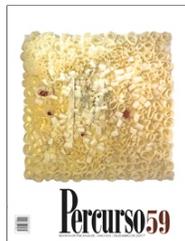


A Psicanálise em nosso tempo

ano XXX - Dezembro 2017

180 páginas

capa: Silvana LaCreta Ravena

[voltar ao sumário](#)**Resumo**

Entrevistado Vladimir Safatle Realização Ana Claudia Patitucci, Bela M. Sister, Célia Klouri, Cristina Parada Franch, Danielle Melanie Breyton, Deborah Joan Cardoso e Silvio Hotimsky

Autor(es)

Ana Claudia Patitucci

Bela M. Sister

Cristina Parada Franch Franch

Danielle Melanie Breyton

é psicanalista, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, integrante do grupo O feminino no imaginário cultural contemporâneo, co-organizadora do livro Figuras clínicas do feminino no mal-estar contemporâneo (Escuta).

Deborah Joan de Cardoso

Notas

Caso comentado por Lacan no texto "A direção do tratamento e os princípios de seu poder". In Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998

[voltar ao sumário](#)

ENTREVISTA

A potência do impossível - Vladimir Safatle

The power of the impossible - Vladimir Safatle

Ana Claudia Patitucci

Bela M. Sister

Cristina Parada Franch Franch

Danielle Melanie Breyton

Deborah Joan de Cardoso

Tomados pelas questões políticas e inquietos com o que vem acontecendo no Brasil e no mundo, procuramos aproveitar este espaço de entrevistas para alimentar o movimento em curso no Departamento de pensar, desde a psicanálise, questões da vida social e nos engajar no enfrentamento delas. A necessária conversa entre a psicanálise e a política, no esforço de interpretar esse momento que vivemos, nos guiou em direção a Vladimir Safatle, intelectual que participa ativamente do debate público.

Filosofia, psicanálise e política se articulam e se imbricam na profunda e vasta produção de Safatle, que transita, com agilidade, do rigor da pesquisa acadêmica à coloquialidade das entrevistas, palestras, debates e colunas da mídia impressa. Em diferentes linguagens e propostas, consegue o difícil feito de conjugar precisão e ousadia.

Vladimir Safatle é professor livre-docente do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP) e colunista do jornal Folha de São Paulo, entre outras atividades profissionais a que se dedica. É autor de vários livros, dentre os quais destacamos: Cinismo e falência da crítica (Boitempo, 2008), Fetichismo, colonizar o outro (Civilização Brasileira, 2010) e O circuito dos afetos: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo (Autêntica, 2016). A realização desta entrevista é contemporânea ao lançamento de Só mais um esforço (Três Estrelas, 2017).

Safatle se inscreve em uma tradição de intelectuais brasileiros que entendem que sua função não se restringe ao campo universitário. Considera que uma das funções do intelectual das ciências humanas é a de complexificar a pauta da discussão política e fazer trabalhar as ideias e reflexões para intervir no debate público nacional e internacional.

Para além de tratar da política e de temas atuais, seu pensamento instigante busca o movimento e as possibilidades transformadoras, o que lhe confere uma espécie particular de otimismo. O otimismo da aposta, que conhece seus riscos e que difere da esperança. Sua investida visa desafiar a imaginação política, buscar outras estruturas de pensamento, explorar novas potencialidades. Não se cansa de insistir que mudanças profundas podem e devem acontecer, que certos ciclos se esgotaram, que é necessária uma renovação, mas que ela depende da coragem e da liberdade próprias dos sujeitos-agentes. Por isso, também se interessa particularmente pelas metamorfoses possíveis das posições subjetivas.

Vladimir Safatle nos recebeu na FFLCH para esta interessante e agradável conversa que precisou se adequar ao tempo limitado de que dispunha. Não couberam algumas das tantas perguntas que a leitura de seus textos nos havia suscitado, assim como alguns temas que gostaríamos de ter incluído na entrevista. Ficou, portanto, a boa sensação de uma conversa que poderia se estender, e que, sendo Safatle tão aberto e receptivo ao diálogo, pode vir a se desdobrar em novos encontros.

percurso Gostaríamos que você nos contasse como foi seu percurso intelectual e como você se direcionou para a filosofia, psicanálise e política.

vladimir safatle Na verdade, já na faculdade de filosofia eu tinha a ideia de trabalhar com a psicanálise. Era um desejo muito claro, tanto que meu mestrado foi sobre psicanálise - o conceito de sujeito em Lacan. Meu doutorado também foi sobre Lacan, e foi publicado como *A paixão do negativo*. Para mim, era evidente que havia uma série de questões filosóficas que tinham sido modificadas profundamente pelo advento da psicanálise. Era impossível falar de questões relativas ao desejo, ao sujeito, à imaginação, à fantasia, à própria ideia de razão, de racionalidade, sem passar pela psicanálise.

Durante um tempo fiz uma formação mais estrita em escola de psicanálise e fiz um estágio em hospital psiquiátrico. Mas a verdade é que nunca passei à clínica, acho que por questões mais contingentes, o que não significa que elas sejam menos importantes. Assim que voltei da França, entrei na USP [2003], de uma maneira um pouco inesperada, e isso me consumiu muito, e me consome até hoje.

percurso Mas você teve o desejo de ir para a clínica?

safatle Sempre teve essa questão, sim. Até porque, no nível de envolvimento que eu tinha com a psicanálise, estar longe de situações clínicas era uma limitação. É verdade que meu interesse maior sempre foi, eu diria, um interesse conceitual. O que não significa um interesse teórico, quer dizer, era uma maneira de pensar a práxis através do impacto de um modelo de reflexão sobre o sofrimento psíquico, muito vinculado ao advento da psicanálise. Não apenas sobre o modelo de reflexão a respeito do sofrimento psíquico, mas também sobre as metamorfoses possíveis das posições subjetivas, a partir de processos de intervenção clínica. Então, eu insistiria que, no fundo, trata-se de uma espécie de contágio da clínica. E essa experiência de contágio da clínica é muito presente no século xx. Contágio por quê? Porque vocês podem encontrar, por exemplo, vários trabalhos de teoria social que vão se deixar contagiar pelas reflexões clínicas, a ponto de absorverem categorias clínicas dentro da análise dos fatos sociais, como a discussão da sociedade narcísica, a estrutura paranoica das sociedades totalitárias, a relação entre capitalismo e esquizofrenia, e esses são só alguns exemplos. Assim como você também pode encontrar várias reflexões estéticas que utilizam conceitos clínicos na elaboração e reflexão das obras de arte. Isso demonstra como há uma presença muito forte de um pensamento clínico psicanalítico fora do horizonte estritamente clínico, o que me interessava bastante.

percurso Como foi sua formação em psicanálise?

