



Teoria crítica, sujeitos políticos e a situação brasileira: entrevista com Vladimir Safatle

BRUNA COELHO^a

DAPHNE ANTON^b

MARÍLIA MELLO PISANI^c

FELIPE FIGUEIREDO DE CAMPOS RIBEIRO^d

FERNANDA AZEREDO^e

Na manhã de 10 de janeiro de 2020, no anfiteatro da Université de Toulouse (Jean Jaurès), com olhos e ouvidos bem abertos, estudantes da França, do Brasil e de outras nacionalidades assistiam à conferência do filósofo Vladimir Safatle, professor da Universidade de São Paulo. No púlpito, ele comentava o significado da estruturação psíquica paranoica, tal como descrita por Freud, e como ela ganharia status de normalidade em determinados contextos sociais e políticos que hoje não nos são nada estranhos. Nem sequer desconfiávamos, no âmbito daquele conjunto de Conferências sobre as alianças entre

^a Université Paris 8, Saint-Denis, Paris, Ile de France, França. Mestre em Filosofia, e-mail: brunamartinscoelho@tutanota.com

^b Université Paris 1, Paris, Ile de France, França. Graduação em Filosofia, e-mail: daphne.anton28@gmail.com

^c Universidade Federal do ABC, São Bernardo, São Paulo, Brasil. Doutora em Filosofia, e-mail: marilia.pisani@ufabc.edu.br

^d Universidade Federal do Pará (UFPA), Belém, Pará, Brasil. Doutor em Filosofia, e-mail: felipe.ribeiro@ifch.ufpa.br

^e École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Paris, Ile de France, França. Mestre em Antropologia Social, e-mail: fermoraesazeredo@gmail.com

neoliberalismo e autoritarismo na política contemporânea, da iminente crise sanitária, econômica e humanitária que estava por vir com o Covid-19.

Apesar da jornada intensa de trabalhos, com debates que avançaram até as primeiras horas da tarde, Vladimir Safatle concedeu-nos a entrevista que se segue, construída por uma rede virtual colaborativa de pesquisadores do Brasil e da França (São Paulo, Belém do Pará, Toulouse e Paris).

Uma das ideias centrais a partir da qual você vem pensando os sujeitos políticos contemporâneos é a de que o desamparo — conceito que você extrai de um horizonte freudiano —, para além de demanda por cuidado, pode vir a figurar, conforme as suas palavras, como “uma espécie de pré-condição afetiva necessária a abertura ao desconhecido, ao impensado, a aquilo que nos move como força heterônoma, que é profundamente desprovida de lugar do outro” (SAFATLE, 2015 p. 220). Para começarmos, apenas nos introduza a essa ideia de heteronomia sem servidão sobre a qual você vem pensando ultimamente.

VS – Eu me perguntava, na verdade, qual seria a base afetiva da emancipação social. Essa questão faz sentido porque ela organiza a estrutura de motivações para ação tendo em vista a emancipação. E acho que essa questão da emancipação não está simplesmente vinculada à autonomia de construção, à capacidade de autolegislação, de autogoverno, de autogestão. Me parece difícil pensar essa questão dentro de uma chave de fundo individualista. A emancipação está, principalmente, vinculada à capacidade de abertura a causalidades exteriores que nos afetam e que não são projeções dos nossos sistemas de expectativas. Ou seja, trata-se de pensar em uma estrutura relacional e na afirmação dessa dinâmica relacional como característica fundamental da emancipação. A emancipação é pensada, normalmente, a partir da forma da autonomia. No entanto, acredito que seja mais adequado pensar em quais são as bases afetivas para uma estrutura relacional na qual eu sou capaz de me abrir àquilo que não controlo. É daí que vem a questão do desamparo.

Nessa noção de *heteronomia sem servidão* parece clara a presença do anti-idealismo frankfurtiano, segundo o qual “o Bem em si, o Bem Absoluto, não pode ser enunciado, mas apenas os seus excessos podem ser descritos” (HORKHEIMER, 2019). Então, nos parece compreensível que o avanço mais recente de suas pesquisas tenha sido o de perscrutar o sentido de dialética em Theodor Adorno. Gostaríamos que você explicitasse os pontos centrais de seu último livro, *Dar Corpo ao Impossível* (SAFATLE, 2019), relativos à ideia de heteronomia sem servidão.

VS – Quis fazer esse trabalho sobre Adorno porque a dialética negativa me parecia uma boa forma de discutir como as experiências de não identidade e negatividade são formadoras de uma nova figura do sujeito. Pensar como é fundamental a existência de uma causalidade exterior para a constituição da emancipação é também uma forma de pensar as relações estruturantes da não identidade. Como eu parto de um debate com a psicanálise, para mim é muito claro como essa questão gira em torno do que significa um sujeito afetado por seu inconsciente, esta última noção sendo compreendida não como simplesmente derivada de uma filosofia da autorreflexão. O inconsciente não é simplesmente uma dimensão que pode ser recuperada através do alargamento da capacidade de compreensão da consciência, mas é outra dimensão da experiência, da percepção e da organização do sentido que se dispõe ao sujeito, ou que afeta o sujeito.

Dito isso, me parecia que a experiência intelectual adorniana seria incompreensível sem reconhecermos a importância desse tipo de debate. Mas existem várias questões estruturantes desse livro. Dentro do horizonte da teoria crítica atual, me parecia importante voltar às dimensões radicais, digamos, da primeira geração da escola de Frankfurt. Me parece que houve uma domesticação da teoria crítica a partir da sua guinada habermasiana, que influenciou a segunda, a terceira e, principalmente, a quarta geração de intelectuais. Ela consistiu, entre outras coisas, em abandonar o conceito de revolução como ordenador da crítica política e voltar a uma concepção do sujeito que era, na verdade, a reificação da figura do indivíduo liberal. Trata-se de uma ideia de reconhecimento com uma base antropológica, na qual o horizonte regulador fundamental diz respeito ao reconhecimento da individualidade, da

integridade pessoal. Tudo isso me parecia extremamente questionável e uma regressão absoluta.

O seu livro critica as soluções encontradas por alguns pensadores da teoria crítica, que seriam de certa forma pacificadores, ao reabilitarem uma noção de sujeito: seja pensado a partir de uma chave kantiana, como encontramos em Habermas através de sua compreensão universalista da linguagem (que seria herdeira do conceito de sujeito transcendental), seja a partir de uma noção de autonomia. Haveria nesta tradição intelectual uma tentativa de sufocar a dialética, de não suportar intelectualmente as contradições imanentes?

