

“Anota aí: eu sou ninguém”: entrevista com Vladimir Safatle



Hyury Pinheiro¹

Laura Luedy²

Mariana Toledo Borges³

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas (PPGS-IFCH, Unicamp). Email: hyure.pnh@gmail.com

² Doutoranda pelo PPGS-IFCH, Unicamp. Email: lauraluedy@gmail.com

³ Doutoranda pelo PPG em Teoria e História Literária do Instituto de Estudos da Linguagem (PPGTHL-IEL), Unicamp. Email: marianatoledo.b@gmail.com

No dia 7 de junho de 2019, uma sexta-feira, nos encontramos perto da estação Marechal Deodoro, região central da capital paulista. Com câmera e cadernos em mãos, deixamos para trás a área degradada e de pujante comércio popular, e paramos um pouco antes de poder sentir a aura das moradas quietas e portentosas de Higienópolis. Vladimir nos recebeu em seu apartamento de manhã cedo, vestido de preto. Sua conhecida expressão solene simpaticamente contrastava com mundanidade do copo de leite vazio que segurava quando nos abriu a porta. Sentamos, os quatro, na sala de estar, que era habitada por uma estante de livros, um par de sofás, mesa de centro e um pequeno piano de cauda. A quietude da casa deu espaço, então, ao ressonante movimento de ideias que pode ser conferido nas páginas que seguem.

Hyury: Professor, obrigado por receber a gente aqui e por ter topado a entrevista. Eu gostaria de começar perguntando o seguinte, quer dizer, propondo uma relação entre os seus artigos publicados no jornal **Folha de S. Paulo** neste mês de maio. Recentemente, no artigo “Idiotas úteis” (FSP, 17/05/2019), você traçou uma conexão entre as ocupações estudantis de 2011 a 2013, o movimento dos secundaristas em 2016 e as mobilizações estudantis dos últimos dois anos - sendo que nesse ano de 2019 foi realizada uma grande mobilização das universidades contra os cortes do governo federal. Ao fim do artigo, você afirma que desde 2014 apenas um polo da radicalização política brasileira se configurou, o do autoritarismo, e sugere que o segundo está a se configurar nessas mobilizações. Já em 31 de maio 2019, no artigo “Uma colisão”, você recupera essa tendência de radicalização que se inicia em 2014 e declara que “nada realmente nos une, a não ser a partilha do mesmo território” - do que se depreende uma abertura indeterminada ao conflito ou mesmo a afirmação de um desamparo capaz de produzir um sujeito político que complete a radicalização (como lemos em “A filosofia é um esporte de combate”, FSP, 03/05/2019). Feitas essas colocações e considerando os desdobramentos das manifestações de 15 de maio deste ano, é possível afirmar que os estudantes podem constituir de fato esse outro polo da radicalização, um polo capaz de fazer frente ao

autoritário? Trata-se aqui já da constituição de um sujeito político a partir do desamparo ou de uma reação contingente que ainda precisará ser integrada à efetividade?

Vladimir: Então, na verdade já faz alguns anos que eu insistia na tese de que a política contemporânea tinha ido para o extremo; que isso não é só um traço da política brasileira, mas era um traço da política global; que a tendência típica da democracia liberal dessas últimas décadas de empurrar todos os atores políticos para a conquista do centro tinha entrado em colapso. Isso tinha se manifestado de forma muito evidente nessas últimas décadas, especialmente com a ascensão das extremas direitas, que não era exatamente uma ascensão da extrema direita, entendeu? Minha tese era um pouco diferente. Na verdade, era uma radicalização dos extremos. Nos lugares onde a esquerda conseguiu radicalizar sua pauta, ela reencontrou sua densidade eleitoral - e isso aconteceu mesmo em lugares completamente inesperados, como a Inglaterra, onde a gente tem hoje o partido trabalhista mais à esquerda de sua história. Acho que desde Oliver Cromwell [1599-1658] não se tem alguém com propostas como as de [Jeremy] Corbyn [1949-].

Então acho que o que ia acontecer no Brasil era uma impossibilidade de assunção dessa nova dinâmica da política, principalmente por parte da esquerda, por uma série de razões. Eu diria que a principal delas é que a esquerda brasileira sempre operou dentro de um quadro populista. Populista não no sentido em que a gente descreve populismo dentro de uma certa tradição sociológica uspiana, como em [Francisco] Weffort [1937-] e tal. Mas populismo no sentido do [Ernesto] Laclau [1935-2014], com essas estratégias de constituição da hegemonia. Diria que no caso brasileiro isso era muito evidente, e isso traz uma série de limitações. A principal delas era não saber operar dentro de uma dimensão de radicalidade, sempre operando, em vez disso, como o último fiador de um processo de coalizão. O que aconteceu no caso da esquerda brasileira? Ela foi o último ator a seguir acreditando na possibilidade de um governo de coalizão. Ainda hoje, se você pega a esquerda parlamentar, esse é o seu horizonte. E eu não digo só do PT, não. É o horizonte geral, de toda esquerda parlamentar.

Agora, é claro que dentro dessa dinâmica, a direita brasileira compreendeu mais claramente um desejo muito evidente e manifesto de ruptura e soube vocalizá-lo. Ela inventou um personagem que era a figura mesma da ruptura - mesmo que fosse uma ruptura para trás, recuperando uma série de fantasmas do militarismo brasileiro que nunca tinham sido realmente desativados. Só que a esquerda foi incapaz de fazer isso. Em nenhum momento ela conseguiu. E eu diria que, talvez, se ela conseguir, ela vai conseguir dentro de uma dinâmica de movimento, não numa dinâmica de partido. Só que mesmo os [principais] movimentos de esquerda são extremamente vinculados ao jogo partidário. Então não há nenhuma contraposição aí, o discurso é o mesmo. O discurso é muito explícito nesse sentido.

Nesses artigos, eu havia insistido na possibilidade de emergência de uma nova massa de descontentes - massa essa que tem um elemento diferencial importante no caso dos estudantes, que é o seu histórico de radicalidade. Quer dizer, se você pensar bem, a juventude brasileira está nas ruas desde 2011. Desde os *Occupy, Occupy* São Paulo no Anhangabaú, você tem a juventude na rua. Eu diria que não é por outra razão, inclusive, que a gente pode até ver a situação atual como uma contrarrevolução preventiva contra a emergência dessa juventude como ator político central. E ela [a juventude] conseguiu agora, de uma maneira muito evidente, mostrar a sua capacidade de densidade popular. Foram um milhão, um milhão e meio de pessoas na rua; quer dizer, um contingente absolutamente inacreditável mobilizado de forma brutalmente espontânea, porque estruturas como a UNE e a CUT já não conseguem mobilizar mais ninguém há muito tempo. Dar crédito a eles seria uma coisa completamente surreal dentro desse contexto.

Agora, é fato que, para que esse processo ocorra, é necessário que esse novo sujeito político emergente não recaia no canto da sereia da esquerda brasileira - que seria, em última instância, um canto que procura insistir na ideia de que é necessário retomar, é necessário recuperar, é necessário re-instaurar os direitos que foram adquiridos ou práticas que foram esquecidas ou negociações

que são necessárias. Então, eu diria que há uma operação de desamparo no sentido de quem afirma: “de fato não temos mais nada, não temos mais liderança, organização, estrutura”. Talvez essa seja a primeira condição para que a gente possa criar alguma coisa. Só que existe uma dinâmica contrária da esquerda brasileira, muito marcada pelas suas antigas lideranças, pela nostalgia de governos que teriam sido de grande coalizão e conciliação - o que deixa tudo muito mais preocupante.

Hyury: E você avalia que o papel do Lula nessa marcação da memória da esquerda brasileira contribui para isso?

Vladimir: Eu acho que hoje [esse] é um papel bastante complicado, bastante problemático. Sem entrar no mérito da questão da sua prisão, que, de fato, é injusta. Não é essa a questão colocada. O fato é que ele continua funcionando como o horizonte regulador da esquerda brasileira. Ele é o polo de convergência dessa esquerda. Eu diria que é um momento de regressão peronista da esquerda brasileira, dentro de um modelo que, francamente, é a cópia do argentino, com todos os seus impasses. É triste perceber a nossa dificuldade em conseguir criar corpos políticos para além dessas estratégias. Então acho que fica uma tarefa para a esquerda nacional nesse ponto.

