

# A hipótese comunista e a questão da organização\*

PETER D. THOMAS\*\*

Em 2008, dando sequência à análise da vitória eleitoral de Sarkozy na França, Alain Badiou reativou o debate a respeito da “Ideia do comunismo”, baseando-se numa longa história de defesas do comunismo nos últimos trinta anos. Essa discussão foi rapidamente saudada com entusiasmo por teóricos proeminentes, provindos de uma ampla gama de tradições políticas de esquerda,<sup>1</sup> e parece ter também estimulado uma renovação da energia e do empenho que marcaram as dimensões mais criativas dos movimentos altermundialistas e antiguerra que atravessaram o milênio. Depois dos impasses, aqueles movimentos confrontaram-se no que foi visto como um *interregnum* no início da crise econômica global.<sup>2</sup> A afirmação da “Ideia do comunismo” – ou, até mais do que isso, a noção mais precisa de uma “hipótese comunista” – ofereceu a possibilidade de um projeto coletivo de pesquisa renovado nas formas viáveis de luta política contemporânea.<sup>3</sup> Inesperada e

\* Tradução de Alex Calheiros, Lucas Vieira, Mathias Möller e Rocco Lacorte. Foram mantidas as referências dos textos tais como citadas pelo autor, inclusive as referências à edição crítica dos *Cadernos do cárcere* de Antonio Gramsci, feita por V. Gerratana. Revisão Técnica: Sávio Cavalcante.

\*\* Professor da Brunel University Londres. E-mail: Peter.Thomas2@brunel.ac.uk.

1 Para um panorama sobre o debate até aqui, ver Roberts (2013).

2 Para um exemplo representativo dessa afirmação, ver Balakrishnan (2009). Tanto Žižek quanto Badiou argumentaram diferentemente que o final da última década representou um “marco zero” para um novo começo da política radical, encapsulada na noção de que essa conjuntura “pré-política” guardou similaridades decisivas com o *Vormärz* dos anos 1840. Cf. Žižek (2009a, p.87) e Badiou (2010, p.258-260).

3 Embora tenha sido identificado como um debate sobre a “Ideia” do comunismo, com “Ideia” frequentemente entendida de acordo com um sentido “platônico” (caricatural), a formulação de Badiou em *The Meaning of Sarkozy* tem enfatizado o conceito de uma “hipótese” comunista como

audaciosamente, o programa positivo do comunismo, e não a simples resistência negativa à crise do capital, tornou-se o horizonte no qual poderíamos compreender e enfrentar os desafios do presente.<sup>4</sup> Por ser uma intervenção ideológica, os méritos desta discussão são notáveis: tem feito surgir uma ampla discussão internacional sobre a noção do comunismo que não havia sido empreendida nem mesmo no auge dos movimentos altermundialistas e antiguerra, ainda em luta contra as sobredeterminações da retórica da nova ordem mundial dos anos 1990.<sup>5</sup>

O que permanece mais difícil de examinar, entretanto, é a natureza da relação entre essas discussões e os debates organizacionais que emergiram no nascimento dos movimentos *Occupy*, dos protestos internacionais antiausteridade e dos movimentos revolucionários “realmente existentes” em nossos tempos. Alguns importantes teóricos contemporâneos têm argumentado que a discussão da ideia de comunismo deveria manter distância das questões organizacionais imediatas. Badiou, em particular, resistiu fortemente à noção de que a afirmação do comunismo deveria necessariamente ser acompanhada por uma renovada consideração do papel do partido político como agente decisivo dessa realização da ideia; ao contrário, ele considera o papel do partido uma prova historicamente superada de “invariantes comunistas” que estão hoje buscando um novo modo de existência histórica.<sup>6</sup> De longe, a resposta mais difundida, no entanto, tem sido a proposta de que uma investigação coerente do significado do comunismo hoje requer necessariamente a reconsideração da natureza do poder político, da organização política e, sobretudo, da forma-partido.<sup>7</sup> Žižek, por exemplo, argumentou exten-

---

uma proposição que precisa de demonstração e atualização histórica (uma formulação parecida pode ser encontrada em sua publicação anterior *Peut-on penser la politique*, de 1985, cf. Walker, 2013). Certamente, o sentido exploratório de um projeto de pesquisa coletiva foi também enfatizado pela preferência de Bensaïd pelo conceito de comunismo como “hipótese estratégica” (Bensaïd, 2009). Tal metáfora experimental está, presumidamente, em melhor condição de capturar as instâncias políticas-chave da discussão, ao passo que a formulação de uma “Ideia” corre o risco de permitir que o debate seja desviado muito facilmente por acusações de idealismo, abstração, entre outros – como de fato tem ocorrido.

- 4 O conceito de “Horizonte Comunista”, concebido não como limitação, mas como uma dinâmica, é fortemente destacado por Jodi Dean e Bruno Bosteels; ambos recorrem ao conceito encontrado na obra de García Linera. Cf. Bosteels (2011) e Dean (2012).
- 5 As intervenções de Badiou e Žižek têm sido seguidas por uma ampla gama de contribuições e edições especiais de jornais, em âmbito internacional. Essas incluem, entre muitas outras, as contribuições das conferências de Londres em 2009 e Nova York em 2011 (recolhidas em Douzinas e Žižek, 2010 e Žižek, 2013), junto a um evento similar em Berlim; uma edição do jornal *ContreTemps* organizada por Daniel Bensaïd em 2009, e uma conferência subsequente em Paris em janeiro de 2010 (*Puissance du communisme*); a conferência *Quale comunismo oggi?* na universidade de Urbino em dezembro de 2010; e a edição especial de *Utopia* (Atenas, 2012), na qual uma versão anterior desse texto foi publicada.
- 6 Para as análises sobre a emergência, no pensamento de Badiou nos anos 1980, do conceito de “política sem um partido”, ver Toscano (2008) e Bosteels (2011, p.105-106 e 118-128).
- 7 Como Alberto Toscano destacou na conferência de Londres sobre a “Ideia do comunismo”, “o comunismo como nome para uma forma de organização política” é o complemento necessário de, mais do que uma alternativa a, uma compreensão filosófica das tarefas de uma política comunista hoje. Cf. Toscano (2010, p.202).

samente que a política sem o partido nada mais é do que a forma da “política sem política”. Mais recentemente, Jodi Dean enfatizou que recolocar a forma-partido é o horizonte no qual o debate sobre o comunismo pode se tornar inteligível para si mesmo. Longe da caricatura da unidade homogênea ou “totalitária”, Dean argumenta que o partido – e o partido leninista em particular – deveria ser entendido como constituindo um “veículo de manutenção de uma lacuna de desejo, o desejo coletivo de coletividade” (Dean, 2012, p.207). A autora argumenta ainda que tal dinâmica já tem sido evidente nas conquistas do *Occupy*, sejam quais forem as demandas “antiverticalistas” às vezes feitas em seu nome. Nessa mesma linha, Jan Rehmann (2013) argumentou que as nascentes dimensões contra-hegemônicas do *Occupy*, ao longo dos processos de reagrupamento da esquerda europeia, prepararam o terreno para uma séria re colocação da questão do partido político de massa. Mais especificamente, Rehmann argumenta que a renovação do partido envolverá a experimentação de novas formas de partido, incluindo noções como aquelas da “esquerda mosaico” (Urban, 2009) ou o “partido conectivo” (Porcaro, 2012).

Essas são posições próximas das advogadas por um dos proponentes originários do debate sobre o comunismo, o saudoso Daniel Bensaïd, que por muitos anos repetidamente argumentou que o conceito de partido permanece central para qualquer reflexão coerente a respeito da natureza e da forma da política no mundo contemporâneo, seja a própria palavra “partido” usada ou não para descrever aqueles processos de unificação, coordenação e decisão. Para Bensaïd, é a especificidade do campo sobredeterminado das relações políticas e sua irredutibilidade ao social que continuamente repropõe a questão da forma-partido – não como solução, mas como um problema que, inevitavelmente, enfrenta cada insurgência da luta social e política ao envolver elementos divergentes e, por vezes, conflitantes. Essa tensão constitutiva gera a necessidade de um trabalho contínuo de interpretação e análise na tentativa de descobrir a forma-partido adequada à especificidade dos movimentos sociais aos quais ela dá expressão, ao mesmo tempo que os transforma ao traduzir suas demandas no registro distintivo da política (Bensaïd, 2002, p.112).

No entanto, são sobretudo as experiências práticas dos processos contraditórios do reagrupamento da esquerda em escala internacional – desde as reconfigurações no decorrer da última década na esquerda latino-americana, os variados sucessos de coalizões partidárias na Europa, tais como *Die Linke* na Alemanha, *Izquierda Unida* na Espanha, *Syriza* na Grécia e *Front de Gauche* na França, até a emergente tentativa de novas formações políticas por todo o norte da África e o mundo árabe – que têm firmemente colocado a questão do partido de volta à agenda contemporânea. O horizonte comunista, dessa maneira, confronta agora o seu próprio horizonte de inteligibilidade, não apenas em uma discussão sobre a forma-partido, mas em uma relação dialética entre tais debates teóricos e inovações organizacionais dos reais movimentos de hoje, para parafrasear as atualmente

tão citadas palavras da *Ideologia alemã*, que visam abolir o atual estado das coisas (Marx; Engels, MECW 5, p.49).

## O horizonte da forma-partido

Neste texto, exploro algumas das consequências da noção de hipótese comunista em relação a esses debates organizacionais e, em particular, ao debate emergente relacionado à forma-partido adequada para uma política radical hoje. Primeiramente, irei argumentar que as implicações organizacionais por vezes obscuras da afirmação genérica de comunismo se tornam mais claras quando situamos essa discussão historicamente como uma transposição e continuação “em termos filosóficos” de alguns dos debates centrais do movimento altermundialista. Pois, apesar das pretensões exageradas de novidade tanto dos aliados quanto dos inimigos, o debate sobre o comunismo não surgiu do nada. Ao contrário, deveria ser entendido como representando o deslocamento, para um registro teórico, de temas centrais das sequências anteriores de luta contra a “nova ordem mundial” em finais dos anos 1990 e início dos 2000. Da mesma forma, os novos movimentos que coincidiram fortuitamente com o debate sobre comunismo – movimentos estudantis por toda a América do Norte e Europa de 2009 em diante, e a onda global do *Occupy*, revoluções árabes em curso e crescentes movimentos antiausteridade pelo mundo ao longo de 2012 – representam não um retorno ou renascimento da história, mas a sua revanche.<sup>8</sup> Deveriam ser entendidos como expressões da acumulação, deslocamento e transformação de tendências do ciclo precedente das lutas de massa que foram sub-repticiamente escavadas. Era apenas uma pacificação temporária, aparente e deliberada, do interregno de “meados da década passada” que, como a velha toupeira de Marx, estava abaixo da superfície daquilo que agora podemos ver. A “redescoberta espontânea”, pelo movimento do *Occupy*, das aporias que assolaram os movimentos altermundialista e antiguerra, de qualquer forma, indica uma continuidade substancial de problemas não resolvidos nas mais diversas conjunturas, os avanços e recuos dos movimentos sociais e políticos dos últimos quinze anos. Como resposta formal e solução proposta para alguns desses temas, a discussão sobre o comunismo pode ajudar a clarificar os pontos fortes e os limites desses debates, particularmente aqueles que estão ainda fortemente operantes nas conjunturas do pós-*Occupy*.