VS – Sim, a filosofia da consciência é, de certa forma, reabilitada por estes filósofos, embora eles não reconheçam isso. Apesar de fazerem a crítica da filosofia da consciência, eles não percebem que se trabalharmos a ideia de autonomia nessa chave, no fundo, protokantiana, a filosofia da consciência volta pela porta dos fundos. E, como estas figuras pós-habermasianas não são dialéticas, meu projeto intelectual consistiu, em primeiro lugar, em retomar a radicalidade da experiência frankfurtiana ao insistir que a figura fundamental do pensamento crítico é, justamente, a dialética. Por dialética, designo uma maneira de compreender e teorizar o movimento, levando em consideração as contradições que lhe são imanentes, o que se aplica tanto à organização da experiência social quanto da experiência psíquica. Mas ao recuperar a tradição deste tipo de pensamento dialético, quis, em segundo lugar, pensar sua recepção no Brasil, já que o grande pensamento crítico do Brasil nele se funda. Lidamos com uma compreensão particular de dialética em nossa experiência nacional: a dialética negativa, tal como formulada por Adorno (2008), que possibilitou fazer a crítica de uma noção, por assim dizer, “pacificada” de dialética, a qual, compreendida como báscula entre opostos, expressaria algo de nossa situação periférica nacional, marcada pela conciliação entre contrários. Essa tradição crítica recuperou da dialética sua dimensão não reconciliada e meu projeto consistiu em retomá-la, pois nossa condição histórica exige isso. Meu projeto tinha, ainda, um terceiro eixo, presente desde meu primeiro livro, sobre Lacan, *A Paixão do Negativo* (SAFATLE, 2006): quis contribuir à organização do debate entre o pensamento francês contemporâneo e as

tradições herdeiras de um debate tenso, polêmico e agonístico com a filosofia hegeliana. Meu livro *Dar corpo ao impossível* encerra esse ciclo.

E vem na contramão de certos setores do pensamento dialético brasileiro, posto que existem muitos autores brasileiros que pensam a teoria crítica acompanhando e endossando a segunda geração.

VS – A meu ver, eles têm uma leitura caricata da filosofia francesa, que é a presente no *Discurso Filosófico da Modernidade* de Habermas (HABERMAS, 2002). Eles são figuras conservadoras do racionalismo.

Por falar no *Discurso filosófico da modernidade*, como você responde a um dos principais argumentos da teoria habermasiana relativo à emancipação e sua necessidade de justificação, isto é, à ideia de que toda crítica social pressuporia um horizonte normativo, utópico ou racional, como sua própria condição de realização, como se, sem um ideal de normatividade, não fosse possível fundamentar a crítica?

VS – O fundamento da crítica é dado pelo sofrimento, que a impulsiona. A experiência do sofrimento tem múltiplos enraizamentos. A questão passa, entre outras coisas, por entender qual a natureza do sofrimento que impulsiona a crítica. Não se trata apenas do sofrimento vinculado ao fato de que expectativas normativas e de justiça não são realizadas. Há dimensões fundamentais do sofrimento inerentes ao fato de que os processos de socialização e individuação são, em si, contraditórios: eles funcionam bem quando funcionam mal, ou seja, eles são incapazes de operar sem produzir sofrimento. Trata-se da visão freudiana clássica do processo civilizatório: não é em função de um desvio que se produziu o sofrimento, o sentimento de culpabilidade, a neurose, etc. O movimento normal implica a produção disso. Temos, então, duas opções: naturalizar o sofrimento ou compreendê-lo como o motor fundamental da crítica, rumo a formas de vida ainda não configuradas, ainda ausentes do horizonte do processo civilizatório. Juntar psicanálise e teoria da revolução, criar um freudo-marxismo, é, ao meu ver, a maneira mais interessante de se ler toda essa produção, para além do horizonte bastante limitado de buscar a base normativa da crítica, como se, sem isso, a

crítica não tivesse lugar, pois criaria contradições performativas. Este tipo de raciocínio não leva em conta a existência de uma outra tradição intelectual que insistira na existência de formas de vida que não apenas não realizam os valores normativos vigentes, mas que compreendem que a única maneira de realizá-los é abandonando-os — ideia defendida por Adorno, por exemplo, quando fala sobre a noção de progresso. Ele nunca chega a abandonar essa noção, mas vai insistir que o progresso começa lá onde ele termina: a única maneira de realizar o ímpeto inicial dessa dimensão valorativa é fazer a crítica radical dos valores e abandoná-los. É claro que para alguém que prescinde da dialética não faz o menor sentido falar essas coisas: a proposição é semanticamente inconsistente. Mas nisso reside a importância de se recuperar a dialética como horizonte fundamental da crítica.

Ao explicar que o motor da crítica social é não a razão, mas o sofrimento, nos perguntamos se esta noção de sofrimento, recuperada nos seus escritos, viria essencialmente de Freud. Para este psicanalista, a civilização ou a cultura são necessárias, ao mesmo tempo que são estruturalmente fontes de mal-estar para o sujeito, posto que, qualquer que seja sua organização empírica e histórica, todas as sociedades teriam exigido do sujeito o recalque ou a repressão da dimensão pulsional que o constitui. Esta ideia de sofrimento, herdada de Freud, não seria mais ontológica do que histórica?

VS – Não me refiro a um sofrimento ontológico, mas ao modo como as configurações de reprodução material da vida produzem formas de sofrimento, que são o motor para que nos descolemos das dinâmicas de reprodução material em busca de algo novo. As configurações históricas locais produzem experiências de sofrimento, que são o elemento fundamental da crítica e sua potência. Seria irreal não considerar essas experiências ao analisar a configuração geral das ações sociais. Por isso, num dos meus trabalhos, inverti a ideia durkheimiana presente na noção de sofrimento de indeterminação, isto é, a ideia de anomia, pois o elemento fundamental das dinâmicas da vida contemporânea não é o sofrimento de indeterminação, mas o sofrimento de *determinação*, isto é, a limitação de certas figuras estritamente precisas do eu, da subjetividade e da vida social ao princípio da identidade.

Quanto à indeterminação, tê-la como horizonte é o principal elemento da liberdade. Por isso, o sofrimento de determinação é insuportável, porque limita algo fundamental e evidente que está contido na indeterminação (talvez esta experiência seja historicamente situada, o que é difícil de afirmar sem suficiente conhecimento antropológico).

Mas de onde vêm esses conceitos que eu mobilizo para pensar o sofrimento? Eles nascem da articulação entre a psicanálise e dialética. Essas figuras do sofrimento já aparecem no Hegel: “angústia”, “esvaziamento”, entre outras. Elas se perpetuam ou estão presentes, de certa forma, na figura clássica do sofrimento cunhada por Marx: a alienação, que descreve a forma fundamental de sofrimento social. Sob este aspecto, há um elemento interessante em relação a Freud: o de que a alienação não é o resultado de uma desregulação do funcionamento da vida social, mas é constitutiva do funcionamento normal da sociedade capitalista.

Nesse sentido, Marx se assemelha a Freud?

VS – Sim, pelo menos nesse ponto. Freud também afirma algo nesse sentido, quando insiste que o sofrimento com o qual a psicanálise lida é o resultado do funcionamento normal da família, do trabalho, dos processos civilizatórios, do Estado, da igreja, das forças armadas, da vida institucional. É claro que podemos tomar as considerações sobre a produção social do sofrimento a partir de uma leitura contemplativa, que nelas vê a afirmação de que “esse é o nosso horizonte final”. Porém, existem outras chaves de interpretação que dirão: “se é assim, estamos autorizados a pensar um outro tipo de processo civilizatório”. Aí então se inscreve a linha divisória, a meu ver, entre dois tipos de interpretação dessas tradições.

