarquista concebe sua ação como um momento de educação da multidão. E como assinala Cole, "(...) muitos anarquistas, inclusive quando faziam o máximo possível para levar as massas à ação, sentiam e manifestavam seu desdém pela estupidez das massas (...)" (2).

Encarando, desse modo, o comportamento das massas como algo na maioria das vezes estúpido e apático, só resta ao militante anarquista conceber o pensamento e a ação da "vanguarda" como patrimônio de uma minoria. Diante da "massa atrasada", a ação esclarecedora e emancipadora desta parcela minoritária surgirá, portanto, como verdadeiro sacerdócio da razão revolucionária que ora se desespera ante a falta de resposta das "massas", ora se lança a tomar a ação "necessária" nas próprias mãos. "Dando-se conta de que eram só uma pequena minoria, e que a maioria do povo (e dos operários) não compartilhava sua grande indignação contra a sociedade existente ou sua crença apaixonada na liberdade, tinham que perguntar-se a si mesmos se podiam abrigar as esperanças de atrair as massas a seu ponto de vista, ou se continuariam sendo uns poucos escolhidos atuando em favor de uma maioria apática e inclusive hostil. (...) os que chegaram a ser anarco-sindicalistas acreditavam em geral que atuando 'sur le terrain de classe' podiam inspirar à grande massa dos trabalhadores, não precisamente a mesma fé, mas sim um 'élan revolutionnaire' suficiente para criar um movimento de massas. Porém, havia outros que não pensavam assim, e sustentavam que a revolução tinha que ser obra de uma "minoria consciente" atuando sem ajuda da massa princi

pal dos oprimidos ou inclusive enfrentando sua hostilidade"(3). Portanto, uma nova modalidade de "despotismo esclarecido" (e "revolucionário") que levou muitos anarquistas a rejeitar inclusive algumas formas de organização dos trabalhadores que pudessem dar lugar a bloqueios exercidos pela maioria inconsciente sobre a "vanguarda" (4).

A prática anarquista oscila, portanto, entre a pregação da ação direta, como alternativa anti-autoritária ao reino corrompido da política tradicional (estatista), e a definição de uma *vanguarda*, cuja "liderança" independe em geral dos momentos de combate efetivo, uma vez que sua constituição é anterior a sua suposta ação dirigente e se funda na consciência que alguns elementos esclarecidos têm das "leis naturais da sociedade". Se, pela "ação direta", "(...) é o trabalhador que se esforça para exercer pessoalmente sobre as forças que o dominam a pressão necessária para obter o que lhes é devido", se, nela, "o operário luta realmente, é ele quem dirige o conflito, decidido a não confiar a outrem a missão que só a ele compete resolver" (5), torna-se difícil conceber o papel de uma liderança cujo caráter de vanguarda está colocado em constante confronto com a idéia que os próprios militantes anarquistas fazem da "estupidez", da "apatia" e da "inconsciência" das massas.

A política anarquista - seu projeto de poder - implica, assim, uma retórica que desdobra essa "dialética" entre "espontaneidade" e "necessidade histórica" numa contínua redefinição da imagem do suposto "sujeito político" constituído pelo seu discurso, diante das situações históricas concretas.

A Plebe e a Plebe: a Imagem das Relações entre a Classe Operária e sua "Vanguarda", de um Ponto de Vista "Libertário" - a Greve de 1917

Uma das situações históricas concretas mais ilustrativas dessa retórica anarquista com respeito à atuação da classe operária em nosso país é, certamente, a que envolve a greve de 1917, especialmente em São Paulo. Num momento em que o predomínio anarco-sindicalista sobre o "movimento operário" parece bastante sólido, é interessante acompanhar o modo como um dos principais órgãos de propaganda "libertária" - o periódico *A Plebe*, fundado e dirigido por Edgard Leuenroth - tenta adequar conceitos e acontecimentos, ora procurando legitimar sua pretensa condição de vanguarda, ora exaltando a capacidade de ação espontânea do proletariado; se isentando, ao mesmo tempo, diante dos poderes estabelecidos, da responsabilidade pelas ações ameaçadoras das "massas".

Logo no primeiro número do jornal (09 de junho de 1917), podemos notar suas propostas, suas pretensas funções e o público que pretende representar ou sensibilizar. Aí lemos que, no rumo da revolução social,

"cabe lugar de destaque à imprensa avançada, a quem está confiada a missão delicada de orientar o povo, hoje a mercê da perseverante ação danosamente mistificadora dos jornais ao soldo dos dominadores da época" (6).

Nesta definição das funções da imprensa "avançada" há elementos fundamentais para a compreensão da imagem que fazem, de si próprios e dos trabalhadores, os anarquistas "plebeus". Observemos, por exemplo, que a proposta veiculada pelo periódico

co não é posta no mesmo nível de outras alternativas que se a apresentam "ao povo". Ao contrário, trata-se de uma *orientação*. E para que a autoridade de tal função orientadora fique plenamente assentada, ela é apresentada não como projeto, proposta ou programa, mas como *missão*, o que confere aos propósitos do jornal ao mesmo tempo transcendência e imparcialidade. Por outro lado, a auto-classificação enquanto "imprensa avançada" cumpre o duplo papel de legitimar, *a priori*, sua pretensão à liderança do "povo" na "Revolução Social", e de apresentar como significativo social e historicamente (isto é, amplo e unitário) o campo em que o jornal se situa.

Este último elemento abre caminho para a caracterização daquesles a quem o jornal representa (ou pretende representar), estendendo a esse conjunto de pessoas a dimensão e o caráter que lhe seriam próprios enquanto "imprensa avançada":

"vem este jornal ser um eco permanente das lamentações dos protestos e do conchamar ameaçador dessa plebe imensa que desde os seringais da Amazônia aos pampas sulinos, em terra, no mar, nas escuras galerias do subsolo, nos ergástulos industriais ou nos ínvios sertões vive sempiternamente a mourejar, em condições de escravos modernos, para manter na opulência os ladrões legais que aqui, em má hora, viram a luz do dia, ou, como aves de rapina, aportaram de outras paragens" (7).

Neste trecho, observamos outra forma de afirmar a legitimidade e objetividade das propostas de que o periódico é portavoz, as quais não são apresentadas enquanto tais, mas como *ecos* das manifestações da população trabalhadora. Cabe ainda assinalar a duplicidade de representação do povo estabelecida pelo jornal: por um lado, a massa cuja orientação está sob a

responsabilidade da "imprensa avançada"; por outro lado, os trabalhadores cujas lamentações, protestos e conclamações são ameaçadoras (para o poder) e avançadas o suficiente para fazerem d'A Plebe apenas o seu eco. Tal duplicidade se corporifica claramente na confusão estabelecida entre o público (o povo passivamente à mercê da mistificação) e a base (o povo que protesta ativa e ameaçadoramente) do jornal.

Em outro número, num artigo sobre "a libertação dos trabalhadores rurais", a imagem das classes trabalhadoras toma contornos definidos, ao mesmo tempo em que ficam também melhor definidos a função orientadora das lideranças e o caráter de sua orientação:

"É sabido, é lei sociológica, que a libertação de um povo só pode ser obra desse mesmo povo.

Mas como poderão libertar-se da escravidão e da ignorância em que jazem, umas criaturas a quem nunca disseram que o homem tem direito à satisfação de todas as suas necessidades normais; que todos os homens têm iguais direitos; que o amor e a solidariedade são as bases da perfeição moral; que a insubmissão é condição 'si ne qua non' da liberdade integral e, em suma, que fora do círculo férreo de lutas fratricidas, de egoísmo anti-natural e de moral acanhada em que vivemos existe um campo vasto onde os homens poderão adquirir livremente a felicidade? E quem poderá realizar essa cruzada de elucidação do povo senão os homens idealistas e de boa vontade?

