

NO CALOR DO AGORA. ENTREVISTA COM VLADIMIR SAFATLE

In the Heat of Now. Interview with Vladimir Safatle

FABIO AKCEL RUD DURÃO*

fabioadurao@gmail.com

Vladimir Safatle é um filósofo, escritor e músico brasileiro nascido no Chile. Doutorou-se pela Universidade de Paris VIII, sob a orientação de Alain Badiou. É professor titular de Teoria das Ciências Humanas na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Sua produção intelectual centra-se nas áreas da epistemologia da psicanálise e psicologia, filosofia política, tradição dialética e filosofia da música. Foi professor visitante nas universidades de Paris VII, Paris VIII, Toulouse e Louvain, além de ter sido responsável pelo Seminário no Collège International de Philosophie (Paris). É um dos coordenadores da International Society of Psychoanalysis and Philosophy. Em suas obras propõe uma reinterpretação da tradição dialética (especialmente Hegel, Marx e Adorno) através da teoria psicanalítica de Jacques Lacan, além da reformulação de categorias clássicas do pensamento marxista, como o fetichismo, a crítica e o reconhecimento. Seu projeto filosófico embasa-se na tentativa de construir uma ontologia subtrativa do sujeito a partir da elaboração das críticas realizadas a seu caráter fundacional feitas pelo pós-estruturalismo. Tal ontologia subtrativa seria o horizonte para a reformulação das teorias do conhecimento, assim como para o redirecionamento das dinâmicas produtivas nos campos da política e da estética. Vladimir Safatle é um dos responsáveis pela edição brasileira das Obras Completas de Theodor Adorno (Editora da Unesp) e publicou, em 2019, *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*, onde busca interpretar a dialética negativa adorniana como uma forma de dialética emergente animada por uma processualidade contínua. Também organizou, junto com Edson Telles, um importante estudo sobre a ditadura militar e suas ramificações no presente, intitulado *O que resta da ditadura: a exceção brasileira* (2010). Seus últimos livros são *O circuito dos*

* Universidade Estadual de Campinas (Brasil).

afetos: *corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo* (2019), *Maneiras de transformar mundo: Lacan, política e emancipação* (2020), e *O neoliberalismo como gestor do sofrimento psíquico* (2021). Para além do âmbito acadêmico, tem tido uma destacada presença pública através de diversos veículos de comunicação, especialmente como colunista da *Folha de São Paulo* e colaborador do *El País*.

Fabio Akcelrud Durão [FAD]. Estamos fazendo esta entrevista no dia 5 de abril de 2021. O Brasil soma hoje mais 328 mil mortes de covid, com uma média superior a 3.000 falecimentos por dia. Esses números são o resultado de uma estratégia deliberada do governo Bolsonaro de difusão do vírus, pois ele almeja infectar (e matar) o maior número possível de pessoas o mais rapidamente possível, para que a imunidade coletiva seja atingida e a economia volte a funcionar¹. O colapso do sistema hospitalar já ocorreu e teme-se que, se algo semelhante aconteça com o funerário, outras epidemias possam se somar ao novo coronavírus². Minha primeira pergunta seria a seguinte: o que significa pensar a teoria e a política a partir, de dentro, de uma tal situação de calamidade? Qual a diferença da reflexão que se dá nestas condições em oposição aos “tempos normais”? A urgência do sofrimento reduz o horizonte do pensável, ou, pelo contrário, a instabilidade ocasionada pela catástrofe torna o futuro mais aberto? Ou em outra chave, a excepcionalidade do presente pode servir de crítica ao *business as usual* do passado recente? A emergência faz com que haja um entrosamento maior entre teoria e práxis, ou afasta-as mais ainda?

Vladimir Safatle [VS]: Eu diria que a excepcionalidade redimensiona brutalmente nosso sistema de possíveis. Pois se trata sempre inicialmente de se perguntar: como não fomos capazes de enxergar o que hoje ocorre? Como não fomos capazes sequer de imaginá-lo como possibilidade? Não falo da pandemia, mas do sistema de indiferença a morte, de violência e de brutalização que vemos atualmente no Brasil. O quanto de ilusão fomos obrigados a aceitar para não vermos como nossa história é uma história de massacres e de ocultamento, de sangue e silêncio, que nunca parou, que no máximo entrou em um processo de tensionamento com discursos inefetivos de respeito a direitos humanos?