Por falar em indeterminação, penso na ideia freudiana de *desamparo*¹, que aparece em textos como *O Futuro de uma Ilusão*² ou *Mal-Estar na Cultura*. Neles, Freud demonstra como o desamparo resulta em dinâmicas psíquicas baseadas em idealizações, que caracterizam a relação do sujeito com o outro pela servidão e dependência — e não pela emancipação ou liberdade. O desamparo não seria uma das causas dessas saídas sociais regressivas que nós vemos reaparecer hoje em dia? Podemos pensá-lo a partir da ideia de indeterminação?

VS – Existe sim essa transformação do desamparo em demanda fantasmática de amparo. Porém, existe também uma outra saída: a saída analítica. Quando Freud descreve a visão de mundo científica em *O futuro de uma ilusão* como uma “visão de mundo científica é uma aceitação da *kleinheit*, da pequenez e da contingência”³, a ideia de desamparo aparece. Por

¹ *Hilflosigkeit* (desamparo): palavra que Freud emprega constantemente ao longo da sua obra, em contextos ligeiramente distintos: 1º no da genética; 2º no de uma total dependência do bebê com relação à mãe (o que “implica naipotência desta”, que “influencia assim de forma decisiva a estruturação do psiquismo”); e 3º (este parece ser aquele que o entrevistado acentua) no de uma teoria da angústia, ali onde “o estado de desamparo torna-se o protótipo da situação traumática. É assim que, em *Inibição, sintoma e angústia* (*Hemmung, Symptom und Angst*, 1926), Freud reconhece uma característica comum aos ‘perigos internos’: perda, ou separação, que provoca um aumento progressivo da tensão, a ponto de, num caso extremo, o sujeito se ver incapaz de dominar as excitações, sendo submergido por elas” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2000 p. 76). Segundo Pereira (1999), o Freud mais tardio, abandonando um pouco a leitura genética e organicista, passara a designar com *hilflosigkeit*, sobretudo a partir de *O futuro de uma ilusão*, “a condição última da falta de garantias do funcionamento psíquico, que o homem tem de enfrentar quando se livra de todas as ilusões protetoras que cria para si mesmo” (PEREIRA, 1999).

² “Pois tal situação não é nova, ela tem um modelo infantil; é, na realidade, apenas a continuação daquela anterior, pois o indivíduo já se encontrou assim desamparado: quando pequeno, perante o pai e a mãe, que ele tinha razões para temer, sobretudo o pai, cuja proteção, porém, também estava seguro de ter, ante os perigos que então conhecia”; “Mas permanece o desamparo [*Hilflosigkeit*] do ser humano, e, com isso, o anseio pelo pai, e os deuses”; “Trata-se das relações que o desamparo da criança tem com aquele do adulto”; “Claro que o ser humano se verá então numa situação difícil, terá de admitir seu completo desamparo, sua irrelevância na engrenagem do universo, já não será o coração da Criação o objeto da carinhosa atenção de uma Providência bondosa” (FREUD, 2014, p. 200, 201, 208, 234).

³ O tema aparece nas duas últimas seções (IX e X) de *O futuro de uma ilusão*, onde Freud (2014) contrapõe a visão de mundo [*weltanschauung*] da ciência (representada pela sua psicanálise) à das religiões. Estas, “neurose obsessiva universal da humanidade” (p. 228), insistiram em encobrir, através de inflacionadas idealizações (crenças em seres onipotentes ou mundos perfeitos), uma condição originária de desamparo à qual o homem estaria jogado face às forças da natureza, os intempéries e às crueldades e injustiças praticadas pelos próprios homens uns sobre os outros. Isso, enquanto aquela, a ciência (ou visão de mundo científica), não prometendo “nenhuma recompensa para nós, que tanto sofremos com a vida”, e “talvez não muito poderosa, cumpre somente uma pequena parte do que seus antecessores prometiam” (p. 238-239). Freud desenha uma imagem enobrecida do conhecimento científico, fazendo este aparecer como uma

isso essa questão é relevante. Mas ao considerarmos que o desamparo pode levar tanto à regressão quanto a um tipo de coragem que é fundamental à emancipação, isso nos leva a nos perguntarmos como é que se faz essa passagem, isto é, em que condições as saídas sociais regressivas são possíveis?

Passemos às análises de conjuntura que você vem fazendo no debate público e na sua aposta em um tipo de radicalidade, análoga àquela de suas análises filosóficas e críticas. Seus diagnósticos ou prognósticos insistem em que, ao longo do desenvolvimento do capitalismo, os modelos de conciliação já atingiram seus limites. A radicalização apareceria, então, como uma tendência necessária e em ascensão. Ao invés de sucumbir à regressão psíquica, seria hora de não temer pensar o impensável e ousar. Por outro lado, quando você aborda os assuntos mais “técnicos” e específicos da política real, você parece reivindicar uma agenda de reformista, apontando caminhos concretos de mudanças institucionais: reformas no sistema eleitoral participativo, no sistema tributário, na política macroeconômica do governo (fiscal, cambial, monetária).

Tendo isso em vista, nos perguntamos se aquilo que resta a fazer seria uma revolução sem meganarrativas, nem megalomanias teleológicas, de forma a avançar com as reformas necessárias? Como poderíamos equacionar estes dois termos: (1) prescindir de utopias e não enunciar o porvir; e (2) o chamado a se posicionar no quadro das proposições políticas concretas?

VS – Já levantaram essa aparente contradição em meu discurso, que insisto nas dinâmicas de radicalização e pareço reformista ao falar de situações concretas. Insistiria no seguinte aspecto: a verdadeira questão é a pressão do horizonte. Admitir que, em certas situações políticas, é necessário dar um passo atrás do outro, não significa abandonar a ideia de revolução. Há uma confusão pueril nesta alternativa, bastante frequente, cujos polos são: por um lado, o compromisso com a não participação total, cujo pressuposto é o de que se

visão de mundo que saberia reconhecer as suas próprias incompletudes, precariedades, refutabilidade, temporalidades — não sucumbindo, portanto, às idealizações totalitárias da visão de mundo religiosa.

poderia partir de uma tábula rasa; de outro, a ideia de que apenas resta gerir as dinâmicas restritas do capitalismo atual. Penso que não se trata nem de uma coisa, nem de outra, pois a questão está em outro nível. A revolução não é algo que se prepara; ela ocorre muitas vezes, acredito, a despeito do que os sujeitos imaginam que estão a fazer. Conhecemos muitos processos revolucionários dos quais os sujeitos não tinham consciência de seu aspecto revolucionário. Na revolução francesa, por exemplo, a tomada de consciência da revolução foi um processo lento, que ganhou forma aos poucos, como se as pessoas fossem empurradas em uma dinâmica histórica, a qual não tinham condições de projetar. Neste sentido, Laclau afirma que ninguém sai às ruas dizendo “a gente quer o fim do capitalismo!”, a não ser um grupo muito limitado. As demandas se formulam em outros termos, como, por exemplo, “a gente quer terra, paz e pão!”⁴, de modo que um programa social democrata e reformista poderia resolvê-las. Mas por que não o fez? Não as resolveu, não por que havia uma vanguarda revolucionária, mas porque a verdadeira realização disso implica a superação de todo um sistema econômico. Houve uma dinâmica que levou a isso. Se admitimos que a revolução é uma ocorrência e não um projeto, então entendemos duas coisas: que, quando ela ocorre, é preciso estar preparado; e que, enquanto ela não ocorre, temos que fazer pressão e forçar de dentro ou de fora de um governo. O que acontece — eis o maior de todos os riscos — é que, no início de um processo de transformação social, as forças que o operam se acomodam dentro de um horizonte limitado, e limitam-se a tentar geri-lo o máximo possível. É aí que os processos históricos capitulam, ou seja, as forças que aparecem no campo político como de transformação radical começam a operar apenas modificações pontuais, instaurando uma dinâmica de modificações apenas pontuais, que pode ser cooptada por forças conservadoras.