Mariana: A categoria “sujeito” foi tratada de modo bastante diverso dentro das várias tendências marxistas, muito embora essa diversidade seja constantemente negligenciada pelos críticos contemporâneos da obra de Karl Marx [1818-1883]. Se no marxismo soviético (mesmo em se tratando de figuras mais críticas, como György Lukács [1923]2012), por exemplo, o sujeito é imediatamente identificado à classe trabalhadora, responsável por carregar a promessa de emancipação da humanidade, Louis Althusser ([1970] 1996), por sua vez, propõe a ideia de “assujeitamento”, segundo a qual “toda ideologia invoca ou interpela os indivíduos enquanto sujeitos concretos” (ALTHUSSER, 1996: 133) - o que pressupõe tanto uma espécie de “ideologia positiva” intrínseca

a qualquer aparelho de Estado quanto certo esvaziamento da categoria sujeito como dotada de autonomia e consciência. Em Theodor Adorno [1903-1969], por outro lado, mal há qualquer ideia normativa de sujeito, uma vez que sua principal preocupação crítica é a identificação problemática do indivíduo com a sociedade do valor. Já na tendência contemporânea da Crítica do Valor (*Wertkritik*), Robert Kurz (2010) propõe a destruição da ideia de sujeito, ao identificá-la implacavelmente à subjetividade burguesa e ao “sujeito automático” marxiano, relativo à postulação da tese de que o verdadeiro motor revolucionário da história tem sido, até hoje, o próprio capital. Na sua opinião, a categoria de sujeito ainda possui serventia na teoria contemporânea atual para se refletir sobre formas de emancipação? Há algum sujeito empírico que atualmente encarne essa condição? Se não existe tal sujeito empírico, existem casos nos quais é possível vislumbrar a possibilidade dessa emergência?

Vladimir: Antes de mais nada, eu discordaria um pouco desse mapa, dessa cartografia que você sugeriu. Acho que o caso adorniano é um caso diferente dos demais. Em Adorno existe uma relação muito profunda entre sujeito e não-identidade - uma relação vinculada, entre outras coisas, a uma antropologia filosófica que tem forte matriz psicanalítica, ligada principalmente à teoria das pulsões de [Sigmund] Freud [1856-1939] - o que lhe permite inclusive falar em natureza interior em alguns momentos. Então acho que ele [Adorno] forneceria sim, uma resposta à sua pergunta, enquanto os outros, de fato, têm uma visão bastante expositiva da categoria de sujeito.

Eu diria o seguinte: acho impossível abandonar a categoria de sujeito dentro de uma teoria da emancipação. Por duas razões: porque o conceito de sujeito é um conceito implicativo (ou reflexivo), e [porque] é um conceito vinculado também às dinâmicas necessárias de reconhecimento. Implicativo por quê? Porque, claro, você tem uma noção substancial de sujeito que é a classicamente definida - vinculada às possibilidades mesmas de auto-identidade, de autodeterminação, e que vão organizar uma noção de autonomia individual dentro de uma certa tradição da

filosofia moderna. Só que eu acho que existe uma outra tradição que vai insistir que o sujeito é um operador de implicação com aquilo que é radicalmente desidêntico. E eu insistiria que essa tradição tem na filosofia hegeliana um de seus polos centrais.

Eu sei que essa é uma leitura heterodoxa, mas eu a defenderia até o fim. Acho que as outras leituras estão incorretas, na verdade. Porque existe uma tentativa filosófica de sobrepor, por exemplo, um conceito substancial de sujeito, tal como o sujeito de [René] Descartes [1596-1650], ao de [Georg W. F.] Hegel [1770-1831] - que é um pouco a leitura que [Martin] Heidegger [1889-1976] faz, por exemplo, ao insistir [que], na verdade, de Descartes até Hegel você tem (radicalizando aqui) o mesmo conceito, que é a ideia do sujeito absoluto. E acho essa leitura equivocada, porque não é a toa que num dado momento do começo do século XIX - com [Johann G.] Fichte [1762-1814] e Hegel principalmente - o sujeito vai ser antes de mais nada um operador de reconhecimento. A ideia de reconhecimento entra aí de maneira muito importante - porque, claro, reconhecimento não é em hipótese alguma reconhecimento; não é simplesmente encontrar aquilo que de uma certa maneira eu já tenho como imagem. Reconhecimento é um processo de transformação implicativa: aquele que reconhece o outro não só dá ao outro uma possibilidade de existência, mas se modifica também. Então reconhecimento é sempre uma categoria de transformação. Isso é muito claro dentro dessa tradição.

Então eu diria [que] sem a categoria do sujeito você não consegue mais explicar como uma diferença **transforma** - essa é a minha ideia. Porque você não consegue mais explicar como a diferença te implica, ou como [ela] implica alguma coisa que não é ela mesma. Para isso você precisa de uma **reflexão** (no sentido forte do termo) - quer dizer, uma diferença que não é reconhecida enquanto tal não tem efeito, ou seu efeito é limitado. É um efeito muito diferente [aquele de] uma diferença que é reconhecida de uma que não é. Mas para que você possa falar sobre isso - reconhecimento, implicação -, você precisa da categoria do sujeito. Você precisa da reflexividade da categoria do sujeito - que, mais uma vez, não é uma reflexividade do modelo lockeano; não é aquela

reflexividade que é vinculada a uma naturalização das metáforas escópicas, isto é, como uma luz que se reflete no espelho. Por isso eu me sinto muito mais à vontade dentro do horizonte hegeliano, onde a própria ideia de reflexão é já duplicada desde o início - quer dizer, é uma reflexão que descreve dois movimentos: o movimento de alienação e o movimento de retorno. E esse movimento de alienação e retorno é fundamental, porque se não houvesse isso a reflexão seria radicalmente projetiva - ela simplesmente projetaria no objeto as categorias do sujeito. Como ela é uma reflexão duplicada, ela é uma reflexão, digamos, retificadora, a todo momento. Ou seja, ela projeta nos objetos as suas categorias; os objetos resistem à projeção (isso é o movimento de alienação, ou seja, ela se perde); e ela retorna, ou seja, ela integra essa resistência retificando seu horizonte. Se é possível algum movimento dessa natureza, então a categoria do sujeito é absolutamente necessária. E se o processo de emancipação está ligado de forma estrutural a essa possibilidade de quebrar o horizonte projetivo da razão moderna, então é impossível desvincular emancipação de sujeito. Por isso acho completamente equivocadas as tradições como a althusseriana, ou mesmo as coisas ditas pelo Kurz nesse sentido, que não conseguem dar uma resposta a esse tipo de processo.

Agora, sua pergunta também tem uma outra dimensão [que questiona] onde você vê, onde nós vemos experiências empíricas nesse sentido. Aí tem uma questão bastante interessante - na verdade são duas: primeiro, o fato de não existir sujeitos empíricos que deem conta desse processo não significa absolutamente nada. Significa simplesmente que você está num momento histórico onde certas condições fundamentais de emancipação não podem ser postas. Isso não significa muita coisa. Adorno, quando fala da moral kantiana, tem o cuidado de lembrar uma coisa bastante interessante: ele diz que não se trata de fazer a defesa de uma moral deontológica, uma defesa da noção de dever, mas, ao menos, essa foi uma maneira de dizer que aquilo que os sujeitos podem ser não se mede a partir daquilo que os sujeitos hoje são. Então acho que é sempre bom lembrar disso para que a gente não fique numa espécie de fetichismo da situação atual, para que a gente não acabe,

em nome de uma certa perspectiva materialista, fetichizando as limitações da situação atual. Isso por um lado.

Por outro, eu lembraria que há processos em profunda transformação dentro da sociedade contemporânea, e que esses processos podem ir em várias direções. Uma delas é essa - ir em direção a uma prática efetiva de emancipação. Só que eu acho que essas práticas de emancipação têm hoje uma tarefa muito importante, porque durante muito tempo a gente compreendeu como sinônimos emancipação e autonomia, ou seja, que a questão fundamental da emancipação era garantir a da autonomia. Eu, até pela formação psicanalítica, tenho muita dificuldade em admitir essa articulação. Eu acho que há uma articulação singular entre emancipação e **heteronomia sem servidão**, que seria um elemento fundamental a ser recuperado. Até porque a categoria de autonomia - com sua própria ideia de *auto* - no fundo é uma secularização de uma categoria teológica - a ideia de *causa sui* secularizada, do sujeito que é causa de si mesmo, [que] é o legislador de si mesmo, que é ao mesmo tempo o legislador e o caso. Quer dizer, é o tipo de relação entre vontade e ação que você só encontra em Deus na teologia. Então acho que tem toda uma desconstrução da categoria da autonomia a ser feita - o que abre espaço para um outro tipo de prática de emancipação ligada à possibilidade de você reconhecer que você é afetado por aquilo que não controla, [que] você é transformado por aquilo que não controla. Daí a ideia de heteronomia. Só que é heteronomia sem servidão porque esse "não controlado" não é a vontade de um outro, mas é o que talvez deponha a própria noção geral de vontade.

Mariana: Então a ideia de sujeito não implica uma ideia de autonomia.

Safatle: Então, essa é que é a coisa interessante. Eu insistiria: há uma tradição dentro da história da filosofia para a qual a noção de liberdade que o sujeito é capaz de produzir não é completamente legível dentro dessa noção clássica de autonomia. Porque o sujeito é aquilo que permite uma implicação com a

diferença, uma implicação com o não-idêntico - mas não uma diferença do tipo “a outra consciência”. Esse é um erro clássico quando a gente fala de reconhecimento em Hegel - como se fosse uma questão de reconhecimento de uma consciência pela outra. Isso não é verdade. A questão fundamental é como a consciência reconhece aquilo que não tem a forma da consciência - daí a função da morte como elemento central. É que as pessoas veem isso e acham: “ah, mas isso é uma recaída dramático-existencialista”, e não levam em conta, afinal de contas, como do ponto de vista lógico isso é um procedimento absolutamente central, porque trata-se do que significa você se reconhecer num fundamento que afunda, de certa forma (fazendo esse jogo *zugrunde gehen* que é típico desse momento). Ou seja, você tem um fundamento que não garante o fundado, que afunda o fundado, que indetermina o fundado. Então como é que você se reconhece nisso? E o que significa então pra própria noção de identidade reconhecer um fundamento dessa natureza? E, fenomenologicamente, esse fundamento equivale à experiência da morte. É assim que ele aparece fenomenologicamente.