Pelo livro, pelo jornal, pela palavra, os homens idealistas deverão ir criando um ambiente moral e uma corrente de opiniões que permitam ao trabalhador rural conhecer o meio de se libertar".(8)

Em outros momentos, a demonstração da justeza da orientação anarquista é dada pela insinuação de que ela tem alcançado fru

tos reais. A coluna "Ação Obreira", no primeiro número do jornal, por exemplo, dá notícia de uma campanha sobre a exploração de menores operários...

"recentemente realizada pelos libertários para determinar uma certa predisposição no sentido da atividade no seio da classe operária desta capital" e sugere que a propaganda levou a resultados efetivos, pois "alguns movimentos grevistas já se manifestaram" (grifo nosso).

Este último aspecto assinalado revela um elemento geral presente no discurso dessas lideranças, o qual consiste em redefinir a imagem que têm da classe diante de contextos específicos em que suas manifestações assumem caráter nitidamente contestador. Nestas circunstâncias em que alguma contestação existe, surge, no discurso das "vanguardas", um elemento que embora evidentemente decisivo, está ausente deste discurso em momentos em que a atitude dos trabalhadores tem caráter passivo: o conjunto das diversas formas de pressão (econômicas e políticas) a que estão sujeitas as classes dominadas numa sociedade capitalista.

No terceiro número do jornal, por exemplo, podemos ler:

"o nosso proletariado, cuja passividade nos últimos tempos chegava quase a desencorajar os militantes mais otimistas e traquejados, premido pelas condições intoleráveis a que o sujeita a exploração capitalista, agora levadas ao paroxismo, vai, pouco a pouco, dando demonstrações de sua grande inquietação, que se manifesta, aqui, em queixas pronunciadas medrosamente, em surdina, ali em reclamações cautelosas e além em movimentos grevistas mais ou menos irriquietos e já inspirados por princípios de dignidade social" (9).

De qualquer modo, as atitudes mais decisivas, embora estimuladas, ou mesmo criadas, pelas condições "intoleráveis" a que o proletariado é submetido pela exploração capitalista, somente ganham dimensão revolucionária à medida em que sejam inspiradas "por princípios de dignidade social", ou seja, pelo idealário libertário.

Trata-se, portanto, para as lideranças, de legitimar sua proposta política (embora não a encarem assim) e de fortalecê-la frente às alternativas existentes, através da aproximação, operada pelo discurso, entre os movimentos considerados radicais e os quadros ideológicos a partir dos quais tal proposta é formulada.

O elemento conceitual que propicia tal "operação aproximadora" é exatamente a noção de *espontaneidade*, a qual estabelece uma ponte ideológica entre a "estupidez" e a "apatia" das massas, de um lado, e a consciência emancipadora, de outro lado. Neste sentido, respondendo ao *Correio Paulistano* que pretende responsabilizar "indivíduos estranhos ao proletariado e que professam idéias libertárias" pela greve, *A Plebe* responde:

"... as greves surgiram voluntariamente das massas populares, tão sacrificadas pela nefanda sociedade capitalista; geraram-se espontaneamente nos bairros proletários como a primeira monera na primitiva idade do globo terráqueo" (10).

Explicação, aliás, idêntica à que deu Edgard Leuenroth meio século depois daqueles acontecimentos: "A greve geral de 1917 foi um movimento espontâneo do proletariado, sem a interferência, direta ou indireta, de quem quer que seja. Foi uma mani-

festação explosiva, conseqüente de um longo período de vida tormentosa que então levava a classe trabalhadora" (11).

Contudo, tal "operação aproximadora" somente aparece com total nitidez na atribuição, aos trabalhadores, dos ideais libertários que em certos momentos eram definidos como manifestações de nobreza moral peculiar aos "homens idealistas e de boa vontade". Assim é que, por exemplo, na mesma resposta ao *Correio Paulistano* lemos:

"Quanto às idéias libertárias, fique sabendo o *Correio* que todos os operários as têm, todos eles as professam visto que não se batem somente pelo aumento de seu salário, o que não os tiraria da escravidão em que vivem, mas também pelo advento de uma nova ordem de vida que lhes proporcione o bem estar a que têm direito todos os homens que povoam a superfície da Terra" (12).

Como observamos, a aproximação se dá em duplo sentido. Por um lado, a redefinição do fato; por outro, a reconstrução da imagem. Por um lado, a classe se aproximando e se apropriando do ideal libertário ("...as idéias libertárias... todos os operários as têm"); por outro, o ideário se tornando acessível à massa, reduzido sua amplitude a termos aceitáveis para ela (a "nova ordem" advinda da Revolução Social reduzida ao simples "bem estar").

Ação e apatia, portanto, dependem sempre, em última instância, de uma certa "adequação" ao real, e têm, desse modo, o caráter de uma *necessidade*. Se a ação é "livre" (e "libertária"), isto se deve ao caráter espontâneo da reação das "massas" as suas condições *objetivas* de exploração e opressão; se, ao con

trário, prevalece a "apatia" e mesmo a hostilidade aos "ideais revolucionários", é ainda a força *objetiva* das cadeias engendradas pelo Estado e seus "tentáculos" que o determina.

A aversão difusa à autoridade dirige-se, por um mecanismo da retórica política, para o que está "fora", do "outro lado". Assim, o que materializará a "autoridade" será, de forma privilegiada, o conjunto de instituições formalmente identificadas com o poder e a riqueza. E desta forma o discurso que enuncia esta cisão fica, *a priori*, imune a tudo o que pretende identificar e atacar no "outro lado".

Contudo, a forma particular com que este discurso propõe, em nome dos trabalhadores, a ruptura com a tutela representada pelo Estado e pela "Política" conduz exatamente à tutela das "vanguardas" - definidas, não por sua prática efetiva na direção das lutas das "massas", mas pelo misterioso direito à liderança conferido por sua suposta consciência da ordem da "necessidade histórica".

2. A Tautologia da Necessidade

(A Formação do PCB segundo Astrojildo Pereira)

"Se é possível tirar algumas lições das páginas que se vão ler, a principal delas será sem dúvida a seguinte: que a existência do Partido Comunista, genuína representação política da classe operária, é uma necessidade histórica inelutável, colocada perante os homens em determinada fase do desenvolvimento da sociedade".

(ASTROJILDO PEREIRA: "A Formação do PCB". *Ensaios Históricos e Políticos*, São Paulo, Alfa-Omega, 1979, p. 42, texto escrito em janeiro de 1962).

"Partido genuinamente proletário, constituído pela camada mais consciente e mais combativa do proletariado, o Partido Comunista, por sua mesma natureza, destina-se a ser o intérprete fiel e o guia experimentado dos trabalhadores em suas lutas pela própria emancipação".

(ASTROJILDO PEREIRA: "Partido Comunista (SBIC)" - *Movimento Comunista*, Rio de Janeiro, I(7), junho de 1922)

"Eis porque dizemos que a existência do Partido Comunista do Brasil corresponde a uma necessidade histórica que os fatos do passado demonstraram e são confirmados pelos fatos do presente. O Partido Comunista do Brasil nasceu e cresceu, vive e viverá porque precisamente lhe cabe a missão, como vanguarda consciente da classe operária, de organizar e dirigir as lutas de todo o povo brasileiro contra a exploração econômica e a opressão política, pelo progresso do país e sua libertação do jugo imperialista, pelo socialismo".

(ASTROJILDO PEREIRA: "A Formação do PCB", p. 61, texto originalmente publicado em 1952).

O Partido Comunista se inscreve na história como seu emblema, a figuração sintética de seu percurso. Tautologia da Necessidade, a história de sua formação revela a própria história como o silogismo da origem, a demonstração recursiva de que o fim está contido no princípio e de que o corpo do tempo não está isento da marca evolutiva.

