

Ação performática: sintoma de uma crise na esquerda

Performatic Action: symptom of a crisis in the left

Clarisse Gurgel*

Resumo

O artigo apresenta a gênese do conceito de ação performática, aquilo que compreendemos, hoje, como tática preferencial de partidos revolucionários, que buscam sair do isolamento político, priorizando eventos com potencial de visibilidade, como marchas e protestos. Um dos fundamentos para o fenômeno da ação performática estaria na cisão histórica entre espontaneidade e organização e na influência, não assumida, sobre os partidos, de teses que sugerem seu próprio fim, a partir dos debates da crise do valor e da defesa de certo esgotamento de categorias como classe e trabalho. Ao contrário, porém, do que se supõe, a adesão à ação performática não seria uma reação à burocratização, supostamente imanente à forma-partido, mas efeito da própria burocratização. Aqui, avançamos rumo à caracterização da ação performática como um *Acting Out* e estabelecemos alguns eixos para se pensar o partido e o hábito revolucionário.

Palavras-chave: ação política, organização, forma partido.

Abstract

The paper presents the conceptual genesis of performatic action, a preferential tactic today of revolutionary parties which seek to step out of political isolation, giving priority to events with clear potential of visibility, like demonstrations. One of the foundations of performative action is the historical scission between spontaneity and organization, and the un-assumed influence within the parties, of the theses which proclaim the end of this very form – departing from the debates about the crisis of value, and the defense of the overcoming of categories such as class or work. We will see that the adoption of performatic action is not a reaction against the burocractic parties, a quality supposedly immanent to the party form, but rather an effect of it. Here, we go towards a characterization of Performatic Action like a Acting Out and we use some terms to think the party and the revolutionaire habit.

Keywords: political action, organization, party form.

* Professora do departamento de Estudos Políticos – UNIRIO. Cientista política.

Este artigo pretende apresentar uma síntese da gênese do conceito de *ação performática*, este último como sendo um sintoma da crise dos partidos revolucionários. A ação performática é um tipo de ação que tem sido, para nós, a tática substitutiva da organização de comunistas e socialistas. O conceito foi desenvolvido a partir da articulação entre a teoria da ação – em especial a partir de produções de Erving Goffman, Jürgen Habermas e Max Weber – e a teoria do teatro, mais especificamente da teoria do teatro de performance. Ademais, suas conclusões parciais tomam de empréstimo conceitos forjados pela psicanálise, especialmente aqueles relativos ao papel da repetição como pulsão constitutiva e constituidora do sujeito. Nos marcos da teoria do teatro e, mais especificamente, do teatro de *performance*, nossas referências são reflexões e conceituações de Antonio Herculano Lopes e Richard Schechner. A *performance* carrega uma relação íntima com a realidade, tendo em vista inspirar-se em situações cotidianas. Mas ela não é a situação pura e simples. Ela difere da vida real pelo seu propósito de sublinhar a situação, apontar, restaurar, demonstrar a ação.

1. Influências da Teoria da Ação

1.1. Origens na contraposição à ação dramatúrgica

No campo da teoria da ação, partimos, como contraponto à ação performática, do conceito de *ação dramatúrgica*, forjado por Erving Goffman, um sociólogo voltado para questões relativas a interações sociais. Em *A representação do Eu na vida cotidiana*, a ação dramatúrgica é apresentada como um tipo de arte de manipular a impressão de si, governar a ação, em interações face-a-face. A ação é, portanto, governável, a partir do controle das regiões de fundo e de fachada, por meio de práticas defensivas, tais como a *lealdade dramatúrgica*, em que o ator cumpre o roteiro combinado previamente com seus aliados em cena; *disciplina dramatúrgica*, em respeito a uma linha harmoniosa e, portanto, previsível de ação, tais como o domínio de expressões faciais e controle do tom de voz; e *circunspeção dramatúrgica*, em que a ação segue o que foi planejado, equilibrando cautela e disposição para um certo risco. Aqui, trata-se de um tipo de ação em que o ator já possui recursos estáveis de manipulação de sua projeção, ao ponto de Goffman situá-la em cenários em que se exerce o que chamou de “consenso operacional”, em que um *modus vivendi interacional* é garantido por meio de “um acordo real quanto à conveniência de se evitar um conflito aberto” (Goffman, 1975, p. 19). Esta perspectiva consiste não só em entendermos a ação dramatúrgica como um tipo de ação que reproduz as condições encontradas, mas um tipo de ação cujo ator já possui recursos, que, em nossos termos, são meios ordinários de repetição.

Como nosso conceito busca ilustrar uma forma de ação política, a partir da

contraposição ao conceito sociológico de ação dramaturgica, apropriamo-nos das reflexões feitas por Habermas, ao deslocar o conceito goffmaniano para a filosofia política. Habermas, no segundo volume de *Teoria da Ação Comunicativa*, debruça-se sobre o que chamou de “formas de desempenho discursivo” para tentar definir seu conceito de racionalidade comunicativa e, assim, desenvolve uma análise em torno de três conceitos de ação, em oposição ao que ele mais tarde irá sugerir como paradigma de racionalidade comunicativa, a ação comunicativa. As três formas de desempenho discursivo adversas à ação comunicativa são: a ação teleológica, a ação regulada por normas e a ação dramaturgica.

A ação teleológica refere-se à ação de um só sujeito com o mundo. O indivíduo atua com vistas a um fim, através de duas classes de relação racional com o mundo: 1) em que o ator visa pôr em concordância suas percepções e opiniões sobre o mundo – neste caso sua oração é meramente assertória e 2) em que o ator visa pôr em concordância o mundo com seus desejos, sendo sua oração imperativa, permeada de intenções. A ação teleológica, porém, converte-se em ação estratégica ou utilitarista, como também a denomina Habermas, apenas quando se amplia para uma relação de dois ou mais sujeitos, em um mundo objetivo. É quando a relação ator/mundo constitui-se em uma interação, em que os sujeitos atuam com vista a um fim e realizam seus propósitos orientando-se *por* e influenciando *as* decisões dos outros. Neste sentido, as outras duas formas de ação enquadram-se, de algum modo, no modelo de ações estratégicas ou utilitaristas.

A ação regulada por normas requer um ator e dois mundos. Um mundo concebido por membros de um grupo social com valores comuns e um mundo dos outros. Este tipo de ação está muito associado às atuações organizadas e pode ser exemplificada, ao nosso ver, nas intervenções de partidos políticos e de seus filiados. A ação dramaturgica em Habermas requer uma interação, em que um sujeito põe-se em cena para um outro. Este outro, portanto, constitui-se no público. Aqui, o sujeito pretende construir uma imagem de si, uma impressão de si, capaz de controlar o acesso dos demais à esfera de seus próprios sentimentos.

Habermas entende este tipo de ação, assim como os demais, como ação monológica, já que entende o diálogo como produtor de consenso e nunca de dissenso. Talvez, Habermas precise pensar em que medida sua solução, a ação comunicativa, cuja estratégia única é o entendimento, não acaba por produzir o tal consenso operacional de Goffman. De qualquer modo, nos termos de Habermas, nossa tese busca pensar formas possíveis de diálogo entre esses dois mundos da ação regulada por normas: o mundo de membros de um grupo social com valores comuns e um mundo dos outros, de tal forma que não mais se apresentem como dois mundos, e sim algo que é mais que um e menos que dois. Neste sentido é que, de acordo com o grau de conexão possível entre dois mundos, ou para fazermos homenagem ao ator de *Agir Comunicativo*, conforme a capacidade de comunicação entre dois mundos, podemos identificar novas formas de

ação política, desde a dramaturgica até a performática. A primeira, relativa àqueles que visam reproduzir suas condições, através de ações harmoniosas, apoiadas por recursos estáveis de projeção de si. A segunda, como tática que busca superar a ausência desses recursos, negando-os e contando apenas com a generosidade de quem os tem.