Tudo isso pra dizer: de fato, você tem aí uma possibilidade de construir uma tradição em que o modelo de implicação que o sujeito pressupõe não pode mais ser lido sob a forma clássica da autonomia - da autonomia individual, da autonomia moral.

Hyury: Há um texto de Seyla Benhabib, **Crítica, norma e utopia**, em que ela considera o sujeito hegeliano de um ponto de vista expressivista (1986: 89-90), isto é, em que ela sugere como sendo correspondente ao esquema hegeliano um sujeito (o espírito) que se expressa nas ações históricas dos seres humanos, efetivando, assim, o conceito de liberdade (idem: 93). Nessa ocasião, ela o localiza a partir de uma perspectiva transubjetiva, qual seja, a perspectiva de um analista da dimensão social (ou, como ela escreve, terapeuta ou engenheiro social) capaz de se destacar do espaço intersubjetivo e, assim, de apreender o movimento produzido pelos vários grupos sociais em conflito, buscando dirimi-lo (idem: 103). Tal como o sujeito de Hegel, assim também

seriam o de [Émile] Durkheim [1858-1917] (a sociedade como uma resposta à desintegração por meio da solidariedade) e, em alguma medida, o de Marx (algo transubjetivo na sua apreensão sistêmica do capital e intersubjetivo na perspectiva da luta de classes). Em que medida a ideia de “circuito dos afetos” se aproxima ou se distancia dessa perspectiva transubjetiva e expressivista, ou ainda, se distancia ou se aproxima de uma perspectiva intersubjetiva de apreensão do sujeito? Há consequências políticas decorrentes da adoção de uma dessas perspectivas?

Vladimir: Eu acho essa leitura de Benhabib medonha, bastante equivocada. Primeiro, porque há uma confusão a respeito do que é expressão nesse caso, e segundo, porque ela pressupõe um certo horizonte de dominação gramatical, ou seja, como se o espírito transubjetivo tivesse a gramática correta dos conflitos sociais e, por isso, ele pudesse encontrar o sentido, ele pudesse organizar previamente todas as múltiplas perspectivas dentro de um processo unificado por vir. Acho que [essa leitura] ignora por completo a função do acaso e da contingência dentro do movimento do conceito na perspectiva hegeliana. [Quer dizer,] ela cria um certo necessitarismo substancial que eu acho bastante problemático. E é interessante, por exemplo, que Althusser também insistia um pouco nisso à sua maneira. [Quando falava de] causalidades expressivas do sujeito hegeliano era muito nessa chave, [no sentido de dizer] que as contradições dentro da filosofia hegeliana não são contradições reais, que na filosofia hegeliana não existe contradição. O espírito já tem de antemão toda gramática para poder fazer com que esses processos sempre sejam ligados a um princípio unitário que se desdobra dentro de um processo histórico. Então [temos aqui] uma noção abstrata de sujeito que se desdobra, [por exemplo,] no próprio direito romano, que se desdobra, por sua vez, no mundo romano, e assim unifica todas as produções do espírito e depois permite uma superação em que o espírito simplesmente recompõe aquilo que já viera unitário.

Eu insistiria em duas coisas. A primeira delas, na verdade, é esta: essa noção expressivista perde uma dimensão central aqui -

[a saber,] o que a gente entende por expressão? Perceba o que era a expressão do ponto de vista estético do romantismo - mesmo que Hegel seja um anti-romântico por excelência. A expressão romântica não é a emulação imanente da genialidade do artista na sua singularidade egológica mas, sim, a possibilidade mesma que a forma tem de se confrontar com o informe. Não é à toa que os momentos expressivos, por exemplo, da música romântica são momentos de **ruptura**, momentos da desagregação da forma, quando se força os padrões regulares da forma. Isso indica uma noção de expressão bastante singular. Eu acho que ela [Benhabib] confunde uma série de elementos: confunde[, por exemplo,] reflexão com expressão. Não é que a consciência se expressa[, mas sim que] ela **reflete**. É diferente. É uma operação completamente outra.

Isso dá uma outra dimensão, entre outras coisas, para a noção da transubjetividade estar implicada em uma leitura metafisicamente desinflationada do espírito hegeliano. E isso é muito engraçado, porque quem entendeu isso muito bem entre nós - pelo menos esse é um dos pontos mais interessantes da sua leitura - foi [Gerard] Lebrun [1930-1999], que [indicou que há] um não-necessitarismo muito estranho dentro da filosofia hegeliana da história; que ela é, na verdade, uma filosofia de integração de contingências. As contingências, sim, são integradas, redimensionam radicalmente os acontecimentos anteriores, criam uma processualidade contínua, retroativa e projetiva, o que faz com que, na verdade - e essa é uma questão fundamental -, a razão tenha uma grande **liberalidade**. O que é muito interessante, porque aqueles que fizeram a crítica da dialética como figura do ressentimento - [Gilles] Deleuze [1925-1995] era um deles - nesse ponto erram radicalmente. Ao contrário, a dialética pode ser criticada pelo inverso, pela monstruosidade de transformar toda violência em necessidade, o que é um pouco o que [Étienne] Balibar (2010) tinha entendido no seu livro sobre violência e civilidade: que se tem alguma coisa que pode ser dita é que ela [a dialética] é exatamente o inverso do ressentimento. Quer dizer, se toda violência é expressão de um processo, você transforma a

violência em processualidade. Tem uma série de questões a serem colocadas aí, mas isso demonstra uma coisa muito importante, que é o caráter não-teleológico do processo - teleológico no sentido de que você tem um tólos previamente definido (que define, afinal, o horizonte do progresso) e que vai paulatinamente se realizando. A ideia é outra, muito mais complexa e muito mais interessante. Se há um progresso, o progresso vem da integração dos acontecimentos contingentes, porque nenhum acontecimento contingente é capaz de impedir a realização da liberdade. Esse é o lado afirmativo do processo. Não é que não existam catástrofes, mas nenhuma catástrofe é capaz de bloquear de uma vez por todas a afirmação da liberdade. Então, todas elas acabam, de certa forma, se integrando no movimento à sua maneira. Há uma noção de transsubjetividade, nesse caso, muito singular.

E aí você pode me perguntar: “mas e a noção de intersubjetividade?”. Entender o espírito como uma estrutura intersubjetiva pressupõe um problema. Você tem duas modalidades de reconhecimento: o reconhecimento entre sujeitos e o reconhecimento entre sujeito e objeto. Essas modalidades não são a mesma. A intersubjetividade dá conta da primeira e é importante que a segunda exista, porque a segunda é o que garante, entre outras coisas, que a primeira não é só uma projeção narcísica, onde eu reconheço aqueles que, à sua maneira, se definem como sujeitos. Então eu preciso também fazer uma operação, na qual eu reconheço aquilo que se coloca na posição de objeto. Isso é tão evidente em Hegel que, lembremos, a dialética fundamental do reconhecimento é entre o senhor e o escravo. O que é o escravo? Escravo é aquilo que, até então, é visto sob a condição de mero objeto. Ou seja, é necessário que aquilo que se coloca sob a forma de objeto implique radicalmente o sujeito. Isso vale para tudo, até para a natureza, o que o jovem Marx entendeu muito bem nos **Manuscritos [de 1844]**. Acho que isso modifica um pouco esse horizonte comunicacional que está implicado naturalmente dentro da ideia de intersubjetividade.

Laura: E adicionando a essa equação uma diferença entre objeto e objeto parcial, isso importa também? Tem uma parte de O

Circuito dos Afetos ([2015] 2016) em que você menciona que isso seria um desvio...