⁴ “Paz, Pão e Terra!” foram as palavras de ordem, *priori* elaboradas por V. Lenin nas suas célebres *Teses de Abril*, mas que acabaram se popularizando e se tornando o grande lema unificador das massas populares ao longo do processo revolucionário ocorrido na Rússia entre março e novembro de 1917. No texto de Lenin (como também, posteriormente, na consciência dos seus reprodutores), cada uma delas representava uma reivindicação política precisa: *paz*, pela saída do Império Russo de Nicolau II^o a 1^a Guerra Mundial; *terra*, por uma imediata reforma agrária, naquela sociedade ainda dominada por uma aristocracia rural e cujas relações de trabalho e economia eram ainda assentadas nas relações de servidão até então; *pão*, por comida para todos, naquela Rússia gravemente assolada pelo desabastecimento e pela fome, devido os esforços de guerra e de expansão imperialista por parte do regime czarista (ver *Capítulo 1 [A pré-história de 1917]* de MIÉVILLE, 2017).

Então, eu não vejo contradição no fato que insisto em processos de radicalização e, ao mesmo tempo, considerando certas situações locais, digo que devemos atuar imediatamente, apresentar uma pauta, defender uma agenda concreta. Existem duas formas de fazer isso: uma é afirmar que “esse é o nosso horizonte de ação”; e a outra é considerá-lo apenas como o primeiro passo, pois outros virão. É claro que, historicamente, há toda uma dinâmica de sustentar a insatisfação e empurrar cada vez mais pra frente esse horizonte.

Como você e outros teóricos apontam, as extremas direitas que crescem hoje em dia também capitaneiam as massas na direção de transformações. Poderíamos também chamá-las de revoluções?

VS – Sim, e eu diria que é ainda pior. Atualmente, só as extremas direitas falam de revolução, apenas eles botam este vocabulário em circulação, recuperando uma ideia anti-institucional. Esse é o problema. Enquanto eles forem os únicos a fazerem-no, eles serão fortes. Só há uma maneira de barrá-las: dividir o desejo popular anti-institucional. E não há, hoje em dia, uma versão esquerdista desse desejo. A esquerda nesses últimos vinte anos foi, nesse sentido, catastrófica.

Veja que coisa curiosa: há cinco anos a gente estava no meio da confusão da crise grega. O *Syriza*⁵ aparece como a grande promessa da esquerda mundial e, em meio a uma situação limite, chamam um plebiscito para decidir se a Grécia assina ou não o famoso Memorando da

⁵ *Coligação de Esquerda Radical (SYRIZA, no acrônimo grego):* nasceu como partido político em 2013, a partir de uma coalizão preexistente de esquerdas radicais que haviam obtido um consistente avanço eleitoral nas eleições legislativas de 2012. Obtendo surpreendentes 36% dos votos para o Parlamento em 2015, o partido, prometendo amplas reformas progressistas e um rompimento com as oligarquias internas (representada pelos velhos PASOK e *Nova Democracia*, partidos da direita conservadora) e externas (políticas do Banco Central Europeu), conseguiu formar o governo no país, sob a liderança do carismático novo Primeiro Ministro Aléxis Tsípras. Contudo, na contramão das posições audaciosas e do tom independentista que havia assumido (embora sem pretender sair da zona do Euro) durante as campanhas, o SYRIZA, já desde os primeiros meses de governo, foi progressivamente — eis o fato a que o entrevistado faz referência — assumindo uma série de posições passivas e “conciliadoras”: comprometeu-se em pagar a dívida pública completamente e dentro do prazo, aceitou renunciar qualquer ação unilateral em matéria econômica junto ao mercado financeiro, aceitou a devolução de dez bilhões de euros deixados pela Troika nos cofres do Fundo Grego de Estabilidade Financeira após a recapitalização anterior dos bancos. Esta contradição provocou uma das maiores crises (representativas) políticas e socioeconômicas do país conhecida como Crise Grega (ver NURICQUEBOURG, 2016).

Tróia⁶, o que significaria botar um pé fora da comunidade europeia. O que acontece? Vocês se lembram muito bem: o povo diz não, e o governo recua.

Aléxis Tsípras, às sombras, vai ao Banco Central Europeu negociar a dívida, o plano de austeridade...

VS – Acabando com toda a dinâmica de mobilização de um novo momento para a esquerda mundial! Isso não foi só um problema grego. Porque, se a Grécia tivesse deixado a comunidade europeia, a boiada ia passar. Mas, curiosamente, o que acontece cinco anos depois? A extrema direita recupera esse tema de “bater de frente com a comunidade europeia” e fazem o *Brexit*. O que a esquerda não conseguiu fazer, a direita fez, vocês percebem? E o que a esquerda faz é, de certo modo, se apresentar como gestor do sistema atual, com um coração mais humano. Para que serve isso?

O que acontece é que os setores realmente desfavorecidos e desidentificados com a ordem atual, vão todos para a extrema direita, pensando: “a extrema direita entrega o que promete, falou que ia fazer e fez”. E a esquerda, o que faz? Promete uma transformação e, quando assume o poder adota o seguinte discurso: “Não, não era exatamente isso o que havíamos proposto, não desse jeito. Na verdade, pensamos em outra coisa”. Isso demonstra impotência, fraqueza, demonstra que a esquerda perdeu seu lugar.

Mas a esquerda não tem lugar, no sentido forte do termo. Precisaríamos começar por aí. Eu diria mais: a esquerda morreu e seria importante entendermos isso. Morreu porque não consegue mais ser um vetor de transformação global e efetiva da sociedade. Suas ações são pontuais: ela responde melhor à questão dos direitos e de reconhecimento, mas não tem mais um projeto de modificação global.

⁶ Não foi um Plebiscito e sim um Referendo, convocado pelo governo de Tsípras, no dia 28 de junho, para que a população grega votasse sobre se o governo deveria ou não acatar o chamado *Terceiro Memorandum* (Terceiro Programa de Ajuste Econômico) junto ao Banco Central Europeu e aos credores da dívida pública do país.

Mas a extrema direita também não tem porque apenas simula uma revolução. Quando faz conciliações neoliberais, ela dá continuidade a um sistema do qual as grandes massas já estão cansadas.

