

SAFATLE, Vladimir, *Grande Hotel Abismo: Por uma Reconstrução da Teoria do Reconhecimento*, São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2012, 338 págs.

O novo livro de Vladimir Safatle completa e aprofunda o programa de fundamentação já delineado em *Paixão do Negativo: Lacan e a Dialética* (Unesp, 2005) e *Cinismo e Falência da Crítica* (Boitempo, 2008). Mas agora podemos ver como sua força está na articulação entre três frentes de problemas: a tradição crítica de Adorno a Honneth, a filosofia hegeliana e a psicanálise de Freud a Lacan.

A formulação de uma teoria do sujeito que seja ao mesmo tempo crítica do individualismo e da antropologia humanista e política ou clinicamente útil. A reconstrução da teoria do reconhecimento é uma leitura alternativa do sujeito moderno e sua patologia auto-referente baseada na paixão da identidade. Este sujeito dividido desde o inconsciente e do sujeito político e seu sofrimento tematizado pelos déficits de reconhecimento social. Vê-se agora como uma ontologia negativa, que se insinuava nos primeiros estudos de Safatle, desdobra-se em uma filosofia da história baseada na relação do sujeito com o tempo que contemple o infinito, o indeterminado e o porvir. Tempo lógico e o tempo histórico articulados de forma tensa e negativa em um *tempo transversal* capaz de reiventando o passado necessário para um futuro imprevisível. Ela desdobra-se também em crítica da antropologia de base que vem povoando a filosofia do sujeito, desde o século XIX, com frágeis e erráticas suposições sobre o desenvolvimento cognitivo da criança, observação comparada dos povos primitivos e a psicopatologia do sofrimento individual. Aqui surge um diagnóstico de época relativamente original. Sofremos porque não conseguimos nos instalar como indivíduos, sofremos com o excesso de experiências improdutivas de controle, alienação e determinação, seja na família, nas instituições, seja na figura maior do Estado. Mas sofremos ainda mais quando não podemos reconhecer que sofremos também pelo fechamento da vida em formas pré-constituídas e super-determinadas. Sofremos, neste caso, ao sermos tomados e aos nos tomarmos apenas como um indivíduo, ocluindo o valor da liberdade contida nas experiências de indeterminação para além do que pode ser captado pelas formas jurídicas e pelos dispositivos normativos de identificação. Entre o *ainda não um indivíduo*, e o *apenas um indivíduo*, arma-se uma complexa rede conceitual de extração hegeliana: finito e infinito, determinação e indeterminação, fronteira interna e fronteira externa. Contra o universalismo monadológico, vemos se erguer um novo tipo de relação entre o universal e o existencial, aliás extremamente elucidativo de um dos aspectos mais controversos da teoria de Lacan: as fórmulas quânticas da sexuação. É este tipo de articulação transversal que ressoa na sua combinação de fontes, tan-

to por seus pontos de convergência quanto por seus impasses, que tornam Safatle uma das melhores cabeças deste pensamento crítico renovado, capaz de ultrapassar os condomínios universitários e suas disciplinas.

*

Apesar das dignidades filosóficas e psicanalíticas o livro de Vladimir Safatle aborda problemas concretos e pungentes. O que significa a realização de uma vida? Como saber que estamos diante de uma situação social justa ou livre? Se algo novo e transformador acontecesse será que conseguiríamos reconhecê-lo? O diagnóstico de debilidade moral e indigência cognitiva, que nossa época tem para tais perguntas, sugere que é preciso reconstruir o problema do reconhecimento e do juízo admitindo a existência de valores indiscerníveis. Sem reduzir a anomia à mera falta de ordem, nem o indivíduo à substância auto-referente, baseada na autonomia formal do arbítrio do tipo livre-escolha livre-consumo, o livro introduz uma peça turbulenta e pouco usual na temática pastosa do sujeito pós-moderno: a condição inhumana. Corpo, desejo e sexualidade precisam tomar parte nesta nova teoria do sujeito (retomando a expressão de Badiou) para pensar o concreto. E o concreto deve incluir as figuras do indivíduo com as quais não ainda ou não mais, conseguimos nos medir. Figuras da consciência, da determinação, da imputabilidade, da liberdade e da autonomia, que designam o inhumano, que ultrapassam a dimensão da alteridade determinada, e, portanto, de seu corolário atitudinal: a mera tolerância. Isso nos levaria pensar o eu, fora de si mesmo, como desposseção de si, como é o caso no amor e na morte.