¹ <https://www.conectas.org/publicacoes/download/boletim-direitos-na-pandemia-no-10>

² <https://www.youtube.com/watch?v=IUuulebNT7w>

É claro que tínhamos a consciência da desigualdade e da injustiça social, mas tudo isso fica abstrato diante da compreensão de fenômenos como: uma democracia geograficamente organizada, que só existiu nos territórios habitados pelas classes mais privilegiadas, um estado cuja função principal é gerenciar uma guerra civil que não diz seu nome, um processo de acumulação primitiva que não para sequer diante do aumento exponencial da morte violenta de toda a população. Ou seja, nossas teorias eram falsas não porque suas proposições eram incorretas, mas porque a geografia dos problemas não se organizava da maneira como definimos prioridades e urgências. Essa geografia não se organizava a partir do reconhecimento da centralidade da violência naturalizada pelo processo de acumulação primitiva do Capital. E nesse sentido, creio que o Brasil é um país privilegiado, pois aqui a violência se dirige às pessoas (como condição para o aprofundamento da espoliação), e às coisas (através de uma colonização da natureza à lógica da propriedade). O Brasil é uma das últimas grandes fronteiras mundiais de apropriação de terra e de colonização interna. Se somarmos Unidades de Conservação ambiental e Territórios indígenas, teremos 30,2% do país definido como área protegida (Fonte: Embrapa, dados de 2017). Diga-se de passagem, área protegida da propriedade privada, já que os povos originários não se veem como “proprietários”. Mas se somarmos vegetação nativa em Unidades de Conservação, em Terras indígenas, em terras devolutas e não cadastradas, além de vegetação preservadas nos imóveis rurais teremos 66,3% de vegetação nativa (segundo cálculos do Gite/Embrapa de 2017).

É provável não existir nada parecido no mundo. Por isso, não é surpreendente de que aqui se perpetue a ilusão de que terra e trabalho são duas fontes inesgotáveis de riqueza, que podem ser exploradas até o infinito. Dessa forma, a reflexão sobre o Brasil exige a compreensão de horizontes privilegiados de acumulação primitiva que podem, a qualquer momento, flertar com os níveis mais abertos de violência, com discursos que recuperam tópicos clássicos do fascismo. Dito isso, lembraria ainda que o sistema global de produção é constituído de forma tal que os processos que se iniciam nos países periféricos tendem a ser transplantados aos países centrais em momentos de tensionamento social máximo. E creio que a situação pós-pandemia, com a radicalização dos padrões de concentração de renda e de precarização, poderá levar a um nível extremamente elevado de luta de classe. Não é por outra razão que os EUA desenterraram seus pactos rooseveltianos. O sinal vermelho já foi aceso.

FAD. Por outro lado, há um estranho *business as usual* ocorrendo em meio à pandemia brasileira. Quem pode, fica em casa e se protege, quem não pode, enfrenta diariamente o risco de ser contaminado. Sustentando essa divisão social do cotidiano está um esforço de manter a rotina; por mais que os meios de comunicação transmitam informações terríveis, estas nunca se cristalizam em uma visão de ação coletiva; mesmo em um momento de extrema crise, de tanta dor, não existe a representação de um sujeito coletivo que pudesse agir para aplacá-la. Esta acefalia não favorece nem mesmo o capital, visto que sua reprodução fica prejudicada com a continuidade dos baixos níveis de produção. Isso não é revelador da estrutura da nossa sociedade? Quais as consequências disso para a sobrevivência da sociedade?

VS. De fato, sabemos que a curva da pandemia é completamente diferente para as classes alta/média e para a classe baixa brasileira. Segundo os últimos dados, a diferença é de um para três. Pois estamos em uma situação na qual o estado deixa de operar com a lógica necropolítica clássica, que consiste em submeter grandes setores da população ao desaparecimento e extermínio, enquanto preserva a parcela que se encontra no topo da pirâmide social. O que temos atualmente é uma transferência da decisão necropolítica para o mercado. É o acesso ao mercado, a hospitais e planos de saúde privados que decide a modalidade de relação e exposição à morte.