1.2. Ação performática e carisma

Diferente, portanto, da ação dramaturgica, nosso conceito de *ação performática* corresponde a um tipo de ação de um sujeito que não dispõe de recursos ordinários de repetição, tais como acesso a instituições sólidas e a meios de comunicação de massa. Assim, nosso conceito ilustra um tipo extraordinário de repetição que apresenta algo em comum com uma ação espontânea e que, nos marcos da teoria da ação, guarda semelhança com a ação afetiva de Max Weber.

Partindo do conceito de ação social, aquela que envolve mais de um ator, e de suas diferentes formas de ser compreendida, Weber, em *Economia e Sociedade*, desenvolve uma classificação das espécies de ação: 1) ação racional orientada por um fim; 2) ação racional orientada por valores e 3) ação afetiva. Esta última é a forma emocional de alcançar evidência de compreensão, a maneira como a emoção se expressa. Ela reúne atitudes alheias ao sentido, na medida em que não entra em relação com a ação como “meio” ou como “fim”, mas representa apenas a “ocasião”, os “estímulos”, tal como impulsos. Desta maneira, a ação afetiva não está situada no âmbito das ações orientadas por um fim. Ela é o fim em si mesmo, um rompante, um fenômeno isolado. A hipótese aqui levantada, entretanto, é de que esta suposta “entrega sentimental” muitas vezes serve, na prática política, de recurso ao uso do inesperado, como forma de marcar posição e de gerar memorabilidade¹. Deste modo, as ações aparentemente racionais perdem lugar para modos aparentemente emotivos de ação, cuja peculiaridade é a “perturbação de afetos”, o rompante, o inesperado, o desconectado, o descontínuo.

Destaque-se que a ação afetiva, por ser um fim em si mesmo, aproxima-se da segunda forma de ação social desenvolvida por Weber. A ação racional orientada por valores refere-se àquele comportamento que é fruto de convicções e que não pretende nada além de expressar sua concordância ou discordância em relação a um fato concreto. O que há em comum entre ela e a ação afetiva é que o sentido da ação não está no resultado que a transcende, mas sim na própria ação. Seu sentido pode ser o de demonstrar indignação, revolta e descontrole. Neste caso, sua surda semiconsciência, tal como fala Weber, não comprometeria

¹ Entendemos memorabilidade como a habilidade de alguns políticos em tornar memorável seus feitos. É muito comum, quando ausentes canais estáveis de projeção, o uso destes recursos relativos a ações extraordinárias, que fogem da “conexão de sentido” de que fala Weber, ou da “harmonia e coerência das ações dramatizadas” de Goffman.

a percepção do observador quanto à sua finalidade, tendo em vista o fato de que ela não guarda relação alguma com um fim além dela mesma. O mesmo podendo ser dito em relação à ação orientada por valores, em que se justifica seu sentido pela ética e pela moral, nada além disto.² É por este caráter de fim em si mesmo, manifesto em impulsos e rompantes, que Weber acrescentará a ação afetiva ao conjunto de fenômenos irracionais, em que se situam as ações místicas, proféticas e inspiracionais.

Neste sentido é que o conceito de ação afetiva remete-nos a outro conceito weberiano – o de herói genuinamente carismático –, um tipo de poder mágico, quase inexplicável, segundo Weber. No segundo volume de *Economia e Sociedade*, o autor fornece-nos subsídios para aproximarmos os desvios afetivos daquilo que seria atributo essencial de um herói carismático. O carisma, segundo Weber, nasce da excitação comum a um grupo de pessoas, provocada justamente pelo extraordinário. Sua essência está no caráter emocional de fé e opõe-se àquilo que diz respeito à vida cotidiana vinculada à tradição. Para Weber, “Todo acontecimento que escapa à rotina cotidiana faz surgir poderes carismáticos, toda capacidade extraordinária desperta a fé carismática.” (Weber, 1999, p. 342). Esta oposição ao que é cotidiano e ordinário é, aliás, o que demarca a diferença entre a “dominação burocrática” e a “dominação carismática”, como observa Weber no capítulo “A Sociologia da Autoridade Carismática”. A “dominação carismática” estaria situada além das necessidades rotineiras. As estruturas burocráticas e patriarcais, por sua vez, teriam como característica comum justamente a permanência, a estabilidade. Tratariam de instituições de rotina diária e de dependência de uma renda regular. Diferentemente, “O carisma vive neste mundo, embora não seja deste mundo.” (Weber *In*: Ghert & Mills (org.), 1982, p. 285). Weber não somente indica aqui que o carisma está relacionado à situação de uma dominação fora das estruturas de poder institucional – portanto, de um herói –, como também sugere o viés místico, misterioso, da habilidade carismática:

o domínio carismático autêntico não conhece, portanto, os códigos jurídicos abstratos e os estatutos e nenhum modo “formal” de adjudicação. Sua lei “objetiva” emana concretamente da experiência altamente pessoal da graça celestial e da força divina do herói. A dominação carismática significa uma rejeição de todos os laços com qualquer ordem externa, em favor da glorificação exclusiva da mentalidade genuína do profeta e do herói (*ibidem*, p. 288).

² Curioso notar que aquilo que Habermas entende como caráter monológico da ação, Weber compreenderá como uma característica de ações convictas, cujo fim está em si mesmo.

O poder do carisma deve-se à “[...] devoção ao extraordinário e inaudito, ao que é estranho a toda regra e tradição e que, portanto, é considerado como divino.” (*idem ibidem*) É através de ações extraordinárias que ele mantém a autoridade, provando sua força na vida: “Se quer ser profeta, deve realizar milagres; se quer ser senhor da guerra, deve realizar feitos heróicos.” (*ibidem*, p. 287). Desta forma, o carisma, a despeito de ser objeto de análise ao qual Weber muito tenha se dedicado, estaria situado muito mais na seara da História do que da Sociologia. Para Weber, a Sociologia estaria ocupada com as ações sociais, “[...] em que o curso de uma ação repete-se sempre, [...] com sentido tipicamente homogêneo” (Weber, 1999, p. 18). A História trataria justamente destes feitos heróicos, da “[...] imputação causal de conexões singulares importantes, isto é, relevante para o destino” (*idem ibidem*).

Reconhecendo no inesperado da ação afetiva uma identidade com o recurso do extraordinário utilizado pelo herói genuinamente carismático, identificamos neste herói, mais especificamente na sua forma de fazer política, algumas contribuições para o conceito de *ação performática*. A relação que estabelecemos, porém, entre a *ação performática* e o carisma puro deve-se muito mais aos elementos que constituem o carisma do que por aquilo que em grande medida motivou Weber a forjar o tipo de dominação carismática: a questão em torno de o porquê os governados aceitarem e considerarem legítimo seus governantes. Em outras palavras, mais do que pelo fato de carregar em si a garantia de adesão das massas, a *ação performática* encontra identidade com o carisma genuíno por ela também aparentar ser, como diz João Trajano Sento-Sé, em *Brizolismo: estetização da política e carisma*, “[...] portadora de um suposto primarismo, de um caráter passional e irracional” (Sento-Sé, 1999, p. 21). A partir das análises de Sento-Sé, podemos dizer que os laços entre o “*performer* político” e a massa dão-se nos mesmos termos em que ocorre a adesão de um público a um herói carismático, nos quais o vínculo é “[...] marcado pela fragilidade dos pactos políticos e pela instabilidade institucional.” (*idem ibidem*). Esta, aliás, é uma das marcas que distingue o herói carismático do líder carismático, outro conceito de Weber, referente àquele herói cujo carisma é rotinizado e seus seguidores revertidos em séquito, a partir do acesso à institucionalidade e a seus recursos.