Vladimir: Sim, porque é uma maneira de você livrar a relação objeto-representação. O problema de utilizar a categoria de objeto é a sua ressonância kantiana, quer dizer, é essa ideia de que o objeto é aquilo que se submete ao princípio da unidade, do diverso da experiência, sob a forma da representação. E a ideia de objeto parcial, vindo da psicanálise, tem um elemento explosivo bastante interessante. Primeiro, é que **parcial** dentro desse contexto é um termo ruim, porque parece que é parte de um todo. Então parece que você vincula o desejo a dimensões parciais que depois podem ser englobadas em representações globais por pessoa. Então o amor pelo seio, por exemplo, no caso dos bebês, se transforma na relação com a pessoa enquanto totalidade. Uma das coisas interessantes da perspectiva lacaniana é insistir em como esse processo nunca ocorre dessa forma. Quer dizer, esses objetos parciais são não-especulares, são objetos que o sujeito perdeu para poder se configurar enquanto imagem unificada de si. Ele perde, porque ele começa em conexão. Uma coisa interessante dentro dessa teoria psicanalítica é esta: os sujeitos já começam em conexão, já são entidades conectadas, são conexões sem unidade. Devido ao fato do bebê se submeter aos seus processos de satisfação, aos prazeres específicos do órgão, é como se você tivesse conexão boca-seio, conexão olhar-olhar, conexão fezes-olhar, e essas conexões ainda não configuram uma unidade, elas vão se configurar [como tal] posteriormente. Mas para que elas se configurem como uma unidade - para que elas produzam uma imagem do corpo próprio -, você precisa cortá-las, precisa estabelecer separações, porque esses são elementos que vêm de uma dimensão de confusão eu-outro. E nesse sentido é interessante insistir que esses elementos, que são radicalmente distintos da forma de síntese do eu, continuam insistindo no desejo, obrigando novas formas de síntese, as quais o eu não sabe como produzir. Eles obrigam formas de estruturas de subjetividade não-egológicas, no sentido forte do termo. Então aí você pode imaginar seu potencial dentro de uma teoria do reconhecimento para esse

tipo de operação, o potencial de descentramento que têm essas operações dentro de uma teoria do reconhecimento.

Mas você [, Hyury,] perguntou sobre questões políticas, sobre as consequências políticas, não é? Eu diria que há várias maneiras de responder a isso. Uma delas é: há uma perspectiva política hegemônica hoje em dia que insiste em que os sujeitos são portadores de demandas. Essas demandas precisam ser, à sua maneira, reconhecidas dentro do campo dos conflitos políticos, e eles são organizados a partir de demandas em conflito. Uma discussão interessante é a que se pergunta - mesmo antes de se perguntar em quais condições todas essas demandas podem ser ouvidas - o seguinte: “e o que aconteceu para que nós compreendamos a ação política como uma demanda?” Há uma transformação importante aqui e ela passa de uma maneira muito naturalizada - é um pouco a projeção da sociedade dos indivíduos dentro dos conflitos sociais: os indivíduos são portadores de sistemas de interesses, e esses sistemas de interesses entram em contradição, entram em conflito um com o outro, de modo que seja necessária uma regulação que permita, então, ouvir, de uma maneira ou de outra, todos os interesses, ou seja, ter uma sociedade de tolerância em relação aos interesses individuais, como se todo o processo de conflito social fosse, na verdade, garantir as condições para uma individualidade bem realizada, para que eu, você, todos nós possamos, então, afirmar nossas demandas individuais. Acho extremamente problemático esse tipo de orientação, porque já começa um pouco por aí: por que pensar a ação ou a voz sob a forma da demanda? E o que acontece quando você a libera [dessa forma]? Talvez não exista uma demanda; talvez exista, entre outras coisas, aquilo que não se configura sob a forma de demanda, que resiste a se configurar sob a forma de demanda de um indivíduo, que coloca a própria figura do indivíduo em colapso. Como é que você realiza socialmente esse tipo de pressão vinda dos sujeitos? Aí tem toda uma discussão que eu acho interessante de ser feita.

Mariana: A voz que não é demanda também é do campo da política?

Vladimir: Eu acho que isso é fundamental dentro do campo da política. Hoje a gente vive uma situação política em que toda voz é expressão de uma demanda que deve ser ouvida, e essa demanda é forma fundamental da propriedade. E aí vem uma questão interessante: se há algum sentido dentro de uma política comunista hoje em dia, é o de uma política radicalmente desprovida da gramática da propriedade; e a gente percebe o quão difícil é liberar a política da gramática da propriedade, porque, é claro, não é só propriedade da posse dos bens, é a propriedade de si, ou seja, uma propriedade também no sentido predicativo. É um predicado meu que eu quero que seja visto, que saia da situação da invisibilidade, então eu falo a partir dos meus predicados, falo a partir das minhas propriedades, daquilo que é meu. A política se transforma nisso: o que é meu? Por que alguém está falando do meu lugar? Por que não sou eu que falo?

Eu diria que dentro de uma dinâmica como essa a gente já perdeu. Na verdade, é a gramática liberal - não só as demandas são liberais, mas a forma de organização das demandas é liberal; o que é pior, mais grave.

Hyury: É uma forma de realizar a liberdade a partir do indivíduo, não é?

Vladimir: É, o horizonte normativo das lutas sociais se reconfigura a partir da problemática do reconhecimento dos indivíduos. Se eu gastei tanto tempo da minha vida discutindo [Axel] Honneth [1949-], foi até por causa disso.

Laura: Depois a gente vai chegar nesse ponto.

Vladimir: Era para dizer o quão dramaticamente equivocada era uma perspectiva dessa natureza, ainda mais levando em conta o que tinha sido a teoria crítica, o que tinha sido a escola de Frankfurt na sua primeira geração.

Laura: Professor, em **O Circuito dos Afetos**, você indica que o proletariado, enquanto o absolutamente despossuído, é a figura de um princípio radicalmente contrário à identificação e à diferenciação que é próprio a toda emergência de sujeitos políticos. Por isso mesmo, você diz, essa figura mereceria ser recuperada na reflexão política contemporânea. (Cf. SAFATLE, 2016: 231) Na **Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**, Marx associa o potencial revolucionário do proletariado à situação específica da Alemanha de sua época. Ele diz que ali, onde “a vida prática é tão desprovida de espírito quanto a vida espiritual é desprovida de prática”, a emancipação universal só seria possível quando a “situação **imediate**” de uma classe particular a forçasse na direção de tal emancipação, quando “sua necessidade **material** e (...) seus **próprios grilhões**” fizessem dela o universal abstrato que serve de vetor ao universal concreto (MARX, [1843-4] 2013: 162, grifos no original). No mesmo texto, ele contrasta essa situação com o caso francês, em que “cada classe da nação é um **idealista político** e se considera, em primeiro lugar, não como classe particular, mas como representante das necessidades sociais” (idem, ibidem: 161), e que, por isso, pode conduzir a si e às demais classes particulares à liberdade social. Dado que em obras posteriores Marx estende o diagnóstico que fizera sobre o caso alemão para o sujeito revolucionário em geral, ao nível da história mundial, sai de foco algo que talvez pudesse ser lido como uma via alternativa à emancipação que não passa pela constituição de um universal abstrato. Quanto ao seu esquema, você concebe a possibilidade de uma via alternativa desse tipo para a constituição de um sujeito político da verdadeira democracia, isto é, um sujeito político cuja potência de conformação do universal concreto não seja precedida necessariamente da absoluta despossessão?

Vladimir: Então, eu acho o seguinte: já em Marx, como você mesma indicou, há um processo de generalização em que a categoria do proletariado se torna a categoria crítica por excelência. N’**A Ideologia alemã** (MARX, [1845-7] 2007) isso é absolutamente claro; e, bem, ele vai ler a revolução de 1848 como uma revolução proletária. Eu acho que essa é uma operação absolutamente

central. Se tem alguma coisa fundamental na teoria da revolução de Marx é vincular proletário e revolução. A gente sabe que Marx não inventou a categoria do proletário. Em [Claude-Henri de Rouvroy, Conde de] Saint-Simon [1760-1825] isso já existe; só que o proletariado era [nesse caso] a marca de despossessão absoluta e [algo que] deveria ser objeto de cuidado da vida social. Já Marx vai dizer: “não, essa despossessão tem uma força revolucionária”, e essa é sua grande novidade. Só exatamente por ser **radicalmente** despossuído é que o proletariado é revolucionário. No **Manifesto Comunista** ([1848] 2011) - em que Marx afirma que os proletários não têm pátria, não têm Estado, não têm religião, não têm moral, não têm família -, não se trata de dar uma família, uma pátria, um Estado, uma religião, uma moral para o proletariado; trata-se, exatamente, de compreender que essa sua força antipredicativa (porque ele não tem nenhum predicado que lhe seja próprio) é como que a condição fundamental para o processo revolucionário. E eu acho que esse modelo que Marx encontra é o modelo insuperável, em que ele define de uma vez por todas o que é um sujeito político; e é o modelo que vale para hoje.

Só que aí tem uma questão, porque há várias maneiras de se ler esse problema e acho que algumas delas são bastante equivocadas. Por exemplo [aquela na qual] entre outras coisas, se insiste que há uma classe proletária vinculada ao mundo do trabalho e que deve tomar a frente do processo político. Muitas vezes se mobiliza isso contra as políticas de reconhecimento dentro de uma estrutura: “ah, você tem o problema econômico que está sendo negligenciado e tal”. Eu acho que há um problema grave nessa leitura que é o seguinte: não se questiona uma ontologia de propriedade através de uma ontologia de classes. Uma classe é uma propriedade estendida; então, é claro, você tem [nesses casos] regressões do proletariado como uma classe identitária. A gente viu isso. O século XX está cheio disso, da criação de todas essas monstruosidades como “Estado proletário”, como “cultura proletária” etc., que são contradições em termos absurdas e absolutas. Eu diria que a distinção não é entre propriedade e classe. A distinção é [sim] entre uma metafísica da identidade

que tenha esses seus dois eixos e uma concepção não-identitária de existência. E eu acho que o proletariado é a emergência dessa experiência [não-identitária]. O proletariado é a convergência entre um conceito sociológico -, a saber, os “trabalhadores despossuídos, que não têm nada a não ser sua força de trabalho” - e um conceito ontológico. Eu sei que pode ser uma leitura heterodoxa, mas acho impossível ignorar isso.