safatle Fiz na época da Biblioteca Freudiana e segui ainda mais um pouco, mas quando houve a divisão do campo lacaniano e os millerianos, eu já estava meio distante. E fiz também na Escola da Causa, na França.

percurso Você trabalhou em hospital psiquiátrico?

safatle Fiz estágio em um hospital psiquiátrico em Yerres, uma cidade na periferia de Paris, que se chamava Unidade Clínica Jacques Lacan, e o médico chefe de lá era ligado à Escola da Causa. Fiquei um ano, um ano e alguma coisa.

percurso E sobre seu percurso na filosofia e política, você poderia falar?

safatle Sobre a filosofia, como posso explicar? Antes de entrar na faculdade, eu havia feito várias leituras de filosofia, em especial, Sartre e Nietzsche, autores que me influenciaram bastante. No momento de decidir uma carreira, minha questão era fazer música ou alguma outra coisa. Só que na época em que eu precisava estudar para as provas técnicas, comecei a ler filosofia, então me parece que, de maneira involuntária, isso foi uma decisão. O engraçado é que em todo o meu trajeto na filosofia tentei juntar essas coisas, o meu interesse pela psicanálise, por exemplo, e trabalhei também muito a filosofia da música. A filosofia tinha uma vantagem, para pessoas como eu, porque é uma área sem objeto definido, o que lhe permite um tipo de pensamento de relação, muito difícil de desenvolver em outras áreas. Eu diria que essa natureza de pensamento de relação, própria à filosofia, essa ideia de que não há objetos filosóficos - há questões filosóficas sobre objetos que são exteriores à filosofia - resolvia um problema subjetivo.

percurso Você se dedicava à música?

safatle Fiz composição na Escola de Música. Antes de me mudar para a França, fiz vários concertos: na Funarte, no mube e depois, quando voltei, ainda fiz alguns no Centro Cultural Maria Antônia. Ultimamente fiz a trilha sonora de duas peças. Uma, para "Caesar", uma adaptação de Shakespeare, que inclusive ganhou o Prêmio Aplauso para trilha; e a outra, para "Leite Derramado", uma adaptação do livro de Chico Buarque.

percurso O que você toca?

safatle Eu toco piano. Só que, como acabei fazendo outras coisas, isso desapareceu um pouco.

percurso Em *Cinismo e falência da crítica*, você diz, citando Rousseau, que a desagregação da linguagem é o primeiro sintoma de patologia social de cada época, e reconhece que isso acontece no mundo contemporâneo. Como você identifica essa desagregação e para que tipo de patologia social ela aponta?

safatle Essa colocação vocês encontram nas páginas finais do *Discurso sobre a origem das línguas*, de Rousseau, no qual ele fala que uma das estratégias fundamentais de dominação é a desagregação da linguagem, da força expressiva da linguagem. E isso acontece a partir do momento em que ela se reifica, de tal maneira, que tudo que ela descreve está longe de qualquer forma de expressão possível dos sujeitos enunciadorees.

Esse é o primeiro passo, e é o passo decisivo para todo processo de dominação política. Eu insistiria muito nesse aspecto e acho importante vocês terem levantado essa questão, porque a nossa época está muito marcada por uma certa dissociação. Dissociação em que as questões políticas parecem questões estritamente vinculadas à gestão do Estado ou questões, digamos assim, de gestão social: como certas demandas sociais poderão ser reconhecidas, como elas

poderão fazer parte de um circuito mais amplo de realizações de políticas públicas, coisas dessa natureza, sendo que desaparece por completo a dimensão fundamental da política, ou seja, uma espécie de constituição de um campo de implicação genérica que permite a transformação dos sujeitos. Quer dizer, com o argumento de que as experiências transformadoras da política tentaram refundar o humano e acabaram produzindo catástrofes, acabamos naturalizando uma forma de gestão das subjetividades. E um desses elementos fundamentais está vinculado a certa limitação do campo da linguagem que circula na vida social. Que linguagem é ouvida? E que linguagem tem direito de cidade, no sentido mais forte do termo? É muito interessante, porque aqui tocamos na questão de a política ter a sua linguagem, mas os sujeitos também têm a deles, que é constituída a partir da linguagem social.

Nietzsche tinha uma colocação muito boa a esse respeito: Nós nunca nos desvencilharemos de Deus enquanto acreditarmos na gramática. Era a sua maneira de dizer que o senso comum não é uma linguagem desinflationada do ponto de vista metafísico, ela é uma metafísica naturalizada. E essa metafísica serve de base para a maneira como a vida social vai entender o que lhe é possível e o que lhe é impossível, o que deve ser feito e o que não deve ser feito.

Então, não há nenhum tipo de transformação que não comece pela transformação da linguagem. Porque ela define não só os limites do mundo subjetivo, mas, também, os limites da experiência social. Se você tem um tipo de linguagem, por exemplo, baseado única e estritamente na prevalência das relações de propriedade, uma linguagem em que você coloca no horizonte fundamental as definições do que é próprio a cada um, do que é próprio a cada existência, é óbvio que há um campo de experiência que desaparece por completo. Um campo de experiência no qual as pessoas podem se implicar com aquilo que não lhes é próprio, ou seja, aquilo que lhes é impróprio. E quando esse campo desaparece, isso traz consequências subjetivas e políticas fundamentais.

Da mesma maneira, uma linguagem em que as relações de compreensão estão basicamente vinculadas à estrutura de causalidade, isto é, só o que está submetido à relação de causa e efeito, só o que é efeito de algo, ou causa de algo, pode ser compreensível, é óbvio que traz consequências absolutamente decisivas. Trata-se de uma linguagem que nunca vai conseguir pensar acontecimentos no sentido forte do termo, ou seja, essas relações que quebram causalidades, que aparecem para além de um princípio de razão suficiente, de um tipo de estrutura de causalidade.

E vocês podem imaginar isso do ponto de vista clínico, um tipo de linguagem que faz com que todos os sujeitos descrevam a si mesmos, falem de si mesmos tentando submeter-se a relações estruturais de causalidade: isso é efeito disso, isso é efeito daquilo, isso vem disso, isso vem daquilo. Essas definições gramaticais são absolutamente decisivas para que possamos saber o que somos capazes, ou não, de fazer.

percurso E como essa desagregação da linguagem determina a questão política?

safatle Eu diria que essa desagregação é da potencialidade da linguagem, pois ela vai se limitando ao descrever algo só de uma forma, e, assim, constituindo somente um modo de ser. Ou seja, só há um tipo de linguagem. Isso é interessante, porque é um pouco o que acontece com a nossa experiência do tempo. Talvez sejamos uma das primeiras sociedades que só conhece uma forma de tempo, que é a cronológica, linear.