Em um contexto dessa natureza, seria de se pensar que setores privilegiados mas comprometidos com a transformação social tivessem usado de seus privilégios, ocupado as ruas e forçado a queda do governo, mas nada disso ocorreu. Nós insistimos durante o ano passado inteiro que o Brasil não aguentava duas crises, a pandemia e o fascismo de Bolsonaro, e que era necessário ocupar as ruas, principalmente com aqueles que tem um nível maior de segurança. Fizemos manifestações o ano inteiro mas, como nós, apenas outros grupos isolados seguiram esse caminho. O resultado está aí para todo mundo ver.

Creio que situações como essa mostram o real nível de solidariedade genérica que sustenta a vida social brasileira. Um nível baixo, fruto de uma sociedade cuja matriz de constituição é o latifúndio escravista primário-exportador. Mesmo não sendo mais a célula econômica brasileira, ele é ainda sua célula social. Por isso, naturalizou-se uma distinção ontológica que dá forma ao latifúndio escravista, a saber, essa divisão que distingue dois destinos para os sujeitos: serem reconhecidos

como pessoas ou serem degradados como coisas. A pessoas tem direito de luto e dolo, as coisas não. Assim, naturaliza-se um país que confunde gestão social com massacres periódicos de setores de sua própria população.

FAD. E para levar adiante o catastrofismo (que deve ser visto aqui como um conceito, não como xingamento), isso que estamos testemunhando com o covid no Brasil agora pode ser desprezível se comparado ao cataclismo climático que se aproxima, aparentemente inexorável. Um tipo de desagregação social como essa coloca desafios imensos para o pensamento, principalmente em relação à sua capacidade imaginativa e forma de expressão. É só quando encaramos esse problema de frente com toda a sua urgência é que nos damos conta de que ele se assemelha muito àquilo que a Teoria Crítica enfrentava nos anos 30 e 40 com o nazismo, e nos 50 e 60 com a ameaça da hecatombe nuclear. Você concorda com esse diagnóstico? Quais seriam as diferenças entre o contexto atual e o de 60 anos atrás?

VS. O pano de fundo geral é a compreensão de que o processo de acumulação capitalista é feito através da mobilização de várias guerras ao mesmo tempo. Esse é um tópico interessante de um livro de Alliez e Lazzarato, *Guerras e Capital*, que traduzi para o português. A acumulação capitalista é indissociável da generalização do paradigma da guerra para as relações entre brancos e negros, homens e mulheres, elite rentista e proletariado, norte e sul e, principalmente, humano e natureza. A redução da natureza à condição de recurso, de estoque e de propriedade potencial é apenas uma forma de leva-la à destruição segura. A história do capitalismo no último século não nos deixa mentir.

O que se passa no Brasil atualmente, nesse sentido, é apenas a continuação de uma lógica de tomar posse, de desenvolver através da exploração de “recursos” que constituiu o país desse sua invasão colonial. Quando as chilenas e chilenos conquistaram, no último mês, a direito de reescrever sua constituição, uma das frases mais ouvidas era a defesa de um “estado ambiental, igualitário e participativo”. Essa noção é forte, pois indica a consciência de que a única forma de construir uma sociedade igualitária é quebrando inclusive a degradação do meio-ambiente como espaço de utilidade e de mercantilização. Um estado ambiental é um estado que compreende o meio-ambiente como sujeito, e não como simplesmente objeto.

Logo, não se trata de algo cujo destino é ser apropriado, mas nossas sociedades devem entender-se como atravessada por circuitos de existências inapropriáveis.

FAD. E mais uma pergunta sobre o Brasil. Você fala de uma “contrarrevolução preventiva” para referir-se tanto los golpes militares como a los golpes autoritários del presente, pero por otro lado habla de que las respuestas autoritarias son el resultado de “revoluciones fracasas” o que no llegan a cuajar en situaciones de profunda crisis sistémica. En fin, ¿se adelantan a una respuesta revolucionaria o capitalizan el descontento, el miedo y el desánimo tras su fracaso o su no comparecencia? Ese descontento responde a situaciones objetivas o a situaciones de agravio de expectativas: narcisismo herido. Esto último tiene un peso en su interpretación del giro de los estratos de clase media-baja hacia el autoritarismo en Brasil.