Assim, Goffman, Habermas e Weber auxiliaram-nos na definição do conceito de *ação performática*, em especial naquilo em que ele se diferencia da *ação dramaturgica*. Foram eles os autores que nos ajudaram a compreender não só uma tendência atual de estilização e dramatização da política, mas também nos permitiram supor uma distinção entre aquele que está bem situado na estrutura de poder – os detentores de recursos dramaturgicos – e aquele que se encontra em situação adversa ou menos favorável – aos quais parece só restar a performance.

2. Ação Performática

A *ação performática* reúne, pois, essas características: uma ação que pretende emoldurar um comportamento, restaurá-lo, a partir de uma aparência de puro impulso, de ação afetiva, por parte de um ator destituído de recursos de narrativa e de constituição subjetiva. Denominá-la *performática* não significa, porém, atribuir a ela qualquer grau de *performatividade*, ou seja, algum grau de eficácia atual, imediata, que, segundo John Austin, em *How to do things with words*, corresponde a expressões vocais ou mesmo gestos em que “to say something is to do something” (Austin, 1975, p. 22).

Distintamente, o conceito de Austin está relacionado a situações em que a emissão de um enunciado implica na produção de efeitos imediatos. Assim, Austin pretende formular um conceito que ilustre, pela linguagem, atos de fala cuja intenção é compreensível por si só, atos ilocucionários. Deste modo, atos performativos são aqueles que obedecem a seis regras básicas:

- 1) Deve existir um procedimento convencional aceito que tem um certo efeito convencional, que inclui pronunciar certas palavras por certas pessoas, em determinadas circunstâncias, e mais 2) as pessoas e as circunstâncias específicas de um determinado caso devem ser apropriados para o invocação do procedimento específico invocado;
- 3) o procedimento deve ser executado por todos os participantes mutuamente 4) completamente, 5) Sempre que, muitas vezes, o procedimento é projetado para uso por pessoas com determinados pensamentos ou sentimentos, ou para a inauguração de certas condutas conseqüentes por parte de qualquer participante, uma pessoa, participando e assim invocando o procedimento, deve, de facto, possuir esses pensamentos ou sentimentos, e os participantes devem ter a intenção de conduzi-los, e mais 6) devem realmente conduzi-los de modo subsequente (*idem ibidem*).

A ação performática, por sua vez, esconde um sujeito político que não obedece às seis regras básicas de que fala John Austin, em especial no que diz respeito à necessidade das pessoas e das circunstâncias serem apropriadas para a invocação do procedimento específico; dos pensamentos ou sentimentos serem de fato verdadeiros por parte de quem os invoca; e do procedimento ser, de fato, subsequente à sua invocação. Ao contrário, a *ação performática* é uma ação de um sujeito que não se adequa a seu conteúdo e forma, sem desdobramentos conseqüentes e de fundamento ideológico velado ou denegado. Ela é uma ação efêmera, concentrada no tempo presente, com uso extraordinário do espaço e simuladora de radicalidade, por parte de partidos revolucionários que rejeitam sua própria forma de organização. A *ação performática* é, portanto, o conceito,

por nós forjado, para definir uma maneira de fazer política, em que o que se busca é dar visibilidade ao sujeito político que se encontra isolado e que entende este isolamento como fruto do estigma de sua própria forma de estruturação: em partido. Nossa hipótese, pois, é que os partidos revolucionários estariam priorizando a metodologia de realização de eventos, nos marcos da *ação performática*, como substitutivo do trabalho militante e continuado em suas bases sociais. Acreditamos que um dos fundamentos para o fenômeno da *ação performática* encontra-se na cisão histórica entre espontaneidade e organização. Razão pela qual as *ações performáticas* assemelham-se à ação direta, em sua aparência, de tal modo que simulem radicalidade e vitalidade e, assim, entrem nas pautas midiáticas, sem que necessariamente representem ameaça real à ordem. Neste sentido, a *ação performática* serve de recurso para uma organização política simular vitalidade, ausência de burocratização, mas, ao contrário do que se supõe, a adesão a ela não é uma reação ao excesso improdutivo de burocracia, supostamente imanente à forma-partido, mas efeito da própria burocratização. A ausência de vitalidade, pela rigidez de uma máquina burocrática pouco ativa, é disfarçada por meio de uma aparente ação direta preparada precariamente e projetada fantasiosamente por uma pequena vanguarda, descolada de suas bases.

Assim, a aparência de ação espontânea gera um efeito *sui generis*: uma ação política dispersa e diluída, com uma radicalidade obediente por parte de um sujeito rígido, guetificado, com vistas ao reconhecimento. E aqui nos deparamos com os dilemas que giram em torno das lutas identitárias, dado que o que se assume como pressuposto é uma necessária separação e distinção entre as lutas sobre as quais estamos tratando aqui, delimitadas nos marcos da luta de classe, e aquelas orientadas pela busca do reconhecimento. Procurar entender a *ação performática* como uma tática de visibilidade que corresponde a uma estratégia de reconhecimento é importante para evitarmos alguns erros: não podemos tratar o desejo de reconhecimento como um desejo supérfluo ou como, puro e simplesmente, sinal de algum desvio ideológico que levaria os partidos revolucionários à busca fantasiosa por coincidir-se consigo mesmo ou por se inserir em um sistema que deveria ser seu alvo. Mas para que se enfrente com o merecido cuidado tal desejo, é preciso que atentemos para os desafios apresentados à esquerda revolucionária no campo da luta por reconhecimento. Na esteira do “diagnóstico” da *ação performática*, diríamos que a luta dos partidos por reconhecimento hoje adquire um perfil que esvazia o sentido do termo “luta” – que poderia trazer com ele noções como de força e de persuasão – e imprime destaque a seus opostos: obediência, burocratização e cinismo. Parece uma leitura um tanto dura. Razão pela qual apresentamos tais hipóteses com a cautela que o tema exige.

2.1. Obediência por reconhecimento

Quando tratamos de um tipo de ação que reúne as características acima – uma ação efêmera, concentrada no tempo presente, com uso extraordinário do

espaço e simuladora de radicalidade –, estamos falando de ações que, se indicarmos alguns exemplos, podem ser identificadas por muitos como já tendo sido vivenciadas em casos semelhantes. Em um artigo relativamente antigo, que intitulamos *Atirem os sapatos, mas não acertem o alvo*, procuramos ilustrar a *ação performática* e seu caráter conservador, pautado por um desejo de reconhecimento. O texto citava um ato no Rio de Janeiro, liderado por partidos revolucionários, em solidariedade ao povo palestino, para o qual se programou jogar sapatos no consulado americano, em alusão ao episódio do jornalista iraquiano que, em 2008, tentou atingir George Bush com um sapato, por ocasião de uma visita surpresa do presidente americano a Bagdá. Os organizadores do ato – a despeito dos ímpetos de grupos anarquistas e esquerdistas – gritavam do carro de som para que os manifestantes jogassem os sapatos apenas ao lado do prédio, onde não havia vidraça, de modo a não incomodar a polícia e não gerar prejuízos ao consulado. Em um outro episódio, em 2012, setores também ligados à esquerda revolucionária organizaram, em Curitiba, um ato denominado *Marcha das Vadias*, dedicado às pautas de liberação sexual e de combate ao machismo. Na ocasião, o Movimento Popular por Moradia, o MPM, levou moradores de ocupações para o ato, dentre eles profissionais do sexo. A presença do movimento, de perfil popular, gerou tanto mal-estar em um ato de maioria de classe média, que o evento foi interrompido.

Esses dois eventos servem de ilustração para o que chamamos de *ação performática* e indicam para nós um fenômeno de simulação de radicalidade, pois se trata de ações, em sua aparência, dispostas a gestos de desobediência e de afronta aos valores estabelecidos, mas que têm, porém, seus limites impostos pelos próprios atores, não por um puro senso de disciplina coletiva, mas por uma estratégia de serem aceitos nas pautas midiáticas. No mesmo sentido, os eventos descritos revelam, para nós, um processo de burocratização dos partidos que não se apresentam como forças enraizadas nas bases sociais para as quais pretendem ser uma ferramenta, mas sim arranjos artificiais descolados dos setores que seriam seu corpo. O cinismo estaria na disposição desses partidos de simularem uma ação com vistas apenas a sua autoconservação³. A armadilha deste processo é que os partidos revolucionários, na busca por se conservarem, tornam-se, eles mesmos, seus maiores obstáculos.