VS – Claro, essa é a questão. Ela propõe de uma maneira tão radicalizada o programa neoliberal que o faz parecer uma ruptura. Os liberais costumam fazer isso. [Ludwig von] Mises (1881-1973), em seus livros, diz que somente se tentou implementar o liberalismo por períodos curtos e que, esta experiência tendo fracassado, deu lugar ao estatismo, etc. Ao fazê-lo, ele apresenta seu discurso como se fosse o de uma utopia. A estratégia da extrema direita neoliberal é justamente essa: afirmar que o liberalismo, na verdade nunca existiu. No Brasil, o argumento passa ainda por atribuir esta responsabilidade aos “governos de esquerda”, que, segundo eles, estariam instalados no executivo desde o final da ditadura militar, o que é um delírio. E, além disso, trata-se de uma estratégia muito clara para eximir-se da responsabilidade diante do resultado catastrófico produzido pela democracia brasileira até agora. Eles afirmam ser a verdadeira ruptura, ainda que seus princípios ideológicos se limitem à aplicação radical do modelo liberal. Esse aspecto é central, posto que a esquerda não conseguiu, de maneira crível, rejeitar este modelo. Ao contrário, quando ela assumiu o governo, ela transformou-se em sua gestora, fazendo isso de maneira vergonhosa. Na eleição de 2014 da Dilma a esquerda ganhou com 51,64% dos votos, o que mostrava como o país estava dividido. Em tal contexto de polarização, normalmente os diferentes campos políticos se organizam, pois haverá disputa. Não há outra saída. E organizar-se aqui significa governar primeiro para os seus. Bolsonaro entendeu e está fazendo isso, governando para os seus, enquanto abandona o restante da população. Quanto ao governo da esquerda, o que ele fez? Introduziu no aparelho do estado os próceres do pensamento conservador e do liberalismo econômico ao nomear para os ministérios da economia e da agricultura, respectivamente, Joaquim Levy e Kátia Abreu, a “miss motosserra”. Assim, o que a esquerda conseguiu mostrar à sociedade foi que só é possível combater a crise econômica e adotar políticas sérias compondo o governo com pessoas com esta orientação ideológica. O que se fez foi afirmar a impossibilidade de uma política efetivamente à esquerda, que esta só é viável em períodos de bonança e que os liberais

têm a resposta para a crise. Ela deveria ter feito o inverso, radicalizado seu discurso, como fez a extrema direita.

O que você pensa das disputas identitárias no campo da esquerda atual? Você partilha da visão segundo a qual estas seriam questões secundárias, usadas como “cortina de fumaça” para desviar a atenção da esquerda das pautas econômicas?

VS – Não acho que aquilo que se convencionou chamar hoje de debates identitários sejam secundários ou supérfluos. Muito pelo contrário, eles são centrais. Nunca faria a distinção entre “questões econômicas” e “de reconhecimento”, pois são completamente vinculadas, o que é claro desde o fascismo. Por exemplo, um dos elementos fundamentais de mobilização do fascismo era o combate ao dito “bolchevismo sexual”, que resultava dos primeiros anos da Revolução Russa, com modificação radical na estrutura da família e da posição das mulheres, e com o surgimento dos movimentos de igualitarismo radical. Naquele momento a URSS passou a ter o código civil mais avançado do mundo: ele previa a possibilidade de divórcio, e, salvo engano, o casamento homossexual — o primeiro foi realizado na União Soviética em 1917 ou 1918. Não acho que essas questões sejam secundárias, em hipótese alguma, pois surgem junto às questões econômicas. A extrema direita tem tanta consciência disso que não deixa essas questões para trás, pois sabe que, junto delas, se configura um tipo de percepção e de sensibilidade social radicalmente contrária àquela que procura impor.

A questão é: essas lutas não são identitárias. É uma estratégia neoliberal fundamental eliminar a força transformadora dessas lutas submetendo-as a uma gramática identitária que não é a delas. Eu diria que essas são as verdadeiras lutas universalistas. São essas lutas que dizem “a universalidade ainda não se realizou”, pois ainda existem circuitos específicos de violência contra negros, contra mulheres, contra os LGBT, circuitos que devem ser interrompidos para que a universalidade se realize. O que só acontece de uma forma: sendo nomeados. É necessário, antes de tudo, nomear, para além da violência que existe na vida social, aquelas que atingem especificamente os negros, independentemente de classe, gênero ou religião. No Brasil a violência é direcionada pela questão racial, uma vez que houve uma

experiência escravista fundamental e o latifúndio escravista segue sendo a base da vida social do país.

Mas há um debate a ser feito. Existem tendências identitárias dentro dessas lutas que surgem como maneira de colonizá-las dentro de uma gramática liberal.

Algumas propagandas de televisão “pró-feministas” e “pró-identitárias” colocam em cena essa gramática liberal...

VS – Mas isso nada mais é do que uma estratégia liberal de absorção da força transformadora dessas lutas, que é muito maior do que isso. E é exatamente nisso que devemos insistir: não é possível uma experiência igualitária onde as relações de gênero são marcadas pela opressão.

Lembremos que o Marx já falava disso no século XIX: “Você quer entender qual o nível de uma sociedade? Veja qual é o tipo de relação que se tem com as mulheres”. Os canalhas têm a vantagem de dizer explicitamente algumas coisas, e Steve Bannon tem uma boa frase nesse sentido. Ele diz: “Toda vez que vocês (as forças de esquerda) falam de desconstruir uma identidade, eu ganho”, pois seu jogo é empurrar-nos a falar em identidades. Mas o que está em jogo para esses movimentos é outra coisa, é a possibilidade de construção de um verdadeiro espaço de indiferenciação⁷, o que ainda não existiu.

Visto que os movimentos sociais empregaram a lógica das identidades no momento de organizar suas lutas, não seria necessário à teoria crítica refletir sobre essa passagem à desidentificação, a fim de inscrever isso, que é um problema de ontologia política, no fio da história? Como poderíamos pensar os movimentos sociais para além da chave da identidade sem recair em uma mera abstração ao descrever tais processos de desidentificação? Pensar em termos de identidade pode prejudicar a compreensão das conexões entre as lutas?

⁷ Parece-nos que o entrevistado quis utilizar “indiferenciação”, mais do que de “indiferença”, cujo sentido se aproxima mais de “apatia” ou “impassividade”, o que definitivamente não é o caso no contexto do seu discurso.

VS – Primeiro, eu nunca fui contra usos provisórios da identidade: eles existem e são estrategicamente necessários para visibilizar o processo e os sistemas de violência. A questão se coloca quando se perde o caráter passageiro desses usos, com o colapso do conceito de uma solidariedade genérica, isto é, com o desaparecimento da ideia segundo a qual, a partir de uma experiência de opressão particular nos abrimos à solidariedade com os que sofrem outras formas e níveis de opressão (gênero, raça, classe, religião, entre outras). Assim, são contempladas as travestis, são contemplados os palestinos, os operários brancos pobres, são contemplados todas e todos aqueles que se encontram completamente desidentificados com o modo de reprodução social hegemônico e que não admitem reproduzir a ordem social vigente. Quer dizer, há uma espécie de transversalidade que, ao se produzir, modifica todos os elementos que estão em relação, consolidando um tipo de circulação e de transmigração. Então, é claro que o jogo dos dominantes será o de impedir que essa solidariedade genérica ocorra. Pois quando ela existe vínculos inusitados ou mesmo monstruosos se tecem, e então a resistência às formas hegemônicas de vida surge de todos os lados, transformando a luta completamente. Ela deixa de ser setorizada e passa a ser pulverizada, instaurando assim uma verdadeira dinâmica de construção da hegemonia. A dinâmica da solidariedade não é aquilo que resulta da associação de demandas particulares, mas é aquilo que quebra a particularidade das demandas.