Você tem uma dimensão de negatividade vinda da noção hegeliana de sujeito que ficou presente no Marx, que é presente na própria noção de sujeito revolucionário. O sujeito revolucionário é aquele que produz um tipo de negatividade que não é a negatividade simples do lumpemproletariado, mas sim uma negatividade que tem força de transformação, de reconstrução do passado, de projeção do futuro e uma série de outros elementos. Então eu diria: a questão interessante hoje para recuperar esse conceito é “quem são os radicalmente despossuídos? Onde eles estão?” E mais: “quem se assume enquanto tal?” Quem está disposto a assumir um processo de despossessão generalizada como condição para a ação? E essa despossessão retira os sujeitos da situação atual, retira-os das localizações atuais. Ela empurra os sujeitos para fora da situação. Então ela não se configura como uma demanda de reparação. Ela não se configura como uma demanda de reordenamento do ordenamento jurídico. Ela não precisa de garantia dentro do ordenamento jurídico. Ela se constitui [sim] como um processo radical de destituição, como uma destituição das estruturas normativas da vida social, uma destituição da possibilidade mesma de identificação e de organização da fala. Esse elemento me parece central e me parece que ele continua sendo a figura fundamental de uma possibilidade de transformação. É por isso que eu lembrava no **Circuito dos Afetos** da frase de um manifestante em 2013 que estava sendo entrevistado. A pessoa pergunta a ele qual é o seu nome, e ele diz: “anota aí: eu sou ninguém”. Essa é a enunciação política por excelência.

Mariana: A resposta do Ulisses, né?

Vladimir: Ah, era ele?

Laura: Poxa, se você fala o nome do cara, perde o sentido.

Vladimir: Eu não sabia qual era o nome desse sujeito.

Mariana: Não! Não desse sujeito...

Laura: Ah, do Ulisses da Odisséia.

Mariana: sim, do Ulisses da Odisséia!

Vladimir: Sim, veja, desde a Odisséia se sabe que existe uma força de despersonalização que é uma astúcia contra o poder. O interessante de você ter lembrado da Odisséia é um pouco isso. O que faz o Ulisses? Ele entende que a despersonalização é uma astúcia contra a força, força contra a qual nós combatemos. Esse é um ensinamento político fundamental. A primeira condição para uma verdadeira política é retirar o outro da capacidade de te nomear. É impedir que o outro - esse que representa o poder - defina a gramática da sua fala. A questão fundamental do poder é quem fala, mas as pessoas não entenderam o que significa "quem fala".

"Quem fala" não é só quem está falando agora. "Quem fala" é quem definiu as regras de fala, quem definiu o que é uma fala e o que diferencia uma fala de um grunhido. Quem foi que definiu, afinal de contas, quais são as condições para que uma fala seja a expressão de uma voz? Nesse ponto, eu diria que [com] esse tipo de estratégia você implode a fala; você diz: "não, eu estou fora do seu radar, eu estou fora do seu campo de visibilidade. Eu não quero uma visibilidade dentro dessa gramática, eu quero destituir essa gramática". Essa é a única ação política efetiva. As outras são ações de gerenciamento, são um pouco... "Você tem certas demandas, como elas vão ser gerenciadas? Como é que você vai criar parcerias sociais aqui e ali?" Coisas que a gente conhece. E isso pode ser tanto uma política de esquerda quanto uma política de direita.

Hyury: O [atual presidente Jair] Bolsonaro, quando sai das instâncias normais... Quando, por exemplo, não comparece ao debate, prefere conversar com a sua militância pela internet e tal, ele faz um pouco disso?

Vladimir: Olha, eu diria o seguinte: todo fascismo é a vampirização de uma revolução verdadeira. Então, é claro, toda dinâmica fascista é uma transcrição de um processo que poderia ser revolucionário. Ele entendeu uma coisa fundamental: você tem uma força anti-institucional vinda da população brasileira que é decisiva na política hoje e essa anti-institucionalidade vem, entre outras coisas, dessa experiência secular de invisibilidade social à qual a sociedade brasileira está submetida. Só que... Como ele traduz isso? Essa também é uma questão central. Ele não traduz isso através de uma dinâmica de transferência de poder em relação àqueles que nunca tiveram poder. Essa seria a saída esquerdista por excelência. Ele traduz isso através do fortalecimento de uma identificação: “Eu sou como vocês. Eu ajo como vocês e eu estou no lugar de vocês”. Essa é a lógica fascista por excelência. Você traduz uma experiência de inexistência através de uma identificação que fortalece a mesma dinâmica transferencial de poder. E qual é o núcleo de verdade disso? Você está ouvindo uma experiência de inexistência social. A falsidade está na maneira de traduzi-la. A verdade do processo seria, então, depor o poder e transferi-lo para a mão dos inexistentes. Isso é impossível. É o contrário. Mas aí é que vem a questão interessante: isso é o que a esquerda deveria dizer, [aquilo pelo] que ela deveria lutar e o que ela não faz. Mais uma vez, a esquerda é a última fiadora do processo de gerenciamento da democracia liberal - e essa é uma coisa aterradora, que mostra um pouco o tipo de equívoco no qual a gente se encontra.

Laura: Em *A esquerda que não teme dizer seu nome* (2012), você mobilizou o vocabulário do debate entre Nancy Fraser e Axel Honneth (2003) para sugerir que a posição política mais decisiva atualmente para a esquerda é a defesa radical de um igualitarismo que, de um lado, prioriza a luta contra a desigualdade social e

econômica e que, de outro, é “indiferente às diferenças” (SAFATLE, 2012: 21) associadas às lutas por reconhecimento. Conforme você indica naquela ocasião, essas lutas por reconhecimento tenderiam não só a empurrar para uma posição secundária aquelas questões fundamentais ligadas à redistribuição e ao conflito de classes, como também a fixar um campo de diferenças que opera perpetuamente a exclusão de “irrepresentáveis” e que, por conseguinte, fortalece a lógica da identidade definitiva contra uma indeterminação produtiva que é própria da experiência política, bem como da moderna experiência subjetiva (Cf. idem, *ibidem*: 28-9, 66). O que exatamente há nas questões de redistribuição e de conflito de classes que garante que elas se refiram a particularidades compatíveis com a universalidade concreta do igualitarismo que você defende? O que há de peculiar na particularidade dessa esfera que a distancia tão fundamentalmente da particularidade a que se faz referência nas ditas demandas por reconhecimento? Você poderia elucidar melhor esse ponto?

Vladimir: Tá, eu acho que esse é o desdobramento do que eu estava tentando falar agora. Eu diria [a esse respeito] duas coisas. A primeira delas: essas demandas são chamadas de maneira muito equivocada de identitárias, quando na verdade são as lutas universalistas por excelência, porque são as que primeiro expuseram como o conceito da universalidade não existe, como a universalidade não pode existir enquanto houver uma violência específica direcionada contra as mulheres, ou uma violência específica direcionada contra negros. Enquanto isso, a universalidade vai ser uma farsa.

Então a primeira estratégia para que a universalidade se realize é a de que esses circuitos de violência sejam nomeados e especificados; e o segundo processo é: a questão fundamental da política universalista é quem fala em nome do universal. Não é que não é possível falar. Sim, é possível falar, só que quem fala? E aí vem uma questão interessante: só os radicalmente despossuídos podem falar em nome da universalidade. Lembremos, por exemplo, do caso da Revolução do Haiti. Cyril [L. R.] James [1901-1989] tem uma descrição bastante feliz desse processo dos jacobinos negros e vai

lembrar, dentre outras coisas, do seguinte: quando os ex-escravos haitianos começam a falar em nome do universal, aí o universal deixa de ser colonial, porque eles quebram radicalmente todo o sistema de poder. Enquanto os ideais da Revolução Francesa são falados pelos franceses, então, é claro, trata-se de uma estratégia colonial de generalização de interesses de um Estado-nação. Quando são os haitianos que falam contra os franceses; quando, por exemplo, os franceses estão dentro de uma batalha e ouvem do outro lado as tropas haitianas se organizando, cantando a **Marselhesa** - e isso cria um choque brutal, é claro, porque a guerra é perdida lá -, aí o universal aparece. Sua mensagem se volta contra você. Você recebe do outro a sua mensagem de forma invertida. Essa primeira enunciação tira você do seu lugar, te impede de ser você mesmo, criando todo um processo genérico de transformação radical. E isso aconteceu por quê? Porque o sujeito correto fez a enunciação. Só os ex-escravos podiam enunciar aquilo. E quando eles enunciavam, aquelas afirmações mudavam radicalmente de sentido e encontravam seu sentido real. Eu diria que essa é uma questão política fundamental: há sujeitos que podem enunciar o universal. Eu enunciá-lo é uma coisa completamente diferente de uma pessoa que tem uma posição radical de segregação e exclusão. Acho que esse é um elemento decisivo que muitas vezes é confundido. [Essa é a] primeira coisa.