³ Peter Sloterdijk descreveu o cinismo como “consciência da falsa consciência”, em referência à noção marxiana de ideologia, como de “falsa consciência”. O cinismo, nesses marcos, seria fruto de uma derrota do Esclarecimento, que acabaria produzindo uma filosofia falsamente séria, voltada puramente para a autoconservação. A despeito das análises de Sloterdijk indicarem, ideologicamente, o fim da ideologia, e sugerirem, cinicamente, uma semelhança vulgar entre esquerda e direita, podemos crer que o cinismo, tal como aparece nas investigações deste autor, indica os riscos que podem correr os que, descrentes da valores tradicionais da esquerda, em parte influenciados pelos ideais do Esclarecimento, passam a se dedicar apenas a sua autossobrevivência, abdicando da tarefa de organização, em nome da liberdade individual e do respeito, muitas vezes pouco dialógico, à multiplicidade.

Neste sentido é que acreditamos que o desejo por reconhecimento dos partidos revolucionários produz um tipo de ação política *sui generis*. Ela, ainda que com pretensões revolucionárias, busca ser reconhecida sob uma gramática moral que não lhe é própria, mas sim pela gramática do adversário, pois pretende ser traduzida em termos de um tipo de ação sujeita a ser bem narrada pelas grandes corporações midiáticas. Arriscaríamos dizer que a busca por reconhecimento por parte dos revolucionários enquadra-se nos marcos da gramática moral de Axel Honneth, entretanto, também de um modo especial. Para Honneth, a busca por reconhecimento corresponde a um desejo de retorno à situação de reconhecimento de direitos e estima social, através da aquisição de autoconfiança, autorrespeito e autoestima. Algo que requer uma espécie de identidade herdada, já que se trata de uma luta em reação à lesão de pretensões morais. Por esta razão é que Honneth enquadra a luta pelo reconhecimento no campo das lutas sociais que procuram “conservar ou aumentar seu poder de dispor de determinadas possibilidades de reprodução” (Honneth, 2003, p. 261). Um sujeito coletivo que rejeita sua herança identitária, abrindo mão de insígnias que o nomearam no passado, mas que pretende ter uma autoestima recuperada, como capacidade de reprodução, parece viver uma crise de identidade, como um anônimo que perdeu lugar e busca ser renomeado pelo sistema que diz combater.

Este é um efeito ainda por ser investigado e que encosta em fenômenos já estudados pelo mesmo Goffman, tal como o estigma, em seu livro de mesmo nome, e por autores contemporâneos como Christian Dunker que, em *Mal-estar, Sofrimento e Sintoma*, aborda as crises subjetivas oriundas do excesso de determinação. Os desdobramentos de tais fenômenos, ao excluírem o sujeito do que é considerado normal e razoável, vendam nossos olhos para a forte presença de representações que os mantêm na cena, mas de forma jocosa e caricata. De tal maneira que o reconhecimento por parte daqueles que estão na contramão do que é vigente exige o enfrentamento dos desafios da identificação, pois parece estar provado que os partidos não podem abrir mão de recursos de identidade, para que suas bases encontrem os motivos para se identificarem com um sujeito convocado à luta.

Vladimir Safatle aponta para nós uma perspectiva de teoria do reconhecimento que não implica na renúncia à luta e à contradição e que converte *crise de identidade* em angústia produtiva. Em *Grande Hotel Abismo*, Safatle sinaliza para a possibilidade de um reconhecimento não mais dependente da conservação do que chamou de “certa redução egológica do sujeito” (2012, p. 5). Isto porque, conforme sugere Safatle, seria necessário romper com uma corrente da filosofia contemporânea que entende o sujeito como fundamento autoidêntico e substancialmente determinado. As ilusões do pensamento da identidade seriam, portanto, superadas pela defesa de um reconhecimento que tenha como meta uma imagem de nós mesmos tais como “Retratos no interior dos quais podemos encontrar os lineamentos de uma imagem familiar, mas uma imagem que não deve

ser totalmente determinada, uma imagem atravessada por algo que parece querer a todo momento corroê-la sem chegar a destruí-la” (*ibidem*, p. 2). Para tal, Safatle dedica-se a defender que é necessário mostrar como é melhor uma imagem claramente difusa do que outra falsamente nítida. Em nossos termos, corresponderia a defender que o partido revolucionário devesse preferir ter sua imagem enraizada em suas bases, de tal forma a que ela seja colocada à prova, testada e contestada pela classe trabalhadora, ao contrário de priorizar uma imagem uníssona e consistente veiculada nos meios de comunicação de massa, cuja narrativa tende a falsear seus intentos.

A ruptura de que trata Safatle seria com filósofos como Jurgen Habermas, que optaram, em nossos termos, por uma teoria do reconhecimento baseada no consenso, em oposição mecânica à filosofia da consciência, em que situam Hegel, referenciada na contradição e no conflito. Safatle destaca a tese habermasiana do sujeito como *locus* de operações de deliberação racional, que parte de uma antropologia apoiada na psicologia do desenvolvimento e na teoria da maturação, como fundamentos para processos empíricos de aquisição das capacidades cognitivas, judicativas e desejantes. O reconhecimento, nestes termos, é enquadrado como “bem-sucedido” quando apresenta os contornos de um horizonte normativo referenciado na “figura atual do homem”, figura que transforma o indivíduo em modelo insuperável de maturação subjetiva. Razão pela qual Safatle entenderá a antropologia que serve de base para tal teoria como aquela de caráter humanista, cuja gramática é a do senso-comum, tal como podemos notar em Honneth e suas metas de reprodução identitária. Portanto, em seus marcos conservadores, Habermas e Honneth possuem uma lacuna: a de só associarem o fracasso à impossibilidade de um sujeito se completar, viver sem contradições; de não admitirem o sofrimento por excesso de determinação, por excesso desta necessidade de completude e coerência, que corresponderia, segundo Safatle, à incapacidade de viver experiências como acontecimentos e, assim, tê-los também como elementos de subjetivação. Neste sentido, o sujeito para Safatle seria “um processo de síntese entre modos de determinação socialmente reconhecidos e acontecimentos indeterminados” (Safatle, 2012, p. 3). Ainda que Safatle não esteja tratando de sujeitos coletivos, tomamos a liberdade de fazer ilações de suas leituras, em especial por elas tangenciarem, a todo momento, a tese central de que, “... a partir da tradição hegeliana, é possível pensar uma figura do sujeito não redutível a uma antropologia cujo resultado maior é a entificação de toda a atividade subjetiva à figura do Eu individual.”⁴ (*ibidem*, p. 4).

⁴ Esta é a razão pela qual também compreendemos que a crítica que faz Safatle à premissa do normativismo como critério de racionalidade, em que “seguir regras” ou “partir de princípios” comprometeria a dimensão indeterminada do sujeito, requer maiores reflexões quando estamos tratando de um sujeito coletivo. Algo que nos exigirá retornar à noção de *ação regulada por normas*, de Habermas, e sua leitura condenatória deste tipo de ação como estratégica e, portanto, em seus termos, monológica.

