

POR OUTROS CORPOS POLÍTICOS, INDIVIDUAIS E COLETIVOS

Entrevista com Vladimir Safatle*

***EPOS.* Em seu livro *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo* (editora Cosac Naify, 2015), você propõe pensar as dinâmicas da ação social e da desconstituição de identidades, individuais ou coletivas, a partir de uma teoria dos afetos. Você poderia nos falar sobre as linhas de força constituintes de seu interesse na gramática dos afetos?**

Na verdade, existe hoje um interesse renovado por discussões sobre afetos, mas muitas delas pecam por serem excessivamente normativas. Elas parecem procurar estabelecer taxionomias exaustivas que se interessam por distinguir modelos de ação em chave analítica. Por outro lado, elas procuram defender como sociedades liberais deveriam aprender a lidar bem com a dimensão afetiva dos sujeitos, sem vê-las como expressão de alguma forma de irracionalidade refratária a uma razão que se orientaria pela procura do melhor argumento. Eu estava mais interessado em uma questão muito específica, a saber, que tipo de afeto pode impulsionar sujeitos a se abrirem a processos de transformação. Daí o fato de o livro girar, na verdade, em torno dos desdobramentos de um afeto: o desamparo, principalmente através de sua matriz freudiana. Há discussões sobre o medo e a esperança, mas elas estão lá para serem descartadas. Minha tese consiste em mostrar como só pessoas desamparadas podem agir politicamente. O que implica requalificar o que entendemos normalmente por desamparo.

***EPOS.* Ao pensar a política a partir dos afetos e sua produção de modos específicos de encarnação, você poderia falar sobre o medo como afeto político no cenário brasileiro? A lógica securitária, as demandas por**

* Filósofo. Doutor em Filosofia (Paris VIII). Professor livre docente da Filosofia da USP.

reparação e care, a gestão dos riscos seriam tanto encarnação quanto motores de coesão social?

O medo foi elevado à condição de afeto político central nas sociedades neoliberais. Essas são sociedades que articulam em uma unidade fundamental liberalismo e militarismo. Elas precisam do militarismo para não apenas impor os pressupostos próprios a seu liberalismo em escala planetária, mas também para transformar toda tentativa de colocar em questão o primado do indivíduo e de sua racionalidade imanente em risco insuportável, em regressão inominável. O militarismo é uma arte de construir inimigos visíveis e de dar a nossos antagonismos internos a forma externa de inimigos visíveis. Diria, no entanto, que o fato de o liberalismo encontrar o militarismo como complemento necessário não é algo que deveria nos surpreender. Afinal, uma sociedade pensada como sociedade dos indivíduos será sempre baseada no medo como afeto político central. Hobbes tinha ao menos a virtude da honestidade ao mostrar como a fantasia fundamental de uma guerra iminente de todos contra todos era, ao mesmo tempo, o fundamento do poder de Estado nas sociedades modernas e o elemento retórico que seria continuamente mobilizado pelo Estado para paralisar seus cidadãos em situações de estabilização no desencanto.

***EPOS.* O desdobramento da noção freudiana de desamparo como afeto político central em sua potência de afirmação da contingência e da despossessão implica libertá-lo da própria categoria de indivíduo?**

Sim, este é um dos eixos centrais da tese do meu livro. O indivíduo moderno é, antes de mais nada, um regime de afetos e de afecções. Uma das questões filosóficas mais importantes da psicanálise refere-se à possibilidade de pensar um sujeito que não é um indivíduo, que não se reduz à forma de um Eu. Pois o indivíduo é aquele que organiza seus desejos sob a forma de “interesses”, suas habilidades sob a forma de propriedades, que se relaciona ao Outro sob a forma de múltiplas relações contratuais. Mas “interesse” é o nome que damos para paixões que se submetem ao cálculo, contratos é o que fazemos com o que se dispõe sob a forma do usufruto e da reciprocidade, propriedades são o que têm como única lógica a sua submissão à figura da posse. Neste universo de cálculo,

reciprocidade, usufruto e posse se constitui um mundo reduzido à imagem da segurança e da necessidade. Um mundo desprovido de acontecimentos e, por esta razão, incapaz de nos desamparar. Mas o preço deste amparo é a desrealização da experiência, o que Lacan compreendeu bem ao insistir que a experiência analítica era orientada pela possibilidade do Real.