*

Isso leva nosso autor a fazer uma crítica armada contra a falsa oposição, de raiz kantiana, entre desejo patológico e vontade livre, forma e matéria, receptividade e espontaneidade. Nosso autor tenta mostrar como esta separação entre a ontogênese da lógica do reconhecimento e a ontologia do conflito é a origem da psicologização narcísica dos direitos humanos. Esta é a base hegeliana de Safatle sobre um dos problemas centrais da filosofia do século XX: porque o humanismo leva tão recorrentemente ao terror? Ao negar que a vida é o que retorna sempre a si na multiplicidade das diferenças do vivente, o humanismo tradicional. O diagnóstico é simples e capaz de mostrar a estrutura por dentro da construção humanista. Ao se impedir de pensar a dissolução da individualidade seu conceito de universal só pode ser derivado de uma expansão antropomórfica ou multi-culturalista. É contra esta espécie de platonismo hegeliano, de autores como Kojève, que Deleuze dirige sua

crítica. Contudo não é preciso pensar o desejo como falta desta maneira. Basta que se entenda, com Hegel, que a falta não é carência ou desqualificação do sensível, mas potência de indeterminação, de despersonalização, condensadas no tema do infinito. Para a psicanálise o ganho deste movimento é substancial. O problema do desejo e do gozo em Lacan não se reduziria o pecado hegeliano de juventude, vício que deveria ser excluído por meio de purificações lógico formais. Pelo contrário, precisamos ler Lacan com mais Hegel e não com menos. Isso neutralizaria a crítica esquizo-analítica e a acusação de que a psicanálise produziria um homem resignado. Esta armação de ferro que sustenta o edifício do eu como unidade sintética simplesmente não é a sede do sistema de interesses que chamamos de indivíduo. Servir, trabalhar e formar não são apenas formas hegelianas de exteriorização do desejo, mas tratamento para a angústia, o medo e o desamparo, pois o “sujeito não é mais que o nome do caráter negativo do fundamento” (54). A origem do sofrimento social na modernidade remonta ao fato de que as formas de reconhecimento institucionais são sempre finitas e determinadas, enquanto o sujeito comporta uma dimensão infinita e indeterminada.

*

É aqui que se infiltram no pensamento de Safatle os últimos desenvolvimentos da Escola de Frankfurt e da recente linhagem de comentadores americanos de Hegel. Este retorno à filosofia moral permite encontrar no autor da *Filosofia do Direito* uma alternativa ao judicialismo na vida cotidiana, o formalismo da justiça e limitação da liberdade à sua face negativa. Contra esta versão pobre e institucionalista do que Habermas chamou de direita hegeliana, Safatle nos traz um Hegel teórico das revoluções (americana, haitiana, francesa). O resultado é a inversão do diagnóstico de Weber-Durkheim sobre a gênese do sofrimento social. Ela não é apenas insegurança derivada da percepção de indeterminação pressentida no interior dos processos de racionalização, assim como a vida moral não é apenas comparação entre caso e regra, entre ser e *dever ser*. Os procedimentos formais da moralidade (universalização, não contradição, incondicionalidade e categorialidade) só engendram o ato moral se eles puderem incluir a própria externalidade do eu, a relação com o dever-ser e a relação com a vontade dos outros. Ou seja, há algo na estrutura do ato, que desequilibra a relação entre seus aspectos formais e seu conteúdo particular. É isso que torna o verdadeiro ato moral necessariamente imprevisível do ponto de vista de suas consequências e derroga a liberdade como uma questão de escolhas individuais. A ação moral precisa incluir o patológico, seja como liberação

da forma da determinação natural-sensível, seja como liberação do caráter contingente do conteúdo. Impulso e vontade de um lado e subjetividade e intersubjetividade do outro possuem em seu coração a figura do que Lacan chamou de *objeto a*, forma trans-individual do sujeito e conteúdo pré-individual do sujeito.

Essa tese, escavada em Hegel, é plena de consequências éticas, políticas e clínicas. Relações como o casamento, pais e filhos, amantes e no limite a relação com o Estado não podem ser pensados redutivamente como contratos. Esta generalização contratualista e defensiva é uma patologia social que nos leva a experimentar a liberdade fora de suas condições de realização. Não é possível ser livre na miséria. Daí que possamos esperar uma dupla função do Estado. Não apenas fornecer meios universais e institucionais de determinação para a expansão da autonomia, mas também acolher experiências de indeterminação particulares que não se constroem ao estado atual e presente das leis e dos sistemas de governo. Desta forma se chegaria a uma forma de normalização de baixo poder prescritivo e deixar de concentrar as forças na institucionalização de conflitos sobre valores. Isso abriria uma forma não-institucional de reconhecimento de demandas e de tratamento para formas de sofrimento social.