VS. Florestan Fernandes dizia que o Brasil é a terra das contrarrevoluções preventivas. O que significa que o principal dispositivo de poder é a mobilização do estado na paralisação de uma dinâmica de insurreição permanente que atravessa nossa história de insubmissões populares. Essa contrarrevolução opera em três níveis. O primeiro é o da violência direta de estado que se serve do aparato policial para operar uma gestão por desaparecimento forçado, massacre e extermínio de populações vulneráveis. O segundo é através do apagamento simbólico das insubmissões e revoltas. Isso se alimenta através da lógica colonial de nunca olhar para trás, de nunca celebrar os que caíram ou forma destruídos, celebração feita para possibilitar esse processo benjaminiano de apagamento da derrota e contração do tempo. O terceiro é através da sujeição pela melancolia, pelo longo trabalho social e psíquico de colonizar pela melancolia, pela internalização psíquica da crença no destino inexorável da derrota, o que explica porque o Brasil é o país da “revolução impossível”, onde até a foto mais conhecida do principal líder da guerrilha (Carlos Marighella) é a de um olhar melancólico. Logo, morte física, morte simbólica, morte psíquica.

FAD. Você é um dos poucos filósofos que conseguem pensar juntos a Teoria Crítica e a filosofia francesa contemporânea (que os americanos gostam de chamar de pós-estruturalismo). Eu gostaria de te perguntar sobre as zonas de atrito, os pontos de tensão que você encontrou ao trabalhar com Lacan e Adorno. Eu

sei que esta é uma pergunta imensa, mas você poderia apontar alguns aspectos? Há, por exemplo, o problema do horizonte de reconciliação, sem o qual a Teoria Crítica não funciona direito (cf. o último fragmento de *Mínima Moralía*), e que me parece incompatível com a psicanálise... Essas incompatibilidades apontam para alguma coisa, ou não são tão importantes para a mobilização concreta dessas tradições de pensamento?

VS. Adorno costumava dizer que a antecipação filosófica da sociedade reconciliada é um atentado contra a reconciliação. Essa colocação vale para a reflexão psicanalítica e sua maneira de insistir que o que poderia ser diferente ainda não existe. Daí porque alguém como Lacan insista tanto na operatividade, na dinâmica própria à mobilização de noção como impossível ou inexistente. Por isso, não creio que as zonas de tensão estejam no horizonte de reconciliação. Não seria possível para a psicanálise operar sem um horizonte possível de emancipação cuja realização não se dá apenas em uma situação analítica, mas que serve de horizonte regulador para tensionar outras esferas da vida social e pensar, inclusive, experiências de grupo (vide textos de Lacan como *A psiquiatria inglesa e a guerra*).

Tentando responder diretamente à tua pergunta, eu diria que para um pensamento dialético modificações locais devem se agenciar a partir de uma contradição global. Essa contradição global, que por sua vez pressupõe noções como totalidade falsa e totalidade verdadeira, insistirá que as figuras da diferença não podem ser atualmente atualizadas, sob o risco de serem decalcadas da situação presente. Daí o recurso necessário à negatividade como categoria crítica. Bem, o mínimo que se pode dizer é que esse não foi o caminho do pensamento francês, em sua maioria. Acho que aí estaria um ponto interessante de tensão: formas distintas de filosofias da diferença, formas distintas de filosofias da transformação estrutural. Dito isso, cada autor é muito singular nessa constelação que se convencionou chamar de “pensamento francês contemporâneo”. O que separa, por exemplo, a univocidade do ser deleuzeano, da transcendentalidade da *différance* de Derrida é algo filosoficamente enorme. O que separa a perspectiva revolucionária molecular de Guattari e o intitucionalismo de combate de Foucault é também enorme.

Mas eu diria que o problema vem do fato da filosofia francesa ser, muitas vezes, objeto de caricatura por parte daqueles marcados pela Teoria crítica. As elaborações de Habermas sobre a filosofia francesa contemporânea como expressão de certo irracionalismo anti-moderno animado por uma estetização da ruptura fize-

ram escola. No entanto, essa filosofia francesa colaborou, de forma concreta, para o redimensionamento das lutas sociais nos últimos trinta anos, em momento no qual novos processos de tensionamento das estruturas de violência do poder subiram à cena. Impossível pensar a força de combate de questões ligadas ao colonialismo, a estruturas normativas e disciplinares que tentam se passar por universalidade concreta, a crítica de estruturas e instituições como hospitais, família, escola, empresa sem passar pelo pensamento francês contemporâneo.