Essa é uma das ideias fundamentais para se entender um certo modo de generalização próprio das nossas sociedades. Um certo modo de aceleração, de intensificação. Vamos submetendo a diversidade das temporalidades ou das experiências temporais a um denominador comum, e é claro que toda a diversidade desaparece. Uma sociedade que só conhece um modelo de tempo tem uma limitação da experiência que é brutal, pois ela só consegue produzir um tipo de resposta, um modo de relação e de constituição do espaço comum. Essas questões podem parecer abstratas, mas são as mais concretas. Muitas vezes ficamos impressionados com sociedades que parecem paralisar seu processo de imaginação, não conseguem mais criar nada e parecem entrar em desagregação. E, quando isso acontece, raramente enxergamos o que realmente produziu essa paralisia. Não se trata de um fracasso de algum ator político ou de alguma situação. Essa paralisia vem de um processo que se naturalizou muito antes, de limitação das possibilidades de experiências de sensibilidade, que agora mostra muito claramente os seus efeitos. Há sempre uma estética antes da experiência social. Ela não é fruto da experiência social, no sentido de ser um reflexo, e sim constituinte. Eu diria que isso é uma das coisas mais dramáticas da nossa experiência contemporânea: ter perdido essa percepção de que, muitas vezes, os processos de transformação, para acontecerem, precisam voltar primeiro a essa força constituinte.

percurso Você também sugere o enfraquecimento de categorias conceituais clássicas e caras à psicanálise como a repressão e o recalamento; e outras, caras à filosofia, como reificação, falsa consciência, alienação... O que se passou no campo social do desejo que fez com que a constituição das sexualidades passassem a ser vistas por meio de outras referências conceituais? Quais seriam elas? Qual é o impacto desse esgotamento no universo da cultura e da estruturação do universo simbólico?

safatle Acho que estamos num limiar de metamorfose conceitual. É muito evidente a falta de elaboração conceitual do nosso tempo para aquilo que é a nossa experiência. Considero que uma das questões interessantes é perceber que, quando se dá uma metamorfose da estrutura

conceitual, os conceitos entram em colapso. Não são só os conceitos normativos que aparecem como problemáticos, esses que de certa maneira funcionaram como horizonte de valoração, de normatividade. Entram em colapso também os conceitos críticos. A repressão ou o recalque, por exemplo, foram conceitos críticos que a psicanálise produziu para dizer que a socialização dos sujeitos é, na verdade, a produção de um sistema de cicatrizes, de feridas. São, portanto, subjetividades com aparelho psíquico em conflito, dividido. Dessa forma, ao descrever um aparelho psíquico não se está mais dizendo como se dá a unidade sintética da personalidade, mas como se dão, então, os modelos de conflito entre instâncias que estão topologicamente dissociadas.

Essa é uma ideia fundamental de Freud, que nos leva, inclusive, a entender que não é mais possível indexar a vida psíquica através de um pronome pessoal singular. Quer dizer, não podemos descrever uma vida psíquica com o pronome Eu, precisamos ter ao menos dois pronomes: o Eu e o Isso. Precisamos de um pronome pessoal e de um pronome impessoal. Isso é resultado de um pensamento crítico que aponta que nosso modo de socialização produz uma situação na qual aquilo, que é da ordem da singularidade, precisa se dissolver na personalidade para se integrar numa dimensão impessoal, como se fosse, em última instância, uma forma de demonstrar a falsidade ou a limitação dos modelos de inscrição subjetiva no teor da vida social.

Temos uma noção pré-psicanalítica de autonomia. E acho isso muito impressionante. Todos nós aceitamos a ideia de inconsciente, mas quando falamos sobre deliberação e sobre autonomia, tudo isso desaparece. É como se voltássemos um pouco à ideia mesma da consciência que é capaz de se autolegislar, e, por isso, capaz de avaliar as suas possibilidades de escolha e deliberar racionalmente. Ultimamente, venho insistindo que é extremamente problemática a ideia moderna de que liberdade é autonomia.

No meu entender, uma das maiores contribuições da psicanálise foi exatamente nos mostrar que essa ideia era um princípio disciplinar. A questão sempre foi como eu preciso ser para parecer um sujeito autônomo, que tipo de hierarquia preciso internalizar, a que tipo de ideal de conduta preciso me conformar para que eu seja reconhecido como sujeito autônomo. Esse é um exemplo de um conceito crítico que entra em colapso. Durante muito tempo, operávamos considerando a alienação como um conceito, a partir do qual mobilizavam-se outros conceitos, como autonomia e emancipação. Mas, se entendermos que, dentro de um certo horizonte, o conceito de alienação se esgotou, todos esses outros terão que ser radicalmente refeitos e reconstituídos. Acho que essa é, em parte, a tarefa que se coloca para nós.

percurso Gostaríamos de abordar, agora, a questão do fetichismo que, para você, tende a ser um dos modos hegemônicos de escolha de objeto em uma sociedade capitalista como a nossa, na qual os vínculos com os objetos são frágeis. Você diz que esse tipo de funcionamento hegemônico seria fruto de uma política que coloca o corpo e o sexo no centro do poder. Como pensar os efeitos dessa hegemonia?

safatle Na verdade, meu interesse era insistir na emergência de um outro modo de síntese psíquica, não mais ligado à estrutura do conflito e do recalque, em que a consciência experimenta duas proposições contraditórias, e, ao recalcar uma delas, ela abre outra cena na qual esses conteúdos recalçados vão poder operar e, com isso, cria-se uma divisão tópica no interior do aparelho psíquico. Nos últimos textos de Freud, vocês sabem, ele apresenta exatamente a ideia de que existe uma divisão que não é mais entre instâncias, e, sim, no interior do próprio Eu, propondo a ideia da clivagem do Eu. É um outro modo de negação, que não é o modelo da negação do recalque, com o retorno do recalçado vinculado ao mesmo processo; mas um modo de negação que aparece em certas situações, como, por exemplo, no fetichismo. Aqui, a consciência tem duas proposições contrárias e, pela produção de um objeto substituto, consegue subjetivar e, de alguma maneira, reconhecer as duas proposições ao mesmo tempo - não é que uma está no inconsciente e outra no consciente. A castração feminina e a inexistência dessa castração são colocadas no Eu, e essa contradição produz um objeto, o objeto fetiche. É uma contradição encarnada que, de certa maneira, permite um modelo de conduta e de ação relacionado ao desejo. Poderia dizer que esse modelo se generaliza paulatinamente, e eu tendo a seguir todos os psicanalistas, ou mesmo os sociólogos, que vão insistir no declínio da neurose, não porque o DSM fez a neurose desaparecer, mas porque sabemos que ela continua presente, está lá nos transtornos somatofóbicos, na personalidade histriônica... só que está dividida. A ideia é que existe, de fato, uma mutação no processo de socialização que faz com que os sujeitos já não operem mais de forma exclusiva e hegemônica pelo recalque. Ele não tem mais a função central que tinha, ele se secundarizou. Essa é a questão central. Claro que você vai encontrar, na clínica, várias situações nas quais os pacientes apresentam recalques, mas são recalques localizados.