O Partido Comunista é uma necessidade histórica porque cumpre uma função decisiva. A fala do historiador e teórico, que observa sua "formação" no duplo distanciamento do futuro e da teoria, evoca o real como argumento e assinala a experiência - os fatos - como o atestado definitivo desta evidência. O Partido Comunista é uma necessidade histórica. Somente ele, enquanto "vanguarda consciente da classe operária", sua "genuína representação política", pode assumir o papel que justa

mente lhe cabe: "organizar e dirigir as lutas de todo o povo..." São os fatos - passados e presentes - que o demonstram. E é por isto que o Partido, titular de uma "experiência" se inscreve na História. Sua materialidade institucional, sua experiência enquanto organismo, enquanto instrumento de organização e direção políticas, repousa na substância social do proletariado, na sólida materialidade histórica da classe operária. Antes de ser o ato de vontade que também é (13), o Partido Comunista é o marco histórico por excelência, signo de maturidade social; enfim, "é uma necessidade histórica inelutável, colocada perante os homens em determinada fase do desenvolvimento da sociedade".

Mas, quando se recua no tempo, e, na perspectiva, se passa do discurso teórico para a intervenção militante, torna-se outro o perfil que se evoca do mesmo objeto. Aí o Partido Comunista é ainda uma necessidade histórica. Mas o que, no discurso retrospectivo, aparece como o desempenho de um papel, a função social que justifica sua existência, na intervenção militante surge como uma predestinação. Em 1962, na fala do historiador, o Partido Comunista é uma necessidade histórica *porque* cumpre uma função decisiva, pensada como "tarefa". Em 1922, no dizer polêmico do militante que o constitui, o Partido Comunista é uma necessidade histórica *para* cumprir aquela mesma função, colocada pelo "desenvolvimento da sociedade" e enunciada como destino. Sob a teia discursiva revela-se então a dupla recorrência argumentativa: por um lado, a que se refere ao Partido, em seu papel de vanguarda - Em 22, este papel é um atributo que a história lhe confere como destino: "o Partido Comunista (...) destina-se a ser o intérprete fiel e o guia experimentado dos trabalhadores em suas lutas pela própria emancipação";

em 62, seu caráter de vanguarda deriva do exercício de sua função política: o Partido é a "vanguarda consciente da classe operária" porque "precisamente lhe cabe a missão (...) de organizar e dirigir as lutas de todo o povo brasileiro contra a exploração econômica e a opressão política, pelo progresso do país e sua libertação do jugo imperialista, pelo socialismo". Por outro lado, a recorrência que se revela no móvel estatuto persuasivo da "realidade" - Em 62, a "experiência" é a referência última, o parâmetro através do qual, de modo conclusivo, se demonstra a necessidade histórica do Partido: "... a existência do Partido Comunista do Brasil corresponde a uma necessidade histórica que os fatos do passado demonstraram e são confirmados pelos fatos do presente"; em 22, a "experiência" reduz-se à condição de uma potencialidade, cuja manifestação, contudo, está prevista e contida no discurso de anúncio: O Partido Comunista *destina-se* a ser "o guia experimentado dos trabalhadores". A "experiência" não passa então da metáfora a que a fala apologética recorre para validar sua própria retórica. Não é preciso vivê-la; é suficiente tê-la concebido, desde que se associe tal imagem a uma outra simulação do real e da história - a "natureza genuinamente proletária" deste Partido, sua presumível composição social: "Partido genuinamente proletário, constituído pela camada mais consciente e combativa do proletariado, o Partido Comunista, por sua mesma natureza, *destina-se* a ser o intérprete fiel e o guia experimentado dos trabalhadores em suas lutas pela própria emancipação".

Concebida assim como o reino da continuidade, a história não será outra coisa senão a lógica do desdobramento, o campo dedutivo em que as premissas tornam-se conclusões pela alquimia

do tempo. Nos extremos deste percurso: a promessa revolucionária e o mito da origem. Daí a necessidade, para quem se encontra eternamente a meio caminho, de explicar o "princípio" e escrever, *a posteriori*, a história da formação de seu precioso legado.

Se o Partido Comunista é o justo repositório das esperanças revolucionárias, é necessário explicar porque ele não tem existido desde sempre - é o que cabe à história. No plano geral, isto é claro: o desenvolvimento da sociedade conduz, em dado momento, ao aparecimento da classe operária, a qual, por sua vez, de "classe em si" desenvolve-se até que se lhe apresenta a necessidade de representar-se politicamente e, desta forma, tornar-se "classe para si". Está então colocada a *necessidade* do Partido Comunista, a "condição objetiva" de seu aparecimento. Conjugando-se a ela a "condição subjetiva" representada pela existência de uma minoria combativa, consciente da exploração e opressão capitalistas e dos meios de eliminá-las, que toma em suas mãos a luta pela emancipação do proletariado e pela destruição da sociedade de classes, reúnem-se as condições de engendramento. A partir desse momento, a classe operária tem uma vanguarda a quem confiar o seu destino. Mas esta é a História Geral ou o aspecto geral da história. É possível e é preciso exemplificar este movimento com experiências particulares: "a história do PCB demonstra-o claramente..." (14)

Caos

Antes do "princípio" era o caos: o anarquismo (15). Se as ten-

dências anarquistas predominaram no movimento operário brasileiro, em seu período inicial, tal fato só vem demonstrar que até este momento o proletariado ainda não se havia constituído enquanto classe "para si". Desta forma, a preponderância anarquista surge no discurso "histórico" dos comunistas, não como uma resposta política da classe operária ao momento, mas como um logro da história. Como não é possível negar a existência de uma minoria combativa, dotada de espírito revolucionário, ou seja, as "condições subjetivas" para o surgimento da expressão política genuinamente proletária - tanto mais que o passado anarquista dos fundadores do Partido deverá ser justificado exatamente por essa combatividade do anarquismo (16) - serão, mais uma vez, as "condições objetivas", dimensão "material" da realidade, o recurso acionado como elemento definitivo da argumentação de Astrojildo.

"Escaparia ao plano deste trabalho aprofundar o exame das causas de semelhante fato (*o predomínio anarquista no Congresso Operário de 1906*). Parece claro, porém, que ele se deve principalmente à própria estrutura econômica semi-feudal do país e, em consequência, à própria formação do proletariado nacional, aliás quase todo de imediata origem camponesa e artesanal, inclusive o que provinha de correntes migratórias, facilmente influenciável pela ideologia pequeno-burguesa do anarquismo".

A Formação do PCB. p. 46.

A predominância do anarquismo - ou sua influência enquanto ideologia pequeno-burguesa sobre o movimento operário brasileiro - é explicada, não pelo espaço ocupado pela classe operária no processo produtivo e menos ainda pelas tensões políticas constitutivas da conjuntura analisada, mas pela procedência social do proletariado, sua "origem artesanal e camponesa -

sa" (17). Mas o "materialismo" de Astrojildo não se contenta com esta "démarche" teórica. É necessário remeter a "origem social" à estrutura econômica ("semi-feudal") do país - para digma último da realidade "objetiva".

Todavia, é preciso abrir uma brecha neste quadro para expli - car o surgimento do PC. É necessário descobrir na história - e, tanto quanto possível, na estrutura econômica - as premissas do seu aparecimento. Retomando a fala de Astrojildo, encontramos, em seguida ao trecho citado anteriormente, o seguinte:

"A par disso, no entanto, havia uma certa tradição de lu ta operária (já não falando das lutas seculares dos es- cravos), que vinha desde os meados do século passado - por exemplo, a grande greve dos tipógrafos do Rio de Ja- neiro, em 1858. Creio que este último fato explica em grande parte até que ponto o espírito de revolta reinan- te nas massas de trabalhadores - e produzido, obviamente, pelas duras condições de trabalho a que eram sujeitos - viria a favorecer entre nós o surto do anarquismo, uma vez que o socialismo - confuso e vago socialismo - se a- presentava aqui quase sempre sob as veste do mais frou- xo reformismo, que apenas de nome ouvira falar de Marx e do marxismo". *A Formação do PCB*. p. 46.