Em segundo lugar, pretendo explorar alguns modelos significativos de organização que emergiram em períodos precedentes, nos quais a renovação da política

---

8 Como tanto Espinoza (cf. *Tratado teológico político*, capítulo 6) quanto Lenin enfatizaram continuamente, o milagre é só outro nome para a ignorância do mundano. Como Lenin argumentou no começo de 1917, “não há milagres na natureza ou na história, mas cada mudança abrupta na história, e isto se aplica a toda a revolução, apresenta um tal bem-estar de conteúdo que desdobra tais inesperadas específicas combinações de formas de luta e alinhamento de forças de contestadores, que para a mente do laico há muitas coisas que podem parecer milagres” (Lenin, CW 23, p.297). Agradeço a Warren Montag por ter me indicado o profundo espinozismo de Lenin sobre este ponto.

comunista estava intimamente ligada às tentativas de se repensar a forma-partido. Pois, do *Manifesto Comunista* em diante, o comunismo, como palavra, ideia ou hipótese, tem sempre sido inseparavelmente ligado às formas de organização políticas necessárias para a sua realização – quer dizer, nos termos do debate marxista clássico, a “questão da organização” [*die Organisationsfrage*]. Os modelos que eu pretendo considerar são, primeiro, a noção de “partido composicional”, derivado da experiência do *operaísmo* italiano, recentemente – e talvez surpreendentemente – reproposto em *Bem-estar comum* (*Commonwealth*), de Hardt e Negri; segundo, a conceitualização do partido como “laboratório” no qual um “sujeito político” unitário poderia ser forjado, o que foi teorizado mais coerentemente pelo trabalho do jovem Lukács; e terceiro, a exortação de Gramsci para a formação de um “príncipe moderno”, como direção da conflitualidade inerente à modernidade política por uma forma-partido constituinte.

Cada um desses modelos pode ser visto como um espelho no qual nós podemos ver refletidos alguns dos desafios referentes às questões organizacionais que têm marcado o movimento, seja o altermundialista, sejam as rebeliões e revoltas de hoje. A noção de partido composicional de Hardt e Negri, composto de interseções “insurrecionais” de singularidades irreduzíveis, responde ao problema de pensar a forma-partido em um período de proliferação de demandas e movimentos fundados em diversas experiências de exploração e opressão capitalistas. A proposta de Lukács do partido como laboratório para forjar um sujeito político totalizante põe a questão da forma-partido como a da unificação e coordenação de iniciativas políticas. Ambos os modelos, pretendo argumentar, deparam-se em última análise com os limites de um formalismo político, que corre o risco de invocar uma forma-partido política como solução das contradições das práticas sociais que, por isso, são interpeladas pelo seu conteúdo subalterno. O moderno Príncipe de Gramsci, por outro lado, integra tanto dimensões composicionais quanto totalizantes, ao passo que evita a tentação de uma resolução formalista das contradições que são as precondições necessárias – e os desafios duradouros – da organização política. Mais do que eliminar a diferença e a afirmar a identidade ou a dominância da forma política sobre o conteúdo social, o moderno Príncipe representa os esboços de uma forma-partido que seria capaz de valorizar a contradição e o conflito, explorando-os como o motor de seu desenvolvimento totalizante. Nesse sentido, o moderno Príncipe pode ser entendido como uma proposição para um tipo de forma-partido “expansiva”, que poderia ser capaz de responder produtivamente aos desafios dos movimentos contemporâneos.

### **A questão da organização no milênio**

Enquanto o recente ressurgimento da discussão filosófica da “ideia do comunismo” foi capaz de enfrentar o legado dos debates teóricos dos últimos quarenta anos, para algumas de suas proposições e vocabulários centrais essas discussões deveriam ser propriamente entendidas como respondendo prioritariamente a deter-

minantes políticos. Ainda que as conexões nem sempre tenham sido imediatamente evidentes, gostaria de sugerir que as defesas da ideia do comunismo dos últimos anos emergiram como resposta aos impasses nos debates organizacionais que caracterizaram o altermundialismo, os fóruns sociais e os movimentos antiguerra. De todo modo, às vezes caindo em posições exageradamente dicotomizadas, que foram refletidas nas práticas daquilo que foi por vezes conhecido como o movimento dos movimentos – oposições demasiadamente abstratas entre movimentos-partidos, antipoder-contrapoder e micropolítica-macropolítica como leves ecos da clássica parêntese espontaneidade-organização –, os debates entre figuras tais como Michael Hardt e Antonio Negri, John Holloway e Daniel Bensaïd tiveram, todavia, o mérito redentor de prover uma nova geração de ativistas com uma “reatualização” de alguns dos debates organizacionais clássicos do movimento dos trabalhadores (Hardt; Negri, 2000; Holloway, 2002; Bensaïd, 2005). Teorias sobre a natureza do poder estatal, a relação entre movimentos sociais e formas políticas, e diferentes tradições de organização da política de massas, das greves de massa, até a Frente Única, foram temas centrais. Esses debates configuraram a questão da organização em pelo menos três distintos registros que corresponderam não apenas a tradições teóricas e políticas, mas, mais amplamente, a algumas das mais significativas “estruturas de sentimento”, no sentido empregado por Raymond Williams, que informaram os participantes que foram ativos nestes movimentos. Primeiro, a questão da organização foi debatida como uma questão sobre a forma política, ou o tipo de organização política que mais foi capaz de expressar e fortalecer as demandas e objetivos dos movimentos, abrangendo desde uma rede supostamente horizontalista até uma forma-partido claramente mais “vertical” e “tradicional”. Segundo, o próprio movimento altermundialista foi quem formulou a questão da organização como uma questão de prefiguração utópica no interior das lutas políticas atuais; o *slogan* anti-thatcherista de que “outro mundo é possível” colocou o desafio de pensar a valorização das práticas organizacionais existentes como um potencial início de tal alternativa já no decorrer dessas lutas. Finalmente, como em qualquer período de renascimento de movimentos sociais, a questão da organização apareceu como uma questão de formas concretas de rememoração ativa ou de construção de instituições nas quais tradições de luta poderiam ser legadas, herdadas e “reatualizadas”.

Os rastros de cada um desses temas produzem efeitos nos debates acerca do comunismo; contudo, são frequentemente mais transpostos em formulações teóricas do que apresentados como tarefas organizacionais mais imediatas. A questão da forma política tem sido talvez a mais imediatamente óbvia, em particular se seguirmos os sedutores modelos platônicos sugeridos por alguns dos mais proeminentes defensores do debate que vai de Badiou a Groys (2009). Em particular, em algumas das mais estridentes formulações “filosóficas” de Badiou, a “Ideia do comunismo” parece representar a “guerra de oposição neoplatônica”; bloqueado no terreno da própria história, o comunismo recua para o baluarte da Ideia, aguar-

dando o momento de sua renovada “emanação” ou mesmo “encarnação” em um “Programa”, antes de sua realização final em uma corrente mimética como uma “Organização”, de acordo com o esquema tripartite de graus da realidade política.<sup>9</sup> Em outros contextos, particularmente em resposta às críticas, Badiou efetivamente argumenta que a “Ideia do comunismo” funciona como “esteio” para um tipo de “coragem” platônica, uma noção central no seu conceito de subjetivação desde pelo menos “Para uma nova teoria do sujeito (1944)”. Formulada nestes termos, a fidelidade à ideia de comunismo contra todas as bizarrices e desapontamentos históricos constitui por isso não apenas a única base válida do engajamento político emancipatório hoje, mas também a sua condição formal de possibilidade em qualquer conjuntura.<sup>10</sup> Por mais inspiradoras e necessárias que tais figuras de uma resistência otimistamente teimosa possam ser, depois de quarenta anos de hegemonia liberal e da morte de supostos regimes “comunistas” “realmente existentes”,<sup>11</sup> permanece difícil ver como uma tal proposta fortemente programática representa por si mesma um avanço em relação à ênfase do movimento altermundialista no final dos anos 1990 sobre a necessidade de novas formas de política radical (sejam elas concebidas como um novo partido, sejam como formas de organização “pós-partidos”). Mesmo assim, não temos clareza sobre quais consequências organizacionais específicas podem ou deveriam ser derivadas da afirmação genérica da “Ideia do comunismo” numa nova conjuntura de zonas de proliferação de contestação social e política. Presumivelmente, aquele que hoje participa desses movimentos demanda menos uma asserção de sua convicção subjetiva como condição para a organização do que uma articulação de fortalecimento de práticas de organização coletiva que já são claramente operantes.

A descrição atrativa de Bruno Bosteels (2011, p.33) da “esquerda especulativa” da conjuntura atual aponta para uma tradição filosófica alternativa e moderna por meio da qual poderíamos tentar captar outras dimensões da importação da hipótese comunista para os debates organizacionais, a saber: a longa trajetória do idealismo alemão baseado no modo com o qual Kant teoriza a atividade do espec-

9 Badiou fala de uma forma característica e precisa sobre a “incorporação” da “Ideia do comunismo” nos processos de “subjetivação” (Badiou, 2010, p.234). Ver o desenvolvimento desse vocabulário característico em *Logics of Worlds* e *Second Manifesto for Philosophy* e, mais recentemente, na “hipertradução” da *República* de Platão por Badiou. Žižek utiliza um vocabulário similar quando argumenta que o que está perdido hoje é “a ligação privilegiada da Ideia de um momento histórico singular”; sobrevivendo à “falha da sua realização como um espectro”, daí em diante a “Ideia comunista” subsiste como uma “persistência infinita” (Žižek, 2009a, p.125-126).

10 “A principal virtude política de que precisamos hoje é a coragem” (Badiou, 2010, p.66). “Será sempre uma questão de comunismo, mesmo que a palavra, contaminada, seja substituída por outras designações do conceito que ela expressa, o conceito filosófico, e, portanto, eterno, de subjetividade religiosa” (Badiou, 2003, p.131).