É certo que não é simples tratar em termos de sofrimento aquilo que identificamos como um fenômeno coletivo, qual seja: o da experiência de uma crise de identidade, que situamos como uma espécie de luto pós-traumático dos partidos revolucionários. Arriscaríamos, ainda assim, sugerir que os partidos parecem viver, hoje, isto que Slavoj Žižek conceituou como um luto sem diagnóstico: um luto sem, portanto, ser passível de ser vivido, a partir do trauma do stalinismo que parece introjetar Stalin na vida partidária como um fantasma a ser *per-seguido*. O mesmo Žižek sugerirá o stalinismo como o grande Outro da história, que “garante a significatividade de nossos atos” (Žižek, , 2012, p. 65). O stalinismo, assim, seria uma espécie de tabu imposto sobre a experiência do chamado “socialismo real”, como se este real, de fato, devorasse a esquerda e a deixasse sem recursos. Algo que nos ajuda a entender o fenômeno da adesão dos partidos a valores que rejeitam sua própria forma, na esteira de uma espécie de psicose partidária⁵, na contra mão, pois, de uma perspectiva performativa. Esta adesão manifesta-se, dentre outras formas, na priorização da tática da *ação performática*, como tentativa de escapar da imagem associada ao stalinismo. O que repercute em uma espécie de crise subjetiva, tendo em vista que, nos marcos da *ação performática*, os partidos convertem a luta contra-hegemônica em luta por inserção na gramática do senso-comum, convertendo, tal como indicado acima, sua crise ideológica em crise de identidade.

Mas como abdicar da perspectiva identitária quando ela corresponde a um modo de ser, a um regime de determinação relativo à experiência, que, ao que tudo indica, deriva, nos termos de Safatle, da maneira como o sujeito funda suas próprias relações de unidade e de autoidentidade? Poderíamos, até mesmo, admitir que os partidos rejeitam a forma partido por crerem que, assim, adquiririam este caráter mais indeterminado de que fala Safatle. Sem prejuízo do fenômeno estranho por si só – de ter uma forma que rejeita ela mesma –, esta hipótese revela o equívoco de supor que é impossível falar de unidade e indeterminação em um mesmo sujeito. Neste sentido, o desafio seria pensar o partido nos marcos desta unidade indeterminada, em que se admite a conformação de um uno, ainda que *sujeito* a contingências a partir dos diferentes atores que o compõem, que o disputam e com quem ele se articula. Assim, a pergunta “Como a identidade chega à diferença?” pareceria realmente sem sentido, “carente-de-pensamento”, como diz Hegel. Em suas palavras,

⁵ Ao estabelecermos a relação entre as análises marxistas e a psicanálise, não abrimos mão de reconhecer a tensão entre o social e o psíquico, mas caminhamos também na direção de uma articulação entre o universal e o particular, na perspectiva de combatermos um psicologismo abstrato, tal como chama Žižek em *Eles não sabem o que fazem*. Neste sentido é que tomamos a liberdade de sugerir esta espécie de psicose partidária. Algo que possui como uma de suas hipóteses iniciais ser o stalinismo aquele que faz as vezes do Grande Outro super poderoso diante de partidos em crises organizacionais.

[...] Devia-se pôr antes outra questão a quem a levanta: o que ele entende por identidade? Assim resultaria que, com isso, não entende justamente nada e que a identidade é para ele puramente um nome vazio. Aliás, como vimos, a identidade é certamente algo negativo; contudo, não é o nada vazio e abstrato em geral, mas é a negação do ser e de suas determinações. Porém, como tal, a identidade é ao mesmo tempo relação; e na verdade relação negativa para consigo mesma, ou diferença dela consigo mesma (Hegel, 1995, p. 230)⁶.

Conceber o partido nos marcos desta *negação do ser e de suas determinações*, preservando aquilo que o identifica, qual seja, sua relação negativa consigo mesmo, é um desafio que requer uma operação que implicaria em inverter Habermas, por exemplo. Se o sujeito em Habermas é o lugar da operação – no caso, de deliberação racional –, é possível concebermos a atividade da ideia como operação subjetivada. Ou seja, não é o sujeito o lugar da razão, mas a razão o lugar do sujeito. Isto corresponde à noção de *ideação*, de valor operativo da ideia. Aquilo que Alain Badiou, em *A Hipótese Comunista*, defenderá a partir do que chamou de três componentes primitivos: 1. político; 2. histórico; e 3. subjetivo. A ideia do comunismo para Badiou seria um processo de verdade, ou seja, “uma sequência concreta e datada em que surgem, existem e desaparecem uma prática nova e um pensamento novo a respeito da emancipação coletiva” (Badiou, 1995, p. 132). Em síntese, “a organização contínua das consequências de um evento numa situação” (*idem ibidem.*). Esta organização requer a projeção imaginária de uma verdade particular no simbólico da história. Requer, portanto, que se determine o sujeito desta verdade – seu componente político –, que este processo de verdade seja inserido no devir geral da humanidade sob uma forma local, por via de suportes espaciais, temporais, antropológicos – componente histórico –, e, por fim, requer que esta verdade seja incorporada, em termos de ganhar militantes que permanecem indivíduos, mas que também se tornam parte ativa de um novo Sujeito – componente subjetivo. Uma Ideia é, portanto, a subjetivação de uma relação entre a singularidade de um processo de verdade e uma representação histórica, uma universalidade: um processo de verdade, um pertencimento histórico e uma subjetivação individual. Nas palavras de Badiou, “uma Ideia é a possibilidade do indivíduo de compreender que sua participação num processo político singular (sua entrada num corpo de verdade) é também, em certo sentido, uma decisão histórica. Com a Ideia, o indivíduo, enquanto elemento do novo Sujeito, realiza seu pertencimento no movimento da História.” (*ibidem*, p. 133). De certa maneira, o processo político singular de que fala Badiou, o evento, guar-

⁶ Um estudo a ser feito é se é a partir desta noção hegeliana que Žižek sugere que é pela não-identidade e daquilo que dela extrapola que se pode produzir uma universalidade singular.

da alguma semelhança com o que Weber chamou de “[...] conexões singulares importantes, relevante para o destino”, objeto de estudo da História, tal como os feitos de um herói carismático. Mas se Weber separa, assim, História, de um lado, e Sociologia, do outro, esta última ocupada com as ações sociais, aquelas que se repetem, poderíamos afirmar que Badiou rearticula esses campos, ao sugerir que um evento, um processo de verdade, requer a organização contínua de suas consequências. Parece que só a biologia permitiu a Weber vislumbrar a unidade entre o que é místico, mágico e extraordinário – aquilo que se assemelha ao dom de um artista de circo –, e o que é fruto do hábito, ou, em nossos termos, fruto da disciplina e da organização. Só nestes marcos é que o carisma, que se assemelha a algo inexplicável, quase natural, estaria sujeito a transições típicas de ações tradicionais que, de tão habituais, podem se aproximar de processos apenas biologicamente explicáveis.

Em certo sentido, podemos entender a tese de Badiou como uma teoria do reconhecimento revolucionário, já que o caminho que o filósofo sugere consiste na busca por simbolizar aquilo que é ruptura e que, portanto, não se traduz nos termos da ideologia liberal burguesa. Algo que nos permite conceber uma universalidade que preserva as singularidades. Assim, a Ideia do Comunismo pode se apresentar como uma alternativa para aqueles que buscam tornar mais que um e menos que dois os mundos que hoje estão separados, entre os que lutam pra viver e os que vivem pra lutar. Mas se esta operação consiste em um evento, é preciso que se esclareça como a noção de evento pode significar diferentes temporalidades políticas. Pois é este mesmo termo – evento – que serve também de denominador comum para a *ação performática*.

2.2. Ação performática como evento: Badiou *versus* Negri

A despeito de traduções frequentemente semelhantes, o termo *evento*, em Badiou, distingue-se do que Antonio Negri entende: como conformação da política ao paradigma da resistência apoiada nas experiências de movimentos anti-globalização. Para Negri, o evento seria um fator constituidor da identidade de sujeitos coletivos, pois, em seus termos, “[...] processos decisórios revolucionários no estilo Lênin foram desestabilizados, e as estratégias correspondentes tornaram-se completamente inviáveis” (2005, p. 129). O deslocamento proposto seria nos instrumentos – que não mais partidários – e na estratégia – agora centrada na resistência, com a perda da perspectiva da insurreição⁷. Em seu lugar, é apresentada a estratégia da “auto-valorização imanente do sujeito coletivo”.