Ao mesmo tempo em que é explicada pelas condições "objetivas", a predominância do anarquismo é associada, por este discurso analítico, à existência, por um lado, de um socialismo confu- so, vago e reformista, ou seja, ao vazio político, e, por ou- tro lado, de uma certa tradição de luta operária, explicável pelo espírito de revolta das massas trabalhadoras, o qual, por sua vez, se originaria das duras condições de trabalho. Aqui, também, é ao "real" - o "social" e o "econômico" - que a argu- mentação apela em última instância, embora o caráter da determin

minação evocada seja distinto do assinalado no caso anterior. Se a procedência rural e a estrutura econômica semi-feudal do país são as principais causas das preponderância anarquista, é também um fator derivado da estrutura social - a revolta causada pelas condições de trabalho - que revela, na existência deste predomínio, a possibilidade de sua superação.

"Princípio"

"As grandes greves e agitações de massa do período 1917-1920 puseram a nu a incapacidade teórica, política e orgânica do anarquismo para resolver os problemas de direção de um movimento revolucionário de envergadura histórica, quando a situação objetiva do país (em conexão com a situação mundial criada pela guerra imperialista de 1914-1918 e pela vitória da revolução operária e camponesa na Rússia) abria perspectivas favoráveis a radicais transformações na ordem política e social dominante".

A Formação do PCB. p. 61.

A incapacidade do anarquismo é a causa de sua derrota, cuja história escreve-se como o hino mais solene em homenagem ao inevitável. No conforto do futuro, a fala do historiador revela a falência anarquista como se tudo se houvesse passado sem tensões, como se não houvesse existido luta, disputa, ou como se esta fosse um elemento secundário, destinado apenas a concretizar uma virtualidade já de todo presente no "real" - uma vez mais como necessidade "objetiva". Falando da formação do Partido como fato e não como luta, este discurso inscreve no passado sua própria convicção, transformando-a em evidência histórica. Mas não é possível fazê-lo impunemente: sua trama o obriga a defrontar-se com seu próprio ardil.

Tanto quanto o predomínio, a falência do anarquismo explica-se pelas "condições objetivas". Mas aí já não se fala da mesma coisa. Não é a origem social do proletariado que se altera, fazendo surgir uma classe operária imune aos vícios pequeno-burgueses devidos à herança artesanal e rural (18). Tampouco se assinala uma modificação substancial na estrutura "semi-feudal" do país. As "condições objetivas" de que se trata aqui são de outra natureza, aproximando-se muito daquilo a que o autor se refere, em outra parte, como as condições ... "subjetivas" - o aparecimento de um movimento revolucionário "de envergadura histórica" e a situação política internacional (19).

O próximo passo será então a narrativa da origem - rito de passagem que os militantes atravessam em seu caminho revolucionário. Resumindo o conjunto disperso das metáforas-experiências, a memória comunista compõe, na voz de Astrojildo, o tecido im palpável de uma meta-história que se realiza antecipadamente em sua promessa: A Revolução, e em seu instrumento: o Partido.

"A bancarrota do anarquismo fora total e com ela ficou encerrado um largo período da história do movimento operário brasileiro. O conseqüente surgimento do Partido Comunista, ao mesmo tempo que assinalava o início de um novo período, era também a revelação de que as lutas precedentes haviam produzido um rápido amadurecimento político da classe operária brasileira, que assim mostrava compreender qual o papel histórico que lhe caberia à frente da revolução social e nacional em marcha". *A Formação do PCB*. p. 61.

O significado histórico do aparecimento do Partido é inequívoco: ele assinala "o início de um novo período" na história do movimento operário. Da mesma forma, é evidente o seu alcance,

a dimensão social de que se reveste sua formação: não se trata apenas da criação do Partido, mas da emergência definitiva da classe operária; o advento irreversível do proletariado en quanto agente histórico e político efetivo. O nascimento do PC marca, além de tudo, um ajuste de contas do movimento operário com o seu passado, o momento decisivo em que a classe o perária livra-se da influência perniciosa da ideologia pequeno-burguesa do anarquismo, tomando consciência do seu verdadeiro papel. O Partido é o duplo "princípio": o ponto de inflexão da história que marca o verdadeiro *começo* do movimento operário e o *princípio de inteligibilidade* a partir do qual sua história passará a ser compreendida.

Origem

Para a memória comunista, buscar as origens é também procurar fundar, no passado, a sua legitimidade; justificar através da história, suas pretensões atuais de liderança; revelar a sua própria história como o teorema de necessidade; antes que portador de uma proposta política, o Partido Comunista é o repositório da experiência histórica do proletariado, a expressão orgânica de seus interesses mais gerais, a materialização de sua consciência de classe.

Se em 1962 é preciso mostrar a necessidade histórica de um Partido que, da clandestinidade, se lança como liderança do proletariado e de todo o povo; se é preciso, para *legitimá-lo*, reafirmar que o seu destino liga-se indissolavelmente à história do próprio país, em 1922 impunha-se recorrer à imagem da necessidade histórica para *qualificar* o PCB como instrumento de

organização e direção da classe operária.

Mas o que é necessário vem e devém, segundo esta visão, inevitavelmente, numa trajetória suave e ascendente, à qual somente fatores externos podem impor "desvios" provisórios. Seu aparecimento - e este é o segundo sentido da origem - é um ato natural de desdobramento do passado. Daí porque a memória da "origem" elimina suas tensões constitutivas.

A história da formação do PCB não seria, portanto, a de uma luta ideológica. Sua disputa com grupos anarquistas pela direção do proletariado não seria mais que o confronto entre o certo e o errado, a ciência e a mistificação, o legítimo e o espúrio, o real e o imaginário, o bem e o mal. E esta não é apenas a reconstituição condescendente da memória "histórica", mas também a convicção do discurso militante.

A história da formação do PCB surge, então, não como a da luta pela hegemonia sobre o movimento operário, mas como a história da assunção de sua verdade pelo proletariado; a posse de um direito, a realização de um dom.

No discurso da memória comunista, o movimento e a luta dissolvem-se para dar lugar a monumentos "históricos": o que fora possibilidade torna-se necessidade. Nele omite-se o fato de que a história da formação do PCB é o relato da vitória dos comunistas sobre os anarquistas. Mumificado o movimento, fixado o seu lado externo, não resta mais que um arremedo, uma tímida simulação do que fora a luta.

Redenção

A "origem" opera como o espelho fundador da identidade revolucionária do Partido: o vértice imaginário onde o vórtice do mundo se traduz em história; percurso previsível do sujeito; rota de sua sede insaciável: avidez de plenitude. Mas o círculo da origem não chega a se completar se não se formula, a partir dela, a promessa redentora: a Revolução; e se esta não se traduz imediatamente: o além-vivido-aqui nos labirintos do caminho: a fê, promessa de eternidade; o Partido, promessa da Revolução; o Poder, promessa de si mesmo.

Como pêndulo, a unir suavemente extremos em torno do seu centro, o Partido transfigura o particular em universal, o Poder em Revolução e a Revolução, novamente, em Poder, para recriar o mundo na promessa de que é feito: o "real" - modo diverso de ser do além. E assim, situado entre a origem e o fim da história, o Partido se exime de dizer o que é, suposta margem a existir apenas para conduzir o rio ao mar; sem revelar que leito, margem, caudal e destino são o mesmo rio; simulando, no rio, a vontade de mar; dissimulando sua vontade de poder.

A Redenção - a Revolução - se oferece no futuro, como "outro" a ser conquistado; poder a ser alcançado por esta estrada singular que é o Partido. E ao se dar como fala da história ("corpo do mundo"), o Partido oculta seu percurso e disfarça a história - corpo do devir, devir do corpo -, onde a ordem, a lei, a norma e a memória não estão presentes senão como vitória: derrota de corpos emudecidos.

Mas a genealogia deste discurso da "origem" revela o Partido

gerando estes corpos ventríloquos que pretendem traduzir em ação o seu desespero, exorcizando a própria mudez com sua cegueira disciplinada: a certeza de que a tautologia da necessidade sõ expressa a necessidade da tautologia.