11 Como vários críticos têm agora notado, uma significativa e lamentável limitação das intervenções, seja de Badiou, seja de Žižek, tem sido a falta de uma análise rigorosa da natureza não comunista dos regimes historicamente existentes que se apropriaram deste nome durante um período histórico inteiro; na ausência de tal análise, a reafirmação da ideia de comunismo hoje continuará a ser perseguida devido a sua má apropriação no passado.

tador em relação ao significado histórico mundial da Revolução Francesa e seu fim na condição do especulativo de acordo com Hegel. Reativando um conceito do jovem Rancière, via Badiou, Bosteels considera a “esquerda especulativa” como “um nome para a apropriação filosófica da política emancipatória radical” (Bosteels, 2011, p.33). Trata-se de uma estratégia teórico-política poderosamente ativa, particularmente no pensamento pós-althusseriano contemporâneo, o qual, na conjuntura do “pós-68”, parece se basear na repetição da apropriação filosófica fundamental que o idealismo alemão faz da política de seu próprio tempo. Todavia, uma “apropriação” alternativa é igualmente concebível: estaria aqui em jogo a possibilidade, senão de uma “especulação de esquerda”, ao menos de uma apropriação política de motivos filosóficos para propósitos de esclarecimento teórico. Considerando que a reflexão teórica pode operar por meio de metáforas – como sugeriu, ainda que com problemas, Althusser<sup>12</sup> –, poderíamos pensar em que medida algumas das estratégias fundamentais e dos motivos conceituais do longo arco do idealismo alemão poderiam ser “deformadas” para munir com metáforas alternativas a hipótese comunista em termos de suas implicações organizacionais.

Tal comparação não platônica já foi tentada e imediatamente desaprovada por Žižek, enquanto ensaiava retoricamente a acusação de que a “Ideia do comunismo” arrisca cair na indeterminação da “ideia regulativa” kantiana.<sup>13</sup> Para Kant, claro, falta constitutivamente à ideia regulativa um referente empírico; ele a utiliza em um sentido heurístico apenas para regular a investigação, mas ela não aparece explicitamente como um *telos* que tal investigação poderia atingir. Como afirma Kant, ela dirige “o entendimento para certo fim sobre o qual os caminhos traçados por todas as suas regras convergem, como para o seu ponto de intersecção” (Kant, 1933, p.672). Se a “Ideia do comunismo” devesse ser entendida como tal ideia regulativa – isto é, não como um fim no momento adiado em direção ao qual o programa e a organização lutam, ou como uma hipótese aberta para revisão no curso da pesquisa, mas como um guia heurístico constitutivamente inatingível –, restaria a nós, como Žižek corretamente observa, o renascimento de “um ‘socialismo ético’, tomando a igualdade como sua norma-axioma *a priori*” (Žižek, 2009a, p.87). Em outras palavras, o programa maximalista seria aqui tranquilamente transformado em um senso comum mínimo social-democrático, o que nos faz voltar para uma teoria das etapas históricas como prelúdio para um inatingível fim não histórico. Nesse sentido, a “Ideia do comunismo” poderia ser entendida como continuando o foco sobre a prefiguração utópica do “momento de Seattle” de 1999, com sua asserção militante, diante dos apelos do realismo neoliberal, da possibilidade de um outro mundo. De toda maneira, ela não providenciaria

12 Ver Althusser (1976, p.107, p.140).

13 Foi o próprio Badiou quem originariamente, ao mesmo tempo que sugeriu a comparação kantiana, tão rapidamente a retratou, embora sem elaborar uma razão detalhada ou sugerir uma metáfora alternativa mais convincente (cf. Badiou, 2010, p.246).

necessariamente nenhuma indicação mais clara a respeito dos meios pelos quais uma tal alternativa poderia ser realizada. Em uma inversão da famosa máxima de Bernstein, o objetivo seria tudo; o movimento, muito menos. Nada mais do que uma reasserção contínua do próprio fim.

Outra conceitualização, inspirada no idealismo alemão, da importação organizacional da discussão do comunismo pode ser encontrada na figura de um “estilo transcendental reconstrutivo”. Muito do pensamento radical contemporâneo está em busca de “condições de possibilidade” para o engajamento político futuro por meio de sua “reconstrução” na base de uma (mais ou menos implícita) comparação com formações políticas anteriores. Mais do que no presente indicativo do transcendentalismo clássico, aquele “estilo” transcendental procede retrospectivamente a partir de condições de possibilidade formuladas como uma memória, para então as recolocar no futuro condicional.

Portanto, a questão “transcendental” não seria “o engajamento político radical existe: como é possível?”, e sim: “nós lembramos que o engajamento político radical uma vez existiu; como foi/poderia se tornar possível de novo, além dos limites da possibilidade da situação atual?”. Isso não é uma questão de ruminar melancolicamente sobre derrotas passadas, mas um tipo de “nostalgia militante” que busca no passado rastros de futuros potenciais ao construir um tipo de “tradição seletiva” de uma política genuinamente emancipatória, perpassando desde as revoltas escravistas antigas até o presente. Ele visa reatualizar os momentos de força do passado mais do que perseguir o tempo perdido como panaceia contra a escassez do presente. A estrutura conceitual do argumento clássico transcendental *à la* Kant é, portanto, em um certo sentido, “historicizada”; mais do que aspirar a identificar as condições de qualquer ação política *ex ante*, é, ao invés, reconfigurada como uma decisão estratégica e uma intervenção numa conjuntura específica, cujas condições não estão dadas mas devem ser ativamente construídas, em parte por meio dos termos imaginativos de tal intervenção.<sup>14</sup> Essa configuração da ideia

14 No caso de Badiou, esta estratégia de historicização aparentemente fica subteorizada. O conceito de Badiou de fases diferentes da existência histórica da “Ideia do comunismo” com certeza invoca e pressupõe implicitamente uma teoria da história mais ampla, mas ao apoiar-se sobre uma crítica indiferenciada do historicismo (pós-althusseriano) tende a trabalhar contra uma apresentação coerente. Às vezes, Badiou parece compreender a história de modo puramente formal, como um “lugar simbólico” (Badiou, 2010, p.252), no qual a “Ideia comunista” projeta o indivíduo que tem se tornado um sujeito (político) (Badiou, 2010, p.237), ou como uma “narrativa construída *post factum*” (Badiou, 2010, p.238). Como ele notadamente escreve, de acordo com um tom quase-benjaminiano, na *Logic of Worlds* (lembrando uma formulação que se encontra em *Theory of the Subject*), “A história não existe. Há diversos presentes cuja irradiação é medida pelo poder que eles preservam para desdobrar um passado que vai ao encontro deles” (Badiou, 2009, p.509). Nesta formulação, pelo menos, me parece que o Badiou pós-althusseriano corre ironicamente o risco de cair no que o próprio Althusser tinha condenado como um tipo de “historicismo” imanentista que concebe cada presente como uma “seção essencial”, a qual pode ser articulada retrospectivamente numa série de “conjunturas” discretas pelo que é efetivamente um teoria da periodização, mas não pode, nestes termos, ser estudada concretamente como relações causais que definem suas inter-relações e constituição mútua (cf. Althusser; Balibar, 1970, p.132). A respeito de reflexões críticas sobre a

do comunismo como hipótese comunista, de um critério de experimentação e investigação histórico-política, poderia assim ser entendida como uma continuação transformativa da ênfase dos movimentos de altermundialização sobre a questão da organização como uma herança ativa, seja lá qual for o ceticismo expressado por alguma figura proeminente, tal qual Badiou, a respeito do movimento em seus momentos iniciais.<sup>15</sup> Ambas as conjunturas representam, em diferentes registros prático-teóricos, a renovação consciente das tradições de resistência após um longo recuo em face da ofensiva neoliberal do final dos anos 1970 em diante. Nesta perspectiva, movimentos contemporâneos poderiam ser vistos como sinalizando uma nova fase de “incorporação” de uma hipótese comunista, que tanto os precede como ultrapassa.

Forma política, prefiguração, herança e renovação: estes são alguns dos temas e energias centrais, assim sugiro, que fluíram por meio de canais subterrâneos dos movimentos altermundialistas e antiguerra até a formulação do comunismo como ideia e como hipótese. Assim, significativamente, como argumentei, esses temas podem ser igualmente detectados tanto nas implicações organizacionais que aparentemente decorrem dos termos nos quais a discussão sobre comunismo tem sido conduzida até aqui, quanto em formas correlatas nos debates que acompanharam os movimentos recentes. A transição da afirmação do comunismo em uma consideração de formas viáveis de sua representação em lutas contemporâneas requer, todavia, diferentes figuras e metáforas encontradas em outros vocabulários políticos e teóricos. Mais do que uma afirmação genérica de um comunismo extemporâneo, o que é preciso hoje são propostas específicas de formas organizacionais que respondam às demandas do presente. E, por isso, proponho agora examinar alguns dos modelos significativos de organização que surgiram nos períodos anteriores nos quais o renascimento da política comunista esteve intimamente ligado a tentativas de repensar e renovar a forma-partido.

### **O partido composicional e a multidão**

A renovação da forma-partido como um “partido composicional” foi uma das preocupações fundamentais da experiência dos primeiros anos do *operaísmo* italiano. Essa reivindicação pode parecer paradoxal à primeira vista, particularmente dada a disseminada percepção de que essa tradição de “marxismo herético” foi definida como uma rejeição das posições organizacionais do marxismo “clássico”. Todavia, apesar de uma seletiva recepção internacional e precisamente anglófona focada numa interpretação específica de um momento particular da *Autonomia* na segunda metade dos anos 1970, o *operaísmo* italiano, em seu contexto histórico,

---

tensão entre historicidade e historicismo no pensamento radical contemporâneo, ver a conclusão de Bosteels (2011).

15 Para reflexões críticas sobre a relação de Badiou com os debates do “movimento dos movimentos”, ver Toscano (2004).

não era oposto ao partido político como tal.<sup>16</sup> Ao contrário, como Mario Tronti recentemente lembrou, uma dimensão fundamental da tradição operaísta italiana foi a tentativa de revigorar o partido político como organização para a luta política mais do que como aparelho administrativo.<sup>17</sup> Esse enfoque já estava presente nos trabalhos pioneiros de Raniero Panzieri e Romana Alquati, nos quais os métodos-chave da pesquisa operaísta – particularmente aqueles de pesquisa coautorial [*conricerca*] e de investigação dos operários [*inchiesta operaia*] – foram primeira e presumivelmente elaborados da forma mais coerente.