percurso A subjetividade não se constituiria mais hegemonicamente pelo recalque...

safatle Exato. Alain Ehrenberg tem um belo texto sobre o declínio das neuroses, no qual insiste que a neurose funcionava no par proibido-permitido, que permitia certo agenciamento de conflitos com autoridades. E permitia também uma divisão, na qual a própria enunciação da fantasia tinha um potencial terapêutico, porque possibilitava que aquilo que estivesse proibido fosse reconhecido pela consciência. Essa distinção cai, e não é por outra razão que as patologias narcísicas vão ganhando força, pois são patologias nas quais não se trata mais do par proibido-permitido, mas do par possível-impossível. Lacan descreveu isso muito bem, quando falou sobre

uma mutação na figura do Supereu, em que este não é mais o agente de instâncias repressivas, no sentido clássico do termo. O Supereu torna-se um agente de decomposição da força de ação do sujeito, através da confrontação do sujeito com o impossível, que se transforma em impotência. Então, a função fundamental da análise, como dizia Lacan, é transformar a impotência no impossível, ou seja, essa decomposição da ação em um tipo de ação, que é a insistência daquilo que ainda não existe, por isso impossível. Lembrando que o impossível, em Lacan, é um conceito muito interessante, porque não é o que não pode se realizar, mas é o que não pode se realizar na situação atual, e, tudo que é realmente importante, se você observar, é impossível: o gozo, a sublimação, a relação sexual, a mulher - porque ela não existe.

Mas, não se trata de o psicanalista mostrar ao analisando que ele deve deixar de se fixar nessas figuras impossíveis, aceitar essas limitações, como uma espécie de terapia da resignação, como a afirmação de uma analítica da finitude. Embora tenhamos muitas leituras nesse sentido, considero-as radicalmente equivocadas, pois o impossível é uma categoria de ação. Toda situação tem a sua atualidade e a sua possibilidade, e esse possível é o que pode, ou não, se realizar dentro de uma situação dada. É a figura do atual, nada mais do que isso. Agir sobre o possível será, necessariamente, reiterar o atual, continuar no mesmo lugar.

Então, é óbvio que, nesse horizonte, a análise aposta no impossível. Se você admite que o que move a situação analítica é o advento de um ato que dessupõe o saber, que liquida com a transferência. Este ato é pensado como ato porque, em última instância, aponta para algo que, no interior da situação na qual o analisando se encontra, é completamente impossível de ser experimentado, falta-lhe, inclusive, linguagem para isso. Você tem um processo de transformação impulsionado pela consciência de que os impossíveis são elementos fundamentais.

Eu quero insistir que Lacan entendeu muito bem como, além da passagem da impotência ao impossível, existe também uma passagem inversa: do impossível à impotência. É isso que o Supereu faz, coloca o sujeito diante do impossível para que ele extraia daí uma impotência. É um dado muito interessante. Lacan disse que hoje se tem um processo de disciplina social que não é marcado por um certo controle com relação ao gozo, e sim por um modelo de injunção social ao gozo, que é uma forma de extrair do gozo a sua força de desestabilização. Essa é a questão fundamental do capitalismo. O capitalismo não só socializa o nosso desejo, ele o absorve. Não se trata só de um modelo de socialização do desejo, ou seja, de o desejo se inscrever simbolicamente e se acomodar dentro do processo de inscrição simbólica. O capitalismo não quer só o seu desejo, ele quer o seu excesso, ele quer o caráter excessivo do seu gozo. Por isso que, de certa forma, ele funciona bem.

percurso Você diz que a racionalidade cínica é a única possível no capitalismo contemporâneo, onde a lei e a transgressão são enunciadas ao mesmo tempo. Em função disso, haveria um processo de esgotamento da crítica e a necessidade de se produzir uma crítica renovada. Como você pensa a construção dessa crítica?

safatle Da mesma forma como o potencial crítico da psicanálise era apontar para aquilo que não aparecia, para o que estava recalcado, apontar para essa outra cena, temos essa ideia também na crítica social e estética. No sentido de que é preciso expor o processo de produção que não aparece, a determinação do valor que esconde a sua verdadeira estrutura. Há um tipo de crítica que é um desvelamento da estrutura, e eu poderia falar horas e horas sobre várias figuras desse modelo de crítica, só que ele funciona em situações sociais nas quais o poder precisa mascarar seu próprio funcionamento. Assim, você o confronta, faz uma espécie de contradição performativa: veja o que ele diz e veja o que ele faz, veja quais são seus verdadeiros pressupostos e o que ele enuncia. Então, você faz os pressupostos aparecerem em cena. Um certo tipo de interpretação analítica funciona assim também. A questão é que existe outra dimensão desses processos de crítica e interpretação que são ineficazes dentro de uma situação na qual o desvelamento já é operado pelo poder. O poder desvela seus pressupostos, já os explícitos, não se pode mais confrontá-lo com contradições, porque as contradições são funcionais. Se elas são funcionais, a questão interessante é que o que vincula os sujeitos ao poder - aceitando essa ideia de que há uma vinculação que não é feita simplesmente pela coerção - não é a adesão a tais princípios normativos, que faz, inclusive, com que a crítica se organize a partir dos déficits de realização desses próprios princípios. Não é a ideia de que vivemos numa sociedade onde há um certo consenso a respeito de certos princípios, de certas formas de liberdade, de autonomia e de organização social e confrontamos o poder com elas. E o poder procura se justificar a partir desses princípios, muitas vezes distorcendo-os.

A ideia do cinismo era insistir que esse modelo de crítica é completamente falho, numa situação na qual a inversão dos princípios é dada pelos próprios princípios. E o que está vinculando os sujeitos não é a adesão a tais princípios, mas sim um campo de afetos. Há uma dinâmica de afetos que o poder é capaz de mobilizar e ela é o elemento central desse processo. Não é o que o poder fala, nem como ele justifica, mas o que ele faz sentir. Então, eu achava que devia existir uma guinada, por isso que, depois desse livro sobre o cinismo, escrevi *O circuito dos afetos*. Os dois têm relação um com o outro. O primeiro era uma maneira de fazer uma crítica a um princípio de crítica que entende que o esclarecimento de consensos normativos é o elemento fundamental para o avanço dos processos de racionalização social. Havia figuras muito claras dentro do debate político e filosófico. No Brasil, tinha uma espécie de predominância de certo pensamento habermasiano, que creio ser um exemplo interessante dentro desse horizonte. Já em *O circuito dos afetos*, meu propósito era insistir que a crítica deve se orientar pela compreensão

da economia libidinal que fundamenta nossa vida social, o que pede a compreensão de como os circuitos dos afetos são constituídos e como eles podem ser desconstituídos.