Discurso de antecipações e revisões, a fala de Astrojildo Pereira em torno da formação do PCB institui a linearidade a partir da "origem". Nele, o Partido torna-se, mais que uma necessidade, um dogma: a vida destituída de sua fluidez e de suas tensões constitutivas; a palavra transformada em norma sob o disfarce de realidade "objetiva".

Nomeando o mundo segundo sua memória, o discurso comunista prende conferir-lhe a legitimidade que presume deter, para, no movimento recíproco, se apropriar de sua materialidade, constituindo assim o círculo mágico do "real": o espaço régio do poder. Tautologia, embora constituído por antinomias, este discurso faz do Partido a mais perfeita apologia do poder, revelada no círculo da necessidade: mirando-se na lógica, mas tendo de fazer da contradição a sua própria substância. Porém, aí já não se trata mais de "dialética".

"*Duplipensar* quer dizer a capacidade de guardar simultaneamente na cabeça duas crenças contraditórias, e aceitá-las ambas. O intelectual do Partido sabe em que direção suas lembranças devem ser alteradas; portanto, sabe que está aplicando um truque na realidade: mas pelo exercício do *duplipensar* ele se convence também de que a realidade não está sendo violada. O processo tem que ser consciente, ou não seria realizado com precisão suficiente, mas também deve ser inconsciente, ou provocaria uma sensação de falsidade e, portanto, de culpa. O *duplipensar* é a pedra basilar do Ingsoc, já que a ação essencial do Partido é usar a fraude consciente ao mesmo tempo que

conserva a firmeza de propósito que acompanha a honestidade completa. Dizer mentiras deliberadas e nelas acreditar piamente, esquecer qualquer fato que se haja tornado inconveniente, e depois, quando de novo se tornar preciso, arrancá-lo do olvido o tempo suficiente à sua utilidade, negar a existência da realidade objetiva e ao mesmo tempo perceber a realidade que se nega - tudo isso é indispensável. Mesmo no emprego da palavra *duplipensar* é necessário *duplipensar*. Pois, usando-se a palavra admite-se que se está mexendo na realidade; é preciso um novo ato de *duplipensar* para apagar essa percepção e assim por diante, indefinidamente, a mentira sempre um passo a lém da realidade. Em última análise, foi por meio do *duplipensar* que o Partido conseguiu - e, tanto quanto sabemos, continuará, milhares de anos - deter o curso da história". (GEORGE ORWELL: 1984)

3. A Necessidade da Tautologia

(A Defesa da "ideologia proletária" no seio do PCB)

As vicissitudes da luta política, a surpresa ante os desdobramentos imprevistos da realidade, a incapacidade de intervir em eventos considerados historicamente decisivos, obrigam constantemente os agentes políticos a redefinirem seus projetos, métodos de intervenção e formas de organização.

No caso do PCB, não foram poucas as vezes em que este se viu obrigado a conjurar das suas fileiras os "desvios" de "direita" ou de "esquerda".

"A Luta contra o Prestismo" (20) é um exemplo das tentativas de eliminar a influência da "ideologia pequeno-burguesa" sobre o "partido do proletariado". Procurando combater o caudilhismo reinante na política brasileira e as ilusões populares

a respeito do papel dos heróis na história, o texto de Fernando Lacerda nos oferece uma amostra razoável das principais concepções do Partido no plano ideológico e organizativo. Será por esta última característica que procuraremos discutí-lo. Tentaremos, portanto, realizar não uma análise do texto propriamente, mas a identificação e discussão do campo conceitual no qual se move. Buscaremos, assim, extrair da luta ideológica os elementos teóricos a ela subjacentes.

Consciência de Classe, Ideologia e Partido em "A Luta contra o Prestismo"

A primeira observação a fazer a respeito da leitura do texto de Fernando Lacerda, é quanto à inexistência da expressão "consciência de classe". Tal fato, contudo, ao contrário de significar a não-utilização desta noção, indica sua substituição por outra idéia-chave na teoria marxista: o conceito de *ideologia*.

Este é, com efeito, um primeiro elemento significativo na análise do texto, se considerarmos que na literatura marxista clássica a relação entre as duas noções não é estabelecida explicitamente.

Marx em suas obras não utiliza a noção de "consciência de classe", senão como recurso para a descrição do mecanismo pelo qual uma classe reconhece a si própria, através da percepção que seus membros têm da situação social em que vivem (21). Lênin, por sua vez, na primeira fase de sua elaboração teórica baseia suas concepções organizativas na identificação entre

consciência de classe e ideologia, embora isto não seja assumido explicitamente (22).

Em "A Luta contra o Prestismo", na medida em que o objetivo é o combate a uma ideologia (o "prestismo"), a consciência revolucionária é apresentada enquanto ideologia (marxista, proletária), por oposição àquela que se pretende eliminar.

O Conceito de Ideologia

"O Prestimo não é a simples admiração ou confiança cega na pessoa de Luís Carlos Prestes. É toda uma ideologia que tem suas origens na mentalidade pouco segura e firme da pequena burguesia, camada social intermediária, vacilante, entre as duas classes principais da sociedade capitalista: o proletariado e a burguesia" (23).

Conforme podemos concluir da leitura do texto em questão, ideologia é sempre a representação conceitual correspondente a uma determinada classe. E mais, enquanto representação, cada ideologia forma um corpo homogêneo em que um conjunto estruturado de elementos dá origem a uma totalidade plenamente diferenciada das demais ideologias.

Mas se, para o nosso autor, toda representação ideológica se associa univocamente a uma determinada classe, a recíproca não se verifica. Há um caso em que uma classe pode dar origem a diversas representações equivalentes (24). É o caso da pequena burguesia.

Tal "flexibilidade" no esquema interpretativo da ideologia não

diminui em nada o profundo reducionismo da concepção presente no texto. Na medida em que corresponde a uma determinada classe, toda ideologia reproduz, em certo sentido, a situação desta classe no processo produtivo. O que confere à pequena burguesia o atributo da multiplicidade da representação ideológica é exatamente a sua indefinição econômica. Como a pequena burguesia é uma "camada social intermediária, vacilante entre as duas classes principais da sociedade capitalista: o proletariado e a burguesia" (25), sua expressão ideológica define-se pelo seu "não-lugar" na produção.

Desta peculiar situação da pequena burguesia, enquanto camada social intermediária, resulta também a inerente falsidade da ideologia que lhe corresponde (26), mesmo quando produzida (ou assimilada) por um grupo social cuja situação sócio-econômica se modificou.

No que diz respeito a este último aspecto, "A Luta contra o Prestismo" alimenta, de forma contraditória, o mito da "origem de classe". Ao mencionar a "aproximação ao proletariado de largas massas pequeno-burguesas empobrecidas" (leia-se: submetidas ao processo de proletarização), o texto adverte que "o simples empobrecimento (...) não as liberta das concepções falsas, próprias de sua classe de origem" (27).

A contradição reside no fato de se afirmar, primeiro, a vinculação ideologia-situação de classe e, em seguida, postular a dependência ideologia-origem de classe, passando por cima das eventuais modificações ocorridas na inserção do grupo no processo produtivo. Tal contradição, contudo, se justifica completamente no contexto do discurso partidário, já que a "ori-

gem de classe" do proletariado contemporâneo ao texto (em geral migrante) explicará os "preconceitos" das massas e sua resistência aos projetos da "vanguarda consciente".

O reducionismo desta concepção fica ainda mais evidente quando o texto tenta estabelecer parâmetros para a medida da força e eficácia das ideologias. O fator mais significativo a considerar é, segundo o texto, "a importância numérica e social" da classe que representa; seguido pela importância relativa das ideologias opostas:

"O Prestismo teve sua origem nas camadas pequeno-burguesas. Sua expansão e força atuais são devidas, principalmente, à importância numérica e social da pequena burguesia no país e ao fraco desenvolvimento de um PC com sua ideologia de classe, marxista-leninista, capaz de conduzir as massas laboriosas em suas lutas diárias por pão, terra e liberdade" (28).