⁷ Em outro trabalho, analisamos em que medida a abdicação da disputa pelo aparelho do Estado pode resultar no retorno do conceito de Poulantzas de Estado para o conceito clássico marxiano. Se, em Poulantzas, o Estado não pode ser visto como um simples apêndice-reflexo do econômico, pois tem suas relações e suas matizes modificadas em respostas às tensões de classe, em um contexto em que desaparece a real ameaça de tomada do Estado por parte da classe trabalhadora, ele parece se tornar impermeável às pressões populares, reaproximando-se de um simples comitê da classe dominante.

O ponto de partida de Negri é a derrota do operário fordista e a crescente centralidade de um trabalho vivo intelectualizado. O conceito de *Intelecto Geral*, de Marx, situado no fenômeno da subsunção real, é confundido por Negri como *Intelecto Comum*, termo também de Marx para nomear uma tendência emancipatória em face da crise do valor. Trata-se de equívocos a partir da leitura de textos de Marx, mais especificamente dos *Grundrisse*⁸, de onde se deriva a tese negriana do trabalho operário como, cada vez mais, um trabalho de gestão da informação, de capacidades de decisão, constituidor de redes de comunicação com potencial libertador. Negri parece não entender aquilo que sugere Moishe Postone, em *Tempo, Trabalho e Dominação social*: a indeterminação deve ser situada como um objetivo da ação política, mais do que como algo situado na vida social. Esta confusão leva Negri a articular, de maneira ontológica, liberdade e contingência. Ainda que não ontologize na história esta indeterminação – tal como acusa Postone em relação a algumas teorias críticas do presente –, mas a demarque na dinâmica da produção capitalista, a partir do *General Intellect*, Negri subestima “[...] os constrangimentos exercidos sobre a contingência pelo capital enquanto forma de vida social [...]” (Postone, 2006, p. 95).

Para Badiou, ao contrário, o evento ou acontecimento insere-nos no terreno da fidelidade, onde o que está em jogo é um modo de habitar a situação extraordinária, inventando uma nova maneira de ser e de agir dentro dela. Em seus termos, é algo que inscreve o “alguém” num instante de eternidade, aquilo que adiciona ao princípio do interesse de pertencer a uma situação – nos marcos da perseverança do ser –, um princípio subjetivo, em que se dá o enlace do sabido pelo não sabido. Nesses termos, podemos entender a decisão de ser fiel, o processo real de uma fidelidade a um acontecimento, como *verdade*. Sendo a verdade algo diretamente vinculado à perspectiva de continuação do acontecimento, desde que, portanto, não se restrinja àquilo que nela captura o sujeito, as intensidades de existências inigualáveis. Segundo Badiou (1995, p. 65), “[...] essa continuação supõe um verdadeiro extravio na ‘perseverança do ser’”. Em suas palavras, “Toda minha capacidade de interesse, minha própria perseverança no ser, é derramada [...] sobre a etapa seguinte do processo político, quando a reunião diante da fábrica estiver dispersa” (*ibidem*, pp. 61-62). Assim, se para autores como Negri, o evento engendra o sujeito revolucionário por justamente ser despedido de qualquer perspectiva instituinte e, por outro lado, por ser resultado da articulação de identidades em rede, através do saber, para Badiou, o evento ins-

⁸ Negri superdimensiona o potencial revolucionário da crise do valor. Não vê que a passagem da subsunção formal para a subsunção real é a passagem para um modo de submissão apoiado em um modelo de “indústria humana”. Para que o tempo livre de trabalho constitua-se, de fato, em tempo de “expressão produtiva”, de criação com ímpeto libertador, é preciso que a redução da jornada de trabalho seja um dispositivo revolucionário de generalização do trabalho, conforme afirma Marx.

titui o sujeito a partir de sua perseverança não no ser, mas no acontecimento, a partir de um não saber. Em outros termos, o evento em Negri é medido pela efemeridade e pelas identidades que produz e, em Badiou, é medido pela duração e pela não identidade, pela não-determinação. Estaria aí uma distinção marcante entre Badiou e Negri, para quem “evento” adquire um caráter de contingente como contingente ou até mesmo de contingente como necessidade.

Poderíamos dizer que, enquanto o esforço de Badiou consiste em pensar *o que fazer* a partir do evento, em Negri, o desafio está em compreender *o que gera* o evento. Neste sentido é que Negri sustenta, em *Comunismo, reflexões sobre o conceito e a prática*, que “o evento é sempre um resultado, nunca um ponto de partida” (Negri, 2009 p. 158), dedicando-se, assim, a pensar o que produz a multidão. Esta seria talvez a influência mais direta de Espinosa na filosofia negriana. Partindo da multidão como experiência do comum, Negri tem como foco os gêneros de conhecimento espinosanos, mais especificamente aqueles que nos permitem a compreensão adequada das coisas. Razão pela qual sustentamos que a tese de Negri forja um sujeito a partir do regime do hábito, em especial quando entendemos o hábito em Espinosa conforme sugere Laurent Bove, em *A Estratégia do Conatus*, com uma dimensão estratégica, que prepara o caminho do segundo para o terceiro gênero: da potência do corpo de fazer combinações, de constituir noções comuns, a partir das propriedades comuns das coisas que mais lhe afetam – o segundo gênero –, para a capacidade de ligar as afecções produzidas pelas coisas exteriores de modo a produzir o máximo de afetos ativos, a partir da compreensão das causas e dos regimes de produção das coisas – o terceiro gênero. O terceiro gênero de conhecimento seria, justamente, a capacidade de compreensão integral do relacionamento causal entre a existência singular humana e a existência da natureza inteira, produzindo um afeto ativo de alegria em máximo grau. Assim, o homem, ao se sentir parte da natureza, percebe-se como parte do regime de produção das coisas – aquilo que leva Espinosa a defender a potência da multidão como determinante para a soberania do Estado. Neste sentido, podemos notar que o projeto de autonomia, tal como sugerido na *Ética*, a partir do terceiro gênero de conhecimento, está diretamente associado à noção de *habitus*, como capacidade de ligar as afecções de modo a produzir o máximo de afetos ativos.

Em Negri, o comum se expressa e é produzido livremente por aquilo que “brota da razão”, em referência a Espinosa, como “processo aleatório de lutas” produtor de um “excedente de comunismo com a sombria repetição da história de exploração”. Nestes termos é que podemos entender o porquê de Negri se interessar em compreender as propriedades comuns, o regime de produção e as causas da *multidão* e do que chama de *poder constituinte*. Em termos clássicos, diríamos que Negri se importa pela causalidade eficiente, enquanto Badiou se interessa pela causalidade formal. Trata-se da mesma razão pela qual Negri en-

tende a *multidão* como uma “fenomenologia do comum”, compreendendo, assim, que, em se tratando de fenômeno, esses dois eventos – a multidão e o poder constituinte – seriam frutos de um processo puramente imanente, sem intervenção de algo externo, transcendente. Neste sentido, os eventos de que trata Negri seriam resultados do que chama de uma nova composição técnica da força de trabalho – o GI –, que engendraria uma nova composição política, que “necessita encontrar formas concretas de expressão e desejo” (Negri, 2009, p. 160). Curiosamente, Negri entende que a composição técnica produz uma subjetividade – uma composição política – potencialmente revolucionária, “com riscos calculados de insurreição” (*ibidem*, p. 158), sem uma organização que resulte em qualquer unidade na ação. Para ele, as novas dinâmicas produtivas resultam em metamorfoses cognitivas difíceis de serem traduzidas e transformadas em lucro, pois se tratam de invenções, criações.