Para Panzieri, era necessário estudar os níveis e formas contemporâneas da “composição técnica” das classes operárias nas relações de produção no sentido mais amplo, para ser capaz de determinar as possíveis formas da sua “composição política” nas instituições e formações da luta política. As divisões entre os operaístas emergiram já desde os anos 1960 e se intensificaram nos anos 1970, até se tornarem uma oposição entre perspectivas, uma das quais enfatizava a possibilidade de uma “autonomia do político” conjunturalmente determinada, e outra que insistia sobre a continuação (transformadora) dos assim chamados temas operaístas “primeiros” ou “clássicos”, primeiramente relacionados à disputa sobre o *tipo* de partido político que seria adequado para o crescimento da política antissistêmica durante o “longo 1968” italiano.<sup>18</sup> Tronti, Cacciari e outros argumentaram em favor da necessidade de formação política dos trabalhadores para exercerem o controle sobre um aparelho estatal progressivamente burocratizado e um curso racionalizado do desenvolvimento capitalista, uma tarefa que, para eles, a burguesia não seria mais capaz de cumprir. Desta forma, eles presumivelmente acabaram propondo um modelo de organização política que, na prática, poderia se distinguir com dificuldade da concepção togliatiana do Partido Comunista Italiano como portador privilegiado de uma democracia progressiva – exatamente a concepção e a forma da política que o primeiro experimento operaísta tentou derrubar.<sup>19</sup> Por outro lado, a experiência de *Potere operaio* no final dos anos 1960 e início dos 1970, na qual estavam envolvidos Negri e outros, tentou dar continuidade à tentativa de pensar e praticar a possibilidade de um partido “de tipo novo”. A crítica da forma-partido que ganhou amplo espaço nos anos 1970 deveria ser vista, de forma análoga, no contexto político da crítica mais ampla

16 Este julgamento tem sido codificado no conceito analítico pouco útil de “autonomismo”, supostamente caracterizado por uma “rejeição da concepção leninista de organização” como tal (Callinicos, 2001). Na prática, o termo tende a ser utilizado de forma polêmica, reunindo indiscriminadamente uma ampla variedade de posições políticas contemporâneas que seriam melhor compreendidas nas bases das suas propostas organizacionais particulares, as quais variam na mesma medida em que possuem entendimentos diferentes da própria concepção leninista de organização.

17 Ver Tronti (2012). Ver também o importante “*Panzieri-Tronti Theses*” de 1962: “4.3 O partido de classe como momento indispensável da estratégia revolucionária” (Panzieri; Tronti, 1975). Para um panorama das determinações políticas do *operaísmo* italiano clássico e uma ênfase em seu conceito característico de composição de classe, ver Wright (2002).

18 Sobre a divisão nos anos 1970 entre um *operaísmo* de “esquerda” e de “direita”, ver Corradi (2011).

19 As contribuições fundamentais de Tronti a este debate foram colhidas em Tronti (1977).

da extrema esquerda italiana, do notório *Compromesso storico* do PCI e como uma crítica da *particular* forma-partido que, naqueles anos, estava claramente funcionando como uma forma do Estado.

*Bem-estar comum* de Hardt e Negri renova essa tradição de pesquisa ao chamar a atenção para a necessidade de “se tornar príncipe” pela “multidão”, num processo que os autores descrevem como “governar a revolução” (Hardt; Negri, 2009, p.vii, p.361 ss). *Bem-estar comum* (e sua “minissequência”: *Declaração: isto não é um manifesto*) não se aproximou, nem de perto, do sucesso de *Império* e *Multidão* em nenhum lugar, o que não me pareceu adequado, pois, por várias razões, esse livro representa uma intervenção muito mais politicamente focada do que suas obras precedentes feitas em colaboração.<sup>20</sup> Um dos avanços significativos de *Bem-estar comum* é que rompe com os exageros espontaneístas e presumivelmente até “economicistas” de *Império* e *Multidão*, atribuindo uma posição muito mais proeminente à questão da organização. Em *Bem-estar comum*, a organização explicitamente política não figura como acréscimo supérfluo a um “sujeito político” já ontologicamente realizado, como pareceu ter sido o caso nos livros anteriores. Em vez disso, a organização política configura-se aqui como a solução necessária à falta constitutiva da multidão; a multidão não é dada, mas deve ser produzida ativamente através de uma estratégia que desenvolva o “paralelismo revolucionário” de uma multiplicidade de identidades para “intersecções insurrecionais”. “Produzir a multidão”, todavia, “não é um processo de fusão e unificação [...], mas antes coloca em movimento a proliferação de singularidades que são compostas pelos encontros duradouros no espaço comum”.<sup>21</sup>

A organização de tais encontros duradouros, da produção da sua duração, em um sentido maquiaveliano, constitui algo parecido com um processo catártico de purificação das “corrupções jurídicas” que têm até agora impedido que a multidão se torne ela mesma. O fim desse processo é capacitar a multidão para realizar a transição de uma composição técnica subalterna dentro da “República da Propriedade” para uma composição política autodeterminante dentro de “o comum”. Por conseguinte, a organização política, para Hardt e Negri em *Bem-estar comum*, não figura mais como algo externo ou adicional à multidão. Em vez disso, a organização é agora colocada como a prática potencialmente interna à multidão, por meio da qual poderia finalmente eliminar os constrangimentos a ela impostos igualmente pelos terrenos do público e do privado. É desse processo de libertação política alcançada, e não enquanto um já dado “plano de imanência” (como Hardt e Negri por vezes ainda parecem sugerir, em continuação com o vocabulário deleuziano desenvolvido em *Império* e *Multidão*), que “o comum” emerge como uma cons-

20 Uma exceção parcial é representada pelo enfoque mais diretamente político do *Labor of Dionysus* (Hardt; Negri, 1994), o qual inclui alguns dos primeiros textos em que Negri investiga a sobre-determinação jurídica do trabalho durante o processo constitucional italiano no pós-guerra. Ver, em particular, o importante texto “Labor in the Constitution” (p.53-138).

21 Cf. Hardt e Negri (2009, p.350).

trução artificial definida pela sua negação das determinações da “República da Propriedade”. Mais do que uma ontologia política, ou a tentativa de fundar a ação política no que já está dado, a noção do comum deveria então ser entendida como um imaginário político, no sentido mais forte do termo. Isto é, como forçando o novo, ou como elaborando um projeto de intervenção nas relações existentes de força, para transformá-las.

Talvez paradoxalmente, ou pelo menos no caso daquelas leituras de Negri que continuam a desenhá-lo como um arqui-anticonstitucionalista, essa noção do comum representa uma teoria da institucionalidade (ativa) como momento inelutável na formação de um projeto político emancipatório.<sup>22</sup> Em outras palavras, *Bem-estar comum*, em última análise, propõe, embora implicitamente (e às vezes ao mesmo tempo que repudia explicitamente certas formulações históricas da forma-partido), uma teoria da necessidade do partido político, concebida como um processo dinâmico de composição de classes políticas.<sup>23</sup> Assim, deveria ser entendido como um retorno efetivo ao projeto de pensar os contornos de uma “neo-organização” fora do paradigma da representação “soberana”, depois do longo desvio da conjuntura de debates sobre a obsolescência da forma-partido que tomou a energia de tantos na extrema esquerda europeia nos anos 1970 e 1980 e que continua a lançar sua sombra sobre a questão da organização até hoje (como foi notável no movimento altermundialista e tem continuado a marcar os debates no *Occupy* e em alguns, embora não todos, movimentos antiausteridade – o nascimento do Syriza na Grécia constitui uma clara exceção que refuta a longevidade da regra).<sup>24</sup>

De toda maneira, se *Bem-estar comum* pode ser entendido como uma contribuição à renovação da discussão sobre uma forma-partido adequada hoje, contudo, sua proposta específica permanece ambígua. Isto tem sido destacado pela contínua incerteza de Hardt e Negri a respeito da natureza e dos agentes formais dessa composição do partido e, em particular, dos termos nos quais eles tentam pensar a questão da organização como uma transição *orgânica* entre composição técnica nas relações sociais de produção e a composição política no nível da organização. Na sua contribuição ao volume *Lenin Reloaded*, fruto de uma con-

22 Para um panorama da concepção mutável de Negri sobre o partido e a organização política, ver Murphy (2012, p.65-103).

23 A respeito da periodização das formas-partido por Hardt e Negri no século XX e do destaque ao método composicional para derivar uma forma-partido adequada à fase atual da expansão do modo de produção capitalista, ver Hardt e Negri (2009, p.161-162, 276-277).

24 Minha sugestão é que a diferença real entre Badiou e Negri hoje consiste não em uma posição (filosófica) da “dialética materialista” do primeiro contra o “materialismo democrático” do segundo, como Badiou tem sugerido polemicamente (Badiou, 2009, p.2), mas precisamente em uma diferença política. Enquanto Badiou parece continuar mantendo a fé em um momento da extrema esquerda do final dos anos 1970 e do começo dos 1980 que sentiu a necessidade de ir além da forma-partido como tal, Negri parece estar tentando rearticular a questão da forma-partido em termos maquiavelianos, como uma questão de militância [*partisanship*]. Ver a tentativa breve, mas sugestiva, de pensar o conceito da organização da diferença em Negri (2008, p.129-144).

ferência no auge do movimento altermundialista (2001), Negri tinha claramente esboçado as alternativas. Ele perguntou: A multidão se demonstraria capaz de ser o “demiurgo” do seu próprio corpo, quase como o barão de Munchausen levantando a si mesmo pelo cadarço de suas botas? Em outras palavras – como as de *Bem-estar comum* –, seria o “príncipe em devir” da multidão possível por meio de um ato de formalização da espontaneidade? Isto corresponderia a um modelo político ontológico de imanência tautológica – espontaneidade é espontaneidade que é espontaneidade, de acordo com uma repetição indeterminada que se torna de repente organização através de um excesso de sua própria espontaneidade que se reflete sobre si mesma.<sup>25</sup> Ou o que Negri apresentou como sendo termos supostamente “leninistas” clássicos, demandaria, ao contrário, a necessidade de que a “consciência” seja “trazida de fora”?<sup>26</sup> Em certo sentido, *Bem-estar comum* marca uma mudança de preferências. Enquanto *Império* e *Multidão* expressam a esperança de que a multidão poderia se determinar de forma organizacional de acordo com um modelo unitário e imanentista, *Bem-estar comum* parece reconhecer que as dimensões construtivistas dentro da múltipla singularidade da multidão – ou segundo um velho vocabulário, o desenvolvimento contraditório da socialização dentro dos vários níveis das classes trabalhadoras – significa que a sua composição sempre ocorre de forma desigual, seja temporal ou espacialmente, uma desigualdade expressa também no nível organizacional. Portanto, a solução oferecida em *Bem-estar comum* tenta resolver a aporia kautskiana através de uma decisão que chega de “fora” para transformar a “carne” da multidão amorfa no “corpo do intelecto geral”: um Príncipe pós-moderno concebido com um tipo de *kairós* proletário.<sup>27</sup>

A resposta de Hardt e Negri a essa antinomia não é de modo algum adequada, não apenas porque a recente e decisiva obra de Lars Lih (2006) mais do que problematizou a “tradicional” leitura sobre a adoção, por parte de Lenin, da for-

25 Esta tem sido a formulação do problema por Negri no seu livro sobre Lenin de 1977: “A organização é espontaneidade que reflete sobre si mesma” (Negri, 2004, p.42). A respeito de uma análise sobre as semelhanças e diferenças na formulação da questão de organização por Negri, em particular em relação a Lenin, dos anos 1970 até o presente, ver Mandarini (2010).