Este reducionismo, que revela o viés inegavelmente economicista com que o texto é concebido, desdobra-se numa concepção política marcada pela unilateralidade. Esta visão monolítica da ideologia só poderia produzir, num partido que lutava a todo custo para provar (talvez até a si próprio) seu caráter revolucionário, uma concepção doutrinária de organização, que no PCB dessa época ficou conhecida como "obreirismo" (29).

Se a ideologia proletária está para a pequeno-burguesa assim como o proletariado está para a pequena burguesia, ela deve se constituir como antípoda da concepção pequeno-burguesa. E mais, o Partido, portador da ideologia de classe, deve se livrar de todo elemento comprometido com a pequena burguesia e

sua ideologia (os intelectuais, por exemplo), mesmo que o com prometimento advenha de sua "origem de classe".

A Ideologia da Classe Operária e o Partido Comunista

Seguindo a linha conceitual exposta no Ítem precedente, o tex to de Fernando Lacerda acentua a unicidade da ideologia proletária. Esta expressão ideológica única do proletariado é o marxismo-leninismo, do qual o PC é o depositário legítimo (30).

Tal condição de legítimo portador da ideologia proletária, ins titui ao nível do discurso, a autoridade do PC enquanto dirigente "das massas laboriosas", de modo que uma posição política (a de dirigente das lutas proletárias) que deveria resultar da comprovação histórica de sua capacidade de direção, lhe é atribuída como consequência direta de sua ideologia. E se este papel condutor do Partido deixa de se realizar na prãtica, isto se explica, no plano ideológico por sua contaminação pela ideologia pequeno-burguesa e no plano organizativo pela infiltração de elementos provenientes da pequena burguesia.

(o *prestismo*) "dificulta a educação revolucionária das massas, que sô se pode fazer na experiência de suas lutas independentes, preparadas, organizadas e dirigidas pelo PC" (31).

"A ideologia prestista, como toda ideologia pequeno-burguesa, não pode, portanto, dar a vitória às massas. Sô a ideologia de classe, marxista-leninista, do proletariado, que lhe é dada por sua vanguarda revolucionária - o PC, pode levar ao triunfo a revolução contra o feudalismo e o imperialismo" (32).

Além de dirigir as "lutas independentes" das "massas laboriosas", o PC prepara e organiza tais lutas. E como se não bastasse, é ele quem dá ao proletariado a sua ideologia de classe.

E é este conjunto de atribuições do Partido (sua condição de legítimo portador da ideologia proletária; seu papel dirigente nas lutas independentes das massas trabalhadoras; sua função preparadora e organizadora de tais lutas e sua função de transmissor, ao proletariado, de sua ideologia de classe) que o constituem enquanto "vanguarda revolucionário do proletariado".

A "História" da Classe Operária

"Além disso, o prestígio surgiu na arena política nacional, quando o proletariado apenas começava a aparecer como força política independente, com a formação de seu partido de classe, o PCB (1922). Dessa forma, o prestígio conseguiu arrastar a simpatia das massas laboriosas, mesmo o proletariado urbano, canalizando, assim, para a direção pequeno-burguesa, a vontade de luta das massas contra o feudalismo e o imperialismo, já manifestadas em greves e até movimentos insurrecionais (1918-1919), mas que foram facilmente esmagados por sua orientação pequeno-burguesa, anarquista" (33)

No texto de Fernando Lacerda, o movimento ideológico de construção da vanguarda tem também um movimento recíproco. O destinatário do discurso do Partido (o proletariado) que é, por suposto, o sujeito da História é constituído pelo próprio discurso. Num único movimento, a vanguarda se constitui para a

classe e esta para a vanguarda.

A formação do partido coincide com o surgimento do proletariado como agente político e neste sentido sua criação marca o nascimento do proletariado enquanto classe. A partir daí, o desenvolvimento e maturação das "massas laboriosas" se dará no terreno das "lutas independentes, preparadas, organizadas e dirigidas pelo PC". Em suma, a história do partido se confunde com a da própria classe.

Antes da formação do partido, por outro lado, e, portanto, antes de seu nascimento enquanto força política independente, as massas estão submetidas à orientação anarquista, ou seja, à "ideologia pequeno-burguesa".

Desta forma, o período anterior à formação do Partido surge como a "pré-história" da classe, na medida em que seus movimentos são destituídos de alcance histórico profundo. Aí, já existe "a vontade da luta das massas", mas esta "vontade de luta" é impotente pois não se objetivou no instrumento capaz de levá-la à vitória.

Esta descaracterização da classe no período "pré-histórico" é tal que suas derrotas são atribuídas não aos obstáculos reais da luta política contra a burguesia e o Estado capitalista, mas à "orientação pequeno-burguesa".

O que se vê, portanto, no texto de Fernando Lacerda é o completo descolamento da práxis revolucionária em relação à história. As vitórias da classe operária devem-se ao acerto e ao caráter revolucionário de sua ideologia de classe - o marxismo

mo-leninismo - e as suas derrotas, à influência pequeno-burguesa. E o Partido, como portador da ideologia de classe, é alçado à condição de "vanguarda revolucionária do proletariado" sem que, para isso, tenha tido que demonstrar seu papel dirigente na luta política efetiva.

A construção do sujeito histórico dá-se, assim, no campo de um silogismo teleológico que funda, na *necessidade*, a afirmação tautológica do papel de "vanguarda" do Partido: o marxismo-leninismo é a ideologia revolucionária do proletariado; o PC (guardião do "Pensamento Correto") é o legítimo portador dessa ideologia; logo, o Partido Comunista é a vanguarda revolucionária do proletariado. *Quod Erat Demonstrandum!*

NOTAS DO CAPÍTULO VI

- (1) COLE, G. D. H.: *História del Pensamiento Socialista* (vol. II). Mexico, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 315.
- (2) *Idem: Ibidem*, p. 334.
- (3) *Id.: Ibid.*, p. 333.
- (4) Para Malatesta, por exemplo, "o sindicato operário, ou qualquer organismo de controle industrial baseado nele, era evidentemente suspeito como meio possível para que os membros 'mais atrasados' exercessem coação sobre os 'mais avançados'". *Id.: Ibid.*, p. 332.
- (5) RODRIGUES, Edgar: *ABC do Anarquismo*. Lisboa, Assírio e Alain Sociedade Editora e Distribuidora Ltda., 1976, pp. 23 e 24.
- (6) *A Plebe*, nº 1: artigo de apresentação assinado por Leuenroth.
- (7) *Idem*.
- (8) "Uma Cruzada que se Impõe". *A Plebe*, nº 3, 23 de junho de 1917. Artigo assinado por Antônio Canellas - futuro membro do PC - e datado: "Maceió, 09 de junho de 1917".
- (9) "Não tardará a vindita da plebe". *A Plebe*, nº 3, 23/06/17.
- (10) "As caduquices do 'vovô'". *A Plebe*, nº 6, 21/07/17.
- (11) LEUENROTH, Edgard: "A Greve de 1917". Carta publicada em *O Estado de São Paulo* de 27 de março de 1966.
- (12) "As caduquices do 'vovô'". *A Plebe*, nº 6, 21/07/17.