percurso Voltando à questão sobre a política atual colocar o corpo e o sexo no centro do poder, teria alguma aproximação com isso que você está falando agora? Você poderia dar um exemplo de como isso circula socialmente?

safatle Pois é, teria a ver com o fato de como sexo e corpo aparecem no centro do poder. A política contemporânea compreende que uma questão fundamental, vinculada ao processo de emancipação social, vai se dar pelas vias do corpo e do poder. As estruturas do poder compreendem isso muito bem, e elas precisam desativar esse processo. Mas não podem desativar recalçando, como aconteceu anteriormente, quando se tirava o corpo e o sexo do poder. Esse dispositivo não é mais funcional. De um lado, podemos partir da compreensão de que corpo e o sexo são questões eminentemente individuais, ou, de outro, partir da ideia foucaultiana, que considero boa, que diz que o poder é de fato a questão fundamental, e, então, nos perguntar sobre como a fala do poder sobre sexo e corpo se constituiu. Ela começou como uma fala médica que, rapidamente, se transformou numa fala política. Todos nós aceitamos tacitamente, não só aqui, que falar sobre o corpo e sobre o sexo é uma questão política decisiva. Só que a questão interessante é a forma como somos incitados a falar. Qual é o nosso modelo de fala? Hoje, mesmo no momento em que estamos, de um processo de crítica aos limites, à biopolítica imposta pelo poder, dizemos: eu quero falar sobre o meu corpo, quero um lugar para o meu corpo, quero que ele tenha visibilidade, assim como quero que minha sexualidade seja visível.

Há uma dimensão compreensível desse processo, mas também uma dimensão problemática: qual é a gramática da resistência? É a afirmação do que me é próprio - o meu corpo - que eu quero que seja visível. O corpo aparece como o quê? Como algo que é meu. Mas, há de se perguntar que tipo de corpo é esse que pode se submeter a esse modo de relação, que dissolve por completo uma experiência, que seria a experiência fundamental, de que aquilo que é próprio do corpo não é completamente meu. Não é como, por exemplo, um objeto que comprei e que é meu. Se há alguma coisa que produz uma transformação é reconhecer isso. Reconhecer que, em certa dimensão, nós não somos os agentes do processo, somos agidos por ele. E não agidos no sentido de alguém que perdeu completamente sua capacidade de emancipação e que agora está submetido a um regime de dominação. Até porque há certas formas de heteronomia que não são, necessariamente, formas de dominação. Temos dificuldade de compreender que, muitas vezes, a liberdade é uma heteronomia sem servidão, é uma heteronomia sem dominação. A relação ao corpo e ao sexo é muito vinculada a isso.

Uma das questões mais interessantes do pensamento lacaniano é exatamente esta. É um pensamento que compreende essa natureza despossuidora do que acontece no interior do sexual. O que significa que existe uma dimensão do sexual que não se organiza, que não se submete por completo às formas da identidade. Os discursos críticos atuais regrediram 50 anos nesse ponto, pois começaram a acreditar que a visibilidade de identidades vulneráveis seria o elemento decisivo dentro de um processo de constituição do poder. Eu diria que isso é completamente equivocado porque o problema nunca foi esse. As sociedades capitalistas não têm nenhum problema em reconhecer as diversidades, isso já se demonstrou muito claramente, desde que essas diversidades falem a mesma língua. Desde que elas se conjuguem, mais ou menos, num mesmo tipo de gramática. Então, as situações nas quais a experiência de opressão leva sujeitos a se confrontarem com o poder utilizando a mesma gramática que o poder utiliza para oprimi-los, só pode chegar a um impasse. Nada mais que isso.

percurso Em *O circuito dos afetos*, você diz que, para haver uma mudança sócio-política estrutural, seria necessária a formação de um novo corpo político em que sujeito e desamparo sejam indissociáveis. O desamparo seria então o afeto político central para a sustentação das transformações sociais. Mas Freud nos lembra de que poucos suportam o desamparo. Além disso, em *O mal-estar na civilização*, ele destaca a ação disruptiva da pulsão de morte na cultura. Levando em conta esses fatores, como pensar a afirmação social do desamparo sem cair num niilismo distópico?

safatle É bom falar sobre isso com psicanalistas porque essa questão foi levantada, para Lacan, na "Proposição de 9 de outubro de 1967", antes da fundação da Escola. É exatamente o mesmo problema. O horizonte é muito interessante, pois ele está para fundar uma Escola, que é um laço social. Ao invés de falar sobre como a Escola deve funcionar, ele começa a falar sobre como se liquida a transferência. O que é óbvio, porque a transferência é um dos conceitos políticos mais fortes da psicanálise, ele vem da política, das discussões da psicologia social sobre sugestão e influência... ele vem das discussões de Le Bon, de Gabriel Tarde sobre a imitação. Freud era muito consciente disso, basta ver a primeira parte da "Psicologia das Massas", que é uma discussão sobre identificação. Mas, sabemos muito bem como essas discussões estão profundamente vinculadas ao problema da transferência na clínica, então, não é nem um pouco difícil fazer essas passagens.

Sendo assim, é compreensível por que Lacan vai discutir o problema da transferência. E o faz a partir de dois dispositivos fundamentais. Primeiro, uma transferência é um processo no qual um saber se dessupõe. Ou seja, a ideia da queda do sujeito suposto saber. E o que é esse saber que se dessupõe? Se admitimos que, dentro do processo analítico, o que engaja o sujeito na análise é um querer saber sobre o seu próprio desejo, e esse querer saber não precisa nem estar baseado

na crença de que o analista saberia, posso simplesmente me basear na crença de que há um discurso que descreve o que é da causa do meu desejo. Mesmo que o analista seja meio néscio, posso apostar na psicanálise como discurso, na clínica como discurso, posso apostar no saber enquanto tal. Há um saber sobre isso. Porque esse saber não é só um saber sobre aquilo que não sei, ele é também um saber que vai poder esclarecer como eu me constituí. O saber não é só um dispositivo descritivo, é um dispositivo constituinte, ele constitui o sujeito. Ao entrar numa análise, tudo se passa como se o sujeito se engajasse de novo nesse processo originário e se perguntasse: como eu fui constituído? Então, é claro, esse processo só pode redundar numa destituição, não numa constituição. E esse é o segundo dispositivo, quer dizer, essa queda produz um des-ser do analista e produz uma destituição subjetiva do analisando, acho que esse é o termo fundamental, e o resultado dela só pode ser o desamparo.

percurso Mas percebemos na clínica o trabalho árduo para se aproximar desse lugar de desamparo e quão difícil é sua sustentação. Você se refere a ele como ontológico, mesmo na psicanálise é uma questão ontológica.