26 “Para tornar o evento real o que é necessário é um demiurgo ou, diferentemente, uma vanguarda externa que possa transformar essa carne em um corpo, o corpo do *general intellect*. Ou, talvez, como outros autores têm sugerido, o corpo do *general intellect* no seu devir não poderia ser determinado pela palavra que o próprio *general intellect* articula, de tal forma que o *general intellect* se torne o demiurgo do próprio corpo?” (Negri, 2007a, p.302). Em outro texto do mesmo período, Negri discute o “corpo” possível da multidão, e a sua luta para “o autogoverno de si mesmo” – cf. Negri (2007b, p.144).

27 Em termos que parecem notavelmente similares àqueles às vezes adotados por Badiou e Žižek, Negri argumenta que “a revolução é uma aceleração do tempo histórico, a realização de uma condição subjetiva, de um evento, de uma abertura, a qual contribuiu para tornar possível a produção de uma subjetividade irreduzível e radical” (Negri, 2008, p.142). Embora ele insista que essa subjetividade precisa ser distinguida dos atos de vontade individuais, e as suas dimensões constituintes (enquanto opostas às “instituídas”) valorizadas, sua proposta para pensar nesse problema em termos de elementos constitutivos de uma decisão “coletiva” ou “comum” fica frustrantemente subdesenvolvida.

mulação de Kautsky a respeito da exterioridade da consciência socialista à classe trabalhadora. Hardt e Negri falham também em indicar o que seria este “fora” a partir do qual uma forma organizacional poderia ser imposta. Por conseguinte, em última análise, eles recaem em um conceito do partido como instância formalista que efetiva a quase milagrosa transubstanciação do poder constituinte em uma forma constitucional na base de um excesso de si mesmo. Dessa maneira, a defesa de *Bem-estar comum* da organização pode somente acabar com uma invocação abstrata de um partido “de novo tipo”, mais do que uma demonstração da sua factibilidade e de formas concretas possíveis no presente. Malgrado avanços significativos, a análise de *Bem-estar comum* fica, assim, solidamente ligada, em última instância, a uma oposição externa dicotomizada entre espontaneidade e organização, movimento e forma política. Superar tal esquematismo é, hoje, uma das nossas tarefas políticas centrais.

### **O partido laboratório e o sujeito político**

É possível pensar as dimensões dinâmicas da organização política não pelo alto ou por fora, no que é em última análise um paradigma governamental, mas como uma forma política processual que condensa – no sentido de Poulantzas – e, portanto, também intensifica e coordena relações sociais e políticas existentes? Aqui, a questão é a de pensar os processos da constituição da forma política não como formalização de um conteúdo que feliz ou infelizmente escapa a ela, mas exatamente como um *processo* dinâmico, como práticas constituintes em vez de constitucionais, que constroem de dentro a base de toda organização política duradoura. Em outras palavras, trata-se de uma questão de pensar um processo constituinte que não se exaure em uma instância de formalização (constituição), mas que se renova continuamente numa relação dialética entre espontaneidade e organização baseada em instituições de autogoverno. Não se trata simplesmente ou primeiramente de afirmar a necessidade do partido político. Muito mais do que isso, trata-se da questão de pensar numa potencial forma-partido político contemporânea em termos que seriam imanentes ao “conteúdo” dos movimentos contemporâneos. Tal potencial forma-partido imanente não deveria ser considerada como uma simples expressão ou “aparência” de uma espontaneidade primordial que jogaria o papel da sua “essência” hegeliana. Ao contrário, trata-se da questão de tentar descobrir as formas concretas exatas que hoje se poderiam mobilizar contra as recorrentes tentações de cair no formalismo político, como garantia contra os caprichos da história. Dito de outra forma, a nossa tarefa contemporânea é tentar determinar o processo da constituição material (mais do que formal) do partido político como laboratório para novas práticas de socialização.<sup>28</sup>

O Lukács das fases finais do percurso teórico-político traçado em *História e consciência de classe* providencia um poderoso paradigma de tal processo. O

<sup>28</sup> Ver Sotiris (2013).

ensaio conclusivo daquela impressionante coletânea de intervenções, “Observações metodológicas sobre a questão da organização”, foi escrito no final de 1922, em meio ao debate mais amplo do movimento da Internacional Comunista sobre a Frente Única, e antes da imposição da limitada forma-partido associada ao processo de “bolchevização” dirigido pelo Comintern (uma monstruosidade, no sentido clássico do termo, que continua deformando a prática política comunista até hoje). Lukács defende que “organização é a forma de mediação entre teoria e prática” (Lukács, 1971, p.299). É uma mediação que opera não de forma meramente linear, num sentido teleológico (a palavra-se-torna-carne, ou um movimento da ideia ao programa para a organização). Mais propriamente, essa mediação reage sobre o que ela representa. Como Lukács argumenta, “apenas uma análise orientada para a organização pode tornar possível uma crítica genuína da teoria do ponto de vista da prática” (Lukács, 1971, p.300). A questão da organização, para Lukács, incluía a integração dialética da ação espontânea da classe e a regulação consciente pelo partido (Lukács, 1971, p.317). Em alguns momentos, ele defendeu que esse processo poderia até incluir um “descolamento” temporário do partido da ampla massa da classe.<sup>29</sup> Contudo, como ele destacou imediatamente, essa noção de separação provisória não implica uma estratégia blanquista de substitucionismo; ao contrário, tal “tomada de distância” é determinada pela natureza desigual da formação social, que Lukács concebe num sentido subjetivista tal como muitas camadas e níveis diferentes de uma consciência desigual, mas potencialmente unitária.

A distinção momentânea entre partido e classe é representativa de processos de distinção que constituem a classe como classe; “é ela mesma uma função da estratificação da consciência no interior da classe, mas, ao mesmo tempo, o partido existe para acelerar o processo através do qual estas distinções são amenizadas – ao mais alto nível de consciência alcançável” (Lukács, 1971, p.326). Dessa forma, o partido se relaciona com a classe como um laboratório no qual é experimentado o futuro da classe, como “*forma autônoma* de consciência de classe proletária” que prefigura, numa forma particularista, a “liberdade” comunista disciplinada, que é a tarefa que a revolução deve tornar universalmente alcançável (Lukács, 1971, p.330). Lucio Magri fornece uma exata caracterização dessa concepção do partido, o qual

não representa um mero “instrumento de ação” nas mãos de um sujeito histórico preexistente com o seu próprio caráter e fins definidos, mas, em vez disso, representa a mediação através da qual este sujeito se constitui definindo os seus próprios fins e objetivos históricos. (Magri, 1970, p.100-101)

29 De acordo com Lukács, esse descolamento temporário não conduziu à afirmação de uma “autonomia do político”, como foi posteriormente o caso em Tronti e Cacciari, mas foi, ao contrário, um argumento sobre a *especificidade* do momento político e, portanto, em última análise, uma defesa da “primazia da política”, como instância decisiva de transformação.

Uma das críticas mais comuns das concepções supostamente “leninistas” da organização, tal como aquela defendida por Lukács, é que ela implica um elitismo de um partido que permanece “acima” e “fora” do movimento, de acordo com uma relação hierárquica. Os limites da concepção de Lukács, entretanto, parecem-me que não residem no seu aparente “vanguardismo”, que é uma dimensão inevitável de qualquer processo político, já que se trata de uma característica que possibilita a relação pedagógica. Como Terry Eagleton nos relembra de maneira criteriosa, uma vanguarda não é uma elite externa ou permanente, mas apenas um elemento temporalmente distinto dentro de um movimento mais amplo ao qual deve ficar integralmente ligado para ser completamente definido como vanguarda.<sup>30</sup>

Os limites da figura organizacional proposta tanto na conclusão de *História e consciência de classe*, quanto no estudo de Lukács sobre Lenin escrito um pouco depois, parecem-me consistir no seu apoio sobre a figura que pode ser legitimamente considerada como a invenção própria de Lukács: a saber, a figura de um “sujeito político”.<sup>31</sup> Hoje, depois da exaustão do momento teórico anti-humanista dos anos 1960 e a amplamente difundida “volta do sujeito” dentro das mais vastas discussões filosóficas, um “renovado” conceito do sujeito (embora distinto do sujeito-essência valorizado pelos filósofos da consciência) é regularmente empregado por teóricos de uma ampla variedade de tradições políticas, em alguns casos antagônicas, para descrever os potenciais revolucionários característicos de um ator ou agente político particular. Classe trabalhadora, proletariado, multidão, cognitariado, precariado, ralé; todos podem e têm sido nomeados como “sujeito político” privilegiado da política revolucionária passada ou futura.