Para fundamentar esta reviravolta ético-política Safatle introduz uma crítica da noção de tempo, que tradicionalmente articula as versões do que vem a ser humano (antropologia) com as versões do que vem a ser seu devir histórico. O tempo transversal é o tempo do *Diese* (Isso) e não o tempo do *Dasein* (ser-aí). Aqui a noção de *história dos desejos desejados* é surpreendentemente retomada para abordar a relação entre o infinito em sua dupla limitação (interna e externa) e a forma como o infinito ruim (na expressão de Hegel) é o infinito que se define a partir da finitude. Se o “*o dever é uma forma de organizar o tempo*” (109) o dever de narrar a história não é apenas uma modalidade de apropriação reflexiva das determinações do ser, mas também reconhecimento das ruínas e das insuficiências dos sistemas sociais para retirar das paixões (*pathos*) seu traço narcísico particularista.

*

Um sujeito para além da redução egológica, da analítica da finitude, de limitação antropológica, das instituições disciplinares e narrativas pode ser então redefinido como um sujeito capaz de experiências produtivas de indeterminação. É aqui que a psicanálise começa a aparecer mais decisivamente como uma alternativa às antropologias convencionais, estas sim, objeto de um desmonte pela crítica da categoria de sujeito, que tomou de assalto à Filosofia do final do século XX. Mas desde que a

psicanálise consiga, ela mesma, recolocar sua ontologia para além do estruturalismo e do naturalismo. Isso teria sido feito, já em Freud, por meio do tema da morte como articulação entre conflito e indeterminação. Mas para Safatle o único conceito realmente ontológico na psicanálise é o conceito de conflito, uma vez que a força da noção de morte depende de seu mimetismo antropológico. Ao naturalizar o conflito (pulsão de morte, compulsão à repetição, desamparo) Freud teria descoberto como a negação “*pode revelar a estrutura dos objetos capazes de satisfazer a pulsão, e não apenas aparecer como destruição de objetos*” (149). Este movimento teria sido aproveitado por Lacan para pensar a angústia (não sem objeto), o trauma, o estranho (*unheimlich*) e o gozo como figuras da indeterminação. O que se pode esperar do homem pós-analítico é justamente esta experiência da angústia, esta conversão do negativo em ser, esta passagem da variação em diferença, que Hegel chamava de o caminho do desespero. Em chave frankfurtiana isso seria o equivalente da “transformação da crítica da razão em análise das patologias sociais” (160). A crítica da razão deve ser capaz de esclarecer as condições sociais das gramáticas de reconhecimento, bem como investigar os bloqueios na auto-realização de formas de vida. *Que tipo de pessoa pretendo ser? O que fazer?* Mas para que tal movimento possa ser de fato produtivo é preciso resolver as questões legadas pela crítica ao psicologismo rumo a uma combinação entre dialética hegeliana e materialismo freudiano. É preciso separar o empirismo genético da reflexão psicanalítica sobre as incondicionalidades do sujeito. Ou seja, a crítica histórica ao psicologismo parte da atribuição de supostos ontológicos nos quais nem todas as psicologias se inscrevem. Não há nenhum prejuízo se percebemos que a gênese psicológica do transcendental é uma peculiar forma de gênese empírico-social.

*

As aproximações entre Lacan e Adorno, presentes em trabalhos anteriores de Vladimir Safatle tornam-se agora mais claramente o esboço de um programa de pesquisa. Não basta dizer que ambos autores criticam o programa terapêutico de fortalecimento do eu baseado no modelo mãe-criança, como casos massivos de alienação, cujos signos patológicos, mal reconhecido como tal, são a moral do controle de si, a inibição dos afetos e a clivagem a experiência. Para ambos tratam-se de variantes da concepção kantiana do eu como lugar de esquematismo e síntese de representações. A oposição entre gênese psicológica do sujeito (conforme a crítica kantiana ao psicologismo) e a constituição lógica do sujeito transcendental, deve ser sobrepujada pela teoria da gênese social das condições psicológicas do sujeito