[O] segundo [ponto é] sobre a questão da força das demandas econômicas. Eu diria: as demandas econômicas têm uma característica importante que não pode ser negligenciada: elas são brutalmente transversais. Por que elas são explosivas dentro de um horizonte de capitalismo e de espoliação generalizada? Por que quando elas aparecem, elas fortalecem seus enunciadores? Porque elas são transversais. Não há nenhuma classe privilegiada com alguma densidade eleitoral dentro do processo das democracias atuais. Todas as classes são despossuídas, porque a classe privilegiada, do ponto de vista eleitoral, não é nada. A classe privilegiada brasileira tem o que, 1% da população? Dois [por cento]? O que é isso eleitoralmente? Nada. Então todo o resto, todos os 98% são - ou podem ser -, à sua maneira, sensíveis ao

problema da espoliação, porque todos são espoliados. Você tem, no seu horizonte, um tipo de demanda que não só configura uma transversalidade radical, mas que tem uma grande força de impossibilidade. Ela é impossível de ser realizada. E esse impossível é politicamente decisivo.

Não é possível, em hipótese alguma, fazer algum tipo de realização de demanda de redistribuição, mesmo que “redistribuição” seja um termo ruim. Por que é impossível? Porque, em última instância, a gente está numa situação tal que hoje até um ajuste social-democrata coloca em colapso o sistema de acumulação primitiva que está em marcha. Até uma demanda social-democrata, no sentido dos anos 1950, feita de forma dura, de forma efetiva... Isso você vê nos Estados Unidos, com Bernie Sanders [1941-]... Se demandas desse tipo forem realizadas, elas implicam uma transformação brutal. É porque o sistema de acumulação primitiva se pôs de uma forma tão não-negociada que isso criaria uma dinâmica política completamente outra.

Laura: Tudo bem, professor, mas o gênero não poderia ser entendido também como tão universalmente transversal quanto a classe? Porque a inadequação a ele, ou então à racialização... Isso também é bastante generalizado. Ninguém é perfeitamente adequado a essas, digamos assim, “normas”.

Vladimir: Com certeza. Isso é indiscutível. Ainda mais quando o gênero se transforma no espaço da plasticidade possível das singularidades da experiência corporal e sexual. Só que eu acho que tem uma questão interessante aí, e nesse caso é uma questão vinda do horizonte empírico. Eu tenho a impressão radical de que nós hoje falamos tanto sobre gênero porque não conseguimos falar sobre mais nada. Ou seja, porque é a única coisa que a esquerda consegue colocar na pauta para conseguir apresentar uma política de transformação. Então isso ganhou hoje uma função quase compensatória. Como a esquerda hoje não consegue falar **nada, nada** sobre uma transformação radical e efetiva do campo econômico, e mesmo do campo político, o que é que nos resta? Eu tenho a impressão de que parte dos setores da população percebe isso. Não é que eles desconsiderem esse elemento, mas eles

percebem que esse elemento está rodando sozinho dentro de um horizonte em que ele deveria estar conectado com várias outras promessas de transformação. Só que, pelo fato da esquerda não conseguir mais fazer promessa alguma, essa é praticamente a única que nós conseguimos fazer. Então, é claro, você inflaciona todo o processo, criando uma situação na qual ele sozinho não consegue fazer a mobilização necessária. Ele, conectado, faz a mobilização explodir de uma maneira absolutamente decisiva.

Mas, de qualquer forma, se a gente invertesse os polos e colocasse só as demandas econômicas, é claro que a gente cairia no mesmo tipo de problema. A gente chegaria à mesma conclusão: sim, mas as demandas econômicas não vão dar conta. A gente tem um processo de redistribuição e a posição das mulheres continua a mesma - como normalmente é o que acontece. Por isso é que os processos revolucionários sempre foram processos horizontais, brutalmente horizontais. Ou seja, essas demandas vêm todas de uma vez. Lembremos o que foi a transformação do horizonte de gênero e de relações dentro da revolução soviética. Se houve uma coisa que foi realmente impressionante nos primeiros anos, foi isso. Eu lembraria que, se não me engano, em 1918 se proclama o casamento homossexual na União Soviética. E é muito engraçado, porque o índice de divórcio que acontece de 1918 a 1922 é uma coisa inacreditável - eles mudam também a questão do direito de posse no interior da estrutura da família e isso permite que as mulheres possam sair de casamentos completamente abusivos. Há uma explosão do número de divórcios, o que, entre outras coisas, leva os nazistas, quando estão fazendo campanha na Alemanha, a criarem o termo “bolchevismo sexual” e dizer: “Mas olha o que vai acontecer! Você vai ter uma modificação brutal de tudo aquilo que é da ordem da sexualidade! É a perversão absoluta!”. Isso é muito sintomático, você percebe? Nesses momentos de revolução efetiva, todas essas questões andam **juntas**. Então quando você tem uma situação em que elas não andam juntas é que você tem que começar se perguntar se tem algum problema acontecendo.

Mariana: Em seu livro **Fetichismo: colonizar o Outro** (2010), você associa as formulações freudianas sobre os fetiches sexuais à ideia de fetichismo da mercadoria quando, por exemplo, relaciona o modo de funcionamento do desconhecimento ideológico - ou, como formulado por Marx, “eles não sabem, mas o fazem” (MARX, [1890] 2013: 149) - ao desmentido que é próprio da economia libidinal fetichista - “eu bem sei... [que meu fetiche é uma ilusão], mas posso agir como se não soubesse” (SAFATLE, 2010: 107). No livro, também é associado o movimento de projeção de si para o exterior de modo não-reflexivo do fetichista ao impulso de colonização dos objetos - mais ou menos o oposto do que você falava agora há pouco sobre reconhecimento como uma categoria hegeliana - e também à imposição metonímica e cindida da parte sobre o todo; salvo engano, isso corresponderia na teoria de Marx à imposição do valor como equivalente universal sobre as particularidades dos objetos. A perversão é identificada, na sua leitura, a um estado de menoridade e de não-amadurecimento do sujeito. Em determinado momento, você afirma que “o encantamento fetichista, em vez de um não querer saber, é um saber impotente diante da crença” (*id., ibid.*: 107). Haveria alguma forma de pensar o fetichismo pela via da psicanálise que apontasse para um momento de agência lúdica do sujeito, de criatividade por meio da tentativa de solução do conflito entre renegar e reconhecer, ou como criação estética? Ou há outro conceito que poderia dar conta dessa questão da emancipação dentro da psicanálise?

Vladimir: A questão é astuta mesmo. Se eu estou entendendo, você está sugerindo uma aproximação possível, por exemplo, entre o conceito de fetiche e o conceito de objeto transicional de [Donald] Winnicott [1896-1971]. Você tem estruturas mais ou menos semelhantes, mas dentro de uma outra lógica. É uma bela questão.

Eu diria o seguinte: primeiro, esse trabalho sobre fetichismo se insere dentro de um trabalho mais amplo que eu havia feito à época a respeito da dissociação entre ideologia e falsa consciência, e vinha também de um livro sobre o cinismo - **Cinismo e falência da crítica** (2008). Então [a tese do livro] é quase um desdobramento

desse trabalho - a ideia de que você tem uma categoria de ideologia que ainda permanece, mas [que] não pode ser compreendida a partir dos móveis da falsa consciência. Daí a insistência em recuperar o fetichismo ao invés de recuperar, por exemplo, a reificação. Ou seja, eu insisti que a categoria fundamental de alienação é o fetichismo e não exatamente a reificação, com seus processos de naturalização, onde a ideia de falsa consciência tem um papel muito importante a desempenhar. Até porque, juntando Marx e Freud dentro dessa discussão sobre o fetichismo, você tem um sistema de adesão, um sistema de condutas, desprovido de crença. Ou um sistema no qual a crença se transforma numa disposição de conduta, e não numa disposição intencional dos agentes. Quer dizer, não é questão de saber qual é a intencionalidade dos agentes, mas como esse sistema de condutas ganha autonomia em relação à intencionalidade dos agentes. Isso por um lado.

Só que a sua questão se coloca de outra forma - como esse processo pode ser não simplesmente um processo de alienação, mas um processo de recuperação lúdica? E aí haveria uma discussão possível a ser feita, mas [que] parte de um outro elemento: o que acontece com os fetiches após a crítica da alienação? Qual o destino dos fetiches? Adorno tem uma colocação muito interessante, segundo a qual a crença em uma espécie de desfetichização absoluta da vida é um problema. Porque há um elemento de fetiche que permanece - só que ele fala [sobre isso] mais n[ó] campo d[á] arte. Um exemplo mais concreto do que eu estou querendo falar: você pega a Sinfonia nº 1 de [Gustav] Mahler [1860-1911], que pára no meio pra botar uma parte da orquestra tocando **Frère Jacques**, como se fosse um rabeção. Ou seja, ela integra um elemento completamente fetichizado da ordem social - essas canções de ninar, esse tipo de coisa que você poderia imaginar [serem] as mercadorias musicais. Elas integram de uma forma tal que o fazem sob a forma de ruína - ela [a canção **Frère Jacques**, dentro da sinfonia] é melancólica, tocada em modo menor. Um pouco como quem vê esses elementos que outrora foram objetos de investimento libidinal e que agora perderam a sua aura, e por isso você pode jogar com eles - ou você pode deslocá-los do seu ambiente aurático.