Nós temos nos tornado tão (re)acostumados a este vocabulário que raramente paramos para problematizar o que ele pressupõe. Contudo, o conceito de um “sujeito político”, entendido literalmente, representa algo como uma anomalia histórica, senão um monstro filosófico. Isso é presumivelmente ou uma tautologia – na medida em que, de acordo com uma tradição do pensamento moderno que vem de Hegel até Althusser, o sujeito é sempre-já político, como uma função da vida ética [*Sittlichkeit*] do Estado – ou uma contradição em termos – na medida em que, de acordo com os pressupostos antropológicos da moderna filosofia burguesa, o sujeito é exatamente o que é preeminente pré-político, constituindo o *Träger* [portador] de um processo político que só pode se iniciar na base da constituição prévia do sujeito.<sup>32</sup>

Apesar do uso corrente muito difundido, procuraríamos em vão pela palavra ou pelo próprio conceito do “sujeito político” na assim chamada tradição marxista “clássica”, anterior à intervenção seminal de Lukács. Literalmente, a noção

30 Ver Eagleton (2007).

31 Ver Lukács (1970).

32 Sobre a natureza inerentemente política do conceito moderno do sujeito, ver Balibar, Cassin e de Libera (2004).

de um “sujeito político” não deve ser encontrada nos textos políticos de Marx e Engels. Ao contrário, muito frequentemente eles usam um vocabulário no qual as noções de agentes, interesses e sobretudo “relações de forças” políticas são centrais. Com efeito, é notável que, depois das discussões sobre o sujeito nas suas críticas filosóficas nos anos 1840, Marx raramente utiliza esse conceito nos seus escritos políticos posteriores; quando de fato essa palavra aparece nos sucessivos rascunhos da crítica da economia política, os quais culminam em *O capital*, ela é usada em relação não ao proletariado como “sujeito político” da práxis revolucionária, mas em relação ao próprio capital, como um sujeito “automático” e “dominante” cuja expansão é guiada pelo seu modo de colocar todas as relações puramente como se fossem suas relações consigo mesmo (Marx, 1990, p.255).<sup>33</sup> De maneira similar, Lenin não teoriza o partido como um “sujeito político”, seja ele coletivo ou singular, mas, em vez disso, como o lugar da construção e intensificação do conhecimento; tal “processo de aprendizagem” é encarnado, para Lenin, na forma concreta do *slogan* agitador, um “correlato objetivo” capaz não de compreender ou reproduzir o seu tempo no pensamento, de acordo com o estilo hegeliano, mas de intensificar as contradições das relações socioeconômicas através da sua articulação e como expressão de interesses determinantes.<sup>34</sup> Sequer a noção de “sujeito político” é proeminente nas obras de Korsch e Gramsci, os alegados “cofundadores”, junto com Lukács, da tradição do marxismo ocidental nos anos 1920 e 1930.<sup>35</sup>

Pode-se presumir, assim, que não foi o “Marxismo Ocidental” em sua totalidade que embarcou na busca por um “sujeito revolucionário” perdido (Žižek 2009b, p.51). Mais precisamente, esse conceito representa o acréscimo do jovem Lukács que o distingue do programa leninista, isto é, sua tradução para o vocabulário conceitual do que é presumidamente um pensamento filosófico mais neokantiano do que pós-hegeliano.<sup>36</sup> Para Lukács, no início dos anos 1920, a classe é forjada como sujeito dentro do laboratório do partido; mas isso somente pode acontecer com base da prévia redefinição “formalista” implícita do próprio termo “classe”. Mais do que corresponder aos interesses e práticas comuns, mas não idênticos – uma descrição nominalista da real multiplicidade –, o termo classe se torna o indicador de uma unidade existente ou potencial. Isto é, a classe é pensada como um sujeito,

33 É interessante que o conceito de “sujeito”, deixando de lado o “sujeito político”, não aparece como uma entrada discreta em Labica e Bensussan (1985). A imputação do conceito do “sujeito político” a Marx deveria, na minha opinião, ser considerada como uma instância paradigmática do que Olivier Boulnois tem se referido como a “ilusão retrospectiva dos intérpretes e tradutores que passam o conceito novo para os textos velhos” (Boulnois, 2004).

34 Acerca do *status* do *slogan* em Lenin, ver Lecercle (1990; 2007).

35 A respeito da ausência do vocabulário filosófico do sujeito nos *Cadernos do cárcere* de Gramsci, ver Thomas (2009a, p.386 ss).

36 Sobre uma discussão das dimensões neokantianas do pensamento do jovem Lukács, cf. Rockmore (1992) e Rose (2009, p.29-39). Para uma crítica que caracteriza a teoria do partido de Lukács como “um tipo de cartesianismo comunista”, cf. Fracchia (2013).

pelo menos potencialmente, unificado e tendencialmente homogêneo capaz de uma ação coordenada e com um propósito. Nessa perspectiva, é a forma-partido que permite a realização completa do sujeito político, num paradigma de formalismo político. Portanto, em última análise, a organização vem de fora; se não como um “demiurgo”, para utilizar o surpreendente termo platônico de Negri, o qual molda o corpo perdido do sujeito político, é pelo menos um processo adicional à classe, o suplemento que pode tanto complementá-la quanto completá-la.

A noção de “sujeito político em devir” da multidão de Hardt e Negri herdou essa posição, tal como fazem, de formas diferentes, muitas outras correntes do pensamento contemporâneo radical. Algo que aparece desde a reivindicação de Badiou de uma “subjetividade sem sujeito” não essencialista até a reivindicação de Mario Tronti a respeito da formação de um novo partido de massa que poderia nos salvar.<sup>37</sup> Não surpreende que, talvez, Lukács devesse ser considerado como o teórico da atual conjuntura político-filosófica, quem definiu com antecedência posições que nós estamos redescobrimos hoje novamente.<sup>38</sup> Exatamente na medida em que a sua resposta à questão da organização recai, em última análise, na afirmação de uma forma política privilegiada que pode “abranger” movimentos sociais, em vez de um desenvolvimento imanente das formas políticas no interior deles, ela nos apresenta fortemente uma imagem de um dos mais significativos limites que se confronta com tentativas de repensar a forma-partido.

### **O moderno Príncipe e a forma-partido expansiva**

Um modelo alternativo do partido político, tanto como processo composicional, quanto como laboratório totalizante, pode ser encontrado nas formulações muito distintas de Gramsci nos *Cadernos do cárcere* a respeito do complexo processo de formação de um “moderno Príncipe”, concebido como uma condensação imanente de relações políticas. Frequentemente, na opinião dos comentaristas, Gramsci apareceu tal como Lukács um teórico da forma-partido unitária, concebida como um sujeito político. Como Gramsci notoriamente defendeu,

o moderno Príncipe, o mito-Príncipe, não pode ser uma pessoa real, um indivíduo concreto. Só pode ser um organismo, um elemento social no qual o devir concreto de uma vontade coletiva, parcialmente reconhecido e afirmado na ação, já começou. Esse organismo já é dado pelo desenvolvimento histórico; ele é o partido político, a forma moderna na qual as vontades coletivas parciais que tendem a se tornar universais e totais se reúnem.<sup>39</sup>

37 Cf. Badiou (2005); Tronti (2008).

38 Isso não é surpreendente, pois muitas das características-chave do pensamento radical ao longo da última década, particularmente nas suas dimensões decisionistas e voluntaristas, foram formuladas de forma influente na redescoberta e defesa por Žižek da justificação de *História e consciência de classe* de Lukács contra sua condenação nos anos 1920. Cf. “Afterword” de Žižek em Lukács (2002).

39 Cf. Q8, §21, p.951-953; escrito entre janeiro e fevereiro de 1932.

De toda maneira, essa formulação só apareceu nos *Cadernos do cárcere* depois de Gramsci ter empreendido um longo período de reflexão acerca das formas diferenciais de organização política burguesa e proletária, e deve ser situada no seu contexto histórico e político se quisermos entendê-la em seu significado mais completo.

Gramsci não tinha a intenção de tomar a noção do moderno Príncipe como um termo codificado de uma forma-partido supostamente “clássica” e já conhecida (do “partido leninista”), que ele tão somente tentasse esconder dos censores carcerários (um medo muito exagerado em muitos comentários sobre o vocabulário reconhecidamente difícil, e com frequência culturalmente específico, mas sempre preciso dos *Cadernos do cárcere*). Sem dúvida, a emergência desse conceito nos *Cadernos do cárcere* poder-se-ia considerar como, em parte, um ato de autocritica não declarada que diz respeito ao papel anterior de Gramsci no processo de “bolchevização” do Partido Italiano. Com a metáfora do moderno Príncipe, Gramsci visava delinear uma forma-partido alternativa ao monólito burocrático que se afirmou durante a stalinização do movimento Comunista internacional. De fato, o conceito de “moderno Príncipe” não está presente nas reflexões carcerárias de Gramsci desde o início do seu aprisionamento no final dos anos 1920. Mais precisamente, os primeiros cadernos de Gramsci, de 1929-1932, são dominados pela elaboração do conceito de “revolução passiva”, na sua relação com a emergência de formas organizacionais específicas do “Estado integral” burguês.<sup>40</sup> De modo cada vez mais intenso de 1932 em diante, Gramsci volta então sua atenção à análise da especificidade do “aparelho hegemônico” proletário, ao passo que o aprofundamento do seu encontro com Maquiavel oferece a ele um vocabulário político para formular a sua novidade e distinção.<sup>41</sup> A formulação do conceito de moderno Príncipe constituiu a tentativa de Gramsci de pensar as coordenadas da organização política comunista na sua quase completa ausência, no período no qual a classe operária italiana tinha sido politicamente “fragmentada” pelo regime fascista, e diante do catastrofismo stalinista do “Terceiro Período”, contra o qual Gramsci continuamente polemizou durante todos os anos de 1930. Ele deveria ser entendido como a expressão e destilação teórica da defesa prática e coerente de Gramsci nos últimos anos da formação de uma assembleia constituinte, ou de uma frente única renovada, de forças antifascistas já dentro do regime fascista e contrárias a ele.<sup>42</sup>

40 O conceito de revolução passiva, em seu desenvolvimento articulado entre os anos 1929 e 1932, pode ser considerado como uma proposta de Gramsci para uma tradução racional de um conceito weberiano de modernidade como processo de racionalização. Sobre o desenvolvimento do conceito de revolução passiva nos *Cadernos do cárcere* e a sua relação com o conceito crítico-hegeliano de Gramsci de Estado integral, ver Thomas (2009a, p.133-158). A respeito de uma comparação sugestiva dos conceitos de modernidade de Weber e de Gramsci nas suas respectivas histórias políticas, cf. Portantiero (1981) e Rehmann (1998).

41 Sobre as temporalidades do encontro de Gramsci com Maquiavel, cf. Fiorillo (2008).

42 Sobre a centralidade do conceito de uma assembleia constituinte antifascista “ofensiva” nos últimos anos de Gramsci e a sua relação integral com o desenvolvimento da filosofia da práxis como refundação do marxismo, ver Frosini (2003).

O conceito do moderno Príncipe é um dos meios pelos quais Gramsci tentou elaborar esse projeto de uma nova concepção e prática do partido como “organização de luta”. Há pelo menos quatro elementos decisivos dessa densa metáfora maquiaveliana que me parecem ser diretamente relevantes para as tarefas de explorar a hipótese comunista como uma questão de organização e de repensar a forma-partido em relação aos movimentos contemporâneos.