FAD. Pensando agora mais especificamente em Adorno, o ocorre algo interessante com ele na teoria literária. É possível dizer que existem dois Adornos lá. O primeiro é o objeto de incontáveis explicações e comentários, material para *readers*, revistas etc. Contrastando com ele há um segundo, que é uma espécie de fantasma, porque quando nos deparamos com questões específicas de interpretação literária, todo o debate sobre o que significa ler, o que é a literatura ou uma obra etc., em suma, quando lidamos com o debate vivo, ele se dá em um campo conceitual completamente incompatível com o pensamento de Adorno (eu diria em um horizonte de possibilidade muito mais estreito). Na filosofia ocorre algo semelhante? Ou, para ver a coisa de um outro ângulo, há décadas que a filosofia alemã *mainstream* nos diz para esquecer Adorno, mas parece não conseguir fazê-lo de fato.

VS. Eu diria que a filosofia alemã fez uma operação de domesticação de seu próprio pensamento de forma muito impressionante. Os dois filósofos mais claramente radicais e inegociáveis em suas aspirações críticas, a saber, Adorno de um lado e Heidegger de outro, ocupam atualmente uma posição secundária na consolidação do debate universitário. Para um observador de fora, a impressão que dá é que a filosofia alemã parece um território ocupado por tropas norte-americanas, em um impulso as vezes dificilmente compreensível de reorganização de toda sua discussão a partir de um programa de pesquisas neo-pragmático ou analítico. Talvez a experiência de maio de 68 na Alemanha, com sua passagem de setores expressivos da revolta estudantil à sustentação da ação direta tenha contribuído para tal esvaziamento de um pensamento politicamente radical de setores hegemônicos do debate acadêmico alemão.

Isso faz, entre outros, com que a radicalidade da experiência intelectual de alguém como Adorno se perca no meio de acusações como “uso ad hoc da negação

determinada” ou na compreensão da dialética negativa como uma espécie de aporia, de uma dialética amputada do momento positivo da síntese incapaz de abrir espaço a alguma forma de totalidade verdadeira. Um autor profundamente crítico das ilusões conciliatórias dos pactos sociais e da gestão social de conflitos, que recusa a crença na estabilização forçada produzida pela tópica do capitalismo de estado por defender a irreduzibilidade da contradição, que nunca abandonou a defesa da articulação entre emancipação social e processo revolucionário, mas que simplesmente complexificou sua análise devido a dificuldades concretas vindas da integração da classe trabalhadora alemã à economia social de mercado, aparece em larga medida como alguém que teria muito pouco a dizer a respeito das demandas contemporâneas de transformação estrutural.

FAD. No último número da *Constelaciones* (11-12), Alfonso Figueiredo Francisco faz uma extensa e densa resenha de *O circuito dos afetos* (2016) e *Dar corpo ao impossível* (2019). O tom é predominantemente crítico; segundo Francisco, a sua abordagem do circuito dos afetos seria “algo totalmente ahistórico a la hora de definir lo social y lo político” (p. 641), sua concepção de acontecimento seria “reificada” (p. 645), a contingência “queda[ria] limitada a un plano de negacion abstracta” (p. 645), ou ainda, você cometeria “el error flagrante de la mala abstracción, no solo por postular una antropología negativa psicoanalítica como postulado normativo de la crítica, que corre el riesgo de oponer potencia antropológica ahistórica al sistema social (como exterioridad), sino por intentar recuperar el concepto de proletariado fuera de su índice histórico y convirtiéndolo en un operador ontológico indeterminado del sistema social” (p. 646). Em suma, ao invés de uma verdadeira dialética, teríamos uma abordagem no fundo formal-ontologizante: “El proceso intelectual de la emergencia categorial en Safatle es el opuesto a de la primacía del objeto, puesto que su objetivo es dar ‘otra’ lectura de la dialéctica que pueda contraponerse a través de lo Real (latencia-emergencia) a la realidad efectiva (las coordenadas reificadas de la efectividad histórica actual), una fundamentación normativa y relativamente inmóvil de la crítica, que lleva a no ver a la misma como un proceso de toma de partida por la experiencia práctica que plantea la linealidad causal entre concepto y realidad mutilada como una síntesis quebrada, no como un proceso exposición contrapuesta que reduce la contradicción a la sustracción de la potencia.” (p. 658) Como você responderia a isso?