transcendental. Isso pode ser aplicado a todos os critérios do sujeito (identidade, síntese, unidade e diferença) de modo a verificar como eles procedem da experiência social e também à teleologia da auto-conservação (que revela como a precedência da unidade sobre a multiplicidade permanece indemonstrada em Kant). É deste movimento que Safatle depreende, com Adorno, a importância do sentimento repressivo de identidade, com seus sintomas imediatos de perda do espírito, bloqueio da eticidade e hipóstase da finitude. Mas se Adorno nos dá o diagnóstico, vem de Lacan a terapêutica. Trata-se de valorizar a dimensão do ato, como realização prática de nossa incapacidade de conhecermos a realidade correspondente a ideia de liberdade. E se de Adorno vem o diagnóstico e de Lacan o tratamento, é em Hegel que se encontrará a etiologia do problema: contra Kant o filósofo de Jena afirmará que não é possível separar procedimentos de fundamentação e modos de aplicação de princípios. Lugar de onde Safatle retira a extensa e recorrente reflexão sobre a incomensurabilidade entre a regra e o caso, de onde procede a disjunção entre justiça e direito, a valorização da exceção como ponto de formação do universal. A suposição kantiana de transparência entre a forma e a intencionalidade do ato torna a separação do Outro, uma experiência necessária de perda de si. Identidade e alienação estão juntas desde o início e não são uma corrupção contingente dos modos de interiorização da lei. Para tanto nosso autor tentará extrair de Freud uma teoria das pulsões capaz de nos fornecer um modelo de natureza que compreende seu aspecto difuso, não idêntico e diverso. Desfaz-se assim a falsa oposição entre natureza e liberdade. Isso permitirá introduzir o corpo como fundamento do juízo moral bem como a importância formativa das experiências que dissolvem os limites do eu (sugeridas nos trabalhos do psicanalista Hans Loewald).

*

Sínteses não egóicas, incidentes no tempo e na história, serão pensadas como produtos da fantasia. Daí que o objetivo prático da psicanálise (a superação dos sintomas) não seja concêntrico ao seu objetivo teórico (a recuperação da memória). Ou seja, apesar das fantasias serem esquemas de integração da experiência em formas de identidade não existem indivíduos no interior da fantasia, há apenas fantasias sociais (204). Isso explicaria porque nunca vivemos inteiramente no presente, e também porque a análise é ao mesmo tempo infinita e finita. A fantasia cria objetos para o desejo permitindo assim que ele possa ser reconhecido. Mas gradualmente Lacan teria alterado a sua conotação de fantasia de uma versão nuclear do esquematismo de identidades para uma experiência limite de des-identidade.

*

Vladimir Safatle construiu assim uma espécie de armadura dialética capaz de colocar em relação uma teoria da síntese não identitária (fantasia) e uma teoria da trans-individualidade histórica (rememoração): (...) *um dos pontos fundamentais deste livro consiste em pressupor que problemas presentes na crítica do humanismo podem permitir uma ampliação do uso político do conceito de reconhecimento, libertando-o das amarras do paradigma comunicacional.* (218)

O que se pretende com isso é também propor um modelo de a-normatividade capaz de reconhecer o valor universal do *pathos* individual. Este seria uma espécie de terceira via entre o humanismo e a biopolítica. Mas isso implicaria estabelecer uma defesa do inhumano, ou seja, daquilo que no sujeito não se conforma ao humano nem é capaz de formar uma imagem identitária de si. Aqui a estratégia de Safatle envolve uma contra-dedução dos atributos do homem. O primeiro quiasma a se desfeito envolve a *autonomia individual*, marcada pela auto-determinação e pela idéia de que o sujeito é causa de si e a interioridade, marcada pela imputabilidade, autenticidade e expressividade. Aqui nada nos garante que precisamos cruzar a autonomia individual com autenticidade moral. A primeira contra-dedução inverte o sujeito como unidade reflexiva, dotada de auto-identidade, coerência, personalidade e estilo, em uma patologia universal da perda da unidade. Autonomia (causa de si), autenticidade (passagem da potência ao ato) e unidade (compreensão da multiplicidade na unidade) mostram como o homem é antes de tudo um projeto teológico político, pois estes são justamente os atributos sempre eternos de Deus, e o humanismo é teologia realizada por outros meios. Em oposição a esta solução é preciso retornar a Hegel e a ideia de que: “o sujeito é inscrição da infinitude na dimensão da existência” e que o homem é uma espécie de projeto terapêutico para a potência de indeterminação, e para o sofrimento de indeterminação. Mas a emancipação não pode mais ser pensada como mera dominação de si, ao custo de aumentar o caráter repressivo da identidade e do sofrimento de determinação. Conclusão: é preciso pensar o sujeito como realização do inhumano. Há três figuras fundamentais do inhumano: a *animalidade* (perda da autonomia), o *monstruoso* (perda da unidade), o *impessoal* (perda da autenticidade). Para demonstrar esta ideia Safatle recorre ao caso da tragédia de Sófocles, *Antígona*. Aqui se verifica como é possível um ato de autenticidade individual e uma autonomia moral. O vínculo patológico de Antígona a objetos particulares (seu irmão Polinice) não é apenas um capricho especial do caso contra a lei, mas uma situação que realiza um universal