*Primeiro*, o moderno Príncipe de Gramsci não significa nenhuma forma preexistente do partido político, mas, em vez disso, tal como no exemplo ainda não existente em Maquiavel, uma proposta para uma nova forma de organização política. O moderno Príncipe não é um “indivíduo concreto”, muito menos um sujeito político. Pelo contrário, é um processo dinâmico que tende para nada menos do que se expandir de forma totalizante através de toda formação social, como uma nova organização de relações sociais e políticas. Dessa forma, o moderno Príncipe representa, em suma, o ponto de partida simultâneo e o somatório do processo da “imensa concentração de hegemonia” que Gramsci indicou como o fim de uma guerra de posição ofensiva contra a lógica da revolução passiva e de um tipo propriamente proletário de hegemonia ou direção social e política. Por essa razão, o moderno Príncipe não pode ser limitado à sua articulação como nova forma-partido, que é tão decisiva quanto essa dimensão institucional é em relação ao seu processo de devir histórico e eficácia. Contudo, a natureza distinta do moderno Príncipe como forma-partido consiste no fato de que esse nível institucional só representa a ponta do iceberg de um processo mais amplo de ativação política coletiva das classes populares, em todas as instâncias de deliberação e tomada de decisão por toda sociedade. É exatamente por essa razão que o moderno Príncipe como forma-partido não é uma instância de formalismo político, pois é uma forma que excede constitutiva e continuamente os seus limites. Portanto, não pode ser concebida em termos de “lei constitucional, de um tipo tradicional”, mas apenas nos termos não estatais de um poder constituinte expansivo.<sup>43</sup>

*Segundo*, o moderno Príncipe, diferentemente, ao menos, de outra leitura do seu ancestral maquiaveliano, não emerge de um “vazio” para impor a unidade sobre ele através de um processo de ordenação transcendental, nem por um ato de carisma autovalidante ou uma decisão milagrosa.<sup>44</sup> Mais precisamente, é um processo histórico e até mesmo “civilizacional” da emergência de formas progressivamente articuladas de autogoverno por toda a sociedade.<sup>45</sup> Isto reúne as vontades coletivas parciais sempre em movimento, não para fundi-las em identidade ou submetê-las a uma instância soberana, mas para desenvolver ulteriormente

43 Q 5, § 127, p.662.

44 Esta é, com efeito, a leitura proposta pelo Althusser tardio, em continuidade com uns dos temas interpretativos centrais da tradição do *Risorgimento* contra os quais foi desenvolvido o de Gramsci. Cf. Althusser (1999).

45 O autogoverno é um dos temas centrais da teoria política, e da teoria da organização de Gramsci em particular; ver, especificamente, Q5, §127, p.656-662.

o processo do seu “devir concreto”, isto é, o seu efetivo devir como instância de direção sociopolítica, em outras palavras, que o moderno Príncipe não seja uma figura hobbesiana de um Leviatã comunista, que busca o estabelecimento institucional na forma de uma irrevogável constituição soberana. Portanto, ele não significa uma forma organizacional que possa ser reduzida a uma das figuras comuns da teoria do Estado moderno. Para a tradição que vai de Hobbes, via Rousseau, Hegel, Weber e Rawls, o Estado é aquele tipo de organização social na qual dominam unidade e estabilidade sobre diferença e conflito, o que, então, pode apenas aparecer como “não-” ou “pré-” política, como o caos social que a política (estatal) deve organizar. A proposta de Gramsci para uma nova forma-partido não é desenvolvida com a imagem espelhada do Estado burguês existente. Ao contrário, busca elaborar o conceito de partido como uma relação social que vai além das neutralizações do Estado moderno. Não sendo uma unidade fechada em si mesma, o moderno Príncipe é concebido como um “terreno” ou até como um “imperativo categórico”, o “organizador [de uma vontade coletiva nacional popular] e simultaneamente expressão ativa e efetiva” do mesmo.<sup>46</sup>

*Terceiro*, o “moderno Príncipe” inclui dentro de si processos de desagregação e conflitualidade como momentos constitutivos. Como formação de partido político e, ao mesmo tempo, como dinâmica civilizacional mais ampla, o moderno Príncipe funciona não simplesmente como uma organização de uma luta política externa a ele, mas institucionaliza a luta política dentro de si como a forma verdadeira da sua existência histórica; uma organização completa e propriamente política que valoriza a conflitualidade inerente à modernidade política como uma das suas dinâmicas expansivas imanentes. Portanto, Gramsci não pensa a unidade em termos de identidade e homogeneidade, mas, diferentemente, em termos de diferença constitutiva como a pré-condição de processos de unificação que necessariamente ficam sempre “incompletos”. Não pode haver unificação do idêntico, o qual é sempre já presente a si mesmo; a unificação, com efeito, pressupõe e demanda uma diferenciação irreduzível, através de uma dialética expansiva sem síntese definitiva. É somente na base das diferenças e conflitos que constituem o moderno Príncipe que ele pode continuar a crescer, através da exploração produtiva do conflito como motor de expansão totalizante, mais do que a sua expulsão através da delimitação de sujeitos distintos dispostos um contra o outro, numa visão de política que reduz efetivamente a forma-partido a um veículo de parlamentarismo militarizado.<sup>47</sup>

46 Cf. Q13, §1, p.1561.

47 Por essa razão, entre outras, o pensamento “relacional” de Gramsci não pode ser reduzido ao formalismo dualístico de Carl Schmitt, o qual teoriza a política em termos subjetivistas e, em última análise, estatistas (na medida em que posições subjetivas opostas só podem ser configuradas na base de uma prévia ordenação da formação social pela *Gewalt* estatal). Cf. Morfino (2009, p.79-100). Para uma visão alternativa que sintetiza Gramsci e Schmitt precisamente nesse ponto, ver Kalyvas (2000).

*Quarto*, a articulação institucional no moderno Príncipe, como forma-partido, funciona como uma síntese organizacional ativa de todos os níveis e instâncias das lutas de “grupos sociais subalternos”, de acordo com a formulação criativa de Gramsci, ou das classes trabalhadoras no sentido mais amplo.<sup>48</sup> O moderno Príncipe foi uma proposta voltada à recomposição política das classes trabalhadoras italianas dizimadas internamente e, por meio de uma forma-partido expansiva, integra as forças dos modelos de partido, seja “composicional”, seja “laboratório”. Por um lado, o moderno Príncipe de Gramsci representa uma proposta visando a um partido de massa capaz de efetivar a (re-)composição política da classe, representando, expressando e, portanto, transformando a sua miríade de interesses e formas. Nesse sentido, pode ser interpretado como incluindo importantes dimensões do partido “composicional”. Por outro lado, o moderno Príncipe é também concebido como um laboratório para processos de unificação dessas diferenças, reconhecendo que uma ênfase vanguardista sobre uma direção dinâmica é uma consequência necessária e uma potencial solução à imparidade e contraditoriedade da estratificação capitalista dos grupos sociais subalternos.<sup>49</sup> Assim, essa forma-partido não representa um “exterior político formalista” em relação às instâncias “sociais” que ela visa organizar, mas, em vez disso, a sua valorização e mobilização dentro de um processo constituinte em movimento de recomposição politicamente sobredeterminada das classes subalternas. Tanto prefiguração quanto processo, o moderno Príncipe deveria ser entendido, portanto, como um processo constituinte duradouro: a “Revolução em Permanência” invocada por Marx depois de 1848, como a base para uma política autônoma da classe trabalhadora, e continuamente reivindicada por Gramsci como a formulação original da política hegemônica,<sup>50</sup> ou a forma-partido expansiva finalmente descoberta, para ecoar as reflexões de Marx sobre a Comuna de Paris, na qual se elabora a emancipação dos grupos sociais subalternos.

Do movimento altermundialista à hipótese comunista até a renovada discussão sobre a organização política: a luta contra a nova ordem mundial, nos últimos vinte anos, tem sido caracterizada por seus altos e baixos, assim como lutas concretas e mobilizações têm alternado movimentos de reflexão teórica e consolidação em uma dialética em progressiva expansão. A discussão emergente sobre a renovação da forma-partido hoje ocorre em um contexto de experimentos radicais em formas organizacionais pelo mundo, de redes a coalizões com velhas e novas concepções

48 Nos *Cadernos do cárcere*, o complexo conceito de “grupo social subalterno” não deveria ser considerado como uma mera “palavra-código” no lugar de classe (econômica), mas, em vez disso, deveria ser entendido como um acréscimo inovador no vocabulário político do marxismo, que tenta analisar articulação da opressão (sociopolítica) e exploração (econômica).

49 Como Lucio Magri observou, Gramsci herdou e desenvolveu “o conceito de [partido] vanguarda ainda mais rigorosamente, destacando a capacidade do partido de impregnar de valor universal toda luta particular” (Magri, 1970, p.115).

50 Sobre o conceito de “atualização” da “Revolução em Permanência” no conceito de hegemonia, ver Q13, §7, p.1565-1567; Q10i, §12, p.1235.

de frente única. Hoje, a real questão de organização não é tanto a afirmação ou a negação do partido, concebido abstratamente, mas a questão relativa ao tipo particular de forma-partido que pode ajudar esses movimentos a crescer. A noção gramsciana do moderno Príncipe como uma forma política expansiva, integrando dimensões composicional e laboratorial em uma renovação do partido político como uma formação e prática de militância, fornece um nome a esse processo de experimentação coletiva.

### Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne. *Reading "Capital"*. Trad. Ben Brewster. Londres: NLB, 1970 [1965/1968].
- ALTHUSSER, Louis. *Essays in Self-Criticism*. Londres: NLB, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Machiavelli and Us*. Londres: Verso, 1999 [1995].
- BADIOU, Alain. *Peut-on penser la politique*. Paris: Seuil, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Infinite Thought: truth and the return of Philosophy*. Londres: Continuum, 2003 [1998].
- \_\_\_\_\_. *Metapolitics*. Londres: Verso, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Logic of Worlds*. Londres: Continuum, 2009.
- \_\_\_\_\_. *The Communist Hypothesis*. Londres: Verso, 2010.
- BALAKRISHNAN, Gopal. Speculations on the stationary state. *New Left Review*, II/59, 2009.
- BALIBAR, Étienne; CASSIN, Barbara; LIBERA, Alain de. Sujet. In: CASSIN, Barbara (Ed.). *Vocabulaire européen des philosophies*. Dictionnaire des intraduisibles. Paris: Seuil, 2004.
- BENSAÏD, Daniel. *A Marx for Our Times: adventures and misadventures of a critique*. Londres: Verso, 2002.
- \_\_\_\_\_. On a recent book by John Holloway. *Historical Materialism*, v.13, n.4, 2005.
- \_\_\_\_\_. Puissance du communisme. *Contretemps*, v.4, 2009.
- BOSTEELS, Bruno. The speculative left. *The South Atlantic Quarterly*, v.104, n.4, 2005.
- \_\_\_\_\_. *The Actuality of Communism*. Londres: Verso, 2011.
- BOULNOIS, Olivier. Objet. In: CASSIN, Barbara (Ed.). *Vocabulaire européen des philosophies*. Dictionnaire des intraduisibles. Paris: Seuil, 2004.
- CALLINICOS, Alex. Toni Negri in Perspective. *International Socialism Journal*, n.92, 2001.
- CORRADI, Cristina. Panzieri. Tronti. Negri: le diverse eredità dell'operaismo italiano. In: POGGIO, P. P. (Ed.). *L'Altronovecento*. Comunismo eretico e pensiero critico. v.II. *Il sistema e I movimenti. Europa 1945-1989*. Milão: Fondazione L. Micheletti-Jaca Book, 2011.
- DEAN, Jodi. *The Communist Horizon*. Londres: Verso, 2012.
- DOUZINAS, Costas; ŽIŽEK, Slavoj (Eds.). *The Idea of Communism*. Londres: Verso, 2010.
- EAGLETON, Terry. Lenin in the Postmodern Age. In: BUDGEN, Sebastian; KOUVELAKIS, Stathis; ŽIŽEK, Slavoj (Eds.). *Lenin Reloaded: towards a politics of truth*. Durham, NC: Duke University Press, 2007.