VS. Li as críticas com interesse e creio que elas apontam para questões importantes. Por isso, gostaria de começar agradecendo a leitura atenta de Alfonso Francisco e seu cuidado em formular suas discordâncias. Elas são motivos de reflexão para mim. No entanto, creio que boa parte delas está marcada por certos equívocos e leituras da dialética negativa dificilmente defensáveis. Primeiro, ignorar a existência de certa antropologia psicanalítica na base da crítica adorniana só é possível à condição de simplesmente queimar os dois primeiros capítulos da *Dialética do Esclarecimento*, de esquecer tudo o que Adorno desenvolveu a respeito da gênese social do Eu a partir do quadro freudiano, cujas consequências estão por todos os lados, como no capítulo da *Dialética Negativa* dedicado à Kant. O materialismo adorniano é profundamente dependente das discussões sobre a gênese material das estruturas psíquicas que, por sua vez, recorre continuamente a uma teoria das pulsões cujo estatuto mobiliza reflexões antropogenéticas. A teoria freudiana é uma teoria das formas de sujeição psíquica e das maneiras com que processos de sujeição imanentes a dinâmicas de socialização e individuação produzem clivagens psíquicas. Mas ela é também uma teoria da sexualidade como energia pulsional fragmentária, polimórfica e em contínua errância, que Adorno não desconhecia nem negligenciava. A presença dessa teoria em seus textos é tão constante que não vejo necessidade de reiterar isso mais uma vez.

Por outro lado, não serei o primeiro a lembrar que não são poucos os momentos em que a crítica da economia política é submetida, por Adorno, a uma crítica da racionalidade instrumental de larga extensão. Quem diz: “de Parmênides a Russel a divisa da razão é uma só: Unidade” tem um conceito, no mínimo, singular de história. Retirar o peso de tais elaborações só me parece válido como estratégia para eliminar as dimensões complexas da experiência adorniana diante de uma visão inadequada de materialismo.

Já essa crítica ao pretense caráter ahistórico do meu pensamento e de minhas interpretações procura, a meu ver, apagar os pressupostos ontológicos (e não tenho problema algum em assumir isso) da tradição dialética, Marx incluso. Por exemplo, quando critica Hegel, Marx não pode deixar de reconhecer que preserva da dialética hegeliana as “formas gerais de movimento”. Isso tem consequências profundas pois tais formas de movimento são nada mais nada menos do que os princípios gerais de conceitualização do processo histórico, além de serem a base da ontologia hegeliana, que é uma ontologia crítica à categoria de ser e cujo conceito central é o

de essência, com sua dinâmica conflitual imanente. Chega a ser irônico, senão dogmático, acusar alguém de recorrer à ontologia e continuar a compreender o processo histórico a partir de categoriais como contradição objetiva, negação determinada, interversão, entre tantas outras. Posta dessa forma, a acusação de “má abstração” não é uma análise, mas apenas uma injúria. Eu tenderia a dizer: “sempre se é o ‘pensamento abstrato’ de alguém”. Adorno era mais consequente quando lembrava que seu materialismo não descartava uma experiência metafísica. Eu não teria como deixar de lembrar de uma carta de Adorno a Scholem, na qual se lê: “o que chamo de primado do objeto, neste debate em toda imanência gnoseológica (...) parece-me ser, uma vez que nos livramos do idealismo, o resultado de se fazer justiça ao materialismo. Os argumentos pertinentes que creio ter produzido contra o idealismo apresentam-se (...) como materialistas. Mas no coração deste materialismo, não há nada de terminado, nenhuma visão do mundo, nada que seja fixo. É esta via, totalmente diferente do dogma, em direção ao materialismo que me parece caucionar esta afinidade com a metafísica, eu teria quase dito: com a teologia (...) A intenção de salvar a metafísica é efetivamente central na *Dialética Negativa*”.