A forma como Ernesto Laclau (2013) constrói o seu conceito de “significante vazio” parte da ideia pós-marxista de que existe a possibilidade de formações de grandes hegemonias populistas que farão face ao poder instituído, pois cadeias de equivalências se formam no interior da sociedade liberal democrática e representativa. Como você avalia essa teoria?

VS – Não acho que haja uma cadeia de equivalência, mas um fluxo de mutações. Isso faz diferença. Cadeia de equivalência significa que já não existe mais a figura do sujeito político unificado, como o proletariado, de forma que existem múltiplas demandas que precisam encontrar um ponto de equivalência, ou seja, a fragmentação está dada. Esse ponto de equivalência é dado, entre outras coisas, pela relação de todos a uma espécie de significante

vazio, que vai servir de ponto de ruptura, de ponto de basta. O que acontece dentro dessa dinâmica? A tendência é que não haja apenas um ponto de equivalência, o que apresenta o problema da mútua exclusão. Esse é o ponto cego do pensamento de Laclau em relação ao populismo: ele não o enxerga como uma estratégia de paralisia social e acredita, em última instância, que essas cadeias de equivalência vão criar novos processos dotados da potência de construir o *povo* enquanto hegemonia. Desta forma, ele esquece completamente que o populismo também é um modo de gestão da paralisia social⁸.

Essa é uma das características fundamentais dos processos populistas: eles avançam até um ponto e depois param, pois as diferentes demandas começam a se anular mutuamente. Existem as demandas LGBT, as demandas feministas e, além disso, existem também as demandas dos industriais, da oligarquia agrária descontente... Veja o que era o governo Perón na Argentina: como nele existiam desde trotskistas até representantes da oligarquia agrária argentina, é claro que o processo iria travar. O que me impressiona é o fato que essas paralisias contínuas não são objeto de reflexão e a experiência brasileira é a maior expressão disso. Aqui, existe aqui uma gestão clara da paralisia, cuja consequência é o que estamos vendo agora: essa extrema direita que chega ao poder afirmando que sim, nós estávamos paralisados, “então vamos romper, não vamos negociar, vamos fazer distinções claras e fragmentar a sociedade”. É o que eles fazem.

⁸ Em seu ensaio *Fedren, Kelsen, Laclau e a dinâmica anti-institucional da democracia (2018)* o entrevistado desenvolve de forma mais pormenorizada essa sua crítica à dinâmica populista de Laclau, para ele potencialmente geradora de paralisia dos processos de transformação social: “Por sustentar a *necessidade de sujeitos políticos se expressarem como povo* constituído através de cadeias equivalenciais entre demandas concretas muitas vezes contraditórias, o populismo é assombrado continuamente pelo risco da paralisia dos processos de transformação social devido ao fato de alcançarmos rapidamente um ponto de equilíbrio no qual demandas começam a se vetarem mutuamente. O populismo avança em situações nas quais há um cálculo possível que permite a várias demandas determinadas mais fortes serem, em algum nível, contempladas. No entanto, ele se depara rapidamente com uma situação na qual processos de transformação se estancam porque demandas contraditórias começam a se negar mutuamente, o que faz do processo de liderança uma gestão contínua do imobilismo e da inércia, desviada pela construção pontual de antagonismos setorizados com grupos exteriores. (...) Assim, consolida-se a dependência à figuras de liderança que já não são mais capazes de fazer o processo de transformação avançar, mas que tentam nos fazer acreditar que, se desaparecerem, elas poderiam nos levar à situação de perda das conquistas geradas” (SAFATLE, 2018, p. 60).

Além disso, seria interessante pensarmos outra forma de construir uma espécie de subjetividade genérica, que não é abstrata. Acho engraçado quando ouço que esta ideia parece “uma concepção completamente abstrata”. Não há nada de abstrato nisso. Por que seria abstrato pensar que as pessoas não lutam simplesmente pelos seus predicados ou, exclusivamente, por aquilo que é uma propriedade sua? As pessoas lutam também pela criação de um espaço social onde possam tornar-se algo diferente delas mesmas, por um espaço de indiferenciação no qual possamos dizer: “eu não quero ser determinado, visibilizado, inscrito dessa ou de outra forma. Quero a não-percepção, o anonimato, a transformação”. Ora, por que isso é entendido como abstrato? Por que se compreende o concreto como a afirmação dos atributos dados e a defesa dos mesmos? Isso não é nada mais que um dogma metafísico, o de que a predicação é um elemento fundamental de determinação da existência — esse pessoal é aristotélico sem perceber.

Gostaríamos de abordar agora um tema que não está diretamente presente nos seus trabalhos, mas que nos parece fundamental no cenário político nacional e internacional atual. Trata-se da questão ecológica, do meio ambiente e da Amazônia. Herbert Marcuse (2019) nos inspira a pensar na questão ecológica a partir de uma teoria crítica do horizonte revolucionário. Pensamos em seus textos dos anos 70, como *Ecologia e Evolução*, *Ecologia e Crítica da Sociedade Moderna*, *Natureza e Revolução*. Parece-nos que poderíamos aproximar destes textos algumas das afirmações que você fez sobre o papel da subjetividade e dos afetos. Contudo, apesar de você recuperar alguns temas centrais de seus trabalhos, especialmente em seu último livro *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno* (2019), você não retoma a questão ecológica, tal como este filósofo a formula. Gostaríamos de colocar algumas questões. Este ano, com o aumento das queimadas na Amazônia e com a violência sofrida pelos povos amazônicos, vemos circular no discurso internacional o tema da proteção da Floresta. Quais impasses e contradições você vê nesse debate?

VS – A colocação é realmente muito importante; esse é um tema que eu gostaria de desenvolver mais. Para o Brasil isso me parece um elemento absolutamente central graças à história colonial do país. O que vimos nesse ano de 2019 é simplesmente a continuidade lógica do Brasil desde 1500. Talvez uma das questões fundamentais da teoria de emancipação seja entender que não há emancipação dos sujeitos sem emancipação das coisas. Isto significa que estas deixam de ser compreendidas como expressão ou posse potencial de um sujeito, algo que está “sujeitado a”. Proponho pensar a relação com a natureza nesse sentido. Pois existe um tipo de modificação estrutural na nossa compreensão desta relação, na qual a natureza deixa de ser vista como espaço potencial de propriedade de um povo ou de um indivíduo, e ganha outro tipo de estatuto.

Eu posso dar um exemplo: Mário Pedrosa, o maior crítico de arte que esse país já teve, diz algo muito interessante. Ele faz uma distinção entre o modernismo mexicano e o modernismo brasileiro e defende que o modernismo mexicano teria tido que negociar com uma cultura autóctone, pré-colombiana, que atuava fortemente no contexto nacional. O resultado seria um certo hibridismo, que vai resultar no ruralismo, por exemplo. O modernismo brasileiro, por sua vez, não teria tido que negociar com uma cultura autóctone forte, e por isso ele teria sido mais livre. E isso pode ser visto no grande vão da arquitetura modernista, nessa reconstrução do espaço e produção de espaços vazios. Eu lembro de ter lido isso e de ficar impactado com a violência dessa afirmação. Pedrosa nem sequer deve ter percebido isso, e muito menos se perguntado se realmente não havia uma cultura indígena forte no Brasil. É a ideia de que aqui não existia nada, que isso aqui era um mato, e mato foi feito para ser queimado. É preciso “passar um trator por cima”, porque o desenvolvimento deve permitir que tomemos posse desse território. O próprio projeto de Brasília faz parte disso. Quando o Lúcio Costa explica por que a cidade tem formato de cruz, ou de um avião, ele responde fazendo referência ao “ato de tomar posse”. Que tipo de país é esse que vai construir a sua relação consigo mesmo sobre a forma da despossessão, a fim de permitir a posse de outrem?