[Outro] exemplo: você tem - e não é a toa que eu [me] lembre de experiências estéticas, porque talvez seja esse o horizonte -, você tem uma série de fotos de Cindy Sherman [1954-]. São fotos feitas de montagens de partes corporais. São partes corporais nas quais se misturam inclusive elementos que vêm de *sex shop*, que acabam construindo uma espécie de boneca bisonha, mas vinculados a elementos ligados ao horizonte de sexualização hiperfetichizada. Eles são postos de maneira tal que estão dentro de um horizonte des-auratizado de profundo estranhamento, criando no interior desses objetos, que antes eram os elementos fundamentais da minha fascinação, um estranhamento que é um elemento fundamental dentro desse processo de desalienação. Mas, perceba, não é um jogo feliz, é um jogo dramático. Podem-se usar esses fetiches dentro de uma recuperação quase trágica da história do desejo dos sujeitos.

[Outro] exemplo: um cinema hiperfetichizado é o cinema de David Lynch [1946-] - **A estrada perdida, Mulholland Drive**, todos os elementos fundamentais da linguagem cinematográfica com seu fetiche hiper-enraizado estão lá: desde o cinema pornográfico até o cinema de terror. Estão todos deslocados de forma tal que já não produzem a proximidade e a segurança que são próprias da fantasia, entendeu? Eles produzem um profundo estranhamento trágico que é da ordem do real, é outra coisa. Então nesses casos você tem, sim, a permanência dos fetiches, mas dentro de um horizonte onde a história trágica do desejo se constitui - o que é muito diferente desse ambiente lúdico que acho que talvez você tenha apontado.

Mariana: Mas tanto Cindy Sherman quando David Lynch usam de ironia também. Não é meio auto-irônico?

Vladimir: Com certeza, e não poderia ser de outra forma, senão você não teria nem como conectar todos esses elementos.

Mariana: É, mas também não são postos como trágico.

Vladimir: É, mas acho que isso não elimina... bem, lembremos que **A estrada perdida** é um *road movie*. Um *road movie* é a história de um processo de formação. Como o processo de formação termina? [Com] o sujeito sendo perseguido pela polícia - ou seja, não se dá o processo de formação. Tem um processo de decomposição, que é outra coisa. Cindy Sherman parte da ideia do autorretrato; ela começa com esses autorretratos dentro dessas estruturas das mais fetichizadas possíveis - a garota dos *framings* de cinema, esse tipo de coisa - pra terminar na decomposição corporal. E isso é uma história dramática. Mas é que a gente vive numa época que perdeu completamente o sentido da ideia de tragédia, e isso é o que há de pior da nossa sociedade: não entender o que significa de fato a tragédia, como ela é um elemento constitutivo e fundamental dentro das possibilidades mesmas de insistir que os limites da situação na qual nós estamos nunca vão ser aceitos de forma não problemática. Então toda a dimensão trágica desses trabalhos vai sendo perdida como se fosse **simplesmente** a estetização de alguma forma de aporia ou qualquer coisa parecida. Eu acho engraçado essa maneira hoje de desqualificar obras de arte como se elas fossem exposições de aporia. Imagina se você falasse isso sobre **Antígona**, de Sófocles ([442 a.C.] 2009)? De Édipo Rei ([427 a. C.] 2011)? Não é a toa que tudo de realmente interessante na verdade foi feito como aporia.

Hyury: Em **O Circuito dos Afetos**, você discorda de Spinoza ao frisar que o “desespero” e a “segurança” são avessos à política, posto que excluem a incerteza e a contingência, e, em consequência, não guardam relação com o desamparo e a despossessão. (SAFATLE, 2016: 100) Por outro lado, quando você afirma que Hegel “descreve a sequência de experiências da consciência em direção ao saber absoluto como um caminho do desespero”; e quando entende a “força de recuperar o que parecia perdido” (idem, *ibidem*: 122, 124) como característica fundamental da ação histórica hegeliana, capaz de transformar a configuração atual do presente, parece que o desespero ganha contornos políticos. Portanto, pergunto: o desespero é, enfim, um afeto que move ou

paralisa o sujeito político? Se ele move o sujeito, como conceber um desespero que não se pautem em uma valoração das tragédias como finitudes que se mantêm isoladas entre si e que se chocam sem se interpenetrar? E se tomamos essas tragédias como porosas umas às outras - se as percebemos como elementos que compõem de modo imanente um todo trágico -, como não recair em um desespero que redunde em melancolia generalizada, produzindo, assim, tão somente “um circuito de perda e reparação” (id., *ibid.*: 124)?

Vladimir: Uma questão fundamental. Eu diria duas coisas. A primeira delas: essa é a razão pela qual eu não sou spinozista. Você teria uma série de discussões a serem feitas, mas, de fato, não consigo ver em Spinoza nada mais do que uma totalidade finita imóvel. Talvez aí fique muito claro o meu hegelianismo para esse tipo de leitura, porque não há lugar para a ideia de contingência, a não ser como um conceito defeituoso do conhecimento. Isso implica um problema no que diz respeito à noção de processualidade, e eu acho a saída hegeliana muito mais interessante[, que é,] como eu havia tentado descrever antes, uma espécie de processualidade contínua de integração de contingências. Por isso ele tem que falar que a substância tem que ser apreendida como sujeito. Não é que ele subjetiva a substância. Ele diz que essa noção aparente de totalidade imóvel que é própria da substância precisa ser apreendida como uma processualidade de implicação com a diferença e com o que é radicalmente não integrado. O conceito fundamental da ontologia hegeliana não é ser, mas o conceito de essência que, lembremos, não é o conceito de *enérgeia* - Heidegger erra quando fala isso. Esse conceito de *enérgeia* está ligado a uma certa dinâmica, a uma *dynamis*, que é a de potência e ato, e o conceito de essência não é o conceito de potência e ato, é o conceito de contradição - e não há nenhuma contradição interna à relação de potência e ato. E Hegel não poderia ser tão estúpido assim, a ponto de imaginar que tem contradição dentro de um movimento, quando desde Aristóteles se sabe que não há. Se há contradição, é porque existe uma contingência radical que coloca em questão a totalidade anterior.

Uma vez que isso é aceito, a gente sai do horizonte spinozista. Isso por um lado. Por outro, eu diria que aceitar isso implica não exatamente em desespero. A não ser que a gente fale - como quando Paulo Arantes (1996, p. 243-257) fala, em um belíssimo texto que ele escreveu, *Nilismusstreit* - em um desespero calmo, como um verdadeiro tipo de paixão que a dialética produz. De qualquer maneira, por isso eu falava da ideia de desamparo, não exatamente desespero, como condição para a ação política - essa ideia de que só sujeitos desamparados podem agir politicamente.

Mas você coloca uma outra pergunta, que é: por que esse desamparo não é uma melancolia, não é uma melancolização da posição do sujeito? Porque a melancolia, como dizia Freud, é o amor por objetos perdidos, é uma forma de fixação a objetos que não estão mais à minha disposição. Eu amei um objeto, ele foi perdido e eu introjeto o objeto no eu. Freud fala da sombra do objeto sobre o eu. Nesse sentido, a melancolia é o contrário do luto - por isso a ideia de "luto e melancolia". Porque o luto não é simplesmente a liberação da fixação, mas também a elevação do objeto a uma outra forma de presença. Se fosse só uma questão de liberação, a vida afetiva do sujeito seria um verdadeiro balcão de trocas de supermercado - por exemplo, eu perdi o objeto, faço luto e depois boto outro no lugar. Só na ordem da lobotomia uma coisa dessa pode funcionar. Na verdade o que acontece [no luto] é que há uma presença espectral do objeto que se abre, permitindo, então, um redimensionamento radical da noção mesma de presença. Isso a melancolia não faz. E o que é o desamparo, nesse caso? O termo alemão é bom, *Hilflosigkeit*, isto é, "sem ter ajuda" - a posição onde não há mais ajuda possível, ou seja, onde essa demanda superegóica por amparo cai e, ao cair, abre um espaço de indeterminação produtiva. Da mesma maneira que há uma passagem do medo à esperança e da esperança ao medo, há uma passagem do desamparo à coragem, do desamparo à emancipação, do desamparo à liberdade, porque o elemento fundamental da liberdade é a queda dessas demandas por figuras que aparecem com a força de prometer amparo, seja na dimensão política, na dimensão das relações afetivas, enfim, em todas as dimensões. A

questão interessante é: como se constituem relações quando essas figuras desaparecem? Pois isso implica, entre outras coisas, que os sujeitos assumam - por isso a questão da coragem - essa posição na qual as contingências circulam. E é claro que as contingências sempre são os elementos que desestabilizam, o que significa não saber como fazer ou só saber *a posteriori*.