EPOS. A partir de Spinoza e Lacan você tece a relação pendular entre medo e esperança na produção de corpos políticos e sua relação de dependência com o regime de temporalidade. Quais corpos políticos são capazes de produzir esperança e medo?

Medo e esperança são afetos vinculados porque são duas maneiras de organizar o tempo sob a forma da projeção de horizontes de expectativas. Posso ter a expectativa de um bem que ocorrerá (esperança) ou posso ter a expectativa de um mal que ocorrerá (medo). Mas a expectativa de um bem é também o medo que tal bem não ocorra. Da mesma forma, a expectativa de um mal é também esperança de que o mal não ocorra. Por isto, não há esperança sem medo e nem medo sem esperança. Contrapor o corpo político paranoico e securitário produzido pelo medo ao corpo político utópico da esperança é apenas perpetuar a política no mesmo erro de nos fazer depender nossa força de transformação da projeção de horizontes de expectativas. Mas uma política que se pensa desta maneira é, na verdade, uma forma de esvaziar o tempo e os acontecimentos que os impulsiona. Uma política capaz de não ser mais a defesa contra acontecimentos é uma política sem expectativas. Esta é a única forma de desativar o medo como afeto social. Como dizia Lacan, viver sem esperança é viver sem medo.

EPOS. Em seu argumento, a noção de errância como marca ontológica do conceito de vida em Canguilhem se vincula a uma reinterpretação da biopolítica, em uma mobilidade normativa que implicaria um forçamento para a implosão das configurações normativas fixas e dos excessos de determinação, a ser entendido como tanatopolítica. Apesar da inequívoca potência da noção de errância, com quais riscos se deparou nesse esforço analítico? Poderia desenvolver um pouco mais a crítica do capitalismo feita

por esses meios em seu livro?

Uma filosofia que abandona a possibilidade de pensar a natureza como um dos fundamentos da experiência humana é, a meu ver, uma filosofia que não merecia este nome. De fato, Canguilhem mostrou claramente como o vínculo entre natureza e determinismo era um fantasma do século XIX, com sua ideia de natureza e liberdade como termos absolutamente contrapostos. Creio que muitas perspectivas construtivistas ainda comungam desse dogma. A noção de errância que podemos encontrar nas obras de Canguilhem nos abre, ao contrário, para uma compreensão renovada do vitalismo e, por consequência, para uma biopolítica que não é apenas um artifício crítico contra discursos naturalizados e processos de administração dos corpos, pois é uma biopolítica positiva, capaz de fornecer um fundamento positivo à crítica. A meu ver, ela nos mostra como um dos eixos maiores da crítica do capitalismo consiste em contrapor capitalismo e vida, radicalizando uma intuição de Adorno, quando fala da “vida mutilada” como conceito crítico, e mesmo do jovem Marx, quando chama a uma recompreensão da relação entre homem e natureza como condição de crítica ao capitalismo.

***EPOS*. Como você analisa a posição dos movimentos sociais na produção de corpos políticos menos amalgamados à lógica identitária?**

Creio que esta é uma tarefa que nos espera nos próximos anos. Como disse algumas vezes, não se trata aqui de fazer a crítica abstrata da força política das identidades. Há várias situações nas quais podemos pensar um uso estratégico e provisório da noção de identidade. Tais usos são fundamentais para forçar a sociedade a ver aquilo que ela não quer ver, a nomear as violências que são feitas e repetidas de forma compulsiva contra grupos socialmente vulneráveis (mulheres, homossexuais, travestis, negros, minorias religiosas etc.). No entanto, o verdadeiro horizonte de combate consiste em fazer avançar a possibilidade de uma sociedade indiferente às diferenças. Sociedade que compreende a diferença não apenas de forma extensiva, como o que determina representações sociais em um campo geral de visibilidade, mas também de forma intensiva, como o que desconstitui representações em um movimento

infinito. Política sempre será a criação improvável de processos de implicação genérica, de construção de corpos em movimento contínuo de implicação que desconstitui as identidades daqueles que se transformam em sujeitos políticos. Por isto, demandas políticas serão sempre mais do que exigências de reparação, de “dar a mim o que é meu”. Política é a arte de exigir que sociedades sejam capazes de se relacionar com o que é impróprio, com o que nunca será reduzido à condição de propriedade, seja individual seja coletiva.