Portanto, é preciso se perguntar sobre o porquê dessa gramática. Isso que é da ordem, não só da natureza, mas também da presença de uma multiplicidade de povos nesse território,

aparece como uma relação de eterna despossessão. São espaços dos quais eu não me aproprio, são espaços que me desapropriam. Eu diria que uma das experiências estéticas fundamentais do país encontra-se na tentativa de dar forma a esse sentimento. A potência política do Guimarães Rosa está exatamente em afirmar que esses sonhos de progresso produzem monstros e o pior monstro é enxergar o sertão, é enxergar o espaço interior, como se lá nada houvesse. Ouça direito o que há aqui. São camadas e camadas de experiências que vão entrando umas nas outras e fazem ressoar toda a experiência do mundo.

Que no caso dele se representa através de uma linguagem viva. É interessante esse aspecto.

VS – Exatamente. Ele cria um tipo de linguagem de múltiplas temporalidades. Por exemplo, o jagunço do Guimarães é aquele que fala “no que ele era, ele era pirrônico”⁹. Que jagunço tem esse vocabulário? De onde ele vem? Onde ele está? O que Guimarães sugere com isso é que esse é o país que deveria ter sido constituído, e não esse que estava sendo feito, assujeitado a uma dinâmica desenvolvimentista, delirante, forma mais brutal de violência. O problema é que esse desenvolvimentismo delirante tem a sua forma militar, que é exatamente o que Bolsonaro diz e representa. Um sujeito como ele deve se perguntar por que brigamos por causa de “mato”. Afinal de contas, o país foi todo construído assim: cortando tudo, devastando tudo. Então “por que só agora essa confusão? Só porque o Presidente francês começou um escândalo?”. Não por acaso logo depois das queimadas na Amazônia em 2019 foi publicada uma nova pesquisa de popularidade do seu governo, por região, e ele seguia mais ou menos no mesmo patamar. Na região sul caiu um pouco, na região norte, subiu. Depois das queimadas, a popularidade dele aumentou e não diminuiu! É impressionante como nós não paramos para pensar sobre o que isso significa. Fica evidente que no interior da vida nacional existe uma consciência popular segundo a qual a natureza é nossa inimiga, ela é algo que temos que domar, é objeto a se apropriar, a tomar posse. Esse elemento é um dos mais arraigados da experiência nacional e ele merece uma crítica e um trabalho mais profundo. Eu falei do Mário Pedrosa, mas esse é um trabalho que deve passar não só pela direita. Se

⁹ O entrevistado cita uma passagem da obra *No Urubuquaquá, No Pinhém*, de Guimarães Rosa (2001 p. 36).

olharmos para o plano de desenvolvimento ecológico da esquerda no poder... basta lembrar das declarações medonhas do Aldo Rebelo, afirmações de um desenvolvimentismo Stalinista no seu caráter mais primário possível. Isso era o governo PT.

Quais os impasses ecológicos das políticas desenvolvimentistas de Estado aplicadas no Brasil nos últimos anos, seja pelo governo atual, seja pelos anteriores? Quais são os impasses que a questão ecológica traz para os governos que se dizem de esquerda? Qual ideia de comunismo poderia nos ajudar a lidar com a questão ecológica, com a proteção da natureza, das comunidades locais e dos conhecimentos tradicionais?

VS – É uma questão interessante. A diferença entre a política ecológica implementada anteriormente e a do próprio Bolsonaro é uma diferença quantitativa, e não qualitativa. A diferença é de intensidade de impacto. O PT no seu governo fez Belo Monte, e Lula dizia “se o problema são esses peixinhos, a gente bota eles no palácio do planalto”. Ou seja, havia claramente um impacto diferente, mas não havia uma lógica diferente no que significa o problema ecológico do Brasil.

Quando o Lula tomou posse, ele elogiou a administração dos militares na Amazônia.

VS – Exatamente. Nós estamos falando de um país onde você teve duas catástrofes ecológicas em um ano¹⁰. Nós tivemos o problema do óleo nas praias do nordeste, as duas catástrofes ecológicas em Minas Gerais, consequências de uma noção de desenvolvimento completamente predatória e destrutiva. A última queda da barragem deixou 200 mortos. Trata-se simplesmente do desdobramento da ideia clássica do colonialismo como saque e fuga. Nada mais do que isso. E não existe nesse país um ator político relevante, ou um partido ecológico de fato, que consiga colocar a pauta ambiental em uma posição central.

Acredito que a conciliação entre desenvolvimento e preservação é um dos eixos fundamentais do que seria uma nova esquerda. Porque a esquerda brasileira morreu, ela não existe mais. É importante começar desse ponto, pois o ciclo acabou, a esquerda foi incapaz de

¹⁰ Referência às quebras das barragens de exploração de minérios, em Mariana (novembro de 2015) e em Brumadinho (janeiro de 2019), controladas pelas grandes empresas de exploração *Vale do Rio Doce* e *Samarco* (que é controlada pela primeira). Ver Chagas (2019).

reagir à altura dos acontecimentos e delira ainda em cima de certos temas. Por exemplo, até hoje somos obrigados a debater sobre o que foi 2013, se foi um complô da CIA ou não. Na Inglaterra, por exemplo, se um partido trabalhista perde uma eleição eles criam um *Shadow Cabinet*, um ministério fantasma, para conseguir responder dia a dia ao governo eleito. A velha esquerda brasileira não consegue se contrapor ao governo atual. Nós não sabemos o que ela quer, qual o seu programa econômico, o que ela vai fazer de verdade. Será que ela vai voltar atrás da reforma da previdência se, por exemplo, o governador da Bahia (Rui Costa do PT) está seguindo com a reforma previdenciária do seu estado? Nós não sabemos qual a reforma política que a esquerda brasileira propõe, qual transformação ela defende, o que ela quer colocar no lugar do que temos hoje. Ninguém sabe, muito menos a esquerda. Isso significa simplesmente uma coisa: ela morreu. Ela não esteve à altura da situação. E a esquerda precisa assumir a sua morte para ressuscitar, recriar-se de outra forma. Um dos tópicos clássicos dessa morte é exatamente a ausência brutal de um debate estruturado sobre o problema ecológico em um país como o Brasil. Você pergunta: “Como é que a gente faz para conciliar desenvolvimento e ecologia?”, mas o debate começa antes, “O que se entende por desenvolvimento? O que é desenvolvimento exatamente?”. Trata-se de uma série de pressupostos antropológicos dos mais evidentes possíveis. Nós falamos em desenvolvimento porque partimos do pressuposto de que aquilo que seria, digamos, a experiência do modo de vida dos indígenas no Brasil, não era desenvolvido o suficiente. Mas eles não eram “desenvolvidos” em relação a quê? A quem? Onde está o critério? No Banco Mundial Internacional? No Fundo Monetário Internacional?