Diríamos que, enquanto Negri acredita ser possível conceber organização sem mediação, sua tese é toda mediada pelos vícios do economicismo. Razão pela qual, talvez, prefira adotar termos como “expressão”, nos marcos de um espinosismo que, mesmo admitindo um caráter imanente ao processo de conhecimento e de manifestação da Razão, entendia que os atributos das coisas no mundo não podiam ser contraditórios, pois são expressões de um Deus Uno, da eternidade, e não do tempo, ou seja, imutáveis na história. Toda a preocupação de Negri é de romper com uma noção de organização formal, como um partido, que ele entende ser “[...] uma organização madura e completa” – na esteira do equívoco de supor que falar de “forma subjetiva” é falar de um modelo de maturação subjetiva. Sua defesa da multidão como “totalidade de instituições” e o comunismo como “desenvolvimento de singularidades”, implica em não admitir a unidade, ainda que admita, sem admitir, o Uno transcendente: a economia e as tais “metamorfoses contínuas da antropologia do trabalhador” (*ibidem*, p. 160). Neste sentido, para Negri e sua “forma” especial de imanência transcendente, não há possibilidade alguma de se falar em unidade imanente ou, em nossos termos, em universalidade singular, um universal mediado, em conflito consigo mesmo. Aquilo que Žižek, resgatando Hegel, bem ilustrou, através da figura monstruosa de Cristo, o Espírito Santo: “[...] a encarnação direta da *arché* de todo o universo (Deus) em um indivíduo singular que caminha por aí, entre os mortais” (Žižek, 2013, p. 66). O mesmo que poderíamos defender de um partido como mediador imanente, como um único que qualquer um – o proletariado sem nome e sem lugar – pode ser.

Assim, Negri fará uma leitura mecânica, estabelecendo uma distinção ingênua entre as amarras da subsunção formal e o potencial libertador da subsunção real, termos forjados e analisados por Marx, nos Grundrisse. E é justamente a polarização entre o que é forma e o que é força, que Badiou procura superar, por meio de uma filosofia que apresenta uma proposta formal a partir da ideia de

uma universalidade que preserve a força das singularidades e da indeterminação. Ao nosso ver, a distinção entre Badiou e Negri, expressa explicitamente no uso claramente diferente que fazem do termo “evento”, exige ademais uma outra separação: da noção de hábito, 1. nos marcos do fetiche na autonomia – e que se enquadra em um modo extraordinário de repetição, tal como a *ação performática* –, e 2. de uma outra noção, que diz respeito a uma nova forma de repetição, que chamaremos, tomando de empréstimo da psicanálise, de *repetição como simbolização*. Um modo de habitar, em que se inventa uma nova maneira de ser e de agir.

2.3. Repetição como *Acting Out* e repetição como simbolização

Dinâmicas apontadas pela psicanálise auxiliam-nos a entender a repetição tal como aparece na *ação performática* e a repetição como sugere Kierkegaard, como insistência libertadora. Essas duas formas de repetição encontram semelhança nas distinções que fez Freud entre *repetição como Acting out* e *repetição como simbolização*.

Em *Além do Princípio do Prazer*, Freud, ao procurar desenvolver a regra da associação livre, notou que o sujeito resistia a uma fala sem restrições por obedecer a uma espécie de economia libidinal e a fatores históricos. O sujeito em análise aparentava guiar-se por aspectos não transcendentais, associados ao princípio do prazer e aquilo que ia além dele e que levava o sujeito a formas diversas de repetição, articulando pulsão de morte e pulsão de vida. A repetição como *Acting Out* correspondia a uma forma de repetição por deslocamento, de um significado a outro, na série de significantes, cumprindo o papel de dar significado a uma falta. Significado este que sempre surgia como o determinante, ainda que despido de um nome. Assim, Freud dedica-se a estudar a repetição por transferência, a partir de uma experiência de neurose traumática, buscando compreender as consequências possíveis do recalque, do trauma que não é simbolizado, que não é objeto de elaboração. Neste sentido é que irá sugerir a existência de uma espécie de retorno ao recalque, não pela via da elaboração, em que se traduz o trauma em linguagem. Haveria uma outra forma de repetir, por via da produção de uma cena que representaria o trauma, dirigida a um outro. Segundo Freud, quando este outro não acolhe a cena, estamos diante da repetição como *Acting Out*, uma “atuação” como forma de representar um recalque, um trauma que ainda não foi simbolizado e que o Outro, no caso o analista, recusou-se a ouvir. Nestes termos, ao abordarmos a repetição como *Acting Out*, estamos tratando de uma ação em que seu ator procura se desimplicar, busca imprimir um caráter espontâneo ao ato, sem conteúdo e forma previamente elaborado, de tal modo a que o outro o subjetive, de maneira que aquela ação sirva como recurso de subjetivação, de determinação daquele sujeito.

Para nós, a *ação performática* é *Acting Out* porque é uma ação dirigida a um

Outro, encarregado de lhe dar sentido. A *ação performática* guarda semelhança com a noção de repetição como *Acting Out* por justamente ser um tipo de ação com aparência de espontânea, restaurada, emoldurada, pois dirigida a um Outro, que lhe recusou a dar-lhe ouvido – a mídia de massa.

A repetição como elaboração, por sua vez, aparece para nós como uma alternativa a esta forma de ação, tendo em vista que, ao elaborar em palavras, o sujeito dá o nome daquilo que o movia na rede de significantes, capturando os diversos “mais uns”, sem fechar-lhe em um significado, mas identificando seu ponto de partida, sua economia. Assim, quando sugerimos, como alternativa à repetição como *Acting Out*, a repetição como elaboração ou simbolização, temos em mente a perspectiva de um tipo de repetição que se manifesta não por via de uma cena efêmera, mas por via da palavra, da linguagem. Em termos da teoria psicanalítica, elaborar seria justamente conhecer e romper com a economia libidinal, aquilo que está nos marcos do valor, e com os aspectos históricos, portanto políticos, do que move o sujeito, em sua repetição do mesmo. Ainda que esta ruptura, na psicanálise, não surja em geral como um gesto extraordinário, podemos entendê-la como um contingente, só possível, porém, graças ao trabalho militante, continuado, necessário, de elaborar para simbolizar.

A repetição como elaboração seria aquilo que torna ordinário o extraordinário, na esteira de uma pulsão e seu paradoxo fundamental de ser impossível e inevitável. Aquilo que “[...] nunca se realiza completamente, falta sempre, mas, ao mesmo tempo, nunca nos podemos desembaraçar dela” (Žižek, 2011, p. 371), ao contrário do *Acting Out*, que se apresenta como um extraordinário sem duração, nos marcos do que Badiou apontou como uma tentativa de se produzir “intensidades de existências inigualáveis”. A repetição como simbolização está, ademais, diretamente associada, para nós, à capacidade de melhor enfrentar a relação disjuntiva entre luta econômica e luta política, buscando encontrar formas mais consequentes de superação de sua desigualdade combinada. Saber o que repetir é um meio de lidar com um não saber característico da ação política e com as adversidades concretas das relações econômicas. A forma desta repetição, seu tempo, seus atores devem sempre levar em conta o campo teórico que está servindo de referente, mesmo que negativo.

Por meio da repetição do que havia de acerto, em termos de avanços das forças produtivas, no restante da Europa mais desenvolvida, Marx surpreendeu a todos, em suas Cartas a Vera Zazulith, quando sinalizou para a possibilidade de uma revolução socialista na Rússia pré-capitalista dos tempos dos Artéis. Atualizando a experiência de fevereiro, Lênin, nas Teses de Abril, defendeu a antecipação do caráter socialista da Revolução Russa. Correspondem a dois pensadores que recorreram, em momentos de tomada de decisão, a hipóteses de repetição com suas “variáveis de indeterminação”.