Creio que deveríamos começar por tentar responder essa questão: por que a tentativa de salvar a metafísica é central na *Dialética Negativa*? O que isso significa? Há alguma relação entre uma recuperação da metafísica e fundamentação do pensamento crítico? Não creio que baste fazer um apelo genérico à história, como se esse não fosse um campo no interior do qual conceitos ontológicos operam na estruturação dos processos de determinação de sentido. Creio que questões dessa natureza são importantes tanto para a interpretação de Adorno quanto para a reflexão filosófica contemporânea. Ela nos abre para uma concepção de metafísica para além de uma ontologia dependente da categoria de ser o que, volto a insistir, já era operação em circulação no pensamento hegeliano.

Por fim, eu diria que muito dos problemas da leitura de Alfonso Francisco, a meu ver, derivam de uma recusa não-dialética da categoria de natureza. Recusa essa dependente de certa ontologia dualista inexistente tanto em Hegel, quanto em Marx ou Adorno. Há certa tendência em ver a natureza como mero discurso reificado, como se imaginar que a natureza produz questões com as quais a normatividade social deva lidar fosse uma mistificação. De fato, essa não é minha posição e nem acho essa uma posição minimamente sustentável do ponto de vista crítico.

FAD. Para acabar, uma questão pessoal, que envolve uma auto-reflexão. Você desempenha um papel ímpar na cultura brasileira por ser um intelectual público no sentido mais estrito do termo, alguém que ao mesmo tempo mantém uma vida acadêmica muito ativa e uma presença constante na mídia. Eu gostaria de perguntar se esses dois tipos de prática apresentam pontos de tensão. Por exemplo, a demanda dos meios de comunicação é sempre a de análise da conjuntura no calor do momento, ao passo que a reflexão acadêmica é obviamente mais demorada e visa um nível mais estrutural. Como você faz a mediação entre essas duas exigências? Ou você não sente um atrito entre estrutura e conjuntura?

VS. Uma vez, em uma entrevista, perguntaram-me se eu falava a língua do povo e eu disse que não. Depois fiz um complemento que hoje não faria mais, sobre o processo de circulação de ideias. Na verdade, se fosse responder novamente tal pergunta partiria do estranhamento com a pressuposição de existir algo como a “língua do povo”. Eu me pergunto se essa não seria a ilusão acadêmica por excelência, a saber, a crença de que há algo como uma língua do povo, uma linguagem na qual o povo se comunica e que nos exclui. É quase uma versão dessa patologia fáustica dos frutos cinzas da teoria e da coloração explosiva da vida. Algo que não passa de uma melancolia de acadêmicos da qual não partilho.

Para mim, sempre foi sugestivo que essa pretensa linguagem do povo fosse exatamente aquela linguagem que circula sem fricção no universo da comunicação de massa. Como se aquilo que chamamos de “povo” fosse exatamente o sujeito do que há de mais monetizado e adaptável às dinâmicas da indústria cultural. Povo, nessa perspectiva, é aquilo que não produz fricção na indústria cultural, mas que se expressa imediatamente no interior dos padrões culturais do capitalismo tardio. Então a única resposta honesta a essa indagação seria: a língua do povo não existe, ou existe apenas como mobilização contra certos grupos e como impostura.

Assim, se a língua do povo não existe, toda intervenção no espaço público a partir da fidelidade necessária ao conteúdo de verdade de sua experiência será tensa, venha ela da academia, do mundo do trabalho, das experiências de opressão de gênero, de classes sociais espoliadas, das artistas, em suma, de onde for. Não é só o mundo acadêmico que encontra essa tensão quando se serve da mídia. Qualquer outro que falar em uma perspectiva fiel ao conteúdo de verdade de sua experiência terá que lidar com tal tensão vinculada ao fato, como dizia Adorno, daquilo que poderia ser diferente ainda não existir. Dito isso, nunca falei ou

escrevi de forma diferente da maneira como dou aulas, que é uma forma escrita, porque escrevo todas minhas aulas. Os níveis de elaboração são os mesmos. Tenho consciência das tensões, mas elas existiriam em qualquer lugar, principalmente em um congresso acadêmico.

Eu só terminaria lembrando das eleições para presidente no Chile do começo dos anos setenta, quando Pablo Neruda foi candidato a presidente. Em dado momento de seus discursos, o povo sempre pedia para que ele declamasse seus poemas. O que me parece um belo exemplo do tipo real de linguagem que o povo exige, qual nível de complexidade ela possui, quando, de fato, ele fala sem mediadores institucionalizados, sem a mediação de processos econômicos que dizem falar a língua do povo.