É a tal “Retomada do Crescimento”, da melhora da balança comercial do Brasil, da industrialização no Brasil.

VS – O desenvolvimento na verdade é um conjunto de clichês. Desde que eu tinha 5 anos eu ouço o termo “Retomada no Crescimento”. Nunca consegui entender realmente nem o que é retomada, muito menos o que é crescimento dentro desse contexto. Frases como “o salto na balança comercial” se naturalizaram de uma maneira impressionante! Estávamos falando de abstrato... mas o que é mais abstrato, mais distante da experiência concreta das

peças, do que “a retomada do crescimento”, ou “o salto na balança comercial”? Veja, a pobreza é um dado relativo, é sempre pobreza em relação a alguma coisa. Marx explicava que o sujeito que mora na Samoa e vive de óleo de peixe não se sente pobre. Porque ele organiza a sua vida a partir daquilo. Seu processo de transformação se dá por outro lugar. E é exatamente essa possibilidade de viver com uma diversidade de ideias sobre o que é o desenvolvimento que foi totalmente dizimada do horizonte nacional. Os liberais defendem que as massas de trabalhadores têm uma vida muito melhor em uma sociedade “desenvolvida”. Muito melhor em relação a quem? Em quais circunstâncias? Nós não temos nem a possibilidade de questionar se o que o capitalismo produz é de fato desenvolvimento, e o que esse desenvolvimento significa.

De uma forma geral, a esquerda brasileira se insere numa gramática liberal. O PT (Partido dos Trabalhadores) tenta recolocar a questão dos bancos na pauta política, de forma a priorizar o setor produtivo do país para que haja empregos, para incrementar a renda nacional e para que o Brasil se levante economicamente. O Ciro Gomes faz uso dessa mesma gramática do desenvolvimento, que faz a crítica ao rentismo e aos bancos. Trata-se de uma esquerda estreita?

VS – É um horizonte populista-desenvolvimentista. A crítica ao rentismo desaparece quando eles entram no governo, sob os argumentos de que “não podemos acirrar contra um setor fundamental da economia. Faremos ajustes pontuais”. Nós conhecemos muito bem essa história, já vimos uma vez e não há nenhuma razão para ver isso de novo. Mas acho que você coloca uma questão importante. De fato esse é o horizonte do debate de ideias e, em última instância, de ação. A esquerda brasileira é refém desse horizonte desde os anos 1940, desde a Segunda Guerra Mundial. Esse é o único horizonte que ela conhece. Portanto, o resultado será sempre o mesmo. Editei recentemente um livro de textos do Carlos Marighella, quando ele saiu do Partido Comunista Brasileiro ele faz uma crítica que serve como uma luva para os dias de hoje — o que demonstra, dentre outras coisas, como o Brasil é um país que parou em certas coisas e não consegue, sob hipótese alguma, superá-las. Ele afirma que o partido comunista brasileiro era um partido de organização de massa e da classe trabalhadora. Mas, politicamente,

o PCB faz uma aliança com setores progressistas da burguesia nacional, tendo em vista uma transformação lenta e gradual. Toda aquela conversa fiada de industrialização, de aprofundamento dos processos de redistribuição de riquezas. O que se segue é um golpe e o partido comunista não estava preparado para lidar com isso, nem vislumbravam em seu horizonte de ação a possibilidade de um golpe. O golpe acontece e não há nenhuma reação.

Eu diria que essa ditadura que começou em 1964 não ficou apenas 20 anos no poder, mas que ela permanece até hoje. Os elementos fundamentais da ditadura, as estruturas administrativas da ditadura, foram criadas na constituição de 1967 e nunca se modificaram. A parte de segurança nacional da constituição de 1988 é um copia e cola da constituição de 1967. E a esquerda brasileira continua com o mesmo discurso e, portanto, literalmente, com os mesmos resultados. Isso demonstra que a análise do Marighella estava totalmente correta. A esquerda de ontem e a de hoje partilham um mesmo horizonte que defende que todos nós no Brasil acreditamos numa mesma ideia de desenvolvimento. A única coisa que a esquerda quer é um pouco mais para a classe trabalhadora. É, de certo modo, o que o Lula falava: “O que eu quero é que o operário da GM possa comprar seu fusca e descer lá pro Guarujá”. Para isso não precisa de esquerda. Se esse é o grande horizonte da esquerda brasileira, então me desculpe, nós veremos exatamente isso que estamos vendo agora.

Então foi bom a esquerda ter acabado, se exaurido?

VS – Não havia outra alternativa. Depois de 2013 ficou claro que a esquerda brasileira não estava à altura do processo. Mas quando eu digo esquerda, não é só o PT. Toda a esquerda brasileira demonstrou o mesmo tipo de limitação. A autocrítica vale para todo mundo. Mas autocrítica é uma coisa que a esquerda tem uma incapacidade crônica de fazer, porque ela não tem (ainda) um outro horizonte a oferecer. Porque, se ela fizer essa autocrítica, ela não sabe mais para onde ir.

Referências

- ADORNO, T. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- CHAGAS, I. Barragens de rejeitos e os casos Mariana e Brumadinho. *Polítize*, set. 2019. Disponível em: <https://www.politize.com.br/barragem-de-rejeitos/>. Acesso em 28.11.2020.
- FREUD, S. *O futuro de uma ilusão (1926-1929)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. (Obras completas, v. 17).
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HOKHEIMER, M. *Porträt eines Aufklärers*. Documentário televisivo, 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mYxRH0Y06PI>. Acesso em: 24 abr. 2020.
- LACLAU, E. *Razão populista*. São Paulo: Ed. Três Estrelas, 2013.
- LAPLANCHE, J; PONTALIS, J. B. *Dicionário de Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MARCUSE, H. *Ecology and the Critique of Society Today: Five Selected Papers for the Current Context*. Organização: SURAK, S., JANSEN, P., REITZ, C. International Herbert Marcuse Society: University of California Santa Barbara, 2019.
- MIÉVILLE, C. *Outubro: história da Revolução Russa*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- DERICQUEBOURG, B. Os dilemas do Syriza: história de uma decepção?. *Revista Nueva Sociedad*, ago. 2016. Disponível em: <https://www.nuso.org/articulo/os-dilemas-do-syriza/>. Acesso em 28.11.2020.
- PEREIRA, M. *Pânico e desamparo: Um estudo psicanalítico*. São Paulo: Escuta, 1999.
- ROSA, J. G. *No Urubuquaquá, No Pinbém*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- SAFATLE, V. *A paixão do negativo: Lacan e dialética*. São Paulo: UNESP, 2006.
- SAFATLE, V. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo, fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- SAFATLE, V. Federn, Kelsen, Laclau e a dinâmica anti-institucional da democracia (pp. 51-62). In: HOFFMANN, C.; BIRMAN, J. (org.). *Psicanálise e Política: uma nova leitura do populismo*. São Paulo: Instituto Lagange/Université Paris Diderot, 2018.
- SAFATLE, V. *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

RECEBIDO: 03/11/2020
APROVADO: 06/11/2020

RECEIVED: 11/03/2020
APPROVED: 11/06/2020