que ainda não pode ser reconhecido como tal. Este único caso é capaz de instaurar uma nova lei. Um caso que ainda não tem nomeação e que, portanto, é percebido como informe e a-normal. Um caso que mostra como a finitude do sistema de interesses se confunde com a finitude do indivíduo quando reconhecida apenas como ato. Aqui estão as figuras do inumano na chave da tragédia: Édipo, o monstro sem lugar, Polinice, o animal enterrado como um cão; Antígona, despersonalizada ao ser enterrada viva com o irmão. Antígona nos dá assim a condição retrospectiva de uma humanidade sem imagem (animal), sem lugar (monstro) e sem pessoa (coisa).

*

A teoria do inhumano, como fragmento da reconstrução de uma concepção de reconhecimento e de sujeito, permite entender uma série de casos cruciais de nosso tempo: o terrorista reduzido a menos do que uma alteridade, a elevação do medo à condição de afeto central da política, a negação do direito a rebelião, judicialização da loucura e das demais formas de a-normatividade. A imputação generalizada de irracionalismo a tudo que escape da razão comunicacional normativa institucionalizada. Mas também, no plano filosófico, a negatividade insuficientemente negativa de Heidegger (porque destituída de dignidade ontológica) (254), a crítica de Derrida à voz como fundamento ontológico negativo, a teoria da violência em Agamben. Contra estes autores, subterraneamente humanistas Safatle argumentará (ao lado de Bataille, Schmitt e Benjamin) que a política não precisa ser pensada como o campo do desencantamento, mas como campo do teológico. Ou seja, não é preciso, e talvez seja mesmo desaconselhável, identificar a razão com critérios normativos de justificação intersubjetivamente partilháveis. Isso se encontrará também na noção foucaultiana de estética da existência, como modo de vida não marcado pela conformidade.

*

Este *homo dialecticus*, pode ser rerepresentado então como o ser da partida e do retorno do tempo, animal que perdeu sua verdade e tornou-se estranhamente familiar a si. Um sujeito capaz de viver a ética para além da lei moral, em formas de ironia e de estetização da inadequação e tornar uso comum novamente a identidade separada (270). Esta nova junção materialista entre ontologia e política, substitui o *dasein* pelo *diese*, afirmando na impossibilidade de reconhecer singular a posição de conteúdo e a resistência sensível. A política não precisa mais ser apenas a pequena gestão da anomia, mas pode ser expandida pela potência de indeterminação, infinitude e pelo inhumano que habita o retrato difuso do indivíduo. É preciso derivar

o antagonismo e o conflito em dinâmicas abertas entre formas de vida (280). Esta crítica do modelo procedural e normativo da filosofia moral. “*Quem pretenderá ser justo poupando-se da angústia?*” (Derrida, 283). A insegurança ontológica (in-certeza) é uma condição fundamental do ato ético. A indiferença em relação à particularidade dos vínculos a objetos empíricos. Não psicologizar o sofrimento dos outros, mas elevá-lo à exigência de reparação, envolve a capacidade de se reconhecer no que ainda não é humano.

O humanismo e seu sintoma do indivíduo presencialista baseava-se em um casamento do “egoísmo naturalista” com o “capitalismo afetivo”. É aqui que o texto anuncia desenvolvimentos futuros sobre a importância dos afetos na política. Afetos que podem ser tomados como estratégia de ampliação das exigências de universalidade. Afetos que indicam a natureza contingente de processos indetermináveis que restauram a capacidade de julgar, ao nos lembrar do caráter temporal da experiência que une princípios e leis, ainda que de modo a aspirar a necessidade lógica. Anuncia-se também uma discussão com a fundamentação da moral para além da sua consideração como um caldeirão entre impulsos e princípios.

Quando Caetano Veloso acusa Safatle de ter uma *cabeça de concreto armado*, por voltar a velhos temas da esquerda como o igualitarismo, ou quando João Pereira Coutinho o acusa de ignorante por ter chamado o muro entre Israel e Gaza de “muro”, encontramos uma confirmação pragmática das ideias de nosso autor. Tem sido esta a tônica dos liberais de coração mole, partidários do humanismo de ocasião e do cinismo de resultados. Se é preciso ser tratado como concreto, armado e ignorante por defender a dignidade de experiências ainda indeterminadas, mais vale apostar no inhumano do que neste tipo de velho intelectual de sobrevôo, que *no trono de seu apartamento ainda acredita-se doutor, padre ou policial e que está contribuindo com sua parte para o nosso belo quadro social*.

Christian Ingo Lenz Dunker

dunkerfaap@gmail.com