safatle Acho que não é por outra razão que Lacan insistia que o psicanalista tem horror de seu ato, porque é difícil não só para o analisando, é difícil também para o analista. É um processo que exige uma mudança de posição dos dois lados. Se admitirmos que só há resistência do analista, então a questão interessante é até que ponto essa experiência do des-ser é, na verdade, adiada, evitada, custe o que custar. É muito interessante a oposição aos psicanalistas nos textos do Lacan, porque é sempre a pior possível. Ele fala que a psicanálise vai acabar, que o analista desconhece o que faz, não lê o que se esperava que lesse.

percurso Nesse sentido, Lacan chegou a afirmar [entrevista em Roma, 1974] que estava convencido de que a religião triunfaria sobre a psicanálise.

safatle É esse tipo de coisa. Ou seja, me parece que são proposições de alguém que percebe o risco interno do processo.

percurso De não sustentar esse lugar.

safatle Exatamente, de não sustentar esse lugar.

percurso Sobre o fim de análise, existe uma diferença de posicionamento entre a escola inglesa e a lacaniana. Para a escola inglesa o fim de análise se daria com uma identificação ao analista. Já para a escola lacaniana, a ideia seria dissolver as identificações e o suposto saber. Podemos pensar que, na identificação com o analista, no final de análise não se atingiria o desamparo?

safatle No fim de análise, para a escola lacaniana, ocorreria uma desidentificação, é verdade, só que essa desidentificação não produziria um vazio, porque ela é condição da emergência de alguma coisa que atuava no analista e que agora é extraído dele, que é a ideia do objeto *a*. Ou seja, não é que você se identifica com o vazio da posição de um analista, que agora aparece como desejo puro. A maneira como eu leio é mais ou menos a seguinte: o que sustenta um processo transferencial, que faz com que ele não seja um simples processo depressivo - porque senão parece que estamos descrevendo um caminhar inexorável em direção à posição depressiva - é o fato de que o que move a transferência é a emergência de um gozo do qual o sujeito nada poderia saber. Por exemplo, vocês se lembram daquele caso do Ernst Kris^[1]?

percurso Dos miolos frescos?

safatle Acho um caso extremamente exemplar, muito profícuo, para entender esses dispositivos. Temos uma situação em que o analisando descobriu uma forma nova de gozo, da qual ele não pode nada saber, porque a sua estrutura de oralidade é tal que tudo aquilo que ele faz se imbrica, completamente, no que o outro faz. Por isso ele não pode mais ser autor, não pode mais ser sujeito, não pode ser nada, porque as divisões não estão mais dadas. Emergiu um tipo de objeto oral que tem uma força de conexão extremamente forte. O que faz o analista? Ele faz o papel de quem vai dizer: desse gozo você pode se livrar, você não precisa se confrontar com ele. Porque, olha só, você está dizendo que plagiou, mas não tem plágio nenhum. Está aqui, está evidente. É claro que a única coisa que o paciente pode fazer é reagir a isso, mas ele reage de uma maneira impotente, imaginária, falando: não, mas o que eu quero é comer miolos frescos. O que você poderia pensar? O paciente está num processo transferencial, o analista é colocado na posição de sujeito suposto saber e fala: não, eu sei como a coisa funciona, fica tranquilo, desse gozo que te desampara você não precisa nada saber, você pode voltar às suas funções naturais, pode voltar a ser acadêmico, escrever os seus artigos, não tem problema nenhum. Mas, a questão fundamental do que o paciente está dizendo é que ele não quer mais voltar, ou, algo nele não quer mais voltar... É um exemplo muito bonito, porque é uma inibição da escrita, da autoria, daquilo que o sujeito tem de mais singular. É como se ele falasse assim: não, eu preciso encontrar outra linguagem porque essa divisão do que é meu e do que é do outro já não funciona mais, a linguagem deve agora funcionar em outro regime. Vocês percebem? Esse gozo, que emerge do interior do processo transferencial, destitui o sujeito que não pode mais ser autor. E por que isso não é uma queda numa posição depressiva? Porque esse gozo já é a promessa, e, de certa forma, a potencialidade de uma outra forma de linguagem. E essa outra linguagem

problematiza uma série de coisas, porque uma análise que se baseia na identificação ao analista garante ao analisando a reinserção no vínculo social, que se fragilizou. Agora, uma análise que simplesmente destitui o sujeito e o faz se confrontar com um objeto que tem o seu próprio circuito não lhe garante mais esse lugar, o que cria um problema: para onde você vai?

percurso Mas existe a possibilidade de o analisando inventar isso...

safatle Essa é uma das possibilidades, verdade, ele pode inventar, ele pode se quebrar, pode fugir, correr para outro tipo de situação, ele tem algumas possibilidades.

percurso Você tem feito uma crítica à política do multiculturalismo que, de certa forma, defende a indiferença às diferenças. Recentemente, em seu último livro *Só mais um esforço*, você propõe a democracia direta, a mudança radical na forma de gestão dos aparelhos produtivos e a restrição ao direito à propriedade privada. Como você tem pensado essas questões?

safatle O multiculturalismo desconhece diferenças, ele é um sistema de gestão de identidades, o que é outra coisa. A verdadeira diferença é uma diferença interna, nunca a externa, nunca é a diferença do que separa um do outro. A diferença é o reconhecimento de que há algo em mim que difere continuamente, ou seja, é o reconhecimento de que o contato com a diferença é fóbico. Por que ele é tão fóbico? Não é porque ele tem que suportar a diferença do outro, é porque ele faz emergir, faz ressoar, aquilo que ainda não encontrou lugar em mim. E isso nos faz lembrar que, como sujeitos, temos uma plasticidade que nos é constitutiva. E que estamos dentro de um jogo de força em contínua reconfiguração. Esse é o problema e isso inexistente no multiculturalismo. É a maneira que o capitalismo encontrou para transformar a experiência da diferença numa gestão ampliada das identidades. Por isso a questão fundamental do multiculturalismo é a tolerância. A tolerância está longe de ser uma categoria política realmente com força transformadora, porque ela é uma categoria de gestão. A questão é como faço para colocar num mesmo espaço aqueles que são diferentes?

percurso Sem conflitos...

safatle Com o mínimo de conflitos possível. A questão política interessante seria como fazer para desconstituir esse espaço e fazer com que os sujeitos entrem num processo de velocidades infinitas de transformação subjetiva. Ou seja, que eles não tenham mais um território.

percurso Que possa haver deslocamentos de identidades.

safatle Exatamente, que eles não tenham mais uma territorialidade. Ao contrário, eles estão dentro de um processo no qual absorvem continuamente aquilo que parece vir de uma causalidade externa. Isso seria outro tipo de dinâmica. Por isso falo de uma política de indiferença. Indiferença não no sentido de estar indiferente ao outro, mas no sentido de criar zonas de indeterminação. Percebam que o multiculturalismo é, antes de mais nada, uma política de reforço da força biopolítica e disciplinar do Estado.

percurso E de controle.

safatle E de controle, claro, porque o Estado prevê, de certa maneira, quais são os lugares possíveis, e quando não prevê, de uma forma ou de outra, ele integra mais um. Então, nesse sentido, se é uma política de Estado, todas essas experiências de diferenças terão que se orientar a partir da estrutura do ordenamento jurídico do Estado, e a política se transforma, então, numa espécie de ajuste desse ordenamento jurídico, nada mais do que isso. Esse é o risco dessas demandas.