- (13) "É claro que a existência de condições objetivas por si só não basta para explicar o surgimento do Partido; é preciso que tais condições objetivas se conjugem a um mínimo de condições subjetivas, como sejam, em primeiro lugar, o espírito revolucionário e a vontade de luta em favor do socialismo." Cf. PEREIRA, A.: "A Formação do PCB" *Ensaio Histórico e Político*. São Paulo, Alfa-Omega, 1979. p. 43.
- (14) "... a existência do Partido Comunista, genuína representação política da classe operária, é uma necessidade histórica inelutável, colocada perante os homens em determinada fase do desenvolvimento da sociedade. A história do PCB demonstra-o claramente (...)" *Id. Ibid.* p. 42.
- (15) "O que é fato é que o anarquismo, sobretudo em sua forma anarco-sindicalista, predominou no movimento operário brasileiro durante os anos de 1906 a 1920". *Id. Ibid.* p. 47. "Noutras cidades, como Rio de Janeiro, Recife, São Paulo, etc. onde camadas mais avançadas do proletariado foram sempre quasi que exclusivamente influenciadas pelos anarquistas, muitos militantes demonstraram, desde a primeira hora, fundas sympathias pela obra do Partido Comunista Russo e da Terceira Internacional. Todavia, só lentamente, mercê das lições e experiências da Revolução Russa e pela leitura directa da literatura bolchevista, foi a ideologia mais ou menos chaótica até então predominante se transformando e firmando num sentido marxista". Cf. "Nosso Congresso" - informe da Comissão Central Executiva do PCB. *Movimento Comunista*. Rio de Janeiro, I (7): 177, junho de 1922.
- (16) É interessante observar que quando se trata de estabelecer uma linha de continuidade que justifique o passado anarquista dos comunistas, Astrojildo apela para a capacidade e combatividade individual dos militantes. Assim, por exemplo, ao referir-se às manifestação anti-belicistas de militantes operários brasileiros, Astrojildo afirma: "Em suma, podemos afirmar que os melhores elementos do proletariado, os mais capazes e combativos, mantendo-se fiéis ao internacionalismo proletário e condenando te

nazmente a guerra imperialista, conseguiram realizar, durante a Primeira Guerra Mundial e sem embargo das debilidades e deformações da ideologia anarco-sindicalista, uma tarefa meritória de mobilização das massas populares no sentido da luta em defesa da paz". *A Formação do PCB*. p. 56.

- (17) Não deixa de ser interessante lembrar que este mesmo "fator" - a origem camponesa de um proletariado recente - tem servido em diferentes contextos teóricos e em relação a situações historicamente distintas, para explicar fenômenos contraditórios, quando não simplesmente opostos: a passividade ou atividade política do proletariado (os "casos" brasileiro e russo, por exemplo, na tradição sociológica); sua refratariedade ou receptividade a projetos revolucionários "consistentes" etc.
- (18) Ao contrário, tudo indica que o fim da imigração teria sido acompanhado pelo êxodo da população rural que viria a fornecer os novos contingentes da classe operária.
- (19) Evidentemente, o "materialismo histórico" obrigará Astrojildo a procurar a base econômica para a emergência do que ele chama "um movimento revolucionário de envergadura histórica", tarefa na qual não conseguirá, contudo, ser muito convincente.

No capítulo "Alguns dados Econômicos", d'*A Formação do PCB*, ele recorre a dados numéricos para mostrar o desenvolvimento do processo de industrialização, a partir dos quais afirma: "vê-se por aí que o grosso da indústria brasileira surgiu no período de 1905 a 1919. Sabe-se ainda que cerca de 5.940 estabelecimentos, quase metade dos 13.336 recenseados em 1920, foram instalados durante os anos de 1915 a 1919, precisamente no período da Guerra". (p. 65). No entanto, ao assinalar o aspecto até certo ponto temporário daquele processo, é obrigado a ponderar: "Mas o impulso da industrialização ocasionado pela guerra trazia no bojo vários fatores de natureza temporária, cujo definhamento, inevitável após a cessação das hostilidades, só não provocou maiores perturbações porque tarifas alfandegárias elevadas, e com estas uma contínua

depressão cambial, amparavam a produção nacional. Quer dizer: aqueles fatores, temporários, foram de certo modo substituídos por fatores permanentes, os quais, no entanto, impregnavam certos ramos das novas indústrias de tal ou qual feição parasitária e daí, em parte pelo menos, muitas das debilidades que se refletiam sobre o processo geral de industrialização e, também, em muitos casos, sobre a situação da classe operária.

"De tais circunstâncias, acrescidas a outras, algumas das quais vinham de longe (Caio Prado Júnior exemplifica: debilidade do mercado interno, dificuldade de transporte, deficiência técnica) só podia resultar o que de fato resultou, como regra geral, uma indústria de baixo nível qualificativo". (p. 67).

Ou ainda: "Falamos acima em concentração industrial, e portanto de operários, em certas regiões. Expliquemos: não era questão de concentrações técnicas, traduzidas em grandes unidades ou organizações industriais, a não ser, em parte, a dos frigoríficos americanos e ingleses; tratava-se antes de concentrações, em alguns pontos do território nacional, de numerosos estabelecimentos do tipo médio e pequeno. 'A maior parte da indústria brasileira' - escreve Caio Prado Júnior - 'continuará como dantes largamente dispersa em unidades insignificantes, de rendimento reduzido e produzindo exclusivamente para estritos mercados locais!". (pp. 67/68).

No que se refere, por outro lado, à estrutura agrária do país, Astrojildo afirma, comentando os dados do censo de 1920: "Os dados acima sobre as propriedades agrícolas evidenciam a olho nu o absoluto predomínio do latifúndio nas mãos de reduzida minoria de grandes proprietários. A par disso, e em consequência, o enorme atraso nos métodos de trabalho, com a existência de apenas 1.706 tratores computados em todo o país". (p. 64).

Ou seja: por um lado, uma industrialização instável, temporária, gerando uma indústria de baixo nível qualitativo, "dispersa em unidades insignificantes". Por outro lado, a manutenção da estrutura econômica "semi-feudal" do campo - que é o que certamente significam para Astrojildo a predominância do latifúndio e o atraso técnico. Portanto, um quadro muito pouco ortodoxo para explicar a e-

emergência de "um movimento revolucionário de envergadura histórica". Mas a obsessão "materialista" em vincular o movimento operário à constituição empírica da classe operária e a sua expressão numérica obriga Astrojildo a arrematar inconclusivamente: "Todavia, o que mais importa observar, no caso, e Caio Prado Júnior dá o devido destaque a semelhante observação, é que desde então a indústria passou a ocupar posição de *crescente* relevo no conjunto da economia brasileira. E isto queria dizer, nem mais nem menos, que o Brasil começava a superar a velha e colonial condição de 'país essencialmente agrícola' ". (p. 68 - grifo do próprio Astrojildo).

- (20) LACERDA, Fernando. In Fernando Lacerda, Luís Carlos Prestes e Sinani: *A Luta Contra o Prestismo e a Revolução Agrária e Antiimperialista*, pp. 7-28. Utilizamos para efeito de citação a reprodução dos principais trechos deste artigo publicada em CARONE, Edgard: *A Segunda República*. São Paulo, DIFEL, 1974, pp. 358-361. O folheto original encontra-se no Arquivo Edgard Leuenroth da UNICAMP.
- (21) Em outro capítulo do presente trabalho procuramos analisar o lugar da noção de "consciência de classe" no pensamento marxista-leninista.
- (22) Cerca de duas décadas após a publicação do *Que Fazer?* Lukács retoma as concepções de Lênin, levando-as às últimas consequências. Correspondendo a uma concepção extremamente sectária da política, a sua *História e Consciência de Classe* se esforça por aproximar a *praxis* supostamente revolucionária da classe operária do conteúdo ideal de sua "consciência atribuída". Cf. LUKÁCS, G.: "Consciência de Classe". *História y Consciência de Classe*, Barcelona, Ed. Grijalbo, 1975, pp. 54 e *passim*.
- (23) CARONE, E.: *Op. cit.*, p. 359.
- (24) Ao se referir a "dirigentes sindicais reformistas, anarquistas, trotskistas" como sendo "de ideologia, em suma, pequeno-burguesa", o texto estabelece, ao mesmo tempo, a *multiplicidade* das manifestações da "ideologia pequeno-

burguesa" e sua *equivalência*. Cf., CARONE, E.:
p. 360.

(25) CARONE, E.: *Op. cit.*, p. 359.

(26) "Mas o simples empobrecimento das massas pequeno-burguesas não as liberta das concepções falsas, próprias de sua classe de origem". CARONE, E.: *Op. cit.*, p. 360.