Laura: Em **A esquerda que não teme dizer seu nome**, de novo, você escreve que “o problema da desigualdade só pode ser realmente minorado por meio da institucionalização de políticas que encontram no Estado seu agente”, pois “o Estado é a única instituição que garante o estabelecimento de processos gerais capazes de submeter toda a extensão da sociedade” (SAFATLE, 2012: 23). Marx defende, na **Crítica à Filosofia do Direito de Hegel**, que há uma oposição irreconciliável, impossível de ser mediada, entre Estado e sociedade civil, e que a política, entendida como uma dimensão que determina os demais âmbitos da vida do povo e que é deles separada, é uma figura incompatível com a verdadeira democracia (Cf. MARX, [1843-4] 2013: 57, 105). Como você relaciona sua colocação sobre a necessidade do Estado com essa posição de Marx? Ou mesmo, como você a compreende face a afirmações mais recentes suas sobre o tema da “ingovernabilidade do povo” (SAFATLE, 2019) - mais especificamente, sobre haver uma tradicional fantasia autoritária na posição disso como um problema a ser sanado?

Vladimir: Essa é uma boa questão, porque é um ponto a respeito do qual eu percebo que paulatinamente evoluo. Aqui eu ando de forma lenta. [Sobre] essa questão do Estado, percebo que eu faria hoje algumas modificações nas minhas colocações iniciais - que eu tiraria [delas] certos aspectos. Mas, de qualquer maneira, há uma tensão interessante aí, que acho que é de difícil equalização. Por que é que eu não abraço de uma vez por todas uma política anti-estatal pura e simplesmente? Eu poderia fazer uma guinada autonomista radical. Por que é que eu faço a guinada autonomista leve? Porque o Estado responde a uma questão que

é difícil de ser respondida de outra forma: a questão da escala. Eu acho muito singular que a gente vá, paulatinamente, para um horizonte de recuperação da noção de território, territorialidade, comunidade, sem levar em conta que há um problema em relação a essas estratégias.... Ou com relação à autogestão - quer dizer, a autogestão fora da escala comunal; porque, é claro, ela funciona bem em escala comunal. Mas a questão interessante é: nós somos afetados por processos completamente desterritorializados, nós exigimos reconhecimento em uma dimensão radicalmente desterritorializada. Você não quer ser reconhecida como tendo direitos iguais só aqui entre nós. Você o quer ser em qualquer contexto. Suas demandas explodem contextos e é necessário que seja assim. O Estado aparece como aquilo que [se] sobrepõe [a]o horizonte do povo; mas até agora a gente só conheceu a figura do Estado-nação e eu diria que o Estado-nação é, de fato, uma construção paranoica da pior espécie, que merecia ser completamente descartada. Só que, contra o Estado-nação, parece que a gente não pode ir para baixo. A gente precisaria ir para cima. Você não procura uma reinstauração territorial, né? Mesmo que essa territorialidade tenha suas formas comunitárias específicas. Eu acho que você procuraria uma espécie de Estado radicalmente pós-nacional. Isso, por um lado.

Por outro, eu insistiria no seguinte: é possível pensar em um processo que seria, mais ou menos, uma desinstitucionalização da força biopolítica do Estado e um radical fortalecimento de sua capacidade de intervenção econômica. Eu hoje tenderia muito mais para essa visão. Vou pegar um exemplo bastante pedagógico. A gente viu nesses últimos anos lutas pela generalização do casamento para além da figura heteronormativa, que são completamente justas enquanto tais. Mas eu sempre me perguntei se não havia uma coisa estranha nessa estratégia. Não estranha, mas a gente poderia pedir mais ainda, porque ela economiza uma questão que talvez fosse importante: quem deu ao Estado o direito de legislar sobre a estrutura da vida afetiva das pessoas? Em nome do que ele faz isso? Claro que você pode dizer que ele faz isso em nome da garantia das figuras mais vulneráveis das estruturas afetivas.

Você tem um casal de um homem e uma mulher, e geralmente a mulher é mais vulnerável pelo histórico de espoliação econômica. Então se você desregulamenta completamente o casamento, como vai ficar a questão da pensão? Como vai ficar a questão dos filhos, da divisão dos bens, todo esse tipo de coisa? Eu acho isso interessante porque, veja: em nome de legislar sobre questões de ordem econômica, que é sua alçada, o Estado legisla sobre tudo no interior da vida biopolítica. Então por que não limitá-lo a legislar sobre questões de ordem econômica, liberando radicalmente... Quer dizer, atrofiando o direito no que diz respeito à estrutura, à plasticidade singular das formas de vida? Para além disso, digamos que se pense numa destituição generalizada do Estado. A atividade econômica é organicamente concentracionista. E se ela é organicamente concentracionista, precisa-se de uma dinâmica institucional que paralise a concentração. Quem vai fazer isso? A hipótese é a de que pode não ser o Estado, mas precisa ser alguma coisa que vai ocupar a função de um Estado, o lugar de um Estado.

Para mim, essas questões acabam não sendo tocadas quando a gente faz uma recusa muito rápida do Estado, sendo que poderíamos pensar modelos de recusa que não eliminem o fato de que ainda há problemas de que se precisa dar conta e [o fato de que] normalmente se vai precisar de uma estrutura de larga escala, de imposição geral, que até agora chamamos de Estado. Aí você tem uma questão interessante: então vamos pensar uma outra forma de estrutura e chamar isso de outra maneira. Ótimo: aí, ao meu ver, você está colocando o problema dentro da sua dimensão adequada. [O contrário disso é] um certo horizonte de Maio de 1968 que ressoa estratégias anarquistas e outras estratégias autonomistas - quer dizer, uma simples e radical eliminação do problema do Estado como um horizonte fundamental da luta política (o que vai levar até a coisas que eu acho brilhantes, como “mudar o mundo sem tomar o poder”, essa coisa do John Holloway (1947-) e tal): isso pra mim é a forma de um não querer pensar. Tem um problema do qual você passa ao largo nesse caso, e que é um problema central.

É claro que não sei se isso, à sua maneira, vai contra a perspectiva de Marx, porque, veja, aí há toda uma discussão.

Todos [os marxistas] queriam a destituição do Estado? Isso não cabe. Tem o [Vladimir] Lênin [1870-1924], certo? Agora, a ideia da ditadura do proletariado, ela tem uma série de problemas, mas tentava responder a uma questão concreta, que era: até se a gente começa a pensar em dinâmicas de associações de comunas, terá que haver uma associação geral de comunas, não é? E quem vai controlar [isso]? E como é que se vai dar conta do fato de que uma sociedade sem classes não é uma coisa que acontece assim [Safatle estala os dedos]? E mais do que isso, eu volto a insistir: as dinâmicas econômicas naturalmente são concentracionistas, elas tendem à concentração. Como é que se faz? Como é que se regula? Então acho que segue havendo uma série de questões importantes aí. [Digo isso] sem negligenciar todas as críticas extremamente pertinentes que o anarquismo fez à burocratização das lutas políticas através da constituição do Estado, às novas burocracias. Essas são questões absolutamente fundamentais, mas eu diria que é necessário pensar ainda mais. Essas nossas respostas ainda são muito genéricas nesse aspecto.



Referências

ALTHUSSER, L. (1970) Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado: notas para uma investigação. In: ŽIŽEK, S. (org.) **Um mapa da ideologia**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

ARANTES, P. E. **Ressentimento da dialética**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

BENHABIB, S. **Critique, norm and utopia**. New York: Columbia, 1986.

FRASER, N.; HONNETH, A. **Redistribution or recognition?** A political philosophical exchange. London: Verso, 2003.

KURZ, R. **Razão Sangrenta**: ensaios sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e de seus valores ocidentais. Tradução de Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2010.

LUKÁCS, G. (1923) **História e consciência de classe**. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

MARX, K. (1843-4) **Crítica da filosofia política de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K. (1848) **Manifesto do partido comunista**. Tradução de Marcos Aurélio Nogueira e Leandro Konder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

MARX, K. (1890) **O Capital**: crítica da economia política. Livro I. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K.; ENGELS, F. (1845-46) **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Carvini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

SAFATLE, V. **Cinismo e falência da crítica**. São Paulo: Boitempo, 2008.

SAFATLE, V. **Fetichismo**: colonizar o Outro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

SAFATLE, V. **A esquerda que não teme dizer seu nome**. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

SAFATLE, V. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SAFATLE, V. **O que é ser ingovernável e a reinvenção da liberdade social**. 2019 (1h04m20s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Aq7RsqsCxVI> Acesso 12 agosto 2019.

SÓFOCLES. (427 a. C.) *Édipo rei*. Tradução de Domingos Paschoal Cegalla. 6. ed. Rio de Janeiro, RJ: DIFEL, 2011.

SÓFOCLES. (442 a. C.) **Antígone**. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo, SP: Perspectiva, 2009.