Outra coisa, completamente diferente, é uma política de deposição do Estado ou pelo menos de desinstitucionalização da força biopolítica do Estado, onde este deixa de ser um agente regulador que enuncia as possibilidades da sociedade e vira simplesmente um agente de implicação genérica. Ele reconhece todos, sem que isso se transforme em elemento de ordenamento jurídico. Ou seja, em última instância, ele deixa de falar, por exemplo, quais são as pessoas que podem se casar, se são pessoas do mesmo sexo ou de sexos diferentes, e ele simplesmente para de legislar sobre o casamento. Ele para de definir a organização das relações afetivas, o que não é uma questão própria à vida estatal, resolvendo as questões de ordem econômica de outra maneira.

percurso Seria o Estado não entrar no âmbito privado.

safatle Pois é, mas eu nem chamaria de privado nesse caso, porque nunca vai ser privado. A forma de estabelecimento das relações não é privada, ela é a discussão mais pública possível, porque se você mesmo falar que quer que se respeite a maneira como seus circuitos de afeto constituem relações, você já saiu do ambiente privado.

percurso Você já está publicando...

safatle Exatamente, você está pedindo uma certa implicação que, diga-se de passagem, é genérica, e essa é a questão interessante, você não quer só que a sua comunidade aceite, mas

que em toda e qualquer situação isso seja reconhecido.

percurso Mas aí não esbarramos num outro problema? Porque os legisladores defendem que isso é para garantir direitos, por exemplo, união estável entre três, poliamor, se estiver registrada num cartório, garante aposentadoria, pensão para os filhos... garante direitos.

safatle Pois é, essa é a estratégia clássica do biopoder: passar a nossa sujeição por direito. É fato que existem questões econômicas nas relações interpessoais, só que, a despeito de legislar sobre elas, o Estado legisla também sobre as formas afetivas. Não há nenhuma dificuldade lógica em admitir que o Estado regule as relações econômicas e libere completamente as relações biopolíticas. Uma coisa é você declarar, por exemplo, somos em cinco e temos uma união; outra coisa é o Estado definir quais são as uniões reconhecidas. Percebem? A própria função do Estado muda. Nunca fui daqueles que um dia imaginou algum tipo de decomposição final do Estado. É meu hegelianismo, mas acredito que as sociedades precisam de uma estrutura institucional de implicação genérica, quer seja o Estado ou não. O que não dá é retirar o Estado e voltar à comunidade, com todo o peso brutal e restritivo que ela tem. É muito engraçado como a filosofia política contemporânea entrou um pouco na recuperação da comunidade, esquecendo que a comunidade pode ser uma das coisas mais brutais que se possa imaginar. Eu diria que o caminho é para frente e não para trás.

Sendo assim, se o Estado tem essa função, uma coisa é um ordenamento jurídico que regula as formas, a plasticidade da vida social, outra coisa é um Estado que se desinstitucionaliza, ou seja, que atrofia e não amplia o direito. Essa ideia de que nós teremos uma vida mais plena se tivermos a garantia jurídica da nossa realização, isso é um equívoco brutal. Na verdade, é possível uma vida para além do direito, sem atrofiá-lo. Isso significa fazer com que o Estado regule aqueles processos que paralisam radicalmente a possibilidade de a vida encontrar a imanência das suas formas. Um desses processos, por exemplo, é o mercado ou as próprias estruturas institucionais do poder. O que o Estado deveria fazer? Impedir esses atores de gerenciar a vida. Essa pode ser sua função. Nesse sentido, ultimamente andei insistindo muito nesses modelos de não fortalecimento institucional, mas em uma decomposição institucional em um primeiro nível e em um fortalecimento em segundo nível. Você decompõe no primeiro, e garante no segundo. Garante que o campo aberto continue aberto. Porque sabemos quem fecha e quem controla o campo. Então, a função é um pouco essa, permitir que o campo aberto continue aberto para que a vida, na imanência das suas formas, possa desenvolver sua plasticidade, plasticidade que lhe é constitutiva.

percurso E a democracia direta que você tem defendido? Como você se posiciona em relação à crítica que se faz às esquerdas no Brasil?

safatle Não há nenhuma experiência política definitiva daqui para frente, que não seja de uma decomposição institucional. Há várias maneiras de se decompor instituições, e uma delas é por apodrecimento. Isso acontece quando elas não realizam aquilo que prometem, o que vai criando uma falta de aderência que mina radicalmente qualquer tipo de sustentação institucional. Vemos, então, emergir uma demanda anti-institucional no interior da vida social, que pode vir como uma demanda de transformação ou de restauração. É o que estamos vendo hoje no Brasil. O que é uma demanda de restauração? Você tem 43% da população que sonha com o golpe militar.

Todo processo de transformação, e essa é uma ideia muito interessante de Marx, é acompanhado por um sujeito reativo. Marx escreve isso no *18 Brumário*, quando fala da revolução de 1848. Ele se pergunta como se perde uma revolução e explica que é por conta de um sujeito reativo, o lumpemproletariado, que, no fundo, quer uma forma de restauração. Percebemos isso nos processos em que temos uma força que puxa para a frente, e outra que puxa para trás que já estava lá.

Acho que 2013 foi, de fato, um ano importante para se entender como é que chegamos a esse ponto. Agora, dito isso, por que não havia uma força que pudesse puxar para frente? A política, em especial a política brasileira, se transformou em debate sobre gestão de processos econômicos, que, diga-se de passagem, não são sequer vistos como efetivamente transformáveis. Você tem uma espécie de acordo, mais ou menos tácito, sobre o que significa gerir a economia, com algumas diferenças aqui e ali, que às vezes fazem diferença, claro, sobretudo para as massas mais desfavorecidas, mas no fundo é mais ou menos o mesmo procedimento com seu padrão de gestão. Isso aconteceu claramente no Brasil. Com isso desaparece a possibilidade de uma reinstauração de uma ordem econômica, o que não é só um problema ligado à circulação de riqueza.

A economia produz sujeitos - essa é uma ideia muito interessante de Marx - porque ela faz os sujeitos internalizarem um modo de trabalho, um modo de gozo, que é o modo de poupança, de consumo, de acumulação, um modo de uso de si próprio, das suas habilidades. Ela é uma pedagogia, no sentido mais forte do termo, que faz com que você se constitua como sujeito, na sua dimensão mais decisiva, que é a da sua ação, da sua agência social, como produtor. No caso, como produtor de valor. Nesse sentido, não mudar a ordem econômica é fazer com que a política se transforme simplesmente numa questão meramente administrativa.