Podemos nos apropriar da repetição como elaboração, tendo em vista que

ela corresponde a um hábito, uma duração, cujo sentido contingente permite-nos concebermos a organização como “mediador imanente”. Ela é uma repetição que atualiza, escapa aos controles conscientes e, ao mesmo tempo, organiza, estrutura e constitui o sujeito. Em certa medida, estamos aqui repetindo a ideia de que o trabalho militante disciplinado constrói terreno fértil para a liberdade e a indeterminação. A categoria do hábito é central para este entendimento. Lênin, em *Estado e Revolução*, afirmou: “a expressão ‘o Estado extingue-se’ foi muito bem escolhida porque mostra tanto o caráter gradual do processo como sua espontaneidade. Apenas o hábito pode exercer e indubitavelmente exerce tal efeito [...]” (Lênin, 1981, p. 282). Aqui, a noção de “hábito” conjuga organização e espontaneidade como dinâmicas de um mesmo processo.

3. Conclusão: partido como hábito ético

Segundo Hegel, a partir do hábito é possível ter acesso ao que chamou de *sentimento-de si*, um senso de totalidade que implica em uma universalidade formal, em que a unidade corpórea é conhecida para além da soma de suas particularidades. Este processo implica na unidade entre a alma – que se torna uma idealidade que a si mesma se refere, um ser animado, capaz de se referir a algo separado de si – e sua corporeidade, antes imediatamente idêntica com a natureza. O hábito, ainda assim, porém, seria uma natureza, mas uma segunda natureza, por justamente tornar a separação entre natureza e alma uma natureza, algo unido, ainda que preservando algum grau de dilaceramento, um “ser-junto-de-si-mesmo”. Nele, não está em questão adequar-se à natureza, nem ao antinatural, mas viver no conflito entre natureza e alma, viver “nessas formas”, de maneira desinteressada, de modo tão espontâneo, que delas não se ocupe, não se interesse.

Neste caráter desinteressado do hábito, encontramos as ponderações necessárias para o estabelecimento da distinção entre 1. o hábito em filósofos crédulos da autonomia das forças e da manifestação livre dos desejos; 2. do hábito em filósofos referenciados em algum tipo de mediação. Para Hegel, o hábito é uma espécie de repetição automática, quase inconsciente e feita de maneira tão liberada, que ele mesmo pode tornar-se uma amarra, “Por isso, embora o homem, por um lado se torne livre por força do hábito, por outro lado ele faz o homem escravo”. (Hegel, 1995, p. 173) O que está em jogo aqui é notarmos que a força, mesmo quando vinda do interior, de forma quase natural, pode restringir a liberdade. Por esta razão, é preciso que pensemos um tipo de hábito que não consista na crença ingênua de um puro querer, como operações meramente orgânicas e livre de influências exteriores, mas sim como algo que é instigado por valores históricos. É possível fazermos a distinção, tal como sugerida por Hegel, entre um hábito que se assemelha à memória – próximo ao que sugere

Espinosa –, e um hábito ético, este sim detentor do conteúdo da liberdade. Pois é preciso notar, ao contrário do que os pós-modernos procuram sustentar, inclusive quando dão precedência à estética no lugar da ética, que não é só a forma que pode restringir a liberdade.

Assim, estamos falando de um outro tipo de hábito, que não estaria apoiado no fetiche da autonomia, mas que teria como referência a produção de uma unidade, de uma “ligação necessária de meu corpo com minha alma” (*ibidem*, p. 174), que implique em não somente romper com a hierarquia entre o que, em termos espinosianos, consiste na extensão e no espírito, mas também com a ideia de que unidade e indeterminação são termos antagônicos. Talvez devamos seguir os caminhos indicados por Hegel, pensando mecanismos que permitam que a unidade preserve algum grau de dilaceramento entre alma e corpo, uma supressão, em que nego o dilaceramento, preservando algo dele, no justo ato de negá-lo.

Hegel dizia que devemos cuidar de nossos corpos para dele podermos nos tornar independentes, caso contrário, teríamos de dedicar a vida a sarar suas doenças. Construir uma unidade em que se preservem os corpos singulares pode passar por este mesmo exercício dialético, de tal modo que se estabeleça uma distinção entre cuidar de si para, assim, livrar-se de si, e cuidar de uma organização coletiva. Algo que requer que compreendamos a relação distintiva e semelhante entre hábito individual e hábito coletivo. Gramsci parece ter buscado articular estas duas dimensões do hábito, a partir, inclusive, de termos que se assemelham aos de Negri, mais especificamente da noção de multiplicidade de instituições. Mas se Negri defende que esta multiplicidade é o comum como força, distinta da forma, em especial da forma partido, crédulo de que poder é força, com capacidade organizadora, Gramsci defenderá que tais instituições, forjadas pela relação entre o partido e suas bases, correspondem ao seu esforço de produção dos costumes proletários, antes da insurreição. Estes costumes, por sua vez, seriam experiências institucionais a serem confluídas em um Estado proletário, “[...] no qual a vida social da classe trabalhadora e camponesa se converte em um sistema difuso e fortemente organizado” (Gramsci, 1973, p. 27). Na esteira da filosofia hegeliana, Gramsci une forma e força.

São muitos os desafios e muitos os estudos e investigações ainda por serem feitos. Mas arriscaríamos, ao menos a partir dos esforços de reflexão deste artigo, uma conclusão que, ainda que transitória, não deixa de ser dura: que os partidos revolucionários de hoje, preocupados em se apresentarem como uma multiplicidade de singularidades preservadas em face da ameaça da unidade – esta última homogeneizadora e totalitária – acabam atuando sob uma espécie de pluralismo totalitário. Assim, são como atores ensimesmados que, como em um delírio de perseguição, adquirem unidade apenas a partir do olhar do outro – a grande mídia. Este é o poder sintomático da *ação performática*. Deste modo,

pensando se tratar de força sem forma, e inconscientes dos riscos que isto possui, dilaceram-se em sua totalidade, em pura forma sem força.

Referências bibliográficas

- AUSTIN, John L. *How to Do Things with Words*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1975.
- BADIOU, Alain. *Ética, um ensaio sobre a consciência do mal*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- _____. *A Hipótese Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- GOFFMAN, Erving. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- GRAMSCI, Antonio. *La concepción del Partido Proletário*. Buenos Aires: Editora Latina, 1973.
- HEGEL, G. W. F. *A Enciclopédia*. V.2. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento – a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- LENIN, V. I. “O Estado e a Revolução.” In: *Obras escolhidas*, vol. 2. Lisboa: Edições Avante!, 1981.
- LOPES, Antonio Herculano. “Performance e História”, *O Percevejo*. Revista de Teatro, Crítica e Estética. Rio de Janeiro: PPGAC-UNIRIO, ano 11, nº12, 2003.
- NEGRI, Antonio & HARTD, Michael. *Multidão*. Rio de Janeiro, São Paulo: Editora Record, 2005.
- _____. “Communism: Some Thoughts on the Concept and Practice”. In: DOUZINAS, Costas & ŽIŽEK, Slavoj *Idea of Communism*. Londres: Verso, 2009.
- POSTONE, Moishe. “History and Helplessness”, *Public Culture 18:1*. New York: Duke University Press, 2006.
- SAFATLE, Vladimir. *Grande Hotel Abismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- SCHECHNER, Richard. “O que é Performance?”, *O Percevejo*. Revista de Teatro, Crítica e Estética. Rio de Janeiro: PPGAC-UNIRIO, ano 11, nº12, 2003.
- SENTO-SÉ, João Trajano. *Brizolismo: estetização da política e carisma*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da Sociologia Compreensiva*. V. 1 e 2. Brasília: Editora UNB, 1999.
- GHERT, H. H. & MILLS, C. Wright (org.). *Max Weber: Ensaio de Sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982.
- ZIZEK, Slavoj. *Viver no fim dos tempos*. Lisboa: Relógio D’Água, 2011.
- _____. *Menos que Nada*. São Paulo: Boitempo, 2013.

Recebido em 09 de junho de 2016

Aprovado em 16 de janeiro de 2017