(27) *Id.*: *Ibid.*, p. 360.

(28) *Id.*: *Ibid.*, p. 359.

(29) Cf. DULLES, John W. F.: *Anarquistas e Comunistas no Brasil, 1900-1935*. Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira, 1977, p. 403.

(30) Num trecho citado anteriormente, o artigo de Fernando Lacerda refere-se ao "PC com sua ideologia de classe marxista-leninista". Cf. CARONE, E.: *Op. cit.*, p. 359.

(31) *Id.*: *Ibid.*, p. 360.

(32) *Id.*: *Ibid.*, p. 361.

(33) *Id.*: *Ibid.*, p. 360.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA CITADA1. Livros:

- ANSART, Pierre: *Ideologias, Conflitos e Poder*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.
- BENJAMIN, Walter: *Para una Critica de la Violencia*. Mexico, Premiã Editora (La Nave de los Locos), 1978.
- BOSI, Eclêa: *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo, T. A. Queiroz, 1979.
- CARONE, Edgard: *A Segunda República*. São Paulo, Difel, 1974.
- CLASTRES, Pierre: *A Sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.
- COLE, G. D. H.: *Historia del Pensamiento Socialista*. México, Ed. Fondo de Cultura Econômica, 1974.
- DECCA, Edgar S. de: *1930 - O Silêncio dos Vencidos*. São Paulo, Brasiliense, 1981.
- DELEUZE, Gilles: *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro, Ed. Rio, 1976.
- DULLES, J. W. F.: *Anarquistas e Comunistas no Brasil, 1900-1935*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1977.
- FOUCAULT, Michel: *Vigiar e Punir*. Petrópolis, Vozes, 1977.
- .: *História da Sexualidade (vol. 1)*. Rio de Janeiro, Graal, 1977.
- .: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.
- FURET, François: *Ensaio sobre a Revolução Francesa*. Lisboa, Ed. A Regra do Jogo, 1978.
- GAGNEBIN, J. M.: *Walter Benjamin*. São Paulo, Brasiliense, 1982.

- LACLAU, Ernesto: *Política e Ideologia na Teoria Marxista*. R.J., Paz e Terra, 1979.
- LENIN, V. I.: *O Estado e a Revolução*. Porto, Biblioteca Meditação, 1970.
- .: *Um passo em frente, dois passos atrás*. Lisboa, Nosso Tempo, 1972.
- .: *Obras Escogidas* (6 vol.). Buenos Aires, Ed. Cartago, 1973.
- LÖWY, Michel: *Método Dialético e Teoria Política*. R.J., Paz e Terra, 1975.
- LUKÁCS, Georg: *Historia y Conciencia de Clase*. Barcelona, Grijalbo, 1975.
- MACHADO, Roberto: *Ciência e Saber*. R.J., Graal, 1981
- MARX, Karl: *O 18 Brumário de Luis Bonaparte e Cartas a Kugelman*. R.J. Ed. Paz e Terra, 3.^a edição, 1977.
- MARX, K. e ENGELS, F.: *Sobre el Anarquismo*. Buenos Aires, Editorial Problemas, 1943.
- MERLEAU-PONTY, Maurice: *Sinais*. Lisboa, Ed. Minotauro Ltda., 1962.
- MESZAROS, Istvan (compilador): *Aspectos de la Historia y la Conciencia de Clase*. Mexico, Universidad Nacional Autonoma de Mexico, 1973.
- NIETZSCHE, F.: *Obras Incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. *Os Pensadores*, 1.^a ed., vol. XXXII, São Paulo, Abril s.a. Cultural e Industrial, 1974.
- .: *O Crepúsculo dos Idolos*. S.P., Hemus, 1976.
- .: *A Genealogia da Moral*. Lisboa, Guimarães e Cia. Editores, 3.^a edição, 1976.
- .: *Além do Bem e do Mal*. S.P., Hemus, 1981.
- .: *A Gaia Ciência*. S.P., Hemus, 1981.

- NIETZSCHE, F.: *Aurora*. S.P., Ed. e Distribuidora "Sagitaro", 1947.
- .: *Vontade de Potência*. Porto Alegre, Globo, 1945.
- PEREIRA, Astrojildo: *Ensaio Histórico e Político*. S.P., Difel, 1974.
- REICH, Wilhelm: *O que é a Consciência de Classe?* Porto, Textos Exemplares, nº 6, 1976.
- RODRIGUES, Edgar: *ABC do Anarquismo*. Lisboa, Assírio e Alain Sociedade editora e distribuidora Ltda., 1976.
- SCHAFF, Adam: *Sobre o Conceito de Consciência de Classe*. Porto, Publicações Escorpião, 1973.
- TSE-TUNG, Mao: *El Estilo del Trabajo en el Partido*. Mexico, Ediciones Roca S.A., 1973.
- VELHO, Octavio Guilherme: *Capitalismo Autoritário e Camponato*. S.P. e R.J., Difel, 1976.
- VERNANT, J.P.: *Mito e Pensamento entre os Gregos*. S.P., Difel, 1973.
- VEYNE, P.M.: *Como se Escreve a História*. Brasília, Ed. da UnB., 1982.
- .: *O Inventário das Diferenças*. S.P., Brasiliense, 1983.
- WEBER, Max: *Economia y Sociedad*. Mexico, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2.^a edição, 1969.
- WRIGHT, G. H. von: *Explicación y Comprensión*. Madrid, Alianza Ed., 1971.

2. Artigos:

- BALIBAR, Etienne: "Marx, Engels e o Partido Revolucionário". *Em Tempo*, nº 72, 12-18/07/79.

MUNAKATA, Kazumi: "Ausência/Presença". *In Algumas Cenas Brasileiras*, dissertação de Mestrado, UNICAMP, Departamento de História, mimeo., 1978.

PINHEIRO, P. S.: "Trabalho Industrial no Brasil: uma Revisão". *Estudos Cebrap*, nº 14, São Paulo, 1975.

QUARTIM, João: "La Nature de Classe de l'Etat Brezilien". *Les Temps Modernes*, nº 304.

SARTRE, J. P.: "Retrato do Aventureiro". *Situações VI*. Lisboa, Publicações Europa-America, 1975.

SELSAM, H.: "The Ethicas of the Communist Manifesto". *Science & Society*, vol. XII, nº 1, winter, 1948.

VESENTINI, C. A. e DECCA, E. S. de: "A Revolução do Vencedor". *Contraponto*. Rio de Janeiro, I(1), novembro de 1976.

VEYNE, P. M.: "Foucault revoluciona a história". *Como se escreve a História*. Editora da UnB, 1982.

-----: "Os Gregos conheceram a Democracia?" *Diogenes*, nº 6, São Paulo, Editora da USP, 1984.

VIANNA, Luiz Werneck: "Estudos sobre Sindicalismo e Movimento Operário: Resenha de Algumas Tendências". *Boletim Informativo Bibliográfico de Ciências Sociais (BIB)*, Nº 3, IUPERJ, Rio de Janeiro, 1978.

3. Fontes Primárias:

- a) *A Plebe*, semanário (diário, por um curto período) anarco-sindicalista editado por Edgard Leuenroth em São Paulo (a presente pesquisa abrangeu o período compreendido entre 1917 e 1925).
- b) INTERNACIONAL COMUNISTA (3º Congresso): *Tesis sobre la estructura y organizacion de los Partidos Comunistas*. Montevideo, Publicacion Oficial de la seccion uruguiaia de la Internacional Comunista, 1921.

- c) LACERDA, F.; PRESTES, L. C. e SINANI: *A Luta Contra o Prestitismo e a Revolução Agrária e antiimperialista.*
- d) *Movimento Comunista*, publicação do Grupo Comunista do Rio de Janeiro e posteriormente apresentado como órgão da Seção Brasileira da Internacional Comunista (1922).

OBS.: essas fontes encontram-se a disposição no Arquivo Edgard Leuenroth, UNICAMP, Campinas, SP.