- FIORILLO, Michele. Dalla machiavellistica “elitista” al moderno Principe “democratico”. In: GIASI, Francesco (Ed.). *Gramsci nel suo tempo*. Carocci: Roma, 2008.
- FRACCHIA, Joseph. The philosophical leninism and Eastern “Western marxism” of Georg Lukács. *Historical Materialism*, v.21, n.1, 2013.
- FROSINI, Fabio. *Gramsci e la filosofia*. Saggio sui “Quaderni del carcere”. Roma: Carocci, 2003.
- GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del carcere*. Turin: Einaudi, 1975
- GROYS, Boris. *The Communist Postscript*. Londres: Verso, 2009.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Labor of Dionysus*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Empire*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Commonwealth*. Cambridge (MA): The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.
- HOLLOWAY, John. *Change the World Without Taking Power*. The meaning of revolution today. Londres: Pluto, 2002.
- KALYVAS, Andreas. Hegemonic sovereignty: Carl Schmitt. Antonio Gramsci and the constituent prince. *Journal of Political Ideologies*, v.5, n.3, 2000.
- KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Londres: Macmillan Press, 1933.
- LABICA, Georges; BENSUSSAN, Gérard (Eds.). *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985 [1982].
- LECERCLE, Jean-Jacques. Lenin the Just, or Marxism Unrecycled. In: BUDGEN, Sebastian; KOUVELAKIS, Stathis; ŽIŽEK, Slavoj (Eds.). *Lenin Reloaded: towards a politics of truth*. Durham (NC): Duke University Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. *The Violence of Language*. Londres: Routledge, 1990.
- LENIN, Vladimir. *Collected Works*. Moscou: Progress Publishers, 1964.
- LIH, Lars. *Lenin Rediscovered*. “What is to be done” in context. Leiden: Brill, 2006.
- LUKÁCS, Georg. *History and Class Consciousness*. Londres: Merlin Press, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Lenin*. A study on the unity of his thought. Londres: NLB, 1970 [1924].
- \_\_\_\_\_. *A Defence of History and Class Consciousness: tailism and the dialectic*. Londres: Verso, 2002.
- MAGRI, Lucio. Problems of the marxist theory of the revolutionary party. *New Left Review*, I/60, 1970.
- MANDARINI, Matteo. Organising communism. In: GUATTARI, Felix; NEGRI, Antonio. *New Lines of Alliance. New Spaces of Liberty*. Londres/New York: Minor Compositions/Autonomedia/Mayfly Books, 2010.
- MARX, Karl. *Capital*, v.I. Londres: Penguin, 1990.
- \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. *Marx & Engels Collected Works*. Londres: Lawrence and Wishart, 1975-2005.
- MORFINO, Vittorio. *Spinoza e il non contemporaneo*. Verona: Ombre corte, 2009.
- MURPHY, Timothy. *Antonio Negri*. Cambridge: Polity, 2012.
- NEGRI, Antonio. *33 lezioni su Lenin*. Rome: Manifestolibri, 2004 [1977].
- \_\_\_\_\_. What to do today with *What Is to Be Done?* or rather: the body of the general intellect. In: BUDGEN, Sebastian; KOUVELAKIS, Stathis; ŽIŽEK, Slavoj (Eds.). *Lenin Reloaded: towards a politics of truth*. Durham (NC): Duke University Press, 2007a.

- NEGRI, Antonio. Kairòs, Alma Venus, Multitudo In: \_\_\_\_\_. *Time for Revolution*. Londres: Continuum, 2007b [2003].
- \_\_\_\_\_. *Fabbrica di porcellana*. Feltrinelli: Milão, 2008.
- PANZIERI, Raniero; TRONTI, Mario. Panzieri-Tronti Theses. *Aut Aut*, p.149-150, 1975.
- PORCARO, Mimmo. Occupy Lenin. *Socialist Register 2013: the question of strategy*, v.49, 2012.
- PORTANTIERO, Juan Carlos. *Los usos de Gramsci*. Buenos Aires: Folios, 1981.
- REHMANN, Jan. *Max Weber: modernisierung als passive revolution*. Hamburgo; Berlim: Argument, 1998.
- \_\_\_\_\_. Occupy Wall Street and the question of hegemony: a gramscian analysis. *Socialism and Democracy*, v.27, n.1, 2013.
- ROBERTS, John. The Two Names of Communism. *Radical Philosophy*, n.177, 2013.
- ROCKMORE, Tom. Fichte. Lask. and Lukács's Hegelian Marxism. *Journal of the History of Philosophy*, v.30, n.4, 1992.
- ROSE, Gillian. *Hegel contra sociology*. Londres: Verso, 2009.
- SOTIRIS, Panagiotis. Hegemony and mass critical intellectuality. *International Socialism Journal*, n.137, 2013.
- THOMAS, Peter D. *The Gramscian Moment*. Philosophy. Hegemony and marxism. Leiden: Brill, 2009a.
- \_\_\_\_\_. Gramsci and the political. *Radical Philosophy*, 153, 2009b.
- TOSCANO, Alberto. From the State to the World? Badiou and anti-capitalism. *Communication and Cognition*, v.37, n.3/4, 2004.
- \_\_\_\_\_. Marxism expatriated: Alain Badiou's turn. In: BIDEF, Jacques; KOUVELAKIS, Stathis (Eds.). *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Leiden: Brill, 2008.
- \_\_\_\_\_. The politics of abstraction. Communism and philosophy. In: DOUZINAS, Costas; ŽIŽEK, Slavoj (Eds.). *The Idea of Communism*. Londres: Verso, 2010.
- TRONTI, Mario. *Sull'autonomia del politico*. Milão: Feltrinelli, 1977.
- \_\_\_\_\_. La politica al lavoro. *Il Manifesto*, 30 set., 2008.
- \_\_\_\_\_. *Noi operaisti*. Rome: Deriveapprodi, 2012.
- URBAN, Hans-Jürgen. Die Mosaik-Linke. Vom Aufbruch der Gewerkschaften zur Erneuerung der Bewegung. *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 5, 2009.
- VACCA, Giuseppe. *Vita e pensieri di Antonio Gramsci*. Turim: Einaudi, 2012.
- WALKER, Gavin. The Body of Politics: On the Concept of the Party. *Theory and Event* 16:4, 2013.
- WRIGHT, Steve. *Storming Heaven: class composition and struggle in Italian autonomist marxism*. Pluto Press: Londres, 2002.
- ŽIŽEK, Slavoj. *First as Tragedy, then as Farce*. Londres: Verso, 2009a.
- \_\_\_\_\_. How to begin from the beginning. *New Left Review*, II/57, 2009b.
- \_\_\_\_\_. (Ed.). *The Idea of Communism 2*. Londres: Verso, 2013.

## Resumo

Neste texto, exploro algumas das consequências da noção de hipótese comunista em relação à “questão da organização” e, em particular, ao debate emergente relacionado à forma-partido adequada para uma política radical hoje. Primeira-

mente, irei argumentar que as implicações organizacionais por vezes obscuras da afirmação genérica de comunismo se tornam mais claras quando situamos essa discussão historicamente como uma transposição e continuação, “em termos filosóficos”, de alguns dos debates centrais do movimento altermundialista. Em segundo lugar, pretendo explorar alguns modelos significativos de organização que emergiram em períodos precedentes, nos quais a renovação da política comunista estava intimamente ligada às tentativas de se repensar a forma-partido: a) a noção de “partido composicional”, derivado da experiência do operáismo italiano, recentemente – e talvez surpreendentemente – reproposto em *Bem-estar comum* (*Commonwealth*), de Hardt e Negri; b) a conceitualização do partido como “laboratório” no qual um “sujeito político” unitário poderia ser forjado, o que foi teorizado mais coerentemente pelo trabalho do jovem Lukács; e c) a exortação de Gramsci para a formação de um “príncipe moderno”, como direção da conflitualidade inerente à modernidade política por uma forma-partido constituinte. **Palavras-chave:** Hipótese comunista, partido, Hardt e Negri, Lukács, Gramsci

### Abstract

This article explores some of the consequences of the notion of a communist hypothesis in relation to organizational debates, and in particular, to the emerging debate regarding the adequate party-form for radical politics today. First, I will argue that the sometimes obscure organizational implications of the generic affirmation of communism become clearer when we situate this discussion historically, as a transposition and continuation “by philosophical means” of some of the central debates of the alternative globalization movement. Second, I aim to explore some significant models of organization that emerged in previous periods in which the renewal of communist politics was closely linked to attempts to rethink the party-form: first, the notion of the “compositional party” derived from the experience of Italian *operaismo*, recently – and perhaps surprisingly – reproposed in Hardt and Negri’s *Commonwealth*; second, the conceptualization of the party as a “laboratory” in which a unitary “political subject” could be forged, theorized most coherently in the work of the early Lukacs; and third, Gramsci’s call for the formation of a “modern Prince” as a harnessing of the inherent conflictuality of political modernity in a constituent party-form.

**Keywords:** Communist hypothesis, party, Hardt and Negri, Lukacs, Gramsci

CONSULTE A BIBLIOTECA VIRTUAL DA *CRÍTICA MARXISTA*

<http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista>

# CRÍTICA marxista

**Engels editor de *O capital***

Michael Heinrich

**Sobre o conceito marxista de crise política**

Danilo Enrico Martuscelli

**Trabalho complexo e valor**

Gastón Caligaris

**Populismo na América Latina**

André Kaysel Velasco e Cruz

**O Brasil dos gramscianos**

Alvaro Bianchi

**A Europa em tempo de crise**

Marcello Musto

# 43