Só que as pessoas sofrem, e sofrem pela forma como se dá a constituição de suas subjetividades. Foi Adorno quem disse que nas neuroses existe um contorno de verdade. A ideia freudiana de que

a produção da subjetividade é um sistema de cicatrizes tem um contorno de verdade. As pessoas sofrem por estarem nessa ordem, não é simplesmente o sofrimento por um fracasso individual: eu queria ser pai e não deu muito certo ou não sei lidar com o amor... Há uma dimensão fundamental de recusa da ordem social no sofrimento psíquico, e é importante entender isso. Existem os conflitos sociais e os conflitos psíquicos. E quando os conflitos sociais não conseguem se agenciar aos sujeitos políticos, esses conflitos psíquicos continuam presentes, operando. Não é à toa que, por exemplo, com o advento de um modo de gestão social como o neoliberalismo, no final dos anos 1970, aconteceu, praticamente na mesma época, uma modificação brutal na gestão do sofrimento psíquico. E o que foi que aconteceu? O advento do dsm-3, que é a maior modificação da estrutura de catalogação e descrição do que é uma doença mental em todo o século xx. Aconteceu, então, o desaparecimento das neuroses, da esquizofrenia como categoria decisiva, um processo que vai terminar, inclusive, com o desaparecimento de todas as outras psicoses, como, por exemplo, a paranoia agora com o dsm-5 e um grande aumento do que é da ordem do cancerígeno. Há uma enorme proliferação de categorias entre o dsm-1 e o dsm-5.

Não há nenhuma área da ciência que descobriu tantas categorias novas num prazo tão curto de tempo. O que é isso, a não ser outra forma de gestão social naquilo que a sociedade tem de mais sensível, que são as suas formas de sofrer? Quer dizer, a inscrição das suas formas de sofrimento em patologias. Quando se fala em economia, não se está falando simplesmente em como organizar o processo produtivo, mas também, em última instância, em como constituir sujeitos. Se a política abandona isso, ela abandona o que lhe é fundamental, que é a possibilidade de que nós, ao menos, possamos sofrer de outra forma, que não sejamos condenados a sofrer dessa maneira ou que não tenhamos nosso sofrimento espoliado por certas formas de patologia. Essa discussão desapareceu por completo, principalmente entre nós, fazendo com que ela se transformasse, em última instância, em um tipo de discussão em que, por um lado, você não tem nenhuma tematização do que é a ordem econômica e do que significa modificá-la e, por outro, a possibilidade de reinstaurar a ordem política, que sempre foi o elemento constitutivo. Você percebe, não foi um movimento da esquerda radical, quer dizer, os liberais tentaram reinstaurar a ordem política, os sociais democratas tentaram restaurar a ordem política.

E o que isso significa? Significa uma compreensão de que, no nosso caso, temos um caráter farsesco da democracia, que agora deixa muito claro como é possível governar sem democracia. Falamos de um país que sabe muito bem o que quer, o que é uma farsa, porque no caso de 1964, tivemos uma das pouquíssimas ditaduras do mundo que conservou um partido de oposição e um congresso aberto. Ou seja, foi fechado pontualmente, mas tinha lá o partido de oposição, tinha o congresso e tinha eleição. Isso em momento algum colocou de fato um problema, no sentido forte do termo, para a gestão de uma ditadura.

Eu insistiria muito nesse aspecto, porque ele demonstra uma questão fundamental que consiste em como fazer sujeitos emergirem dentro do processo político. Isso não foi pensado. Democracia direta era uma das possibilidades no interior desse debate, que deveria estar muito mais em aberto. Porque criticar a democracia, hoje, parece um convite ao totalitarismo, e isso é completamente absurdo. Você pode muito bem criticar uma configuração da ideia de democracia, dizendo que ela não realiza aquilo que ela promete, e que o nosso horizonte final não é a democracia liberal representativa. Isso não significa, nem um pouco, totalitarismo. Dizer que quando se levantou essa questão no passado se levou ao totalitarismo é uma completa falácia. Do ponto de vista histórico, chega a ser mesmo um disparate você imaginar que as experiências totalitárias nasceram de uma demanda de uma democracia mais direta, que isso existia no nazismo e no fascismo. Se tomarmos o caso do comunismo, é muito claro que a partir do momento em que a estrutura de conselhos foi abandonada, todo o processo ruiu, ela foi abandonada muito rapidamente. A partir daquele momento já era outra coisa, estava longe daquilo que tinha sido prometido. Um pouco de honestidade histórica, nesse caso, valeria de alguma coisa.

percurso Você vislumbra algum modelo atualmente? A Islândia seria uma possibilidade?

safatle Eu estive na Islândia. Olha que coisa interessante, já que estou conversando com psicanalistas: quando Lacan resolveu repensar completamente o fundamento da experiência analítica, ele não se perguntou se havia algum modelo que pudesse funcionar. Ele sempre falava: estou só, completamente só, o que não significa estar sozinho. Significa, simplesmente, que tem horas em que você tem que perceber que talvez você vá fundar só; mas, depois, você percebe que essa questão vai ressoar em vários outros níveis. E uma possibilidade de constituição ocorre. Hoje estamos um pouco nesse limiar. É claro que existem certas experiências, aqui e ali, que são interessantes do ponto de vista da democracia direta, mas entendo também que a questão é o que fazer com um país de 200 milhões de pessoas. O Brasil não tem uma população de 320 mil pessoas, não é uma ilha perdida no meio do nada.

Eu diria que talvez nos reste um ato de fundação daqui para frente. E vou terminar, insistindo que a política mundial depara, hoje, com um esgotamento das possibilidades da democracia liberal. Ela não é capaz de limitar experiências totalitárias que acabam por entrar dentro dela. As pessoas ficaram assustadas com o Trump, mas isso entrou no processo e o processo não consegue pará-lo. Lembrem que os nazistas, para subir ao poder, não precisaram suspender a constituição da República de Weimar, que era democrática. Eles utilizaram o artigo 41 sobre o estado de exceção, o que mostra que a democracia não impede as experiências totalitárias. Estamos vendo isso por um lado e, de outro, uma degradação de um certo nível de acordos

mínimos. Desse modo, eu apostaria que não há como não se confrontar com a necessidade de a democracia passar para uma segunda fase. É uma questão de tempo, e não sei quanto tempo isso pode demorar. Tivemos uma primeira experiência democrática que faliu, vamos precisar de uma segunda.

 [voltar ao topo](#)

[voltar ao sumário](#) 



Percurso é uma revista semestral de psicanálise, editada em São Paulo pelo Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae desde 1988.

Sociedade Civil Percurso
Tel: (11) 3081-4851
 assinepercurso@uol.com.br

© Copyright 2011
Todos os direitos reservados